

LA PAZ ES UNA CULTURA

SEMINARIO
DE INVESTIGACIÓN PARA LA PAZ
LA PAZ ES UNA CULTURA

COLECCIÓN «ACTAS», 54

SEMINARIO
DE INVESTIGACIÓN PARA LA PAZ
LA PAZ ES UNA CULTURA

CENTRO PIGNATELLI (Ed.)

LUIS LÓPEZ YARTO
JOSÉ M.^a FERNÁNDEZ MARTOS
JOSÉ RODRÍGUEZ ELIZONDO
BERNARDINO M. HERNANDO
CARMEN MAGALLÓN
FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY
ÁNGELA LÓPEZ
IMANOL ZUBERO
ANA MARÍA SCHLÜTER
VICENTE MERLO
JUAN ANTONIO ESTRADA

BARUJ GARZÓN
MOHAMED CHAKOR
JUAN MARTÍN VELASCO
JOSÉ BADA
JOSÉ LUIS BATALLA
ÁNGEL CRISTÓBAL MONTES
JOSÉ ÁNGEL CUERDA
JESÚS MARÍA ALEMANI
XESÚS R. JARES
JOSÉ MARÍA TORTOSA
FRANCISCO LAGUNA

FICHA CATALOGRÁFICA

La Paz es una Cultura / Seminario de Investigación para la Paz ;
Centro Pignatelli, ed. ; Luis López Yarto... [et. al.]. – Zaragoza :
Departamento de Cultura y Turismo, D.L. 2001.

604 p. ; il. ; 24 cm. – (Actas ; 54)

ISBN 84-7753-854-9

1. Paz-Congresos y asambleas. I. Centro Pignatelli. II. López
Yarto, Luis.

172.4(063)

© Seminario de Investigación por la Paz
Centro Pignatelli
Gobierno de Aragón

Edita: Gobierno de Aragón
Departamento de Cultura y Turismo

Coordinación y maquetación: José Luis Acín Fanlo

Fotografías: Carlos Ochoa

Impresión: Octavio y Fález, S. A.

ISBN: 84-7753-854-9

Depósito Legal: Z-1.260/01

El **Seminario de Investigación para la Paz** radica desde 1984 en el Centro Pignatelli de Zaragoza, de cuya personalidad jurídica goza. Su objetivo es contribuir a la investigación para la paz en sus múltiples facetas dentro de un marco interdisciplinar y es independiente en su orientación. Además de un Convenio fundacional con la Diputación General de Aragón, tiene otros convenios establecidos con las Cortes de Aragón y la Universidad de Zaragoza. Es miembro fundador de AIPAZ (Asociación Española de Investigación para la Paz).

Posee una importante biblioteca, hemeroteca y centro de documentación. Mantiene cada curso un proyecto colectivo de sesiones de estudio y debate, realiza trabajos de investigación, elabora informes y propuestas, programa cursos especializados, convoca anualmente las Jornadas Aragonesas de Educación para la Paz y pretende incidir en la opinión pública a través de los medios. Colabora estrechamente con otras instituciones dedicadas a la investigación para la paz en el ámbito nacional e internacional.

Entre sus publicaciones colectivas anteriores se cuentan:

“En busca de la paz”, “Cultura de la paz y conflictos”, “Naciones Unidas y otras claves para la paz”, “Procesos de cambio y retos pendientes: Este de Europa, China y Sáhara Occidental”, “América Latina y nuevos conceptos de seguridad”, “El Magreb y una nueva cultura de la paz”, “Los nacionalismos”, “Convulsión y violencia en el mundo”, “Cultura de la tolerancia”, “Desarrollo, maldesarrollo y cooperación al desarrollo. África Subsahariana”, “Los derechos humanos, camino hacia la paz”, “Los conflictos armados: génesis, víctimas y terapias”, “Europa en la encrucijada”, “Asia, escenario de los desequilibrios mundiales”.

Además, sus miembros son autores de una larga serie de monografías.

En 1988 recibió de Naciones Unidas el Premio **“Mensajeros de la paz”** y en 1999 se le otorgó el **“Premio León Felipe por la Paz”**.

SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN
PARA LA PAZ
Centro Pignatelli

Pº de la Constitución, 6
50008 Zaragoza, España
Teléfono 976 21 72 17
Telefax 976 23 01 13
E-mail: sipp@pangea.org

*El Seminario de Investigación para la Paz
dedica este volumen por justicia y con agradecimiento
a **Federico Mayor Zaragoza**,
quien incansable, como Director General de la UNESCO,
con palabras certeras, lucidez y coraje,
urgió a la humanidad que doblaba el milenio, a todos nosotros,
a escribir la primera página de la historia del futuro,
la página todavía en blanco de una cultura de paz.*

PRESENTACIÓN

El año 2000, umbral del nuevo milenio, fue declarado por Naciones Unidas, a la hora de proyectar el futuro, *Año Internacional para una Cultura de Paz*. ¿De qué paz y de qué cultura se trata? Hablamos de una paz que no es la mera ausencia de guerra, violencia directa, sino que además se cultiva entrañablemente promoviendo estructuras sociales más equitativas y modelos de convivencia plurales pero anclados en valores humanos compartidos. Tratamos también de una cultura que rebasa la mera actividad intelectual o estética para contemplar su sentido antropológico hondo. Cultura entonces significa la manera en que las personas o los grupos de personas viven, piensan, se organizan, celebran y comparten la vida. Constituye por tanto todo un sistema de valores, visiones del mundo, pautas de comportamiento, estilos de vida, que se refractan al exterior de forma poliédrica en los diversos ámbitos de la existencia y a través de los múltiples símbolos o lenguajes en los que los humanos nos expresamos. Sólo así podemos hablar de una cultura de paz, es decir, de una paz enraizada en ese hondón que alberga las motivaciones y las legitimaciones de nuestros actos personales y colectivos.

El volumen *La paz es una cultura* refleja un proyecto de trabajo del Seminario de Investigación para la Paz en el año 2000, asumido y apoyado por las Cortes de Aragón. Hemos pretendido analizar bajo qué condiciones una cultura de paz así entendida puede anclar en las diversas dimensiones de la existencia humana individual y colectiva o qué patologías en esos mismos niveles originan la deriva hacia una cultura de violencia.

El análisis comienza desde las mismas bases psicológicas de la convivencia. Aborda después dos fenómenos que parecen caracterizar nuestro presente: los insospechados avances en la comunicación y el protagonismo de la ciencia y la tecnología en la configuración de la cultura moderna. Emergen a continuación, a pesar de todo, las identidades colectivas y las religiones con recobrada fuerza y extrema sensibilidad, porque tienen que ver con necesidades humanas tan hondas como el sentido y la pertenencia. Pero un mundo plural como el nuestro no puede eludir plantearse la función de la ética, el derecho y la política como instrumentos eficaces de convivencia en el marco de una cultura de paz. Es verdad que todos hablamos de paz y buscamos la paz. Ello hace tanto más necesaria la sospecha y la lucidez para descubrir los sutiles mecanismos que justifican la lógica de una cultura de violencia. Pero al mismo tiempo, en sentido positivo, ayudan a comprender la importancia de replantear la educación para la paz con nueva creatividad y vigor. Finalmente se aborda una cuestión compleja: se trata de dilucidar si una conciencia de

defensa es incompatible con una cultura de paz o bajo qué condiciones puede integrarse en ella. Tal es el itinerario por el que, de la mano de reconocidos expertos, somos conducidos en este libro, fruto de un enorme esfuerzo colectivo. Cultura de paz no es una región humana singularizada junto a otras, sino que las permea y asume en su proyecto.

Creo conveniente algunas advertencias en esta presentación inicial. Puede llamar la atención el espacio y las energías que se han dedicado al estudio de las religiones como factor de violencia o de paz. Es un análisis que nos debíamos hacer hace tiempo dado el carácter de nuestro centro. Ahora era más necesario. Gran parte de los conflictos armados en el mundo, que algunos han denominado no muy felizmente identitarios para distinguirlos de los ideológicos, presentan hoy un rostro religioso. En cambio, habrá quien con toda razón eche en falta en nuestro itinerario la dimensión económica. La explicación es simple, al desarrollo hemos dedicado ya un extenso volumen y a él nos remitimos en este aspecto. Finalmente, somos conscientes de que sólo hemos iniciado el debate en torno a la última cuestión, cultura de paz y conciencia de defensa. Pero creemos haberlo hecho con honestidad y respeto de las diversas opiniones. La seguridad es una necesidad humana básica. Todos estamos de acuerdo en ello. Pero qué planteamiento de seguridad robustece una cultura de paz y cuál puede dificultarla, ese es un tema que necesita más reflexión.

El presente volumen, como los anteriores de esta serie, reproduce los estudios base en su tenor literal, e incorpora una síntesis de las líneas argumentales de los debates de muy larga duración a que dieron origen. Quiero dejar constancia de la paciencia de Teresa Merino en las transcripciones.

El proyecto de trabajo que ha servido de base a este libro es deudor del apoyo de las Cortes de Aragón y su edición hay que agradecerla una vez más a la Diputación General de Aragón. Lo dedicamos a Federico Mayor Zaragoza, a quien como Director General de la UNESCO no le tembló la voz al prestarla a la esperanza de la humanidad.

JESÚS MARÍA ALEMANY BRIZ
*Director del Seminario
de Investigación para la Paz*

1. BASES PSICOLÓGICAS DE LA CONVIVENCIA

**CONVIVIR COMO RETO:
¿DE LA EFICACIA AL NARCISISMO?**

LUIS LÓPEZ YARTO

Profesor de Psicología Social
Universidad Pontificia Comillas



Concha Roldán y Luis López Yarto

La Psicología, en sus comienzos más ingenuos, comenzó a ocuparse ya del problema de cómo lograr personas más apacibles, que juntas pudiesen engendrar una convivencia más cabal. Se preocupaba sobre todo por el control de la agresividad, cosa muy natural, ya que la conducta agresiva siempre ha sido el gran obstáculo para lograr una convivencia pacífica. Como decía no hace mucho un especialista en el tema, pronto pareció que existían dos modos posibles de concebir la educación para la paz. O se usaba el *castigo*, o se permitía el *desahogo*. Es muy antigua la polémica entre los partidarios de la **represión** y los de la **catarsis**.

La **represión** parece tener una más larga tradición. Uno de los grandes pedagogos alemanes del siglo XIX, el Dr. Daniel Gottlieb Moriz Schreber, fundador de un grupo de seguidores que aún hoy cuenta con millones de personas, apostó fuertemente por el castigo y la represión. Sobrecoge leer el libro de Schutzman en el que nos narra las teorías de Schreber, y que titula, acertadamente, *El asesinato del alma*. En él cita entre otras las siguientes palabras del Dr. Schreber:

“Todo nuestro efecto sobre la dirección de la voluntad del niño a esta edad consistía en acostumbrarle a una obediencia absoluta que, en gran parte, ya habrá sido propiciada por la aplicación de los principios establecidos previamente”¹.

“Nadie debe darle al niño un bocado de comida fuera de las tres comidas del día. Su nodriza lo sienta en sus rodillas, mientras ella come o bebe lo que quiere. Por mucho que el niño pida de comer o beber, ella no debe darle nada. (...) Tan pronto como el niño expresa un deseo causado por una cosa u otra, fuera de lugar, se puede dar por seguro que alguien le ha mostrado debilidad”².

Y sin embargo los niños no agresivos, pacíficos y sumisos, que esperaba obtener Schreber de sus métodos, no parecieron acercarse al ideal, al menos en lo que toca a sus hijos. De éstos sabemos que uno se suicidó. Otro perdió la razón a los 42 años, se recuperó luego, para acabar por fin internado en una institución psiquiátrica.

No menos escépticos nos dejan los que ponen su esperanza en la **catarsis**. Konrad Lorenz, premio Nobel y fundador de la etología, anima a la sociedad actual a buscar desahogos para los impulsos agresivos. Uno que propone con especial interés es la práctica del deporte. Y sin embargo, su propuesta

1. SCHUTZMAN, M., *El asesinato del alma: la persecución del niño en la familia autoritaria*, Ed. Siglo XXI, México 1977, p. 26.

2. *Ibíd.*, pp. 73-74.

encuentra también reacciones de sonrisa benevolente. J. Ph. Leyens, importante experimentalista que ha trabajado sobre el tema de la catarsis en la violencia, escribe lo siguiente: “Probablemente Lorenz está demasiado absorbido por sus animales, y no tiene tiempo suficiente para leer los periódicos y darse cuenta de que hay partidos de fútbol que pueden degenerar en alborotos. El 20 de Septiembre de 1969 los hinchas del equipo inglés de Tottenham Hotspur, derrotados (5-0) por el Derby County, saquearon el tren en que volvían a sus casas. Cuando los echaron del tren, rompieron cuanto encontraron en las aldeas de las cercanías. Ello constituye un hecho, cuya realidad, cambiando los detalles, se repite cada semana en los periódicos”. Tenemos recientes en nuestro propio país sucesos que acaban en violencia y en muerte, en conexión con sucesos deportivos, como para no sumarnos en cierto modo a los que escuchan sin convicción las proclamas pro-catárticas. ¿Nos atreveremos a decir, sin más, que tras el desahogo de un partido de fútbol, con todo su derroche de energía en gritos, insultos al árbitro, y golpes, se logran ciudadanos más pacíficos?

El dilema no puede solucionarse con una respuesta simple. Vamos a intentar un recorrido algo más detallado por las formas cómo la Psicología Social ha intentado abordar este complejo fenómeno de la educación para la convivencia humana.

I. EL PSICOANÁLISIS: LA MIRADA A UN PASADO DE CONFLICTOS Y FRACASOS

a. La teoría: Europa ha sido desde hace siglos un campo de batalla casi constante, donde los hombres han muerto con frecuencia unos a manos de otros. Ha ofrecido siempre un campo de estudio muy problemático a la Psicología Social. Con su larga historia de guerras, le ha invitado más bien a volver la vista al pasado, y a indagar en las causas de tan tremendo fracaso. Cuando en 1905 **Gustav Le Bon** publica su *Sicología de las Masas*³(quizá hasta hoy el libro más influyente en sicología de las relaciones humanas), dibuja ya un cuadro pesimista: los hombres puestos a vivir juntos constituyen masas. Y las masas son lamentablemente sugestionables, son más dadas a la acción que a pensar críticamente. Las masas se basan para su acción solamente en ideas con características de imagen, no de razonamiento. Las masas son sospechosamente dadas a dejarse llevar por el contagio emocional, y poco puede esperarse de ellas que se pueda llamar con justicia positivo. (Aunque, también es verdad, las masas representan las aspiraciones básicas de la raza, y pueden llegar a una especial forma de heroísmo).

Después de Le Bon se producen dos enormes Guerras. Tras la Segunda de ellas la situación es ya crítica. Algo hay que hacer para lograr una forma

3 LE BON, G., *Psicología de las Masas*, Trad. En Morata, Madrid, 1953.

de convivencia más racional y en la que se ponga cierto orden en el caos agresivo que lleva al hombre a ser un lobo para el hombre.

Ya **Freud** se había preocupado por mirar al pasado y reflexionar sobre el origen de los conflictos interpersonales⁴. Y ha encontrado que el origen de los países de su entorno puede ser glorioso, pero siempre está manchado de sangre, de lucha y de una inexplicable ansia de destrucción. El individuo humano, deduce, no tiene limpia su ejecutoria. **Freud**, desde su postura de sospecha y desde sus rigurosos presupuestos teóricos parece proporcionar una base importante de explicación a lo que pasa, y un instrumento útil para el trabajo de mejora que la psicología se propone. Y así surge el primer intento de educación para la convivencia en paz.

Es un intento muy humilde, y con pretensiones limitadas. En Londres, en 1945 **W. Bion** y **A.K. Rice** desean comenzar por los compañeros que conviven en el Hospital en que **Le Bon** trabaja. Ellos saben que en cualquier grupo humano perduran siempre los intereses profundos de cada uno de los miembros, a pesar de las aparentes sonrisas de consenso. Y que eso les hará víctimas siempre de errores irremediables. Por eso creen que su gran labor de creadores de convivencia en paz es la de “poner en guardia”, “hacer conscientes” a los miembros del grupo, de los inconscientes y siempre presentes enemigos que están presentes cuando un grupo de personas se reúna a convivir.

Existe una profunda tensión entre las personas. Pero si los seres humanos somos hostiles unos para con otros, ¿por qué nos unimos? ¿Será solamente porque nos necesitamos, porque tenemos intereses comunes? Claramente no. Nuestras uniones son mucho más estables que todo eso. Difícilmente se puede explicar la existencia de agrupaciones humanas si no es recurriendo a la existencia de conflictos muy antiguos y muy reprimidos, a fijaciones infantiles. Y el conflicto que nos liga a nuestros iguales es el deseo común y radicalísimo de ser queridos por un ser maternal y acogedor: la madre en el origen.

Es éste un deseo muy poderoso y con pretensiones de exclusividad, ya que siempre hemos preferido que nadie sea amado a serlo de forma compartida. Un deseo que lleva en su entraña la lucha, y la competitividad con rivales. Al comienzo de la vida el único rival aparente era el padre: pero los hermanos vinieron enseguida.

Para salir del apuro, y solamente como componenda defensiva, hemos tenido que ir firmando paces, hemos recurrido a hablar de justicia, de compañerismo, de democracia, de amistad... Pero que quede bien claro que en el hombre, cuando de relaciones interpersonales se trata, es primero la rivalidad, y secundario el esfuerzo por la igualdad y la paz. La pretendida sed de igualdad y de paz son siempre salidas de emergencia (en buen castellano diríamos

4. En 1921 escribe S. FREUD su libro *Psicología del grupo y análisis de Yo* (traducido muy equívocamente en castellano con el título *Psicología de las Masas*).

“componendas”). Lo originario en la psicología humana es el sentimiento hostil, y solamente más tarde, como defensa, nace el sentimiento positivo para que no llegue la sangre al río. Realmente se puede decir que los hombres **nos unimos en la hostilidad**.

En este panorama complejo de pasiones superpuestas, emerge un personaje con el que la componenda es especialmente urgente. En la relación original ese personaje es el padre. En el mundo de relaciones adultas es la autoridad, que nunca es un rol más en el complejo relacional, sino que es la verdadera protagonista. La autoridad es temida y amenaza la propia supervivencia, pero a la vez suscita una ligazón muy profunda llamada **Identificación**. Es decir, un movimiento psíquico por medio del cual, como si fuésemos de nuevo niños, intentamos conformar el propio Yo a otro más poderoso que actúa como modelo para ser como él y no recibir daño.

Podemos afirmar que todo lo que sucede entre las personas humanas tiene un fondo de temor y de lucha por la supervivencia. Un pensamiento nada optimista, que hace concebir al hombre como un ser de horda en vez de como un ser de sociedad. Aunque sea doloroso tenemos que confesar que la gran dificultad a la convivencia pacífica la constituyen unos conflictos muy antiguos y muy mal resueltos por cada uno, y que se expresan adecuadamente en términos de padres y hermanos. En términos de dependencia-identificación, y de rivalidad-pacto.

Podemos decir que la relación entre las personas es en su raíz una relación enferma, y que para mejorarse precisa de un verdadero tratamiento clínico. O casi clínico. **A.K. Rice** escribía a propósito de la educación para la convivencia: “Cualquier actividad que proporciona a la persona oportunidad de aprender sobre su relación con los demás y consigo, se puede decir que está haciendo terapia”⁵.

b. Las consecuencias para el aprendizaje: Podemos decir que si deseamos educar para la convivencia debemos preocuparnos ante todo por lograr que las personas aprendan a aclarar sus propios conflictos. Muy especialmente los que tengan que ver con los que surgen al contacto con la autoridad.

Y esto no es fácil, porque la autoridad, como hemos visto, es una figura cargada de simbolismo, que activa de forma muy intensa aspectos inconscientes de cada uno y de la colectividad en su conjunto. Una autoridad, un líder, es aquel que sabe expresar, se lo proponga o no, los impulsos y deseos profundos, las actitudes inconscientes de todos. Un buen líder es aquel que conoce el trasfondo inconsciente del grupo, lo expresa con fidelidad, lo interpreta y es capaz de entrar en diálogo con él.

Si deseamos ayudar a que suceda un cambio a mejor en las relaciones humanas, nos debemos preocupar no tanto de que las personas cambien sus

5. RICE, A.K., *El aprendizaje del liderazgo*, Herder, Barcelona, 1980.

actitudes, o su conducta. Estos cambios, que son muy deseables, se darán espontáneamente y por añadidura, si se ha realizado el gran cambio profundo en el inconsciente. El único nivel de aprendizaje verdaderamente productivo es aquel que logra que las personas hagan consciente aquello que hasta ahora no lo era: los muy primitivos objetos internos que marcan profundamente nuestra forma de relación. Y por eso nos debemos preocupar de que las personas hagan conscientes las huellas antiguas de sus relaciones primitivas, que condicionan su forma actual de funcionar.

Igual que se da una nueva libertad de acción cuando emerge a la conciencia lo reprimido en el psicoanálisis individual, así se da un mejor funcionamiento espontáneo de un grupo humano cuando sus miembros hacen conscientes los conflictos que había en el inconsciente grupal. Citamos de nuevo a **Rice**:

“...casi todo el aprendizaje lo hacemos a un nivel inconsciente. El proceso de internalización, es decir, de incorporación de experiencia vivida al mundo interno de la fantasía y de la razón. Cada uno tiene derecho a determinar lo rápido que va a ir ese proceso: se resistirá si le resulta un proceso amenazador o le parece que no compensa. Pero hay que tener en cuenta que tanto resistirse como aprender son procesos cumulativos, y que cualquier pequeño aprendizaje puede ser el principio de un verdadero proceso de crecimiento y maduración del organismo total”⁶.

Pero también es una realidad que el que aprende puede no querer aprender. También el que pide que le enseñemos a convivir tiene defensas, y por eso hay que contar con que es necesario, antes que nada, desmontar esas defensas.

Resumimos, pues, cómo se puede lograr un aprendizaje hacia la convivencia para los autores psicoanalíticos de mediados del siglo XX:

1. No tiene sentido comenzar explicado teóricamente en que consiste una convivencia en paz. Hay que conseguir antes que las personas alcancen una situación en la que sea posible vivir los conflictos primarios de la vida. Sería sumamente ingenuo pretender educar para la convivencia en paz creando, por ejemplo, clases de alumnos de primaria al frente de las cuales estuvieran encantadores maestros que no ejercieran una autoridad firme. A esos niños se les habría escamoteado la vivencia imprescindible de la ira, la frustración y la rebelión. No habrían sido preparados para la siempre conflictiva realidad de lo humano.
2. El aprendizaje se da en grupos de una cierta dureza, que reproduzcan la situación familiar primaria. Un grupo es receptivo y envolvente como una Madre. En él la autoridad evoca aquella importante figura del Padre, temido y admirado. Y nos rodea de iguales que suscitan sentimientos de riva-

6. RICE, A. K., op. cit., pp. 24-25.

lidad como lo hacían los hermanos. El grupo es, verdaderamente, el lugar ideal para revivir las más profundas y primitivas tormentas de la relación entre las personas, y aprender a afrontarlas con verdad. Porque solamente es útil un grupo realista y valiente, en el que lo conflictivo no se oculta.

3. En ese caldo de cultivo es posible comenzar a entender lo que pasa: Es posible caer en la cuenta (no sin dolor, es verdad) de las verdaderas razones de nuestro proceder y del de los demás. Tener intuiciones, *insights*, si usamos la palabra inglesa ya clásica. Aprender a interpretar el complejo y nada halagüeño trasfondo de nuestra motivación, a través de correctas interpretaciones.
4. Claro que unas personas lograrán tener intuiciones válidas y otras no. Qué se le va a hacer. Hay personas mejor y peor dotadas para este aprendizaje. Las bien dotadas serán precisamente los líderes futuros que podrán transformar las cosas. Y no siempre es la democracia la situación ideal para aprender. Hay que ser implacablemente realista caiga quien caiga.

El psicoanálisis nos introduce en procesos de corte interpretativo, en los que lo irracional se va haciendo racional, muy lentos y con no demasiada esperanza. Después de todo no es mucho lo que se puede esperar del hombre. ¿No decía **Freud** que la pretensión del que ayuda a otro debe ser modesta? “Hay que sacar a las personas de la miseria neurótica, para hacerles alcanzar una infelicidad normal”, esta sería su humilde pretensión. No muy diferente es el horizonte de la convivencia. Llegaremos a entender mejor, podremos tener más control sobre nuestros procesos de relación. Pero hemos de ser conscientes de que nunca nos veremos libres de los grandes conflictos interiores de las personas, que todo lo tergiversan, y que están siempre presentes.

Siempre podremos, eso sí, ganar en valor para mirar con implacable honestidad lo que pasa a nuestro alrededor, aun a sabiendas de que esa honestidad no va a llevar a una resolución pacífica de los conflictos. Despedimos al Psicoanálisis con unas palabras de Margaret Rioch:

“Sabemos que los seres humanos conviven en grupos fácilmente. Constituyen piquetes para linchar, grupos que glorifican a líderes fanáticos, grupos que se deslizan sin sentir hacia experiencias orgiásticas o simplemente hacia el cálido éxtasis de estar juntos. Y también sabemos que convivir en un grupo dedicado con seriedad y consistencia a una tarea importante, sin fanatismo y sin ilusiones vanas, es un proceso difícil y algo que raramente ocurre”.

II. LA EFICACIA DEMOCRÁTICA

a. La teoría: Es verdad, como decíamos antes, que la Psicología Social ha sido una de las víctimas de la violencia del siglo que ahora acaba. Las dos

7. RIOCH, M., *Manuscrito mimeografiado*, Washington, 1972.

grandes Guerras cegaron sus ojos en Europa a aspectos más optimistas que el Autoritarismo (Th. W. Adorno), o las características de la personalidad dura (H. J. Eysenck). La preocupación por la tragedia, inminente primero, y reciente después, pero no evitada, obligaba a una postura defensiva que no permitía emplear energía en planes de prevención del mal, ni de educación para la paz. No parecía haber otro camino que el del diagnóstico (¿quién es ese ser diabólico que nos empuja al mal?), para poder prevenir, o la cirugía extirpadora del tumor agresivo, cuando no había más remedio que atacar de frente un mal que ya había hecho irrupción.

1947 supone a este respecto una fecha clave. Un joven psicólogo alemán emigrado a los Estados Unidos, Kurt Lewin, en un esfuerzo por abandonar un pasado que le atormenta, ha decidido contribuir a una cultura en que la paz sea posible, desde la ciencia que maneja hace años, cuando era profesor en su Berlín natal. Su rechazo del pasado es tan grande que, según cuentan aún sus amigos de entonces, un día les pide que modifiquen la pronunciación de su nombre y se hace llamar, a la americana, “Kaart Luin”.

En su país adoptivo descubre Kurt Lewin que las personas humanas son seres orientados hacia el éxito, con tal de que encuentren condiciones favorables para obtenerlo. Y las condiciones favorables son aquellas que facilitan unas relaciones interpersonales correctas. ¿No es precisamente eso lo que pretende lo que en América se llama democracia?

En esos años América del Norte es ya el país más poderoso de la Tierra, y guarda aún profunda fe en su modo de vida, y, en esa forma peculiar de ética según la cual el éxito es prácticamente criterio de bondad, y la eficacia garantía de éxito. Existe un clima de fe en las instituciones democráticas propias, recién revalidadas por el triunfo en la guerra.

La situación poco tiene que ver con la que se vive en Europa. Los problemas fundamentales con los que se encuentra el ciudadano medio son de adaptación. ¿Cómo lograr que esta sociedad tan exitosa funcione aún mejor? ¿Cómo hacer para lograr una mejor integración de los individuos en los grupos que ya existen, ayudándoles a cumplir así más eficazmente sus altos objetivos en el mundo?

Kurt Lewin desea dar respuesta a estas preguntas, y la psicología que viene practicando desde hace años le proporciona un instrumento apto. Por lo pronto al llegar a América ha entrado en contacto con la Filosofía de **John Dewey**, que profesa una manera radicalmente optimista de entender al hombre. Existe en Dewey una gran fe en la capacidad de los seres humanos normales para gobernarse a sí mismos y desarrollar pautas acertadas de conducta y convivencia. Por eso es posible creer en la democracia, no solamente como una forma de gobierno, sino como una forma de relación interpersonal que por sí misma hace que se desarrollen las posibilidades plenas de las personas y de las colectividades. **Kurt Lewin**, que viene del viejo mundo y sus recientes heridas autoritarias, está dispuesto a abrazar con entusiasmo la nueva fe.

Tres conceptos de los desarrollados por **Lewin** merecen ser destacados en este contexto nuestro de la educación para la convivencia:

1. El espacio vital es el primero de ellos. Todos los hechos que determinan la conducta de una persona en un momento determinado constituyen su campo vital. Personas que quiere, que le atraen o que aborrece. Libros que llenaron su mente de ideas, su fantasía de estímulos, y su corazón de sentimientos. Ideologías admiradas y temidas. Alimentos, aventuras, o quizá obras de arte. Mundo de recuerdos, de sentimientos y vivencias actuales y presentidas. Todo ello junto, con sus atracciones positivas y sus valencias negativas, constituye nuestro espacio vital. Sin tener en cuenta este espacio vital no se puede comprender nada de lo que una persona hace. Ni siquiera se puede conocer quién es esa persona. Es tan poderoso el espacio vital que desarrolla fuerzas poderosas y determinantes sobre cada uno de nosotros⁸. ¡Ah, si lográsemos retocar el espacio vital de nuestras gentes!

2. Naturalmente el espacio vital de cualquier persona está constituido sobre todo por un marco social, es decir, por **su pertenencia a grupos**. Solamente la pertenencia a grupos concretos puede dar razón adecuada del comportamiento de una persona. Y solamente su integración en grupos puede hacer que aprenda a vivir armónicamente en medio de las múltiples fuerzas positivas y negativas que el acontecer vital va aportando.

Pertenecer a grupos no es someterse a la acción misteriosa de antiguos conflictos no resueltos. Es vivir la inmersión en un campo de fuerzas básicamente benéficas, para cuya asimilación el hombre está de sobra equipado. Eso sí, habrá de darse una condición imprescindible que constituye el tercer concepto que queremos mencionar.

3. La libre interacción de las personas. Es verdad que la palabra represión ha desaparecido del lenguaje psicológico de Kurt Lewin y sus compañeros. No es que nieguen la existencia de la evidente represión, sino que minimizan su importancia. Ninguna explosión de impulsos inconfesables va a suceder si se permite a las personas relacionarse en la más espontánea de las libertades. Al revés, sólo una situación de total libertad va a permitir que las relaciones interpersonales lleguen a un deseado equilibrio.

Kurt Lewin siempre manifestó un interés muy grande por averiguar las leyes psicológicas que permiten predecir cómo evolucionará un grupo como consecuencia de las fuerzas que constituyen su propia dinámica interna. A este esfuerzo le llamó con toda razón “hacer sicología”. Permitir que las cosas sucedan en una situación de suficiente libertad, y luego observar. Su esperanza siempre fue que el resultado sería una vuelta a la normalidad. Una recuperación sin más del orden perdido.

Podemos decir, a partir de todo esto que el psicólogo es un técnico que detecta qué fuerzas del espacio vital influyen en que las personas reaccionen

8. Ver LEWIN, K., *Field Theory and Social Science*, Harper and Row, NY., 1951, p. 63, 22.

aquí y ahora de una manera y no de otra. Y logra que esas personas caigan en la cuenta de lo que sucede, para así aprender a funcionar mejor.

El modo de explicar el acontecer psíquico que tiene **Kurt Lewin** revoluciona la psicología también en otro sentido. Para él solamente son válidas las explicaciones que se basan en la dinámica *actual* de la situación, no las que hacen arqueología en el pasado. Solo se comprende lo que a una persona le pasa si se observa qué le afecta *aquí y ahora*, no si se hace arqueología en su pasado. Y solamente se influye en su manera de establecer una sana convivencia si se le ayuda a lidiar con las fuerzas verticales de autoridad y horizontales de cercanía que establece con su entorno. Las que se están produciendo *aquí y ahora*, en cada situación.

El psicólogo se dibuja como un científico destinado a desarrollar técnicas de observación y medida que le permitan analizar las fuerzas que determinan la dirección y velocidad de los movimientos psicológicos. Podemos traducir a nuestro caso: El psicólogo es un técnico que, en los grupos humanos, detecta qué fuerzas influyen para que cada persona reaccione de una manera y no de otra. Y devuelve sus observaciones a las personas interesadas, para que caigan en la cuenta de lo que sucede, aprendan a funcionar mejor.

Claro está que las fuerzas en las que Lewin está pensando no son “inconfesables impulsos inconscientes”, sino las fuerzas de la atracción que otros ejercen sobre mí y yo sobre ellos, las de repulsión y rechazo, las de sumisión, rebeldía o simple subordinación... Es decir las sanas fuerzas que dan origen a la relación humana.

b. Las consecuencias para el aprendizaje. Esta postura, básicamente optimista acerca del hombre y su mundo, pone su confianza en algo que podría ser desglosado en tres piezas fundamentales.

1. La comunicación. Como instrumento primordial de solución de los problemas de convivencia se menciona siempre la comunicación. Comunicación entendida no tanto como un “proceso de transmisión de información, ideas, emociones, etc., por medio del uso de símbolos, es decir, de palabras, dibujos, figuras, gráficos, etc.” que dirían **Berelson y Steiner**⁹, o entendida como un medio de influjo en los demás, al modo como lo entenderá Schachter¹⁰, que hablará de comunicación como de “aquel mecanismo por medio del cual se ejerce poder sobre otra persona”. Sino más bien comunicación como aquel instrumento que realiza la integración social. **Colin Cherry**¹¹ definía la comunicación como “el hecho de establecer una

9. BERELSON, L. Y STEINER, F, *Human Behavior*, N.Y., 1964.

10. SCHACHTER, S., “Deviation, Rejection and Communication”, *Journal of Abn. and Soc. Psych.*, 1951, 46, 190-207.

11. CHERRY, C., *On human communication*, Cambridge, Mass., 1964.

unidad social a partir de individuos aislados por medio del uso del lenguaje y otros signos. En una palabra, “el hecho de compartir normas comunes para realizar acciones comunes, que lleven a la consecución de objetivos comunes”. Conviene observar que en este momento no se considera que la comunicación que hay que favorecer sea la comunicación transparente, que glorificarán los años setenta, sino la que podríamos llamar comunicación funcional. Aquella que permite el paso del Yo al Nosotros.

2. **Feedback o retroalimentación.** Como un corolario del punto anterior se enuncia este segundo. No hay formación para la buena relación con los demás sin capacidad de escucha para los datos que ellos me pueden proporcionar sobre mí mismo. Tengo derecho a conocer el efecto de mis palabras en los otros. Y el deber de informarles del efecto de las suyas en mí. Si ambos ejercemos estos deberes y estos derechos, podemos estar seguros de caminar juntos hacia una comunicación más funcional y hacia una convivencia más eficaz.
3. **Modelos de identificación.** En el clima social de éxito colectivo parece fácil encontrar personas, ideales, y metas con las que identificarse. Y la Psicología del momento los propone como datos imprescindibles. Pero ya no debemos entender identificación como un proceso de honda ambigüedad al modo psicoanalítico, sino como aquella aspiración positiva a ser como el otro, a alcanzar una meta, a perseguir un símbolo poderoso. El maestro ha dejado de ser una autoridad de algún modo impenetrable, que confronta los conflictos y se ejercita en la lucha inmisericorde de la vida, para ser la encarnación de algo que uno mismo puede llegar a alcanzar si pone los medios para ello. Un motor que enciende energías de acción subyacentes en todo individuo. El garante de toda futura eficacia.
4. **Democracia.** Pocas veces la palabra “democracia” ha tenido un más gozoso y prometedor aroma. Paz es sinónimo de ausencia de autoritarismo. Es a la vez sinónimo de un igualitarismo en el que todos tengan garantizada la palabra. Quizá por eso en los años que ocupan las décadas de los años cincuenta y los sesenta, la solución a los conflictos humanos se pone en el aprendizaje de hábitos y actitudes democráticas. En la relación humana, se piensa, no es la dimensión vertical la que constituye el eje fundamental, sino una sólida y fraterna dimensión horizontal.

La segunda orientación que estamos contemplando vive de la fe en los ideales de democracia formal. Un discípulo de Kurt Lewin, A. Shepard, decía convencido: “Los individuos de nuestra cultura han tenido demasiadas experiencias de vivir dentro de estructuras excesivamente jerarquizadas, y por tanto no tienen necesidad de aprender subordinación, competitividad, estructuración. Lo que precisan son contextos de relación igualitarios, creativos e innovadores”¹².

12. SHEPARD, A., “Personal growth Laboratories: Toward an alternative Culture”, *Journal of Applied Behavioral Sciences*, 1970, 159 ss.

Y si alguno preguntase por las características de esos contextos innovadores, la respuesta vendría dada de la siguiente manera: Creemos lugares de relación en los que cada uno pueda experimentar seguridad personal suficiente, en los que se fomente la comprensión de uno mismo y de los demás, donde se viva no solamente la tolerancia de las diferencias, sino un verdadero gozo de percibir las diferencias interpersonales.

III. EL HUMANISMO: UNA SICOLOGÍA PARA LA ERA DEL NARCISISMO

a. La teoría. 1968 es una fecha mítica para todos nosotros. Sin más análisis podemos decir que ha cambiado mucho el escenario en el que nacen, crecen y mueren los hombres de nuestro mundo. Los países del Norte, que son los que escriben la sicología, son ricos y de elevada cultura, pueden hacer previsiones de futuro muy positivas que garantizan la seguridad y el bienestar de las personas. Y sin embargo sienten como nunca la soledad: el aislamiento ha pasado a ser un tema recurrente y un problema al que hay que atender.

Por otra parte se difunde un sospechoso aroma de culpabilidad y de fracaso cuando cada día los medios dan cuenta de guerras y atrocidades producidas, precisamente, por el que había sido en el pasado mundo feliz del progreso y los sueños. Droga, naturaleza y carretera se unen para proporcionar una alternativa rápida a un mundo plano y sin muchas esperanzas. La sicología debe ponerse en movimiento. Pero la sicología se dedica al cultivo del jardín interior.

1. Supuesto que el hombre ha perdido su centro, hay que volver a valorar de manera muy especial la **unidad total de la persona**. Lo característico de la persona humana, es el ser actor de su propia vida. La filosofía venía proclamándolo así desde el existencialismo. Por eso uno de los fundadores de la sicología humanística, **Rollo May**¹³ se siente obligado a hacernos ver la otra cara de la moneda. El gran contravalor de nuestra cultura ha sido la compartimentalización del hombre: **Erik Ibsen** señaló en su literatura la separación de vida y trabajo, ocupación y familia. **Cezanne** quizá la separación de arte y vida. **Sigmund Freud** separa las zonas conscientes de las inconscientes. ¡Volvamos nosotros a la unidad! Rescatemos para la sicología a un hombre que no sea susceptible de ser dividido en piezas impunemente. Porque sólo el hombre total es sujeto de amor, de creatividad, de capacidad de elección, de creencias y valores¹⁴. Ahora bien, ¿no significará esto una vuelta al cultivo del jardín interior, al descompromiso social y a la intimidad?

13. MAY, R., *Man's search of himself*, Signet Books, NY., 1967, p. 47 ss.

14. Proclamaciones de principios semejantes a ésta aparecen constantemente en las publicaciones del último tercio del siglo. Ver por ejemplo la que hace la Asociación de Psicología Humanística en su *Newsletter*, VIII, verano 1972, bajo el significativo título de *What's IT all about?*

2. Se valora al individuo y cada parte del mismo, lo cual lleva a una postura de **ilimitada confianza en el ser humano**. Muy expresiva es la profesión de fe en el hombre individual leída por **Carl Rogers** ante la Asociación de Psicología Humanística en su convención anual: *“He llegado a estimar cada pequeña manifestación de mí mismo. Y atesoro con cuidado mis menores sentimientos, sean de rabia o de ternura, de vergüenza o de dolor, de ansiedad, de generosidad o de miedo (...) Presto atención a todas las ideas que se me ocurren, locas, creativas, buenas y triviales. Todas son parte de mí. Me agradan todos mis impulsos: apropiados, absurdos, sexuales, criminales, quiero aceptar cada uno de esos sentimientos, ideas, e impulsos, como partes enriquecedoras de mí mismo”*¹⁵.

Esta ilimitada estima por lo propio, ¿no nos hará olvidar lo ajeno que nos rodea?

3. Se valora **la autenticidad**, el ser genuino y abierto a uno mismo y a los demás. Esto puede suponer un sentimiento de riesgo, de ansiedad, pero a la larga lleva a grandes satisfacciones, a un mayor crecimiento personal, y a una verdadera y profunda autorrealización. En frase de Rogers, *“ser transparente es mucho más gratificante que ser defensivo. Y esto no es fácil de lograr, pero es enormemente enriquecedor para una relación”*¹⁶. Podemos preguntarnos: ¿No llevará también a la autocomplacencia, a una alarmante huida de la tolerancia a la frustración? ¿No será la pretendida autenticidad enemiga del cambio?

Alan Watts, en los años setenta, oficiando de pontífice de la contracultura, escribía: *“Estas rosas que están bajo mi ventana no hacen referencia a rosas anteriores ni a rosas mejores: son lo que son; existen con Dios hoy. El tiempo no existe para ellas. Sólo existe la rosa; ésta es perfecta en cada momento de su existencia... Pero el hombre pospone o recuerda; no vive el presente, sino que con ojos turbios se lamenta del pasado o, sin prestar atención a las riquezas que le rodean, se pone de puntillas para ver el futuro. No puede ser feliz y fuerte hasta que él también viva con la naturaleza el presente, por encima del tiempo”*¹⁷. El presente es auténtico, pero también puede ser muy ineficaz.

4. El individuo crece y se desarrolla, no solamente a través de los paulatinos cambios que operan en su organismo el trabajo y los afanes de cada día. Sino también, y quizá de forma más activa, a través de las llamadas experiencias catárticas. Experiencias de una gran intensidad, culminantes en cierto modo, en las que un hecho provoca en un colectivo un verdadero “salto del resorte” que inicia una descarga emocional. Este tipo de vivencias es totalizante y beneficioso, y proporciona a los que las viven la vivencia de estar fun-

15. Transcrita en su totalidad en el *Journal of Humanistic Psychology*, 1973, 2, 3 ss.

16. *Ibid.* p.14.

17. WATTS, A., *Memorias*, Kairos, Barcelona, p. 292.

cionando a pleno rendimiento vital, como liberados de toda influencia alienante y por otra parte capaces de relacionarse de manera ágil con el mundo que hay alrededor.

b. Las consecuencias para el aprendizaje. Podríamos decir, en tono de parodia, que el hombre del psicoanálisis, para lograr la paz, se prepara para la guerra. El hombre interaccional, para lograr la paz, trabajaba eficazmente por lograr el consenso, garante de la paz. Y el hombre de la era del narcisismo¹⁸, el hombre humanista, para lograr la paz, acude a su psicoterapeuta.

Con todo podemos deducir algunas implicaciones más concretas:

1. Todo trabajo por una paz social comienza por **el trabajo con la propia persona**. Un psicólogo de la talla de A. Maslow escribía en la más célebre de sus obras: *“Hemos aprendido que la democracia política y la prosperidad económica no sirven para resolver ninguno de los problemas básicos del sentido de la vida. Ya no queda otro lugar a donde volver la vista sino hacia dentro de uno mismo. Allí están los verdaderos valores”*¹⁹. Con toda su exageración, puede ser una llamada de atención hacia un campo de trabajo problemático y fácilmente olvidado por los constructores de ámbitos pacíficos: El mundo de lo intrapersonal, siempre necesitado de mayor congruencia.
2. El cultivo de la **actitud de respeto**, como condición necesaria para la relación auténtica, que elimina todo juicio previo frente al otro, y que es un instrumento eficaz frente al prejuicio. Esta actitud, seriamente definida y estudiada por los humanistas, reforma drásticamente la tradicional actividad interpretadora del psicólogo, y rebaja las posturas de autoritarismo científico. Relanza los procesos de diagnóstico (y encasillamiento) de los conflictos humanos y pone las bases para una aproximación más constructiva a los demás.
3. La elaboración de una **antropología positiva**. Adorno y sus compañeros²⁰ habían señalado ya en 1950 que el origen del autoritarismo destructor que dio origen a la Segunda Guerra Mundial hundía sus raíces en una antropología pesimista. Si el hombre es malo, decían, resulta evidente que el mundo que él crea ha de ser una jungla inmisericorde en la que no cabe sino devorar o ser devorado. Frente a esta concepción el Humanismo presenta una concepción optimista del hombre que abre un importante horizonte de esperanza a la posibilidad de una convivencia pacífica.

18. Así se ha llamado numerosas veces a nuestra época. Se puede leer el libro ya clásico de LASCH, CH., *The Culture of Narcissism*, N.Y., 1980.

19. MASLOW, A., *Towards a Psychology of Being*, Van Nostrand, N.Y., 1962, p.46 (Trad. Esp.: *El hombre autorrealizado*, Kairos, Madrid, 1970).

20. ADORNO, TH.W. et al., *The Authoritarian Personality*, Norton, NY., 1950 (Trad. Esp. *La Personalidad Autoritaria*, Proyección, Buenos Aires, 1965).

La Psicología Humanista puede pecar de ingenuidad. Sabemos que puede haber un pesimismo destructor, el de aquel célebre “*que paren el mundo, que me bajo*” de las calles de París en 1968, pero también existe un optimismo de evasión. Frecuentemente no es la falta de fe en el hombre, sino el exceso de fe en él lo que deja intactos todos los problemas. Hubo un día en que dos profesores de Harvard, **Timothy Leary** y **Richard Albert** asustaron a su país y al mundo con su consigna (de un pretendido optimismo): Enciéñdete, compréndete, y margínate. Son muchos los que hoy todavía les escuchan (sin LSD, faltaría más) intentando encenderse con sueños mínimos y de corto vuelo, marginándose así de los graves problemas que conducen al mundo por derroteros que no desean entender.

IV. ¿EXISTE UNA SÍNTESIS FINAL?

Cuando **E.H. Schein**²¹ se planteaba la mecánica del cambio de actitudes, señalaba acertadamente que éste, si quería ser verdadero cambio, debía siempre comenzar por un cierto desmontaje de las actitudes precedentes. Que solamente tras este momento inicial se puede pensar en proponer, a la persona que está en trance de cambio, algunos modelos de identificación, o integrarla en grupos que le proporcionen la oportunidad de establecer relaciones con otros, y motivar así el cambio que se pretende. Y que solamente al final, tras una fase en que la persona rumie los nuevos datos que es capaz de ver en sí misma y a su alrededor, es posible pensar en consolidar los cambios ensayados, integrando en su persona las nuevas maneras de ver las cosas, de sentirlas, y de hacerlas propias.

Podemos nosotros pensar también que en lo que toca a la educación para la convivencia, las posturas diversas no son perspectivas independientes, sino momentos de una secuencia.

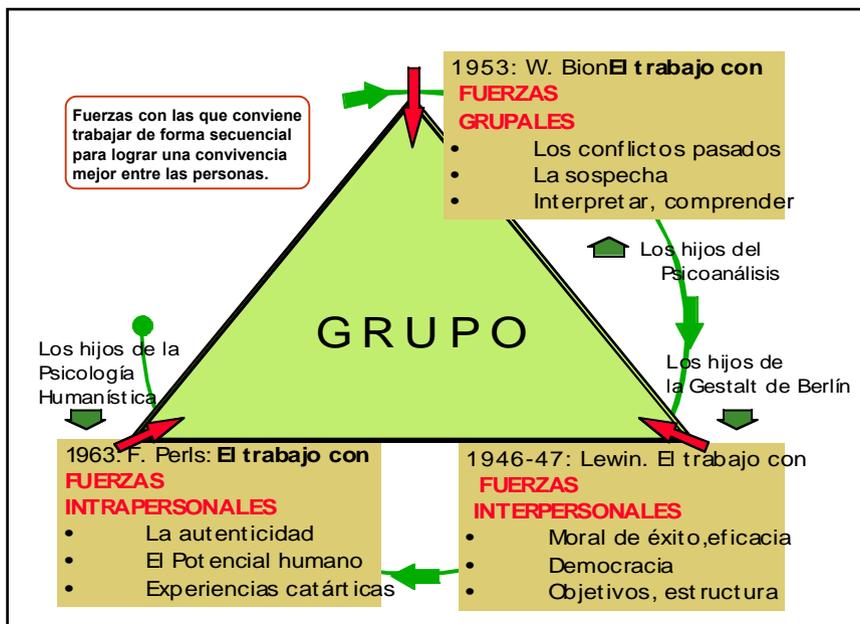
En primer lugar, de una **secuencia histórica**, que hace que cada una de estas perspectivas haya sido la adecuada para un momento y un lugar muy concretos. Pero eso nos tiene que hacer pensar. El mundo, con toda su globalización, no vive en una sincronía perfecta. Y los momentos distintos demandan actitudes y modos de afrontar los problemas también distintos. Las estrategias adecuadas para abordar los conflictos que le son propios a la riquísima California de fines del siglo XX, quizá no sean los más adecuados para solucionar los peculiares conflictos que se plantean estos días en las calles de Lima.

Dar una respuesta a la pregunta acerca de cómo abordar una formación para la convivencia presupone un análisis pormenorizado de las circunstan-

21. SCHEIN, E.H., y BENNIS, W.G., *El cambio personal y organizacional a través de métodos grupales*, Herder, Barcelona, 1980.

cias sociológicas e históricas de cada lugar y cada tiempo. Y cuando en un país sea oportuno animar a una profunda rebelión frente al Padre, en otro quizá esté indicado mover a las personas a un encuentro en la cercanía y en la autenticidad personal.

En segundo lugar las posturas diversas constituyen **una secuencia teórica** que puede guiar cualquier intervención que dura en el tiempo. Cualquier intervención que pretenda llevar a una colectividad a una convivencia mejor, deberá probablemente comenzar por intervenciones en las que se clarifiquen las relaciones de autoridad, en que se aborden en profundidad los mecanismos de defensa que impiden progresar en la capacidad de relación o que están provocando los grandes prejuicios y fanatismos generadores de la violencia.



Es decir, en un primer momento, una postura inspirada en principios Psicoanalíticos de desmontaje de malas relaciones con el poder, de desatar nudos antiguos que están a la base de los conflictos parece imprescindible.

Cuando esta tarea esté realizada hasta un grado suficiente, llega el momento de fomentar unas relaciones interpersonales eficaces: que los grupos aprendan a comunicarse de forma funcional, a mantener abiertos los cauces de relación. A clarificar cuáles son los roles eficaces, y a establecer normas de juego claras, adaptadas a la situación, y no opresivas. Son momentos para liderazgos realistas, concededores de los objetivos de primera y de segunda magnitud, y capaces de llevar al grupo a ellos por pasos medidos.

Por fin llegará el momento para crecer en la cercanía personal. Para intentar la comunicación auténtica. Para no conformarse con la convivencia y perseguir, dentro de ella, la personal realización.

Tres pasos que han sido trazados por la historia misma. Quizá los tres primeros de una serie que aún ha de ser improvisada e inventada. La convivencia se construye, al fin y al cabo, a través de una actitud de constante creación.

Hay que aprender a convivir, y hay que convivir en la vida real. “El hombre no puede permanecer eternamente niño; tiene que salir algún día a la vida, a la dura “vida enemiga”. Esta sería la “educación para la realidad”. Así hablaba Freud en el año 1927²². Y, como Sanford decía muchos años después, queremos niños que sepan amar, jugar, crear, pero eso no hace que deseemos una sociedad en que los niños... y años después los adultos, sean incapaces de sentir miedo, o de expresar su rabia y su agresividad²³.

Si tuviéramos que resumir todo lo dicho hasta aquí, y definir en muy pocas palabras qué prepara realmente para la violenta realidad, probablemente tendríamos que decir que es imprescindible un clima en el que se puedan vivir los sentimientos de confianza, justicia, libertad y verdad. Es decir, un clima que permita a las personas llegar a estimarse a sí mismas. Porque, como dice Nietzsche, gran conocedor del alma humana, “dudemos de aquel que se odia a sí mismo, porque seremos las víctimas de su rencor y de su venganza. Busquemos cómo moverle a amarse a sí mismo”²⁴. Cada vez más la psicología localiza que la falta de estima personal está en la raíz de muchas conductas hostiles. Solamente el que se estima a sí mismo, con todas sus limitaciones y defectos, es capaz de estimar a su vez al que tiene cerca. Sólo él no necesita proyectar en los demás, en forma de prejuicios, discriminaciones y odios, todas aquellas partes suyas que no es capaz de tolerar en su interior

Vamos a acabar aquí. Quizá no es mal final la afirmación de que la agresividad social y la dificultad para la convivencia en paz son males que tienen cura. Pero una cura que comienza, con toda probabilidad, por cada uno de nosotros.

22. FREUD, S., El “Porvenir de una ilusión”, *Obras completas*, T. II, p. 95, Biblioteca Nueva, Madrid, 1968.

23. Véase a este propósito SANFORD, N., “Going beyond prevention”, en N. Sanford y C. Comstock (Eds.), *Sanations for Evil*, Josey Bass, San Francisco, 1971.

24. NIETZSCHE, F., *Morgenrote*, 1881. Citado por JACQUES VAN RILLAER, op. cit., p. 181.

**INCUBANDO VIOLENCIA EN UNA SOCIEDAD
INDIVIDUALISTA**

JOSÉ MARÍA FERNÁNDEZ MARTOS

Profesor de Psicología Evolutiva
Universidad Pontificia Comillas



José María Fernández Martos

“Sólo son felices los que centran su interés en algo distinto a su propia felicidad: la mejora de la Humanidad o la felicidad de los demás”

MILL J.S., *Autobiografía*

Esta ponencia, junto a la del profesor Luis López-Yarto, se inscribe dentro del título más amplio de “bases psicológicas de la convivencia”. Al añadir el adjetivo “psicológicas” a la palabra “bases”, todos estamos tentados a pensar que se nos va a invitar a viajar a los pliegues más íntimos del ser personal, a los avatares más singulares de nuestras primeras relaciones con nuestras madres respectivas. Por decirlo de manera todavía más simplificadora: la psicología se ocuparía del individuo, mientras la sociología lo haría del escenario más amplio donde ese individuo se desenvuelve, la sociedad. Ya la misma materia que enseña el profesor López-Yarto —Psicología *Social*— nos puede hacer sospechar que eso no es así. Pero hay más. La materia de la que yo parto —la Psicología Evolutiva— también se ocupa, sobre todo desde la “Psicología transcultural” (VIGOTSKY) de los grandes espacios sociales y de su incidencia en nuestro troquelado más íntimo.

I. INDIVIDUO Y SOCIEDAD

Para VIGOTSKY el desarrollo intelectual del niño depende de la caja de herramientas que el escenario amplio de la cultura le entrega para aplicar sus capacidades mentales. VIGOTSKY corregía, así, la visión del niño como un ser más bien aislado que trabajaba en solitario la solución de sus problemas cognitivos. PIAGET concebía al niño más como un “científico activo y solitario” que como un ser social inteligente que, a través del **lenguaje**, de las metáforas y explicaciones absorbe las categorías para interpretar y evaluar todo lo que ocurre a su alrededor. En la “teoría ecológica de sistemas”, los valores, las leyes y las costumbres de una cultura —lo que URIE BROFENBRENNER llama “macrosistema”— influyen en las interacciones más íntimas de nuestro entorno más cercano que, a su vez, las rebota al niño. En ellas aprendemos las habilidades esenciales para el éxito en una cultura particular¹. De ahí, que las niñas zinacantecas del sur de México se hacen tejedoras expertas a unas edades increíblemente tempranas (CHILDS & Greenfield, 1982), mientras los niños sin escolarización de Brasil que venden chucherías por la calle, desarrollan habilidades matemáticas muy complejas como resul-

¹ ROGOFF, B & CHAVAJAY, P. (1995) “What’s become of research on the cultural basis of cognitive development?” *American Psychologist*, 50, 859-877.

tado de tener que comprarlos a los comerciantes mayoristas, de tasarlos con los colegas y de regatear mil veces con los clientes (SAXE, 1988).

Esta ponencia va a centrarse en una clave prevalente de ese macrosistema en la que los niños occidentales –más concretamente del llamado primer mundo– son educados para el éxito: se trata del *individualismo*. Para entender el calado de esta afirmación, nos volvemos, por un momento, a la sociología del conocimiento para que nos ayude a comprender cómo los niños aprenden a satisfacer sus necesidades, a elegir sus estrategias y su interpretación, tomándolas de las personas más significativas de su entorno.

1. Construcción social de la realidad

A finales de los sesenta los sociólogos BERGER y LUCKMANN, apoyándose en datos de antropología, describieron lo que llamaron “construcción social de la realidad”. Según ellos, el niño descubre lo que esa cultura considera como “sentido común” a través del lenguaje. En el lenguaje aprende las categorías que hay que seleccionar para clasificar las diferentes conductas y formas de tratamiento, que comunican y reproducen las relaciones entre personas de diferentes rangos y con roles diferentes. El lenguaje “objetiviza” la realidad. De acuerdo con esta teoría, el niño aprende en las interacciones puestas en escena, las interpretaciones colectivas y las representaciones simbólicas comunes sobre los acontecimientos, las relaciones y las metas que hay que perseguir en esta vida. Es decir, el lenguaje, no sólo vale para **expresar**, sino también para **acotar** el campo de la experiencia. Por ahí, aprenderá el niño que su hermanita no puede pegar, pero él sí porque es niño, o que el hombre ha de ser duro y no llorar y la mujer, blanda y llorar, o que no es bueno jugar con el hijo de la chica de servicio porque es ecuatoriano, etc.

Dicho esto, es claro que el niño crece dentro de un “sistema simbólico” que refleja la “conciencia organizada de la sociedad en la que crece”. Por expresarlo con Margaret DONALDSON, el lenguaje familiar y la cultura que transmite están “anclados” en la cultura. Ahora bien la cultura del individualismo, la cultura del “yo”, por pura lógica, se opone a la cultura del “nosotros”, a la cultura de la convivencia, que ya llevan en su misma entraña lingüística el tener en cuenta al otro.

Pues bien, la **cultura del Yo** invade todo el pensar y actuar del hombre contemporáneo. Es nuestra forma de ver la vida y entraña una concepción de Dios, de la sociedad, de uno mismo y de los demás. Es decir, se trata de un conjunto social de representaciones, de ideas y valores comunes que se ha erigido en el eje cardinal de nuestra sociedad, y que es heredero de lo que fuera el núcleo del liberalismo clásico: la libertad de conciencia y la libertad de elección. Lo queramos o no, lo sepamos o no, el aire de la cultura individualista actual, imperceptiblemente, llena nuestros pulmones de patrones de conducta y enjuiciamiento de nuestro entorno y de nosotros mismos que dificultan la convivencia. Más abajo, volveremos al individualismo con más detalle.

Al dar este peso tan fuerte a la sociedad y a la cultura, nos alejamos de todas las interpretaciones de la violencia en clave meramente instintivista, sea etológica (LORENZ) o psicoanalista (FREUD) o geneticista (EYSENCK). Pero no nos dejamos incluir tampoco entre los ambientalistas que creen que la agresividad humana es moldeable y manipulable según convenga. Pero ¿convenga a quién? Como ha puesto de manifiesto FROMM, innatistas y ambientalistas coinciden en despreciar al hombre, esclavo del condicionamiento o de la determinación genética. Nos sentimos más cerca de los culturalistas y de todos los que creen que la agresividad humana es incomprensible fuera de su contexto social (HORNEY, FROMM, DOLLARD, MILLER, BUSS, LEVIN y SEARS)².

2. ¿Qué es eso del “nosotros”? Juanita y las iguanas

Para imaginarlo os presento a Juanita Petrik. Vive en Somotillo, una aldea perdida del Norte de Nicaragua. Tiene 72 años, vive sola y nos va a llevar en *Jeep* a “Las Mariitas”, a 30 kilómetros de Somotillo, pero a hora y media de viaje. Su rostro, surcado por arrugas, transmite una cariñosa acogida bañada por una sonrisa alegre y hasta chistosa, iluminada por unos ojos pequeños, vivos y azules. Es de esos rostros anclados en la imposible frontera de una frescura inacabable y adolescente y una veteranía cercana a la despedida. Sus piernas, recias como troncos, hablan de treinta años de largas marchas y vericuetos por el Salvador y Nicaragua. Antes de salir, visitamos la escuelita que fundó para niños “canillitas y limpiabotas” sin familia. Muchos llegan tarde porque a la mañana tienen que ir a vender al mercado. La única condición para ser admitidos, es que no los quieran en los otros colegios.

Baches, surcos, cañadas, desvíos y el cruce sin puente del anchuroso Río Gallo —del que atascados, nos sacan— nos llevan a las “Las Mariitas” donde está el **Instituto Básico Rural Agropecuario**. Mucho nombre para sólo tres Cursos y un simple techadizo de zinc de 15 ms. apoyado sobre postes intercalados en un murete de escasa altura, por donde se cuelan lluvia y viento. Los alumnos —¡con sus uniformes!— nos cuentan sus largas caminatas, cruzando barranqueras, de más de dos horas de ida y dos de vuelta: “cuando el río andaba subido con el Mitch, yo perdí mis libros y cuadernos cruzándolo a nado”. Los de tercero han pasado de 45 a 20 por los largos caminos y bodas demasiado tempranas.

Juanita lamenta las fragilidades del Agropecuario: “Sería pena que no echase para adelante, porque es lo único que tienen para salir del ciclo de

2. Como ejemplo de geneticismo aculturalista valga esta cita de Eysenck: “ni la pobreza, la desigualdad social o el capitalismo, ni otros factores ambientales asociados a ella, juegan un papel importante...”, *Crime and Personality*, p. 208.

incultura y pobreza. Todo esto se empezó —(no dice, “lo empecé”)— oyendo a los campesinos (“las necesidades de otros”) sin escuelas para sus hijos y compartiendo sus sueños. La Cooperativa de Padres cedió tres manzanas de tierra para la escuela. “Sin libros, sin sillas, sin luz, vamos tirando —añade el Director— porque Dios nos ha visitado con Juanita que ante nada se rinde. Nos animó a poner un criadero de iguanas. Hoy mismo vendimos 500 por 750 \$ a un comerciante de Managua que las exporta a España para animales de compañía”. Con eso conseguimos becas para formación de profesores, y reforzar la única comida de los chavalos. Ella lucha para realizar nuestros sueños de años”. Corta Juanita: “Todavía nos queda conseguir luz solar para escuela, internado para que chavalos y chavalas no tengan que volver cada día; techado para cubrir a los que están bajo el árbol y libros para que no tenga que dictarlos cada día el profesor; mapas, microscopio”. Juanita sigue imparable con sus sueños que son los de los campesinos.

Esa es la cultura de la convivencia y del nosotros: hacer nuestras las preocupaciones, luchas e ilusiones de las gentes de Somotillo. Si a Somotillo le va bien, a Juanita le va bien; si Somotillo no marcha, Juanita está triste. Se me olvidaba decir que Juanita es hermana de Maryknoll y de todo el que se le cruce.

3. La cultura del Yo se compra iguanas para acompañarse

España, el país con más baja natalidad del mundo —1,07 hijos por familia— es el que importa más iguanas y otros animales de compañía. Mal síntoma. Días atrás **El Roto**, dibujante de *El País*, siempre ácido y certero, presentaba a una pareja de recién casados que entrelazando sus manos se decía: “Al fin solos, ya podemos cuidar perros juntos”.

Tener hijos, implica atarse durante años a cuidar crecimiento y educación de un ser que te va a necesitar. Desde el embarazo, un niño es una invasión perturbadora y debilitante en el cuerpo de la madre. Entran con él, en la vida de los padres, limitaciones, angustias y cuidados que lo mismo parten las noches, que fuerzan a correr al hospital con una bola que se ha tragado, que laceran para siempre cuando cae en una limitación importante y crónica. Un niño —como un Somotillo a nuestro cargo— fuerza a salir de nosotros mismos. Nos lleva a preocuparnos por él, a trabajar por él, a soñar con él. Muchos, se convierten en un asalto expoliador a nuestro tiempo, nuestros intereses, nuestros cuidados, nuestros descansos. Mejor, iguanas, perros y señas de veterinarios en vez de pediatras. Quizás no nos haya llegado la noticia de que 820 millones de personas pasan hambre extrema.

II. LA VIOLENCIA QUE VIENE DE ARRIBA Y LA QUE VIENE DE ABAJO

Desde hace unos 250.000 años, el *Homo sapiens* inició la aventura plagada de peligros de conquistar el mundo natural. En este arriesgado proceso

le ayudó la suerte y también la capacidad de su cerebro de transmitir, no sólo información genética, sino información sociocultural. Dentro de ella, uno de los acervos más ricos y necesarios transmitido durante miles de años era el de defenderse frente a amenazas omnipresentes, dentro de cada una de las especies y entre ellas mismas. Nuestra humanidad y nuestras prácticas socioculturales se han desarrollado ahí y por lo tanto reflejan un mundo impredecible y brutalmente violento. La evolución de culturas complejas y de la —llamada— “civilización” ha eliminado brutalmente a millones de seres humanos —y no humanos— para progresar. Es verdad que nuestra civilización ha disminuido nuestra vulnerabilidad frente a los depredadores no humanos, pero se duda de que la haya disminuido frente a los seres de la misma especie (Keegan, 1993)³. Muchos piensan que la historia moderna se ha cobrado más vidas humanas que nunca para cada paso de su mal llamado progreso. La violencia de la edad moderna ha sido más eficaz, sistemática e institucionalizada (esclavitud, Inquisición, Holocausto, guerras mundiales y conflictos locales). Los hombres han sido y siguen siendo los mayores depredadores de seres humanos, especialmente de los más vulnerables, niños, mujeres y ancianos. Comprender y modificar agresividad decidirá hasta qué punto responderemos a los desafíos del presente y del futuro. Está en juego la posibilidad de que la humanidad sea verdaderamente humana.

Todos los días nos desayunamos con relatos sensacionalistas de violaciones, muertes y asaltos. Tarde nos enteramos de los crímenes cometidos por los Estados (guerras, luchas en torno a los países con riquezas naturales, venta de armas y minas antipersonales). ¿Por qué? ¿Sólo Amnesty International tiene acceso a la verdad?

1. El sistema de creencias, las iguanas y la violencia

¿Dónde reside el mayor exportador de violencia? Responde Bruce D. Perry: “Los sistemas de creencias, en un análisis de conjunto, son los mayores contribuyentes a la violencia”⁴. Es decir, el racismo, el sexismo, la misoginia, el individualismo, el hijo único como propiedad, la idealización de los violentos como héroes, la tolerancia ante el mal trato de los niños, el tribalismo, el nazismo o la intolerancia religiosa. Cuando alguno o todos estos radicales se desencadenan, facilitan, alimentan y animan a los individuos violentos y ponen en marcha a algunos de los ya dañados en su evolución, la llamada “armada violenta silenciosa”. Ellos, los violentos fotografiables, llegarán a la cárcel; aquellos que les helaron el alma, se escandalizarán o aplaudirán. Si la violencia se midiera por el número de atracos nocturnos, no hay duda de que los pobres serían más violentos; si se tomasen en cuenta los delitos económicos o los estilos de vida insultantemente injustos, el resultado sería otro.

3. KEEGAN, J. (1993), *A history of warfare*, New York: Knopf.

4. PERRY, Bruce D., *o.c.*, p. 139.

Si miramos nuestro mundo, con hondura y sentido crítico, descubrimos que la violencia más extrema y cruel, la más organizada, sistemática y sin sentimiento de culpa, es la que se ejerce en muchas partes del mundo por individuos, grupos de individuos o gobiernos, con el apoyo y hasta bendición de los más variados sistemas de creencias. ¿Por qué se han enfrentado y siguen enfrentándose protestantes y católicos, en Irlanda, o árabes e israelíes en Palestina? ¿Quién convirtió en sagrada la pretendida superioridad de las razas hutu, serbia o tamil? ¿Quién torció nuestras mentes para invocar una falsa superioridad del hombre sobre la mujer? Todos los investigadores de las raíces de la violencia reconocen que hay muy poca investigación sobre las relaciones de los sistemas de creencias de la cultura prevalente o las prácticas de crianza de los hijos, y el incremento de la violencia^{5,6}.

Nos ayudará traer la distinción de E. FROMM entre agresión “benigna”, defensiva, al servicio del sobrevivir, filogenéticamente programada para huir y que es igual para hombres y animales, y la agresión “maligna” (crueldad o destructividad) específicamente humana, no programada y biológicamente adaptativa. Esta agresividad es una pasión como el deseo de libertad o el amor y forma parte del carácter, segunda naturaleza humana. Esta agresividad sólo puede cambiarse si el “individuo es capaz de convertirse a un nuevo modo de dar sentido a la vida movilizándolo sus pasiones favorecedoras de la vida y sintiendo así una vitalidad e integración superiores a las que tenía antes (...). La verdadera libertad e independencia y el fin de todas las formas de poder explotador, son las condiciones para la movilización del amor a la vida, única fuerza capaz de vencer el amor a la muerte”⁷. Reconocemos ahí que la gran capacidad de lucha y determinación ha hecho de Juanita una persona productiva, a pesar de que perdió a tres compañeras que vivían con ella en El Salvador.

2. Prevención de la violencia y estructuración de nuestro cerebro

Si estudiamos los programas de “prevención de la violencia” en distintos países del mundo, sobre todo de Occidente, veremos que la mayor parte de las iniciativas políticas van dirigidas a prevenir y castigar las violencias físicas, erráticas, esporádicas aunque abundantes, dirigidas contra “nosotros”, los supuestamente pacíficos y amigos del orden. La violencia reinante en los cascos viejos de las grandes ciudades, por ejemplo, no nos preocupó demasiado hasta que se produjo la metástasis a los barrios en los que vivíamos la llamada gente decente.

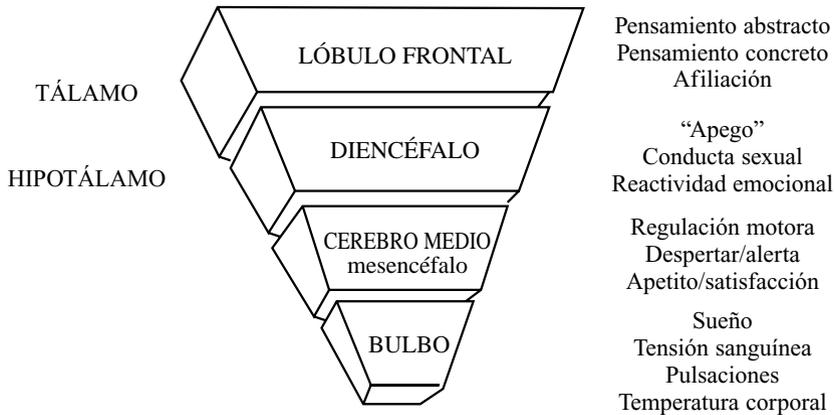
5. DODGE, K.A., BATES, J.E., & Petit G.S. (1991). “Mechanisms in the cycle of violence”, *Science*, 250. 1678-1683.

6. RICHTERS, J.E. (1993). “Community violence and children’s development: Toward a research agenda for the 1990’s.” *Psychiatry*, 56, 3-6.

7. LINARES, Juan L. (1981). *Agresividad e ideología: El debate de la violencia humana*, Ed. Fontamara: Barcelona, pp. 58-59.

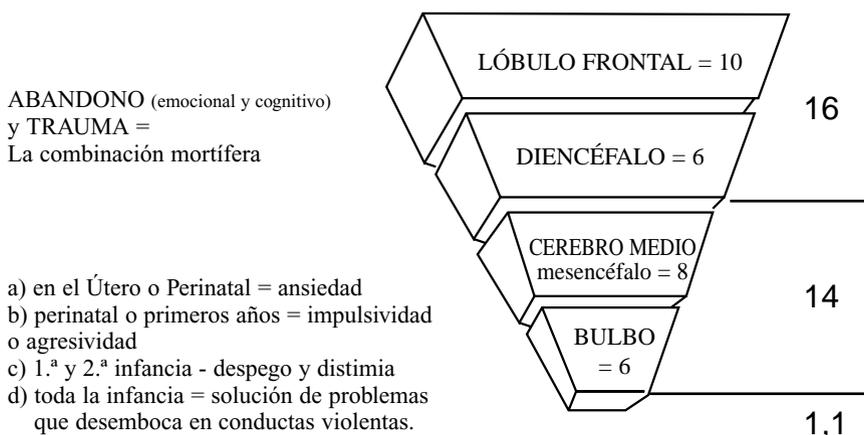
¿Y qué tiene que ver esto con la estructuración de nuestro cerebro? Trataré de ser sencillo, ayudado por mi no especialización en neurofisiología. El cerebro humano está organizado de una manera jerárquica. Cronológicamente parte de las partes más simples y con menos células, y va llegando a las más complejas y densas en células y en sinapsis. En el siguiente esquema podemos ver que las partes más bajas del cerebro se encargan de las funciones reguladoras de la respiración, presión sanguínea, pulsaciones y temperatura). Arriba, en el lóbulo frontal o zona cortical, se dan las funciones más complejas (lenguaje, pensamiento abstracto y sistema de creencias)

JERARQUÍA DE LAS FUNCIONES CEREBRALES



La organización estructural y la adquisición de las capacidades funcionales del cerebro maduro se da a lo largo de la vida, aunque la mayor parte de la estructuración se da en la infancia. Al nacer, ya tenemos completas las áreas responsables de la regulación cardíaca o respiratoria. Pero el córtex tiene que pasar años hasta que se organiza. Este desarrollo del cerebro se caracteriza a) por ir desde “abajo arriba”, desde el cerebro posterior hasta el córtex; b) por depender del uso que la experiencia ambiental imponga; y c) cuando se organizan las áreas corticales, subcorticales y límbicas, empiezan a modular, moderar y controlar a las capas más primitivas y meramente reactivas. Por eso, un niño de tres años, si se siente frustrado es lógico que chille, pateee, muerda o tire las cosas. A un niño de seis años le gustaría hacer todo eso, pero puede controlarlo. En todas las teorías se da cuenta de esta capacidad inhibitoria (se llame “superyo” o conciencia) mediada por el córtex. Si un golpe o trauma daña el córtex, se pierde o disminuye el control y aumenta la impulsividad, la hiperactividad y la agresividad. Toda privación de experiencias que favorecen el desarrollo del cerebro superior (áreas cortical, subcortical y límbica) da lugar a conductas más primitivas y, por lo tanto, más violentas.

Doy un paso más. Para entender la neurobiología de la violencia hay que saber que la capacidad mediadora de los impulsos por parte del cerebro viene dada por la ratio entre la actividad y excitación de la parte baja del cerebro y la capacidad controladora y moduladora de las áreas superiores (cortical o subcortical). Cualquier factor que aumente la reactividad (v.gr^a: estado continuo de temor) o que disminuya la capacidad límbica o cortical (abandono o alcohol) aumentará la impulsividad y capacidad de desplegar violencia del individuo. Aquí podéis ver un cerebro con una ratio muy contraria, debida a la combinación mortífera (abandono y trauma)⁸:



En el cerebro inmaduro y en desarrollo, el sistema nervioso depende críticamente de series de pistas ambientales y microambientales (neurotransmisores, neurohormonas, aminoácidos, iones) que permiten pasar de la indiferenciación a las formas más diferenciadas. La falta o la perturbación en esas pistas críticas dan lugar a divisiones neuronales anormales que contribuyen a desorganizaciones o disminuciones funcionales que dependen de tal parte del cerebro. Estas pistas o señales microambientales cerebrales dependen, a su vez, de las experiencias —beneficiosas o no— de la experiencia global del niño. Un bebé infraestimulado sensorialmente puede presentar ya una desorganización a la hora de organizar esas claves o pistas. Es decir que una alteración temprana, que perturba el desarrollo del cerebro posterior y medio, altera el desarrollo de las áreas límbicas o corticales.

Resumiendo: hay violencias que proceden desde abajo del cerebro y otras desde arriba. Y hay otras que, aparentemente proceden de abajo o de arriba y, en el origen, partieron del otro polo. A la mayoría de la gente, nos

8. FDEZ-MARTOS, José María (1980). "Desamor e Impotencia. Raíces psicosociales del potencial sacralizable de la violencia", en *Cristianos en una Sociedad Violenta*, Sal Terrae: Madrid, pp. 63 - 87.

preocupa la violencia que viene de los barrios bajos y primitivos de las ciudades y del cerebro. Todo el Seminario del año, nos lleva a mejorar la convivencia tratando de partir de la reflexión, del córtex superior. La que busca luchar contra la violencia que viene de los barrios limpios y de las capas bienpensantes de la política, la economía y la cultura. Por muy cínico que suene, quizás tenía razón La Fontaine, al decir que “la razón del más fuerte es siempre la mejor”.

3. El individualismo como atmósfera trágica que nos enferma

Lo mencionamos más arriba; ahora pasamos a desentrañarlo más detenidamente.

Dice Simmel que la **tragedia** de la modernidad es **el individualismo**. La sociedad capitalista desarrolla un tipo de persona que no aprende a cuidar su espacio interior sino que es seducido con reclamos aparentes que lo extrañan de su prójimo y de su entorno social. Tras un largo proceso histórico, nos encontramos en un momento de la historia de la humanidad en el que el culto al individuo ha llegado a su cenit. Este logro incuestionable nos debería alegrar, si no se hubiese dado un proceso paralelo inverso por el cual la vinculación a un proyecto social común y la confianza en la posibilidad de que la institución social mantenga a los individuos juntos se ha ido evaporando. Somos la “muchedumbre solitaria”, como diría Riessman, que congrega y aprieta sus epidermis, mientras ausenta sus almas.

En el origen, el **individualismo** trató de salvar la propia **autonomía** frente a la omnipotencia invasora del estado, manteniendo, al mismo tiempo, **la vinculación y dependencia con el grupo social**. Aquel individualismo mostraba un rostro apasionado porque creyendo en la fuerza y pasión de la voluntad y razón del individuo, se sentía arropado por su patria y por su gente. El hombre actual se encuentra escindido entre el deseo de desarrollarse autónomamente y la falta de tiempo y circunstancias para salvar su ser social. Corrupción política, inseguridad ciudadana, Hacienda y otras incertidumbres le arrinconan en la idea de lo privado como aquello que se hurta a la mirada del poder, de lo público, de la interferencia de los demás. Sin sentirnos metidos en lo mismo, incapaces de hacer todo por nosotros mismos, nuestros preciosos y únicos “yoes”, no pueden cumplirse de verdad.

4. El individualismo, más que un pecado, es una enfermedad

En cuanto enfermedad ambiental, el individualismo **se padece**. Alertados contra humo del tabaco, y bien defendidos por empresas de seguridad, inadvertidos, esta enfermedad nos roba el alma. Nuestra pretendida libertad es, en bastante medida, predominantemente negativa y mera defensa recelosa de la esfera privada como último refugio de nuestra mismidad. Es una **privacidad** almenada, devastadora y triste porque “el que vive sólo, ni siquiera sabe qué es

contar; es raro que un hombre sólo tenga ganas de reír”, atina Sartre hiriendo en *La Náusea*. Solitario, el mismo Sartre, llegó a pensar que “los minerales, son los existentes menos horrorosos” puesto que no se nos pueden acercar.

Individualismo no es igual a egoísmo cuya connotación ética retrata a un individuo con un irrefrenable amor a sí mismo que ordena todos sus actos hacia el bien propio, sin cuidar el de los demás. El individualismo nace con la democracia; el egoísmo es el instinto ciego de siempre; el individualismo es un juicio erróneo que anida en el espíritu más que en el corazón; es un sistema filosófico o social que considera al individuo, y no a la sociedad, como fundamento de las leyes y de las relaciones morales y políticas; es un sentimiento apacible que empuja al ciudadano a aislarse de sus semejantes y a mantenerse aparte con su familia y sus amigos. El individualismo no equivale al egoísmo, pero, aislando al individuo, conduce a él. Vive de derechos —derechos propios, se entiende— no tanto de obligaciones. Desde ahí, el asno de la noria que nos ayuda a subir el agua del pozo tiene más asegurado el pienso, que los niños famélicos de Sudán o Bangladesh que no tienen nada que aportarnos.

El individualismo económico ignora el valor sagrado de la persona. Puede seguir hablando del “Estado del Bienestar”, olvidando el supremo malestar y muerte de unos miles de millones de hombres. Obsesionado por el bienestar económico, la solidaridad y la convivencia se debilitan en él. Mientras revolotean niños sudaneses hambrientos en torno a una mesa de *Médicos sin Fronteras* para recibir galletas ricas en calorías, 400.000 liposucciones anuales se hacen en Estados Unidos para eliminar las grasas sobrantes. Tocqueville decía que el individualismo instala a los hombres en una “especie de materialismo honesto que no corrompe las almas, pero las ablanda y acaba por debilitar todas sus fuerzas”. Debilitados, acrecentamos nuestro individualismo para refugiarnos frente a la impotencia, en la privacidad del pensamiento débil que no se entiende a sí mismo como un poder que limita el del Estado, sino como una desgana para participar en la esfera pública y ve al otro con algo más de calor y algo menos de indiferencia o necesidad. El individualismo hace al hombre actual un ser temeroso que rehuye, a toda costa, el conflicto emocional. Este recelo y falta de compromiso apagan la pasión y nos dejan con una mirada sobre el mundo indiferente y pasiva. La esfera privada y la soledad que podrían potenciar el desarrollo humano integral, más bien incuban una existencia “blanda”, en la cual las tensiones de la condición humana se disimulan ante el televisor, la sobreestimulación musical o el ordenador desordenado. Los problemas personales se hipertrofian y no se resuelven por carecer de voluntad. Es una “irrefrenable ansia de vivir en un estado de éxtasis libre de deseos”. Las relaciones personales acaban por ser más campo de batalla que de satisfacción. ¿Qué pueden esperar los pobres de este mundo de un hombre así, que controla las materias primas, la energía, la información y al que oye repetir como un loro que todos los seres humanos tenemos los mismos derechos?⁹

9. Cfr. LABORIT, Henri (1983). *La paloma asesinada: acerca de la violencia colectiva*, Ed. Laia: Barcelona.

5. Las vinculaciones débiles y las instituciones porosas de Robert Wuthnow

Vinculaciones débiles son las que se establecen alrededor de necesidades específicas y con proyectos a la corta, con objetivos definidos y limitados que no crean vínculos de por vida. Parejas rompibles y voluntariados de pocas horas a la semana, que huyen de una afiliación a una persona u organización con lealtad y compromiso para un largo trayecto. Las **instituciones porosas** no contratan al individuo de una manera firme; establecen fronteras que permiten que gentes, bienes, información salgan y entren con facilidad. Conscientes de esa porosidad, los grandes equipos de fútbol y las grandes empresas “fidelizan” y “blindan” a sus figuras. Los de abajo no se vinculan, amenazados por continuas reducciones y despidos.

La misma frontera familiar se ha hecho porosa con divorcios y separaciones, hijos del anterior emparejamiento y de un solo padre —“familias mezcladas” de varias estirpes— parejas no casadas, etc. Todo ello conlleva relaciones varias y complicadas en lo financiero, afectivo, etc. Porosidad también creciente entre **padres e hijos**. Se oyen quejas y chistes sobre cómo saber si se vive en la familia, o no. La T.V. y otras intrusiones de fuera han disminuido la sacralidad y rotundidad de las fronteras domésticas. Se convive, sin pertenecerse.

¿Y en los barrios? Aunque el 90% afirma que es importante el participar en las comunidades de vecinos y en los barrios, sólo el 21% participan de hecho y menos de la mitad piensa que sus vecinos se preocupan realmente de los demás. Por otra parte, se dan más traslados de vivienda o no se vive donde se trabaja o la misma compra se hace en las grandes superficies, sin crear lazos con el vecindario. El “aquí” y el “allí” se borran. No hay sentimiento del “nosotros” en los barrios y, mucho menos, en las **urbanizaciones**. En ellas, aburridas y desvitalizadas, cada uno vive en su mundo. Los **cascos antiguos de las ciudades**, densos en droga e inseguridad, se vacían y mueren como sitios de pertenencia. Los inmigrantes y parados aumentan su propio sentimiento y acrecen el de los que les reciben. Triunfan los políticos duros que prometen disminuir la “porosidad” de las fronteras del país con medidas excluyentes contra todas las formas de pateras. Cuando cayó el muro de Berlín, todos sentimos un alivio. ¿Es menos muro la Europa que ilegaliza inmigrantes, “fortaleza del egocentrismo”?

6. La ausencia de “apego” como potenciador de la violencia

Una cultura que aprende a convivir sin crear pertenencias, crea —sin saberlo en muchos casos— una violencia con aparente falta de actos violentos. Su agresión está hecha de falta de pasión, de distancia, de despreocupación por la suerte de sus hijos. Se requiere un cambio en el pensar y actuar de la gente de nuestra sociedad que tiende a aislarse arropados por sus hobbies y gustos, que no se preocupa de los demás o se evade, para cultivar gentes que trabajan juntas, toman responsabilidades a favor de los demás, que ayu-

dan a los niños a desarrollar los valores y el respeto que viene de la familia y de la comunidad. Para conseguir estos objetivos, la sociedad externa debe ser sustentadora del crecimiento y tomar el compromiso de cambiar los valores que los Medios de Comunicación Social (MCS) transmiten a los niños, proveer oportunidades económicas y otras facilidades a la juventud. Aun así, los M.C.S, cada vez más privatizados, abandonan la misión de formar o informar a sus ciudadanos y pasan a contribuir al progreso de los propios intereses económicos de sus dueños, ensanchando sus audiencias, sea con la cutrez ramplona del “Gran Hermano” o del “Bus”.

Esta es una violencia que nace de las capas superiores del cerebro, aunque pueda rebotar en las capas más primitivas de los hijos. Hablamos de lo que BOWLBY llama el “apego”. El “apego” se da, sobre todo, en los tres primeros años de la vida. El “apego” depende primordialmente de la calidad del primer cuidado materno. Un “apego” inicial bien suministrado da confianza y seguridad al niño o niña, de por vida. Este apego está hecho de ingredientes como sensibilidad materna, pronta respuesta a signos de malestar en el niño, moderada estimulación, sincronía interaccional, calor en la implicación: es decir, presencia de calidad. Cuando faltan estos elementos, el niño cae en una secuencia que, desde la protesta inicial, le conduce a un estado de desesperación, que, en un tercer estado, es distanciamiento, apatía y rotura de puentes positivos con los demás. Madres cansadas por exceso de trabajo o con excesiva tensión tienen difícil crear “apego”, base inconsciente de la futura convivencia. La investigación “Minnesota Mother-Child Project¹⁰” descubrió que los niños de alto riesgo social, tuvieron muy frecuentemente perturbaciones en el textura del “apego”. Estos hijos del desapego, muestran desconfianza, rabia, caos e inseguridad. Ya, antes, en 1946, BOLWBY, comprobó que los que habían padecido daños en el “apego” caían en dos formas, aparentemente opuestas de violencia: buscadores ávidos de afecto y proximidad que, siempre fracasados, consuman actos de violencia o resentidos que, desconfiando de cualquier señal de proximidad, muestran reacciones defensivas violentas. Uno de los datos más consistentes de las investigaciones es que las familias bajas en calor y afecto muestran una alta hostilidad y violencia¹¹. ¿No podremos afirmar que nuestro cerebro superior alberga un bajo aprecio hacia la vida de los niños? Abundan los coches porque los amamos. Carecemos de niños porque, a pesar de nuestras cacareadas confesiones de “amor y respeto a los niños”, los consideramos cargosos y poco apetecibles para nuestros programas existenciales. La violencia más destructiva no rompe los huesos, sino las mentes. La violencia emocional no mata, ni quizás hiera el cuerpo, mata el alma. Todos coinciden en dar a la familia (abandono, abuso, palizas) el primer puesto como causante de la violencia física y emocio-

10. TROY, M. & SROUFE, L.A. (1987). “Victimization among preschoolers: Role of attachment relationship history”. *J. of the American Academy of Child and Adolescent Psychiatry*, 26, pp. 166-172

11. DOANE, J.A. (1978). “Family interaction and communication deviance in disturbed and normal families: A review of research”. *Family process*, 17, pp. 357-376

nal. Pero esas familias comparten un sistema de valores que les arrastra a la violencia (dictadura del dinero, individualismo, sobreocupación y cansancio, escasa presencia en casa, etc).

III. ESTRATEGIAS CONTRA LAS MEDIACIONES DE LA VIOLENCIA

Estos ennegrecidos brochazos que hemos dado sobre el modo de alojarse el individuo en la sociedad nos podrían dejar con un regusto amargo o decaído si no hubiera modos de contrarrestarlos. Sugerimos algunas estrategias y mediaciones que salvan y ayudan a muchos.

1. Restaurar la imagen de la sociedad

Es verdad que es difícil conseguir una vida privada buena, si la pública es mala. Pero no lo es menos que la calidad de la vida pública depende de la mera idea que nos hagamos de ella. Repensar en serio la sociedad y, todavía más, actuar en ella, no paga con gratificaciones rápidas, pero merece la pena si uno quiere salirse de la atmósfera individualista que respiramos. La **participación ciudadana** es necesaria para limitar a un estado excesivamente omnipotente. **Suspender o empobrecer la condición de ciudadanos, es arriesgar la condición de persona.** Sin fe en las empresas colectivas y sin un proyecto compartido de futuro que nos libere de la angosta cotidianidad, el hombre moderno se ve abocado a la impotencia, la rutina o la evasión.

Desde lo cristiano, debemos ver a la sociedad como un sacramento de Dios; un conjunto de relaciones, regibles por la justicia y el amor, y por lo tanto reveladoras, aunque de manera imperfecta, de la presencia de Dios. La sociedad es “natural” y “buena” y, por lo tanto, es el medio natural en el que los humanos dan su respuesta a Dios. Robert Bellah —protestante quejoso de que en su confesión la sociedad es algo separado de Dios— envidia la doctrina social de los católicos y cita con admiración esta frase de Juan Pablo II: “El cristiano debe tener una determinación firme y perseverante para comprometerse en el bien común, es decir, en el bien de todos y de cada uno de los individuos”.

Tener un hijo no es adquirir una propiedad biológica. Los seres humanos no han evolucionado como individuos, sino como comunidades. Dice BRUCE D. PERRY: “Contra lo que se piensa en Occidente, la más pequeña unidad funcional biológica no es el individuo, sino el clan. Ningún individuo, ninguna díada padres-hijos, ninguna familia nuclear puede sobrevivir sola. Hemos sobrevivido y crecido como clanes interdependientes social, emocional y biológicamente. Los hijos *pertenecen* a la comunidad; aunque son *confiados* a los padres”¹². Los hijos desvinculados del grupo social, se hacen más peligrosamente portadores de violencia.

12. PERRY, Bruce D., o.c., p.144.

2. Analizar en profundidad los fenómenos de violencia

El ciudadano, formado social y políticamente en un espíritu crítico trata de saber lo que está bien y mal, y lucha por abrir cauces en la sociedad. Eso conlleva tener **moral y carácter que compromete con principios morales altos** que empujan a atender a las necesidades propias y ajenas; **carácter** que implica coraje para conocerse, coraje, paciencia para desarrollar habilidades sociales para trabajar con otros y, sobre todo, **tiempo** para repensar las propias convicciones.

Repensemos juntos un típico caso de desvinculados violentos. Me refiero a los *skinheads*, que aparecían en público el día 12 de este mes en Barcelona. Quiero ejemplificar el repensar nuestra posible corresponsabilidad cultural en algunos fenómenos de violencia. La sub-cultura *skin* nació en Inglaterra dentro de la corriente de extrema derecha del movimiento de los *mods*.

Pregunto: su violencia antisemita, antigitana o, simplemente xenófoba ¿no reflejará una intolerancia —no confesada— que flota en el ambiente social en el que crecen? Su apariencia paramilitar refleja su modelo del guerrero pronto a defenderse y a defender sus ideales, incluso por la fuerza; ¿no tendrán alguna razón cuando dicen que la modernidad nos ha dejado sin valores sagrados, apoyados sólo en el consumismo, materialismo y la pérdida de valores? Resucitan con fuerzas distintas épocas pasadas (Santo Grial, caballeros de la Edad Media, Césares romanos idealizados, etc); ¿no tendrán algo de razón cuando quieren que nos hagamos responsables de nuestro bienestar y resistentes a todo lo que nos pueda destruir, tabaco, carne, drogas? Quisieran la santidad de la familia, del trabajo, del país; ¿por qué nos verán a la clase media y al estado tan peligrosos para ese su ideal como a los marginados o vagabundos que retrasan la llegada de su ideal? La convicción de tener razón les lleva a una rigidez excluyente y fanática en la que todos los que dudan son convertidos en enemigos; ¿la tolerancia social no ha dejado entrar tal conciencia laxa en la que el relativismo es la única forma absoluta?

3. Fomentar una educación en actitudes prosociales

Preparar la convivencia presupone reforzar políticas de responsabilidad civil que cultivan las actitudes sociales que convierten la violencia en algo impopular, poco atractivo e inaceptable para la mayoría. Esto incluye movilizar a los adultos y a los jóvenes, sacándolos de sus madrigueras para llevarlos a actitudes prosociales que aprendan a “tomar a su cargo” no sólo sus propios hijos, sino los ambientes que moldean a los hijos de todos. Si los padres prosociales y altruistas son considerados por la sociedad y, por lo tanto, por sus hijos, como pobres gentes desviadas de los caminos del verdadero éxito, es decir, como perdedores y derrotados, la violencia va ganando campo. Como consecuencia, se buscan ejecutivos agresivos; se gustan músicas duras; se endurece el lenguaje y se pierden los modales y la educación.

“Los jóvenes saben, como nosotros, que en el deporte, los negocios, la política, se admiten todos los golpes con la condición de que se sea ‘profesional’, disimulado en un discurso justificador, y que la sangre que corre no se vea”, escribe Lode Walgrave¹³.

¿No transmitiremos, sin darnos cuenta, una polarización de la vida, en esfera pública y esfera privada que daña a las dos esferas? Vemos la participación política como una desviación, pasatiempo o que distrae de lo importante: los asuntos privados. Para ser ciudadanos prosociales y comprometidos es importante imaginar y transmitir una sociedad mejor. Luther King no se conformó con echar una mano, sino que luchó porque se respetase la dignidad humana de sus hermanos de raza y, para ello, luchó por lograr otra legislación. La sola compasión le hubiera dejado centrado en las personas, la justicia le llevó a interesarse intensamente por los derechos de los individuos. ¿Tenemos sueños o solo pesadillas?

Hoy florecen los voluntariados. Si la corrupción es salirse del deber por beneficio personal, lo voluntario es ir más allá del deber para ayudar a los demás. Pero hay que evitar lo que Martin Barnes llama sutil intercambio de servicios prestados por buenos sentimientos tenidos. En el voluntariado serio se va creando una zona libre capaz de imaginar una vida mejor y de ganas de luchar por ella. En el voluntariado de consumo, nuestra vida queda instalada en el bienestar que perpetua lo mismo que pretendemos sanar.

4. Sanear y enriquecer nuestra imagen de Dios

¿Puede ayudarnos la fe en todo esto? ¿Es la fe un asunto meramente privado o un lazo que vincula y compromete? El Dios cristiano es comunitario e interesado al máximo en que el hombre viva, a su imagen y semejanza, comunitariamente. Comprender que Él es así, tiene más importancia de lo que pueda parecer. Sociólogos de la religión han probado que formar parte de una Iglesia influye positivamente en la participación social, pero todavía más decisiva es la imagen personal que el creyente tenga de Dios. Subrayan, sobre todo, la vivencia personal de sentirse amado por Dios, que nos hace sentirnos valiosos y empujados a salir hacia fuera reconociendo en los que nos rodean criaturas igualmente amadas por Dios: todos llevamos una chispa de la bondad divina. Por eso es básico distinguir bien la **religión** (como institución) de la **espiritualidad** (lo imperceptible, interior y personal de la fe). Esta influye más que aquella en el comportamiento más o menos prosocial. Una espiritualidad sana y no intimista, lleva a participar en la comunidad.

Es curioso que autores protestantes, como Greely y otros, piensan que en este punto el **imaginario católico** (solidaridad + comunión + construcción

13 MALGRAVE, L., o.c, p. 115.

del Reino aquí) ayuda más que el suyo (piedad privatizada + libertad económica + vinculaciones débiles + Iglesias débiles + mensaje incansable de libertad y responsabilidad pero virtualmente desarticulado del bien común). Se trata de ajustarnos a lo que Moltmann, inspirado en el Antiguo Testamento, llama “el sábado de la Tierra”: dejar la tierra en barbecho cada siete años “para que coman los pobres de tu pueblo” (Ex 23, 10-11). Basta de dominar una tierra, empecemos a compartirla¹⁴.

5. Restaurar la imagen que nos hacemos de nosotros mismos

Si nos miramos en el espejo, podemos exclamar, contemplando la reflejada imagen de nuestro bien delimitado cuerpo : “¡Ese soy yo!”. **¿Es mi piel mi frontera?** Rotundidad engañosa. En el mismo momento en el que trazo el límite de mi yo, estoy, en la respiración, pidiendo prestadas sustancias al no yo para seguir manteniendo la ilusión de mi autonomía. Así, en todo, desde nuestro aparecer a la existencia. Incluso en el momento en el que se cortaba el cordón umbilical y se nos anudaba dentro del saco de nuestra frontera corporal, se nos regalaba una frágil autonomía que bien merecía recibir “un nombre”. Nunca fuimos ni seremos nadie si nos desalojamos enteramente del entorno. Todo nuestro crecimiento es un tejido confeccionado de los hilos de **la autonomía y la pertenencia**. Al fin y al cabo, ser más plenamente humano no es otra cosa que lograr hacer una extraña síntesis de dos polos aparentemente opuestos: **ser yo mismo, en relación**. Esa es la convivencia: el yo que voluntariamente se traba con los demás.

6. Restaurar la imagen del otro y del pobre: “No cerrarte a tu propia carne”

El capítulo 58 de Isaías, es una insuperable escultura cincelada por Dios de los riesgos y desafíos de la interrelación de **autonomía y pertenencia**.

Empieza el capítulo por una *primera parte* (vv. 1-5) en la que se describe a un hombre autónomo, pero sin pertenencia social (“buscáis vuestro interés”: v.4) “Desean tener cerca a Dios”, pero se distancian de la convivencia con el prójimo y lo maltratan (“apremiáis a vuestros servidores; riñas y disputas, dando puñetazos sin piedad”: v.4). Así, no se encuentra a Dios.

En la *segunda parte* se nos dice que se encuentra Dios cuando, no sólo se sabe convivir con el otro, sino luchar y desvivirse en su favor, abriendo “prisiones injustas”, liberando “oprimidos”, partiendo “el pan”, hospedando “a los sin techo”, etc. Y, llega una sorpresa inesperada: quien así obró no sólo cuidó carne ajena, sino su propia carne (v.7). Quien vive de y para la convivencia, ve brotar en sí “la carne sana” (v.8) y ve convertirse su vida y asun-

14. MOLTSMANN, J. (1992). *La justicia crea futuro: política de paz y ética de la creación en un mundo amenazado*, Sal Terrae, pp. 90 - 102.

tos en “huerto bien regado”, en “manantial de aguas cuya vena nunca engaña” y en “tapiador de brechas” (vv. 11-12).

El pobre es mi propia carne. Mi epidermis, me engañó, desalojándolo al margen. Pero en el N.T. nos esperaba un todavía más que rebasaría los límites de lo soñable: “Cada vez que lo hicisteis con un hermano mío de esos más humildes, lo hicisteis conmigo” (Mt 25, 40) Jesús no dice “es **como** si me lo hicierais a mí”. Con Jesús, el pobre no es sólo “mi propia carne”, sino la carne misma de Dios.

Si mejoramos nuestra percepción del otro y, más si es pobre, nos resultará más accesible el ayudar a otros. Siempre se nos ocurren razones para no asociarnos: “ocupaciones”, “encuentras gentes raras”, “es responsabilidad del estado”, etc. En una investigación sociológica sobre la conciencia solidaria se descubre que el deseo de “hacer algo por los demás” está más extendido —42%— que el deseo de “sacrificarme en beneficio de los demás”, sólo el 15%. Si el humanitarismo no implica sacrificio, aporta más al dador que al receptor. Albert Schweitzer afirmaba que la verdadera solidaridad requería sacrificar no sólo tiempo y energía sino también felicidad cotidiana y alegrías de la vida. Sentir de corazón las desgracias de algún grupo humano, impide experimentar la felicidad superficial que desea la naturaleza humana. Teresa de Calcuta decía: “el verdadero amor siempre es penoso y doloroso: por eso es verdadero y puro”.

Por eso, el cristiano cabal —ciudadano cabal— es un tesoro para su sociedad. Brinda **ESPERANZA** frente a la impotencia; **SOLIDARIDAD** frente a la indiferencia; **PROYECTOS** frente al escepticismo, **RESPONSABILIDAD** frente a egoísmo. En una palabra, el cristiano y el ciudadano cabales sólo saben vivir siendo y dando pertenencia y presencia en un mundo de individuos que no saben qué hacer con tanta exaltación de sus derechos pagada a precio de aislamiento, distancia, violencia e injusticia.

BASES PSICOLÓGICAS DE LA CONVIVENCIA

SÍNTESIS DEL DEBATE

Luis López Yarto. Primero se plantea el dilema de si la agresividad brota desde dentro. Si fuera así, una convivencia decente se reduce más bien a lidiar con impulsos inconfesables, con fantasías individuales y colectivas de otro orden. Si la agresividad viene instigada desde afuera, quizá se debe a frustraciones, como es la hipótesis más avalada por la experimentación en psicología. Las frustraciones ¿son algo natural en la vida o a su vez muchas veces son inducidas por el nivel de aspiraciones? A mayor nivel de aspiraciones, más frustración, es decir, a mayor nivel de aspiraciones, más agresión y más violencia. De dentro a fuera, de fuera a dentro, ¿algo mixto? El tema que nos ocupa es más bien cómo los estímulos que existen en la sociedad desembocan en violencia.

He estado dando vueltas a las soluciones que se han dado a la agresión y hasta qué punto parecen buenas o malas. ¿Consiste la solución en tener visiones lúcidas para aclararnos qué pasa y que se establezca una racionalidad en las cosas y en las relaciones humanas? ¿Va por la vía de una catarsis y de desahogos, buscar circo para el pueblo? ¿Reside en dar sentido a las frustraciones, de manera que dejen de serlo porque merecen la pena para los objetivos? ¿Ayudará sacar del anonimato a las personas, personalizar, porque la masificación engendra violencia?

José M.^a Fernández Martos. Recogería las estrategias contra las mediaciones de la violencia bajo dos palabras catalizadoras de lo que quiero decir. Una sería la *nooecología*: la ecología del *noos*. *Ecos* significa casa, y *noos* espíritu: la casa del espíritu. Tenemos casa, un modo cómo habitar. Hay otra palabra que nos ayudará a entenderlo fácilmente: “estaba desencajado”. Parte de la violencia es estar “desencajado”: “me han sacado de mis casillas”. ¿Advertimos algo en la sociedad, que en realidad nos saca de las casillas? ¿Es éste un sistema que nos desencaja a todos o esto es una exageración? En mi ponencia ya propongo los hilos en el tejido social que creo tienen que ser restaurados.

Lucía Alonso. Las dos ponencias me resultaron muy pesimistas. En ese discurso, negativo a mi entender, falta algo que me explicaría algunas cosas: por qué se sobrevive a la guerra o a la violencia, por qué siguen las cosas funcionando. Hay un concepto que es el de cuidado, que falta en vuestro discurso. Qué pasa con la tendencia natural al cuidado, que es verdad se produce sobre todo en las madres, pero no sólo en ellas. Son las mujeres y el aspecto femenino de la humanidad quienes aportan ese cuidado a la vida y a que siga la vida, porque de lo contrario creo que estaríamos muertos todos hace mucho tiempo. Me gustaría que se elaborara un poco más, porque tampoco tengo claro en qué medida es un instinto natural, y si es un instinto, por qué hay padres tan amorosos y hombres que se dedican también a ello, y si es solamente cultural, cómo es que las mujeres en un principio son las que en las guerras y en los desastres empiezan a mover todo para poder salir adelante.

José Artero. En la ponencia del profesor López Yarto escuché algo que es posible que entendiera mal. Al citar unos pensamientos de Alan Watts sobre unas rosas y el presente, me pareció oír que nos habíamos subido a una nube. Para mí, vivir el presente no es vivir en una nube, es vivir realmente. El presente es la única realidad, porque ¿qué es el pasado y el futuro? ¿Merece la pena que hipotequemos el presente por el pasado y por el futuro? La convivencia se hace en el presente, no se puede condicionar a un futuro que todavía no existe, tampoco a un pasado que ya no existe. Veo que los problemas para la convivencia, desde la esfera de la familia hasta de las naciones, aparecen siempre pensando en el pasado o en el futuro. Cuando Alan Wattss escribía sobre la rosa no lo hacía desde una neurosis ni siquiera desde la poesía, sino que en esos momentos él era un estudiante de Zen y practicante de Zazen.

Jesús María Alemany. Quisiera recordar el contexto en que estamos tratando la psicología, que es ver qué aportaciones se pueden hacer a una cultura de paz desde las diversas disciplinas. En ese sentido nos interesa no solamente analizar las patologías de la convivencia, sino vislumbrar las pistas de una convivencia positiva. Luis López Yarto, en su ponencia sobre los tres momentos de la aportación a una psicología de la convivencia, el psicoanálisis, la psicología de la *Gestalt* y la psicología humanista, hacía al final una propuesta de libar de cada una de estas corrientes lo mejor y aventuraba que era algo así como una secuencia no solamente cronológica sino teórica. Me pregunto si esto es posible, si la metodología del psicoanálisis, por ejemplo, no es tan diferente de la *gestáltica* y de la humanista, que una persona a la que se despieza psicoanalíticamente, queda sin posibilidad de rehacerse bajo la guía de una psicología *gestáltica* o humanística. Quizá el problema del psicoanálisis es que desguaza tanto a la persona que algunos pueden recomponerse y otros no. Por eso no sé si es posible pasar por todas esas secuencias.

La exposición de José M.^a Fernández Martos creo que tenía como tesis que existe un modelo cultural fuera, tan inconsciente pero tan influyente como el inconsciente que llevamos dentro, que va amueblando la *noosfera*. Hay que afrontar el modelo cultural, porque hace que el individualismo sea la lógica inconsciente en la relación de las personas. Hay pues una parte como *noosfera* arriba, de las ideas, del modelo cultural del conocimiento, y una parte abajo, más próxima a la biología y a lo que tenemos de común con los animales. El problema para mí es que el modelo cultural, en vez de invitar a llenar las necesidades, lo que acrecienta es los deseos. Las necesidades de cada persona son compatibles con las necesidades de los demás, pero los deseos de cada persona no son compatibles con los deseos de los demás porque son ilimitados. Convierte aquello que son necesidades y que por lo tanto está amueblando la parte de nuestra vida física y psicológica en la parte *noosférica*, en puros deseos. El modelo cultural actual está configurado no sobre necesidades sino sobre deseos, cuyo cumplimiento desde el punto de vista material y planetario es muy limitado.

Este tema empalma con el planteamiento que viene de la Ilustración y que es positivo, quizá demasiado optimista, pues piensa en un progreso indefinido de la humanidad tanto en la ciencia, para poder subvenir a las necesidades de la gente, como en la convivencia. Al alcanzar la ciencia y la técnica un desarrollo tan grande, se creyó que servía no solamente para satisfacer las necesidades sino para cumplir todos los deseos, con lo cual no se ha avanzado en el otro camino también ilustrado que era el de la convivencia. ¿Qué creo que ha ocurrido? Por cierto hay que recordar que el individuo ha sido una de las grandes conquistas de la modernidad, es decir, el individuo no es un número de la masa sino que tiene una dignidad y unos derechos. Eso es algo positivo, que solamente cuando se convierte en patológico tiene un sentido negativo. El problema actual no es que no haya solidaridad, porque, como decía Lucía, el tema del cuidado también nos es consustancial, sino que se la quiera localizar en “reservas”, no sea que se vaya a ir a la política o se vaya a ir a la economía. En el ámbito de las ONG o de las acciones humanitarias, venga solidaridad, pero que no salga de ahí a los lugares donde se toman realmente las decisiones políticas o económicas. ¿Dónde podíamos ir a parar! Por otra parte, el modelo cultural imperante puede ser individualista pero no es tonto, y cabe preguntarse si subsiste en estado aséptico o todos colaboramos a tejerlo.

Luis López Yarto. Flota en el ambiente ese talante muy presentista: la realidad está en el presente, no en el mundo opresivo de los recuerdos y de los proyectos de futuro, vamos a liberarnos del pasado y del futuro. Pero eso supone que reprimes drásticamente dos dimensiones que son muy importantes, la memoria y el proyecto. Si quieres vivir sin memoria y sin proyecto, sé consciente de ello. Yo no lo recomendaría. No acepto que el pasado sea sólo un mundo de conflictividad oscura y dramática, es también la dimensión en donde se deposita la memoria amable de los cuidados recibidos entre otros de nuestra madre. Es una memoria afectuosa muy digna de ser conservada. Del pasado se extrae ener-

gía para que también nosotros podamos ejercer el cuidado. Y el futuro no es sólo una evasión, sino el proyecto que nos moviliza como actores de la historia hacia una sociedad más humana. Una psicología sana no tiene porqué eliminar estas dimensiones.

Cuando me refiero al psicoanálisis no lo hago en relación a todos sus recovecos, sino en lo que aporta para la convivencia. Freud sólo tiene pequeñas alusiones a la vida grupal en un librito del año 1921 que se ha traducido como “Psicología de las masas”, pero que en la versión original se llama “Psicología del grupo y análisis del yo”. La psicología social, cuando se beneficia del psicoanálisis, no propugna un desguace, sino que está tratando de no perder de vista que las personas son también presa de fantasías inconscientes, de impulsos de dentro afuera, de huidas y luchas. No tener en cuenta que en nosotros, también como grupo, hay fantasías que nos gobiernan, puede hacernos ignorar algo muy importante. Tenerlo en cuenta no está reñido con analizarlo, para aterrizar estableciendo unas relaciones menos viciadas por lo que no conocemos y poder seguir construyendo.

José M.ª Fernández Martos. Estoy totalmente de acuerdo contigo que existe el cuidado. Ponía a Juanita como tipo. La pena es que, la situación de Nicaragua, por tomar ya a Juanita en su contexto, no está dictada por el cuidado de Juanita, sino por el des-cuidado de la política y los políticos. Normalmente se quiere localizar a la compasión, al cuidado, allí donde no produce demasiados dolores de cabeza al poder. Y si limpia el rostro y hace más humano el aspecto de la sociedad, pues mejor.

Creo que ese cuidado que tú, Lucía, estás viendo en Camboya, se hace en una sociedad despavorida. Las mismas cuidadoras están despavoridas, asustadas y con pocos medios. A todos nos queda decidir si creemos que los que construyen van a ir más rápidos que los que destruyen o a la inversa. Caben las dos apuestas. Yo apuesto porque van a ganar los que construyen, pero necesito apoyarme un poco en la fe, la verdad, porque veo demasiada destrucción. Aun así, sería muy interesante seguir las pistas que ya existen de convivencia positiva.

Jesús María Alemany ha planteado una cuestión sobre el mundo de la necesidad y el mundo del deseo. Me parece que es importante. Jesús de Nazaret, que intuía algo de antropología, cita a los seres humanos justo en la frontera de la necesidad y les hace despertar el deseo. Tiene necesidad de agua la mujer samaritana y ella va a por el agua al pozo, tiene necesidades sexuales y ya lleva cinco hombres. Jesús capta esas necesidades y no se las critica, pero le apunta a otra agua y a otro modo de maridaje. A ella, que está anclada en el mundo de la necesidad, Jesús le dice que hay otra agua, que va a habitar por dentro, que va a llenar de satisfacción y no va a estar como en el reino de la necesidad buscando continuamente. Pienso que una de las grandes agresiones de hoy es dejar al ser humano sin deseos y convertirlo en necesitante. Eso me parece patético.

Jesús María Alemany. No me he explicado. Yo lo decía en otro sentido totalmente diferente, no del hombre que tiene proyectos, que permanece abierto, que arriesga la esperanza, que acoge el mundo de los deseos sin el cual el ser humano no es ser humano. Hablaba del modelo cultural economicista, al que tú aludías, dentro del cual, aunque yo necesite un coche, se suscita el deseo de tener tres. Evidentemente que esos deseos no son universalizables, por lo que sólo pueden existir en un sistema de competencia y no de convivencia.

Julia Remón. Los dos ponentes han coincidido en muchas cosas y una de ellas, en la necesidad de amueblarnos internamente. Tengo la impresión de que todos veis muy claro la posibilidad de identificar externamente el bien y el mal. Yo no lo veo claro, no puedo separar el bien y el mal, porque creo que están juntos y están en nosotros. Es el mismo ser humano a la vez pacífico y violento. Y por lo tanto seguiremos dentro de muchos años debatiendo, como nos enseña la historia pasada, por qué la sociedad es violenta.

A mí también me gustaría que desapareciera la pobreza y las guerras. Pero es que la violencia también existe en las sociedades desarrolladas. Hay violencia del hombre contra sí mismo, la drogadicción; hay violencia de género, lo vemos en las familias; hay violencia generacional contra el niño, contra el anciano; hay violencia contra el medio ambiente. Esto ocurre en sociedades en donde no les duele el estómago. Por otra parte, se decía que la violencia en el Sur es como más comprensible. Pero también hay violencia en el Sur que yo no acierto a entender. Los cortes de las manos en Sierra Leona, por ejemplo, ¿a qué responde esa violencia aparentemente gratuita?

Pilar Sarto. Me ha quedado la frase del niño como centro de la historia y medida del mundo, planteamiento que se estaba dando en la sociedad actual. Creo que es una planteamiento de falta de límites e intolerancia a la frustración generador de violencia. Si a esta violencia, que podría ser más individual, sumamos una cultura violenta, más del yo que del nosotros, el panorama no es fácil. Pero, sin embargo, sí que veo posibilidades para trabajarlo desde estos aspectos más de cuidado, más sensibles, también desde otras posibilidades de racionalización propias de la educación.

Julia Remón. Yo también soy enseñante, y además soy madre de dos adolescentes. No sé si lo haré bien como educadora en ambos sentidos, pero muchas veces se quejan de que lo que les estoy intentando inculcar, luego en su medio, con los muchachos con los que se mueven, no les vale, se les ríen como diciendo: pero tú, ¿a dónde vas? Parece que los educas para recibir por todos los lados. En este sentido no entiendo por qué en las escuelas se quitan las notas. Creo que es una espiral hipócrita y que esto no es así. La misma sociedad que evita las notas para que el niño disfrute, para que en la escuela no haya competitividad, luego acepta que no puedan hacer por dos décimas la carrera que ellos quieren. Esto me parece terriblemente contradictorio, en mí, en mis hijos y me imagino que en muchas personas.

Luis López Yarto. Al oírlos, estaba notando esa preocupación que tenían todos los psicólogos que fueron discípulos de Dolan y Miller, que son los que habían creído probar taxativamente que toda agresividad proviene de alguna frustración y toda frustración provoca agresividad, y estaban satisfechos del resultado. Hicieron un experimento, cuya moraleja es vivir las cosas de manera más constructiva. Reunieron un grupo de diez personas y provocaron una frustración muy sencilla; había una señora y todos eran ingenuos menos ella, que se dedicaba a molestar durante toda la discusión. El observador, detrás de la pantalla opaca, iba anotando agresividades que se producían a lo largo de la sesión. Como era una actriz muy buena, cuanto más pesada, más agresividad; más frustración, más agresividad. Después de que esto estaba claro en muchos experimentos, decidieron poner a la misma señora, la misma actriz, pero llevando un audífono de esos antiguos que se notaban mucho, con un cable. La señora se portaba exactamente igual pero no se producía casi violencia. Cuando se les preguntaba a los participantes si no estaban molestos por tanta interrupción y tanta pesadez, la gente respondía que era sorda. Me pregunto si a veces, esta actitud de que el niño goce, rompa, sea espontáneo, no podría ser sustituido por intervenciones que dan a conocer por qué pasan las cosas y dan sentido a lo que se observa.

Álvaro Alemany. Probablemente hay en nuestro mundo unas excesivas expectativas sobre la tarea de la psicología. Ese desarrollo espléndido de diversas vetas de la psicología ha provocado la afición a unos gurus secularizados. Me vino a la mente la imagen de la inundación del camping de Biescas, hace cuatro años, en la que la sociedad aragonesa movilizó a los psicólogos para ayudar a esas familias a soportar el trance. Y hoy hay imágenes en los periódicos de los niños palestinos que no tienen psicólogos que les ayuden, y por eso, pobrecitos, parece que van sufrir mucho más. Tenemos una expectativa excesiva hoy en día de que a lo mejor se nos puede arreglar el ser humano incluso colectivamente. Por mi parte me apunto parcialmente lo que decía Julia Remón hace poco, que hay que asumir límites y situaciones imperfectas. Las frustraciones provocan muchos desgarreros y los desgarreros provocan muchas frustraciones. He sido muchos años educador de

chicos supuestamente normalizados y cada vez el contraste era menor con los que en mi barrio están trabajando como educadores de chicos de familias desestructuradas. Me pregunto si todos estamos cada vez más desgarrados, anormales, o, al revés, hay que asumir que todos tenemos parte de todo y que eso es algo positivo a pesar de lo cual todavía podemos aportar algo a nuestro mundo. No creo que sea una visión pesimista, aunque sé que hay casos ya muy patológicos, pero quizá con esto del siglo XXI esperamos ser dioses; no sólo tener de todo, como se decía antes, sino además ser todo, ser perfectos, estar realizados plenamente. Nos cuesta asumir personal y colectivamente nuestra realidad y las posibilidades que todavía tiene esa anormal normalidad.

Luis López Yarto. Lo de Biescas fue muy importante para la psicología en España. Hasta entonces no había caído en la cuenta la psicología, por ejemplo, de que había que formar psicólogos que pudieran ayudar en catástrofes. El Colegio de Psicólogos publicó el número monográfico sobre psicología y catástrofes después de la tragedia de Biescas. Alguien que había participado en la confección de aquel número monográfico me dijo que si no me había dado cuenta de que faltaba un artículo. Claro, faltaba uno que concluyera que vamos a intentar formar gente para que actúe en situaciones así, pero sin dejar de reconocer que lo que tenía que haber pasado es que alguien hubiera tomado la decisión de que el camping no estuviera en aquel sitio. Los psicólogos pueden actuar pero hay que tomar conciencia de lo limitado de su campo de acción.

Carmen Magallón. Hay algo que conecta bien con lo anterior. La acción de los psicólogos parece la profesionalización de algo que la sociedad debería dar de por sí, es decir, que en ámbitos donde los amigos funcionan no son necesarios al menos en muchas ocasiones. Se manifiesta que hay una sociedad en que falta el nosotros como apoyo, y se profesionaliza algo que tendría que ofrecer una sociedad madura.

Quisiera retomar un aspecto citado que me gustó mucho, cómo construir el apego hacia ese nosotros que nos une a los demás. Antes existía más apego porque la sociedad estaba construida así de tradicionalmente, no había tanta psicologización. En este sentido, quisiera que recordar la identidad. En ocasiones hemos hablado de que la identidad de una persona madura para la paz debe ser construida como plural, capaz de identificarse con muchos grupos humanos. Pero de manera múltiple puedes llegar también a una disolución del yo. ¿Dónde está la identidad?, ¿cómo se construye para crear un nosotros que sea a la vez apegado?, ¿cuáles son esos núcleos del apego? El apego ¿está por encima del cambio? A mí me parece, por ejemplo, que la amistad o la convivencia en la familia es para siempre; ¿cómo me voy a separar de mi madre o de mi padre? Tampoco de una amiga, tenga conflictos o no, esto es para siempre. Todo eso de la identidad y el apego ¿cómo se construye en este mundo tan lábil?

Y con respecto al análisis de lo superior y de lo inferior, de cómo la economía nos construye y nos destruye, a mí me gustaría que se incorporara en ese análisis de lo que construye la idea aludida por Lucía del cuidado. No sólo la economía predomina, sino que desplaza a otros conceptos, como la noción de cuidado que contribuiría a construir una sociedad sana. En ese sentido, con respecto a la identidad, las madres ¿sólo pueden ser mujeres o también varones? Si ser madre es tan importante, tendríamos que ser todos, porque si no, se convierte en una carga muy fuerte que no permite tener una profesión, y por eso las mujeres están dejando el cuidado. Para una cultura de paz, lo de ser madres es de todos, quizá sea una idea a tener en cuenta.

Manuel García Bonasa. Me resulta muy sugerente esa recuperación de lo interior frente a una dimensión demasiado desarrollada de la razón o de la cabeza, pero veo un cierto problema. Si miro a mi alrededor, constato que las agresividades más brutales, los odios más ancestrales, salen del interior: el odio étnico, el odio religioso. Las masacres han tenido su origen en las pasiones de ese mundo interior que provoca enfrentamientos. A lo mejor estamos más insertos en el mundo natural, en la animalidad, que lo que estamos dis-

puestos a aceptar. Y sin embargo, constato también que si ha habido algo que ha unido, que ha canalizado agresividades, que ha evitado conflictos, ha sido el diálogo, la razón, la capacidad de ponernos de acuerdo en unos mínimos. En este sentido, se apuntaba la propuesta de Hobbes; quizá el punto de partida es reconocer que el hombre es un lobo para el hombre, y a partir de ahí, empezar a construir. Es una propuesta de un punto de partida interesante, que no es muy agradable, pero al menos, algunos resultados ha producido, y es que desde esa constatación, poniendo a trabajar la razón, se ha llegado a mínimos que han evitado guerras. Me parece importante el recuperar lo interior, por ponerle un nombre, pero también me parecen muy peligrosas, a veces, propuestas en las que se sataniza la razón, como por ejemplo hace la posmodernidad en algunos aspectos.

José M.^a Fernández Martos. En esta tierra nació Goya, que escribió sobre los demonios de la razón; no tiene por qué coincidir lo religioso con esa demonización, por una parte, y además la misma razón está expuesta, como la religión, a llegar a los demonios de la razón. Véase la Revolución Francesa y todos los excesos que produjo. En todos los campos, el ser humano puede absolutizar los instrumentos, convertirlos en fines y “endiablarlos”. Yo creo que amueblarse pide más cautela, más diálogo, también inter-religioso, y más humildad. Hay que saber que se está pisando un terreno sagrado, y entonces todos los fanatismos serían malversaciones del caudal de lo religioso por nuestra terca condición. Pero lo mismo le puede pasar a la razón y le ha pasado a la razón. El siglo XIX y el positivismo son buena muestra de ello, y actualmente le ocurre también a la misma razón técnica, no ya a la razón especulativa. Quizás el contrapunto, sin exclusividad, es que el hombre no es sólo razón sino cuidado, calor. No se puede vivir sin calor, calor por el contacto físico, por la expresión de los ojos, por el encuentro no apresurado con el otro.

Una madre apresurada, sobrecargada, no puede proporcionar todo el cuidado. Has dicho que esto es propio de toda la sociedad, del padre también, que esto es de todos. El problema puede expresarse en clave negativa, como carencia, pero también cabe la posibilidad de decir en positivo: ¿cómo es posible dar calor? Recuerdo una mujer de ETA que había matado a 18 personas, e incluso había asistido después en dos ocasiones a los estragos producidos por sus bombas con gusto. Tuve ocasión de estar visitándola seis años en Carabanchel. Me tuve que plantear cómo podía abordar a esta mujer. Me dije: esta mujer tiene que tener capacidad de cuidado, voy a intentar que lo aplique a mí. Me llevé el peor de mis jerseys, y le dije si en este tiempo no podría hacerme un jersey; yo le podría traer la lana, ella escogía el punto y me lo probaba. Lo hizo, y es un jersey estupendo que sirve hasta para el Ártico. Aplicó el cuidado que tenía en potencia, y me cogió gran cariño. A veces la masificación de las ciudades no favorece para ejercer el cuidado y los vecinos ni nos conocemos.

Este ánimo y este calor, nos lo podemos dar de manera suficiente. Un encuentro como el que estamos teniendo, yo creo que da calor al corazón. Apenas hay gentes que hablan de los espacios interiores y de sus perplejidades. Antes decía des-encajado, fuera de mis casillas. Hay otra palabra, alter-ado, viene del latín *alter*, otro, y es la situación en que uno acaba por no ser él mismo y pasa a ser otro. Buscar un espacio interior significa no des-encajarse, no alter-arse, sino ensimismarse en el más noble sentido de la palabra.

Luis López Yarto. ¿Dónde está, visto desde mi óptica, esa fuente de identidad importantísima, la pertenencia? ¿Cuál es la pertenencia que me hace sentir como yo mismo, sin anularme con un exceso de sumisión a las expectativas de otros que son los líderes del grupo? Se podría formular algo así: Necesitamos vernos incluidos siempre en algo que va más allá de lo que nosotros mismos somos, porque la experiencia más gustosa que hemos tenido en nuestra vida, ha sido estar incluidos en otro ser que nos ha proporcionado todo y donde hemos estado verdaderamente cuidados. ¿Por qué vamos a renunciar a eso? Luego, claro que hay que salir del útero materno, pero todos necesitamos trascendernos de alguna manera en pertenencias, y en pertenencias estables, que nos hagan sentir que yo soy yo, que soy un amigo, que soy un profesional y pertenezco al mundo de

estos profesionales que me apoyan más o menos explícitamente. Yo por eso apostaría, y eso tiene que tener una estabilidad suficiente, pero a la vez ser lo suficientemente plural. Tú decías que se ha acentuado la pluralidad de pertenencias, y temes si no vamos a acabar disgregados. Sí puede ser, pero pienso que no inexorablemente. En los años 50 apareció la problemática de que tener dos roles simultáneos destrozaba la persona porque te iba a suponer expectativas contradictorias que no ibas a poder responder y por tanto ibas a optar por el abandono de un campo o por el pasotismo. Algunos psicólogos señalaban que el gran mal está en la pluralidad de expectativas simultáneas que lleva consigo la complicadísima vida moderna y hace que, por mínima higiene mental, haya mucha gente que abandone y que le dejen de líos; esta sería la desidentificación, el descompromiso. Hoy día se piensa algo diferente. Es mejor tener roles variados en la propia vida con los cuales yo me comprometo de verdad, con tal de que no sean contradictorios. No parece bueno dejarse absorber del todo por un rol social, de tal manera que no deje espacio para otros. Sería una cosa muy bonita educar en esta pluralidad. Es muy importante, si se me dan bien las matemáticas, que yo aprenda a ser alguien experto en las matemáticas, pero a la vez yo soy alguien que tiene facilidad de trato, y ¿por qué no voy a ser a la vez un buen amigo?, o ¿por qué no voy a tener espacio para pertenecer a ese grupo pintoresco de los que leen teatro? Quien tiene responsabilidad sobre otros, tendría sobre sí la carga de detectar cuándo pertenencias distintas que exigen estabilidad, que suponen todas las ventajas de la pertenencia, no son incompatibles entre sí, y cuándo, en cambio, habría que aconsejar, en un departamento de orientación que eso no es para tí, no te metas por ese camino. Una de las ventajas más claras es que la pluralidad de pertenencias aumenta en la persona el sentido crítico de sí misma y frente a los demás. Un sentido crítico y autocrítico, que es importantísimo, que es capaz de relativizar y por tanto facilita enormemente la convivencia en paz.

(**Nota del E.:** un fallo técnico en la grabación ha impedido poder transcribir y sintetizar la totalidad del anterior debate).

2. LA COMUNICACIÓN EN LA SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN

**EL FUTURO DE LA PRENSA.
LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS DE LA COMUNICACIÓN:
LA HIPER Y AUTOINFORMACIÓN ¿AMENAZAS?**

JOSÉ RODRÍGUEZ ELIZONDO

Abogado, escritor y periodista
ex Embajador de Chile en Israel



José Rodríguez Elizondo

1. Antes de comenzar tres brevísimas observaciones:

Primero, para comunicarles la emoción que siento al volver a Zaragoza. Y a España, donde viví seis años inolvidables, cuando, hace casi una década, fui el primer Director del Centro de Información de las Naciones Unidas.

Segundo, para confirmar que si bien esta presentación se hará bajo el rótulo académico de “Las nuevas tecnologías de la comunicación: la hiper y la autoinformación ¿amenazas?” ... yo habría preferido no comprometerme con nomenclatura tan complicada. Como persona poco tecnológica —uso computador y navego por Internet del mismo modo que conduzco mi auto: sin cuestionarlo— le habría dado un título más periodístico... o más literario. Quizás: “La prensa que nos merecemos” o “El futuro de la prensa”.

Tercero, para tranquilizarlos, diciendo que no soy un diplomático que habla sobre periodismo. Esto pues, si bien los diplomáticos deben hablar sobre una gran variedad de temas, los periodistas adivinan que nunca dirán, públicamente, lo más importante, en cuanto conflictivo. Por eso, me tienta decir que prefiero hablar como un viejo periodista. Tecnologías más o tecnologías menos, no me percibo haciendo una chapuza diplomática en el área de la comunicación.

2. Dicho lo cual, si vamos a hablar de la comunicación que se nos viene, que se nos está viniendo, habría que saber —aunque parezca dilatorio— de qué presente partimos y de qué concepto de prensa arrancamos.

Como ser humano orteguianamente condicionado por mi circunstancia, propongo que ese presente sea el que comienza en los años 60 (“la década prodigiosa”), proveniente de la prensa escrita y con base de datos en América Latina y España.

Para analizar esa especie de “presente histórico” —o de historia contemporánea, que es un concepto periodístico— señalaremos cuatro hitos fundamentales:

El clímax de la Guerra Fría, con epicentro en Cuba, Vietnam y Medio Oriente, la “caída de los muros” de 1989, con el supuesto “fin de la Historia”; la ofensiva de la TV en el campo de la información, a través de CNN; y la información “on line”, con Internet y la red global de computadores personales.

3. Por cierto, la Guerra Fría ya había marcado a la prensa global, antes de su clímax de los años 60. Los tres casos señalados sólo contribuyeron a que esa marca fuera especialmente evidente en Hispanoamérica, por el significado de Cuba, porque la guerra de Vietnam fue el equivalente —en cuanto “causa”— a la guerra civil de España y porque nuestra cultura judeo-cristiana siempre ha sido especialmente sensible a los conflictos que comprometen Tierra Santa. La marca, en sí, consistía en una férrea ideologización, en cuya virtud cada medio reflejaba

—con mayores o menores matices— la ideología bipolar del mundo. El periódico debajo del brazo equivalía a una insignia o logo político y proclamaba el posicionamiento ideológico de sus portadores. Por lo mismo, era una prensa con “lo político” como plato único o principal y el resto del menú como una especie de simple guarnición informativa o lúdica.

3. 1. Como efecto inmediato de lo anterior, quedaba en claro que el objetivo fundamental de nuestra prensa no era absolutizar el lucro, para conquistar los mercados, en el marco de una competencia comercial sujeta a las pautas del marketing puro y duro, sino contribuir a ganar la Guerra Fría. La información más “vendedora” podía ser eliminada, si implicaba ceder posiciones en el área del conflicto fundamental. Y ello no porque las ganancias importaran poco, sino porque se percibía que de los resultados de la Guerra Fría dependía la suerte del Mercado Global: si ganaban las fuerzas del Este o de las economías centralmente planificadas, se hundían todos los mercados de la prensa occidental. La prensa del socialismo real triunfante, por su lado, establecería un nuevo orden informativo, que no dependería de demandas casuales o anárquicas (libres), sino de la oferta racionalizada y planificada de una autoridad central.

4. En el marco de esta historia contemporánea surgieron y/o se consolidaron las dos categorías básicas de nuestra prensa: “la prensa seria”, con los medios del *establishment* y “la otra prensa”, con los medios revolucionarios o del *antiestablishment*. Por cierto, la calificación la imponía la primera, sobre la base de su mayor peso específico y de la consideración de que no podía ser serio un periódico que contradijera el *establishment*.

4.1. En cuanto a la autoasignada seriedad de la prensa seria, era y es una cualidad ambigua. Sin relación con la mayor o menor adustez en el tratamiento de la información, sino con su opción por lo políticamente correcto. En otras palabras, no significaba, necesariamente, que fuera una prensa grave o malhumorada. Así, yo tuve oportunidad de trabajar, cerca de una década, en la revista *Caretas*, singular y divertidísimo producto de la prensa seria del Perú. Siendo una publicación política, su punto de vista liberal era —y sigue siendo— claramente bendecido por la gracia limeña.

4.2. En cuanto a “la otra prensa” —la revolucionaria o alternativa—, todo parece indicar, paradójicamente, que la seriedad ha sido su bandera de combate. Una seriedad o trascendentalismo raigal, procedente —según muchos analistas— de la modélica *Iskra* del líder bolchevique Vladimir Illich Ulianov (Lenin), con su estilo cargado de acritud polémica y del más sólido malhumor revolucionario.

5. También surgió una tercera categoría o subcategoría, marginal, pero que estaba (por lo que hoy se ve) preñada de futuro, en la cual se aglomeraba la prensa de colores: roja, amarilla, rosa, verde, con todas sus connotaciones sensacionalistas, criminosas, pornográficas y chismoseriles. Era una concepción distinta a la hegemónica, que dejaba de lado las motivaciones ideológicas, para concentrarse en una pura y subalterna motivación de mercado: ganar dinero a como diera lugar. Es que la Guerra Fría o era demasiado abstracta, y sus resultados podían delegarse en la posteridad, o su estallido era demasiado inminente, y había que disfrutar la poca vida que quedaba.

6. De acuerdo con lo expresado, la prensa seria es la prensa modélica de Occidente y llegaría a identificarse como el producto informativo básico de las democracias desarrolladas con economías de mercado. Sus manchetras de prestigio no tendrían sede en los países periféricos o en los países más o menos dictatorializados, sino en las democracias de Europa y de los Estados Unidos. Prensa seria, desde esa ubicación, era la que se plasmaba en medios como *Time*, *Newsweek*, *Times*, *New York Times*, *Washington Post*, *Le Monde*, *L'Express*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, *La Stampa* y *Corriere della Sera*.

6.1. El mérito histórico de esa prensa modélica es haber establecido, desde su posición dominante, las pautas “clásicas” de la gran prensa contemporánea:

— Una organización empresarial de alta diferenciación, no intercambiable ni convertible e inepta, por tanto, para asumir otro giro comercial, financiero o productivo.

— Concurrencia a un mercado también de alta diferenciación.

— Competencia también específica, en cuanto regulada por las características de empresas y mercados

— La noticia como materia prima y epicentro de la competencia (no se “promociona” un periódico en cuanto más bonito, más durable o más barato, sino en cuanto al tratamiento de sus noticias).

— El entendimiento de la noticia como “lo insólito cotidiano”, según ilustración de aforismos clásicos: “es algo que alguien, en alguna parte, quiere que no se sepa” y “se produce cuando un hombre muerde a un perro”.

6.2. De esas pautas fue derivando un marco ético fundamental:

— La noticia es un recurso social, como el agua y el aire, que no puede ser monopolizado sin grave riesgo para la coexistencia democrática y pacífica de la sociedad.

— Su procesamiento debe permitir al lector separar los hechos de la opinión del periodista.

— El lector debe ser informado de la existencia de otras opiniones sobre los hechos.

— Debe haber una jerarquización de las noticias, según su importancia histórica o relativa.

— Lo sustantivo debe primar sobre lo adjetivo.

— La información de las noticias, como servicio de la prensa, debe diferenciarse de la publicidad, en cuanto recurso financiero de la empresa periodística.

6.3. Así fue como llegó a pulirse el marco valórico de la gran prensa. Por cierto, un marco violado y violable, como el decálogo bíblico, pero existente y con forma de tetralogía:

— La Libertad para investigar y publicar las noticias y la opinión de los periodistas a su respecto;

- la Verdad como sustrato y fin de las noticias;
- la Transparencia Social como efecto buscado, y
- la Democracia, como valor cultural y fenómeno sinérgico, que garantiza la libertad para investigar y para publicar la verdad, haciendo posible, con ello, niveles cada vez más satisfactorios de transparencia social.

Sobre tal base, la prensa sería cumpliría la función de poner en comunicación a los diversos sectores de la sociedad, con objetivos superiores a los meramente técnicos, profesionales o comerciales. Por ello, al margen de retrocesos, insuficiencias y errores, fue altamente funcional para el desarrollo autosostenido de la democracia, para su defensa y promoción y, por añadidura, para orientar a la opinión pública hacia la solución pacífica de los conflictos internacionales. En la misma línea y dado que los agentes de las dictaduras y de las guerras son, por regla sin excepciones, enemigos declarados de la “luz y taquígrafos”, su tetralogía valórica generaba una espiral virtuosa en la protección de las democracias, en la denuncia de las dictaduras y en el combate frontal a las dictaduras que coartaban las tendencias democráticas y comprometían la paz.

7. De aquí partimos, en nuestra convención de presente histórico. De las bases establecidas por la gran prensa de las democracias occidentales, según las cuales su público lector terminaba aprendiendo a exigir un máximo de verdad, un mínimo de objetividad y un sentido de las proporciones que, por ejemplo, impedía asignar a un gol de Zarra una jerarquía noticiosa equivalente a la de un episodio de la Segunda Guerra Mundial. Sobre esta base, cabe preguntarse en qué condiciones podía existir ese tipo de prensa en los países no democráticos de Hispanoamérica. Cómo podía desarrollarse en el marco político y social de sistemas dictatoriales o autoritarios, altamente represivos para la “prensa libre”.

7.1. La respuesta debe dar cuenta, necesariamente, de un estatus esquizofrénico: el de una “prensa seria” tironeada entre sus modelos de las democracias occidentales desarrolladas y una realidad en la cual su tetralogía valórica estaba destinada a chocar, sistemáticamente, con los intereses políticos del Estado. Por el lado de la “prensa no seria”, esa misma realidad podía significar, paradójicamente, un aura de heroicidad para sus editores, por el mayor riesgo relativo que corrían informando sobre la actualidad local y una mayor comprensión respecto a la prensa centralmente controlada de sus países modélicos.

7.2. Estrechos márgenes tenía nuestra prensa seria en el marco de ese Estado. Por un lado, someterse y dejar de ser seria, o luchar por los valores propios de su seriedad y dejar de existir como prensa. Por otro lado, ceder el espacio informativo a la prensa no seria y, con ello, renunciar a su porción de responsabilidad en el ámbito de la Guerra Fría. La experiencia —es decir, la Historia— diría que la solución estuvo en una aplicación realista o “pragmática” de la tetralogía, a partir de ese delicioso aforismo español según el cual “lo que no se puede no se puede y, además, es imposible”. Así fue como surgió, en nuestros países una prensa seria en distintas versiones:

Una que, pese a identificarse con los modelos occidentales, optaba por no ejercer sus valores a plenitud en el área estrictamente política —sea por simpatías con el autoritarismo o porque cada uno es dueño de sus miedos—, y por derivarlos hacia áreas menos comprometidas como la cultura, el humor, los deportes y la hípica.

Otra que, aprovechando la mayor permisividad relativa del humor, ascendió a éste desde el área lúdica al área informativa, dando a las noticias el tratamiento de “sátira”, según el inolvidable lema de la revista española *Hermano Lobo*: “revista de humor dentro de lo que cabe”

Y una tercera que, a partir de la tetralogía valórica, optaba por una existencia más peligrosa o “alternativa”, asumiendo el peligro del Estado antagónico, buscando resquicios de libertad y optando por estructuras empresariales ligeras —eventualmente clandestinas o semiclandestinas—, por lo mismo, efímeras.

7.3. Así se forjó la tradición imperfecta de nuestro periodismo heroico, con su inevitable, pero humano, contraste de abdicaciones y traiciones. Puede decirse que la prensa seria de nuestras dictaduras, *incluyendo su primera versión*, terminó sirviendo como plataforma para la prensa seria que hoy existe bajo regímenes democráticos. De paso, ello vino a corroborar que cualquier resquicio para la prensa verdadera es un riesgo mortal para las dictaduras, pues por él se infiltrará, siempre, el buñueliano fantasma de la libertad. Quizás la mejor prueba sea esta España de hoy, con su espléndida panoplia de atractivos periódicos, surgidos como callampas, tras la lluvia de un régimen autoritario que duró casi cuatro décadas.

8. Este era el estado de situación cuando surgió el segundo gran hito de nuestra historia periodística contemporánea: el de “la caída de los muros”. Este fenómeno, al señalar el fin de la Guerra Fría, expuso la borgeana existencia de dos oportunidades bifurcadas: expandir hasta el límite de la utopía las posibilidades de la prensa modélica, o reconocer que el fin de la Guerra Fría era, simultáneamente, el fin de esa prensa.

8.1. En la primera oportunidad, se partía de la base de que el fin de la Guerra Fría era el fin de las ideologías y, por tanto, el *fukuyamesco* fin de la Historia. Los “dividendos de la paz” que esperaba cosechar la ONU se homologaban con los dividendos de la utopía periodística, que soñaban cobrar los adeptos de esta posibilidad. Ya no había pretexto para no informar o para desinformar, a tenor de los intereses vitales apostados en el conflicto. *Ergo*, estratégicamente desaparecido el adversario representado por la prensa no seria, se podía absolutizar la obligación impuesta por la tetralogía valórica, abriéndose un futuro radiante para una prensa libre y veraz sin cortapisas. En un escenario de transparencia social incrementada, ésta sería base cultural e instrumento principal de la democracia y de la paz global.

8.2. La segunda oportunidad partía de una especie de *realpolitik* aplicada a la información, a partir del reconocimiento, tácito, de que la prensa modélica había sido sólo instrumental para la victoria de Occidente. Y, así como la OTAN

quedaba vaciada de su contenido primigenio, había que aceptar que el fin de la Guerra Fría implicaba el fin de los servicios útiles de esa prensa. Por cierto, no se trataba de un réquiem abstracto, en el vacío del *dilettantismo*, sino de la visualización, muy literal, de una alternativa diferente. Es que, con el auge pionero de una CNN dedicando todas sus imágenes a la información, comenzaba a plantearse un desafío inédito: el del periodismo televisivo como alternativa global de la prensa escrita. Si una imagen fotográfica valía mil palabras, en la prensa escrita obsolescente, una imagen en movimiento valía por toda esa prensa escrita y hacia ello había que ir.

El auge del periodismo televisivo emerge, entonces, como el tercer hito de nuestro presente. Su oferta informativa es, simultáneamente, nacional y global, gracias al cable, a CNN y a las otras cadenas que surgieron con ofertas similares. Ya es un hecho que la televisión se ha convertido en el eje comunicacional de la “aldea global”, visualizada por McLuhan y que, por esa vía, podría convertirse en la base de la opinión pública mundial, desplazando a la prensa escrita. Una reciente encuesta del Consejo Nacional de Televisión de Chile (CNTV) indicó que el 80% de los chilenos se informaba a través de la pantalla, un 13% gracias a la radio y sólo un 7% mediante la prensa escrita. Las cifras deben ser más o menos similares en otros países y todo ello indica —adelantando tema— que si aun no se ha rendido la prensa clásica, es porque su impacto en la opinión pública es cualitativamente diferente.

9.1. Lo decisivo, en cuanto factor diferencial, es que la información televisiva obedece a otras pautas, al mismo tiempo que las crea. En ella, el peso de la imagen tiende a yuxtaponerse con el de la noticia, hasta el punto de que, subliminalmente, resultan intercambiables. Por otra parte, a la inversa del periodista de medios escritos, que trabaja para que lo lean en tiempos variables, quienes producen noticias para la televisión deben contar con espectadores en tiempos fijos y breves. Esto obliga no sólo a una severa síntesis de contenidos sino, fundamentalmente, a delegar parte importante del proceso en esa cualidad no periódica de los comunicadores en pantalla que se llama telegenia. También existe confusión de fronteras o zonas grises entre la noticia y la publicidad, pues basta enfocar una cámara sobre el logo comercial impreso en una camiseta de tenista o futbolista, para que el efecto espurio se produzca. Finalmente, la posibilidad técnica de medir las audiencias —el *rating*— de los canales de televisión, en tiempo real, ha llegado a inducir la más bárbara desestructuración de la jerarquía informativa. No es raro que, si el *people meter* indica que está bajando el *rating* frente a la competencia, los responsables de algún informativo den la orden de pasar a noticias más “entretenidas” (palabra clave de la televisión moderna). En la televisión chilena, por ejemplo, la orden para romper la secuencia programada sería “pongan los goles de Zamorano”. Es que, en el periodismo televisivo, es completamente factible jerarquizar las proezas de un futbolista por sobre cualquier información, terremotos, maremotos, elecciones y guerras comprendidos.

9.2. Si las pautas del periodismo televisivo privilegian la imagen, la síntesis, la publicidad, la entretención y la telegenia, significa que en este medio no funciona la tetralogía valórica de la prensa escrita. En efecto, la libertad para inves-

tigar, la verdad como imperativo, la transparencia social como objetivo y la democracia —con la paz internacional concomitante— como factor sinérgico, no son un buen soporte para la levedad y comercialidad de la información televisiva. Más bien podría decirse que en ésta rigen valores neutros o antivalores, como la superficialidad funcional, las fronteras abiertas entre publicidad y noticia, la anarquía en la exposición y la hegemonía —más o menos explícita— de criterios de mercado. Los productores en el mundo del periodismo televisivo, tienden a entender que la noticia debe adaptarse a lo que quiere la gente, de modo similar a lo que sucede en la programación no periodística.

9.3. De lo señalado se desprende que el periodismo de la televisión se encuentra amenazado o corroído por lo que sería una franca perversión, en el ámbito de la prensa escrita clásica:

— Permisividad para mezclar la noticia con la publicidad, como se ha visto.

— Permisividad para la exposición de falsas noticias como, por ejemplo, las que se relacionan con el estreno de una nueva telenovela en el mismo canal del noticiero (variable de la permisividad anterior).

— Competencia de la realidad televisiva con la realidad a secas, usando o abusando de la posibilidad de crear noticias en cámara, como variante actualizada del célebre *Mondo cani* del documentalista Jacopetti.

— Todo lo cual se plasma en la estructuración de informativos espurios, en los cuales prima no el sentido de la noticia sino el del espectáculo, con sus infodramas, infocomedias e infotragedias. Se trata, con ello, de dar un soporte de realidad-real (por tanto, un barniz de “seriedad”) a todo lo banal, ordinario, doméstico, morboso e, incluso pornográfico, que abunda en las otras áreas de la realidad televisiva y que contribuye a privilegiar lo emocional por sobre lo racional. Como conclusión parcial de lo señalado, puede decirse que en la información periodística de la televisión tiende a desaparecer el círculo virtuoso que une a la Prensa, el Mercado, la Democracia y la Paz. Y no porque sus periodistas así lo quieren, sino porque el objetivo fundamental del periodismo televisivo tiende a fundirse con los objetivos del medio empresarial que lo produce, el cual no estima que deba encuadrarse en los parámetros éticos ni en los valores de la prensa escrita.

10. En este contexto llegamos al cuarto hito fundamental de esta historia contemporánea: el de la información *on line*, vía Internet, que emerge como factor compensatorio entre la supuesta obsolescencia de la prensa clásica y las eventuales perversiones de la prensa televisiva. Gracias a este fantasía tecnológica y a partir de su instalación en un computador doméstico, surge la posibilidad no sólo de conocer toda la información disponible a nivel global, sino, además, la de acceder a todos los libros, documentos o imágenes que alguien, en alguna parte, quiere ocultar, manipular o censurar.

Con Internet llegamos, entonces, al mundo del terror para cualquier tipo de autoridades —democráticas o no— y de censores. Lo que no estaba previsto era que esta maravilla tecnológica, que posibilita informarse y/o profundizar sobre

cualquier tema, sólo dirigiéndose al *web site* que corresponde, contenía el germen de un nuevo problema: el de la sobreinformación. Con millones de noticias diarias, de todos los medios y de todos los países, almacenadas en un computador doméstico, comienza a darse la gran paradoja del mundo mediático: la coexistencia de la mayor cantidad de noticias teórica y fácilmente disponibles, con una cantidad progresivamente creciente, en la práctica, de gente pésimamente informada.

Y esto sucede porque:

- el maltrato de la información televisiva está ya en la conciencia pública;
- los “canales de noticias” son todavía elitarios, en parte, porque se emiten en idioma no accesible a las mayorías;
- la prensa escrita vive un sostenido período de baja en sus ventas y, por tanto, en su lectoría;
- el computador personal todavía no está universalizado como la radio y porque...
- la verdad es que los consumidores de noticias no suelen precipitarse a buscarlas en *Internet*, de manera similar a cómo acostumbraban perseguir su periódico favorito en los kioscos callejeros.

10.1. Pero el fenómeno Internet tiene otras implicancias, negativas *per se*. La principal, desde nuestra perspectiva, es que, como sistema o tecnología, no está configurado bajo pautas periodísticas profesionales. Esto posibilita que exista en la red toda la información del mundo, pero sin marcos éticos, sin responsabilidad técnica ni profesional y sin garantía alguna de veracidad. De ahí que la información pueda convertirse en desinformación y que en la red se depositen las peores formas de pornografía y la apología de los fenómenos más odiosos de la humanidad, como el racismo, el nazifascismo y el antisemitismo. Es decir, todo el *deitritus* humano imaginable.

10.2. De otra parte, Internet favorece la incomunicación de los informados y aquello que Ortega y Gasset llamaba “la barbarie del especialismo”.

En cuanto a lo primero, es lo opuesto a la polémica o al debate, más o menos apasionados, que suele promover la información de la prensa escrita. La información vía Internet tiene un efecto hipnótico especial, en cuya virtud la contemplación reemplaza a la participación, con todo lo negativo que esto puede ser para el desarrollo democrático de la sociedad.

En cuanto a lo segundo, tiene como base la economía de esfuerzos. Dado que el internauta tiene que buscar en el ciberespacio la información dispersa, en un acto similar al de fabricarse su propio periódico, tiende a conformarse con lo que apriorísticamente le interesa. Y, como lo que le interesa es lo que ya conoce, tiende a desechar todo aquello sobre lo cual carece de información previa o que rechaza. Se reitera, entonces, la vieja verdad de que mientras se profundiza en el conocimiento de los objetos de la propia —que es parte mínima del universo de

informaciones— se profundiza en el más vasto campo de las propias ignorancias. Vía Internet estamos llegando, desde esta perspectiva, a la sustitución del universalismo de la prensa escrita, por el ensimismamiento casi autista de muchos internautas.

10.3. Con Internet surge, todavía, una cuarta implicancia, quizás la más grave, desde el punto de vista de la prensa libre: abre la posibilidad técnica, por primera vez en la historia del periodismo, de que una sola empresa —que ni siquiera es periodística— controle todo el tráfico informativo, a escala global, mediante el control de los sistemas operativos computacionales, integrados con los programas informáticos de “navegadores” por Internet. Pienso, naturalmente, en las sugerentes perspectivas abiertas por la demanda judicial del gobierno de los Estados Unidos, de 1998, contra *Microsoft*, por haber integrado su sistema *Windows* con su navegador *Explorer*, dejando fuera de este mercado a toda la competencia del último sector.

Al parecer —al menos es mi caso— es más lo que se ignora que lo que se entiende, sobre este confuso cóctel de tecnicismos informáticos, computacionales y legales. Pero, al menos, está sirviendo para asomarse a ciertas posibilidades ominosas bajo la superficie de la maravilla. Para enterarse, por ejemplo, de que la celebrada posibilidad de colocar y “bajar” cualquier tipo de información en y desde la red, coexiste con la posibilidad de que la red misma, el propio Internet, caiga bajo control monopólico. Con esto, los internautas no sólo van a seguir dependiendo de los formatos que les brindan los sistemas operativos monopolizados. Además, la publicidad y la información que introduzcan pueden llegar a depender de un “navegador integrado”, capaz de facilitar o dificultar el acceso a determinados *sites*. Esto supondría, por lo menos, una desigual posibilidad de acceder y de jerarquizar la información. Las llaves del acceso rápido y de la importancia relativa —y otras posibilidades que habría que imaginar— no dependerían de los internautas, sino de la empresa monopólica que los introduce al sistema. Y, dada la estructura de éste —Internet es una religión monoteísta— los afectados no pueden cambiarse de red a golpe de *zapping* o comprando otro periódico.

No es extraño, por tanto, que autoridades de distintos países democráticos estén estudiando las posibilidades de regulación de Internet. Ya se ha realizado, en París, diciembre de 1999, una primera “cumbre mundial de reguladores”, orientada a cotejar perplejidades y a permitir —como se dijo— “que progrese la reflexión internacional”. Obviamente, el eterno problema de los límites entre la regulación necesaria y la odiosa censura, debe haber estado entre los temas fundamentales de esa reunión.

11. Y ahora, después de este largo recorrido por nuestra historia contemporánea, recién estamos en condiciones de asomarnos al futuro de la prensa, en función de las nuevas tecnologías de la información. Futuro que, para describirlo abruptamente, tiene inscrita una mala utopía y dos opciones reales.

11.1. La mala utopía es la del diario cibernético a la carta: se pulsán los mandos correspondientes de la TV, del teléfono celular o del PC; se va al menú noti-

cioso del día, de la semana o del mes; se eligen las noticias que uno quiere conocer, se leen en pantalla, o (variable reminiscente) “se bajan”, para imprimirlas en bruto o mediante un programa de diagramación.

Aparentemente fantástico, en el sentido de superpositivo, pues así se evita la pérdida de tiempo inherente al “visionamiento” de imágenes chocantes o de noticias que nunca se leyeron, se leen o se leerán. Los recatados no tendrán que ver fotografías que lesionen su pudor; los sicalípticos verán todas las imágenes pornográficas que deseen; los políticos disfrutarán hasta el hartazgo con noticias sobre ellos mismos o sobre sus colegas de afición; los futbolistas no tendrán que hojear las páginas con temas para intelectuales, y los intelectuales no tendrán que soportar las minucias sobre la vida doméstica de los futbolistas o de los “famosos” de la prensa del corazón.

Sin embargo, eso, que parece positivo en la superficie, sería un golpe de muerte al sentido social de la información periodística. Si partimos de la base de que la prensa clásica, escrita, es un soporte informativo de la diversidad humana, concluiremos que el emergente periodismo cibernético es su contrapartida egocéntrica. Es que, mirado desde el punto de vista de los diseñadores de esa prensa, la variedad de sus noticias responde a la necesidad de satisfacer las necesidades de un colectivo nacional que, desde un punto de vista cultural, sólo es global en las aventuras de ciencia-ficción. En otras palabras, esa prensa es producto decantado de un Estado-nación y, con su existencia, contribuye a seguir forjando ese Estado-nación, sin perjuicio de que, según su escala valorativa, también contribuya a forjar una integración de Estados nacionales.

Por eso, la gran prensa escrita contiene noticias que algunas minorías nacionales calificadas no conocen ni desean conocer, pero que a otras interesan. Gracias a ese equilibrio, en gran medida artístico, el intelectual chileno se asoma al mundo de Marcelo Salas y del “Chino” Ríos; el intelectual israelí al céltico universo de Revivo, y el intelectual español a lo que piensan o no piensan los presidentes del Real Madrid, Atlético Madrid y Barcelona. Sin ese reflejo periodístico de la ambigüedad y diversidad de lo real, inherente a los distintos frentes informativos, los especialistas, los ensimismados y, en general, las masas desprovistas de cultura humanista general, perderían algo que tienen, que tal vez no valoran pero que, de perderlo, empezarían a añorar.

En definitiva, se trata de la vida o muerte de la función socializadora de la prensa escrita clásica, que ha sido siempre la mejor ventana que tienen los nacionales de un Estado para asomarse —cómo y cuándo lo necesiten— a las actividades de la sociedad y del planeta que los enmarca, en distintos niveles de cercanía. Sin esa ventana, no sólo se empobrecería la calidad de sus percepciones en cuanto “opinión pública” —con deterioro de la estratégica unidad nacional— sino, además, se colocaría en posición de riesgo a los valores que la gran prensa escrita postulaba, daba por supuestos o contribuía a crear. Valores que, como se ha visto, expresan la cultura de la Democracia y de la Paz internacional.

11.2. Visto que la utopía cibernética es del género “negro”, podemos asomarnos a las dos opciones reales que nos depara el próximo futuro.

La primera —parece obvio— consiste en plegarse a las pautas informativas de la televisión, en la línea del viejo aforismo sajón: “*if you can't beat them, join them*”. Esto significa condicionar las noticias con la salsa de la entretención y hasta de la ordinariedad, perdiendo cualquier pudor respecto a los productos frívolos, vulgares, banales o futbolizados. Aunque parezca caricatura, ello supondrá reducir “lo político” al chisme sobre las autoridades del *establishment*; soslayar lo que sucede en el mundo, porque “la política internacional no interesa”, hipertrofiar el área deportiva, fundamentalmente el fútbol; autoalimentar el menú con las noticias que proceden del mundo de la televisión, y reducir la información social a la vida privada de “los famosos”, entre los cuales, por cierto, las figuras de la pantalla chica.

Lo grave es que esta utopía ya ha iniciado su “marcha blanca”. Su germen estuvo en la tercera categoría de la prensa escrita, antes mencionada y su presente está a la vista en las “revistas del corazón”, las secciones del corazón de las revistas de información general, el sistema de suplementos “vendedores” de la prensa seria y el sistema de productos periodísticos poco serios, pero empresarialmente vinculados a los buques insignia de la prensa seria. Por esta vía ya comenzó a hacerse camino andando, y hasta podría adelantarse que la dinámica del fenómeno tiende a erosionar los bastiones de la prensa clásica. En efecto, si los mercados favorecen, cada vez más, a los productos periodísticos espurios, mayor será la tentación para relativizar posiciones éticas tradicionales, cediendo posiciones ante la eficacia vendedora. Así, tenderá a aumentar la permisividad o el acostumbramiento ante las manifestaciones de nacionalismo chovinista, rebrotes de racismo o de nazifascismo y violencia inherente a esos fenómenos. Será normal escribir, entonces (y ya se ha visto), que si en el último Mundial de fútbol el equipo propio sufrió el castigo de un penal injusto, por parte de un árbitro africano, se debió a que éste era negro y no a que era un mal árbitro. En el vacío, pasividad o acomodamiento de las grandes voces periodísticas supervivientes, la tetralogía valórica de la prensa clásica volverá a ubicarse al borde de la cornisa, con el riesgo consiguiente para las democracias y la paz internacional.

11.3. Afortunadamente, queda la segunda opción real de futuro que, tal vez con lo dicho, parezca menos peyorativamente conservadora. Porque se trata, humildemente, de no dejar que muera la prensa seria de las democracias. De mantenerla viva, con sus marcos, pautas éticas y valores. Entendiendo, además, que tales características han dependido y siguen dependiendo de que no se cierren los circuitos de concentración monopólica, gracias a la autocontención, a la dinámica de una competencia virtuosa o a las regulaciones del Estado.

En consecuencia, habría que revalorizar, visitar, promocionar, potenciar y adquirir esos productos periodísticos, en los cuales aún existe el valor de las propias convicciones y cuya competencia por el mercado no se hace a expensas de la noticia. Esos que dependen de una empresa de alta especificidad, consciente, por tanto, de que su función, además de empresarial, es política, social y cultural. Lo cual implica, a mayor abundamiento, una gran ventaja comparativa: la de que los miembros de su dotación profesional no necesitan ser guapos, sociables, extrovertidos, elegantes ni fotogénicos, sino, simplemente, buenos y cabales periodistas.

11.4. Hay que agregar que es falso que las necesidades de una prensa con valores, como la clásica, haya disminuido con el fin de la Guerra Fría. Baste pensar en el acuerdo, de fines de noviembre de 1999, de los cuatro mayores diarios de Suecia, para publicar un reportaje común sobre las actividades del movimiento neonazi y otras organizaciones criminales. Esos periódicos, que componen la cuarta parte del total de ventas de los 115 diarios del país, salieron a enfrentar, de ese modo, las amenazas y los atentados cometidos por miembros de dichas organizaciones contra sus denunciantes. Los directores de los cuatro periódicos declararon que pasaban por sobre las normas de competencia y utilizaban sus recursos en común, porque las actividades de neonazis y otros criminales atentaban contra los valores democráticos, la convivencia pacífica, la libertad de expresión y el propio Estado de Derecho.

12. Para tranquilidad de escuchas y lectores, digamos que no se trata de volver al pasado ni de perseverar en lo que existe, repudiando el cambio necesario. Se trata, simplemente, de mantener las tradiciones que dieron grandeza al periodismo, sin negar que, sobre esa base, deben adicionársele todos los cambios que la vida contemporánea impone y todas las maravillas que su tecnología brinda.

Sabemos, de partida, que el mundo de hoy es prácticamente incompatible con el ensayo periodístico —denso, largo y comprensivo— del viejo y admirado *Le Monde*. Nuestra realidad obliga a asumir el riesgo de la sobreinformación y, por tanto, la necesidad de una prensa que ejercite la síntesis con arte y prolijidad. También sabemos que si bien la parte gráfica no sustituye la información escrita, sí es cierto que una foto periodística equivale a mil o más palabras. El periodismo gráfico, en el próximo futuro, será tan insoslayable, como la diagramación funcional y cuidada de cualquier medio. De otra parte, hay que asumir el hecho de que el fin de la Guerra Fría produjo cambios en el interés, estructura y contenidos de la noticia política, y que tales cambios se sintetizan en la tendencia a un mayor equilibrio con las otras áreas de la información. No es el fin de “lo político” sino su readecuación, lo que prescribe la actualidad. Por eso, es cada vez más necesario contar con columnistas de calidad, y cuidar de que la opinión, inserta o yuxtapuesta a la información, se emita con la mayor propiedad posible. A este respecto, nunca debiera olvidarse que el periodismo es o puede ser un género literario específico, inserto en el mundo de las bellas letras. Finalmente, todos estos cambios deben expresarse en la universalización de los “libros de estilo”, pues cada medio deberá definirse y competir a partir de eso: de un estilo que equivalga a la firma de un autor.

13. En relación con lo expresado está el recurrente tema de la preparación de los periodistas. La misma que supone, por regla general —aunque no absoluta— la certificación de estudios superiores especializados. Pero en esto hay que seguir siendo cuidadosos, porque hoy se tiende a pervertir o desnaturalizar el objetivo de dicha certificación. De indicador para asegurar una mayor idoneidad, una dignificación del oficio o un mejor condicionamiento para ajustarse a la ética del medio, se tiende a convertirla en una barrera destinada a bloquear el acceso de competidores calificados, pero sin título. Tendería, entonces, a convertirse en un mecanismo proteccionista, orientado a restringir, acriticamente, el merca-

do laboral de los medios. Por lo mismo, sería un proteccionismo antifuncional, pues la seguridad y capacidad de desarrollo de una fuente de trabajo periodística depende, en lo fundamental, de la calidad de sus periodistas, con o sin título universitario. Es sobre tal base que se cimenta el prestigio y suben las ventas de los medios, garantizando, con ello, la permanencia de su plantilla y el eventual aumento de los empleos.

En esta línea, no cabe olvidar que la gran prensa modélica llegó a serlo sobre la base de dotaciones de “empíricos” y que la mayoría de sus muy notables periodistas no pasó, jamás, por una escuela universitaria de periodismo. También hay que recordar que periodistas sin título universitario —pero con muchos títulos literarios— como Ernest Hemmingway, Gabriel García Márquez y Mario Vargas Llosa, para citar los ejemplos más conocidos, no sólo contribuyeron al éxito de sus medios, sino que enriquecieron el periodismo total, contribuyendo, indirectamente, a la consolidación y/o ampliación de muchas plantillas, en un ámbito muy dinámico y cambiante.

Los periodistas del futuro próximo tendrán que seguir asumiendo, entonces, que “*quod natura non dat ...*” Es decir, que una escuela universitaria les puede enseñar todo sobre las “ciencias de la información”, pero que ese sólo conocimiento no garantiza, necesariamente, la existencia previa de la dosis de arte necesaria para escribir y/o fotografiar con calidad periodística.

Consecuentemente, la tendencia del futuro sería la de flexibilizar la exigencia de titulación específica, permitiendo que ejerzan el periodismo los egresados de distintas carreras universitarias, y la de mantener una ventana abierta, para que sigan incorporándose al periodismo los sucesores de Hemmingway, Vargas Llosa y García Márquez, que siempre existirán.

14. En cualquier caso, la opción real por la revitalización de la gran prensa escrita, implica que ésta no se someterá a las pautas de la televisión ni se rendirá ante la omnipresencia de Internet. Su fuerza de resistencia estará basada en una renovada estrategia de medios, que optimice sus características propias.

En este contexto, la información de la televisión y de la radio podrían ser “alertas precoces”, destinadas a remitir a la teleaudiencia o a la radioaudiencia hacia la prensa escrita. Ésta, desde su posición más cálida, menos constreñida por el tiempo y/o las condiciones personales —no periodísticas— de los informadores, reprocesaría la información, investigando, profundizando, contextualizando e interpretando, para salir a la calle con sus siempre funcionales “pirámides invertidas”. Desde esta posición, la prensa escrita potenciará su condición de fuente preferente (“*bookmarks*”) de los internautas, en una operación de interacción y competencia en que la prensa tradicional y cibernética se desafían y benefician.

15. Desde otra perspectiva, seguirá siendo cierto que los otros medios del sistema informativo global tendrán más consumidores que la prensa escrita, pero también seguirá siendo cierto que ésta tendrá lectores —consumidores de un nivel cualitativamente superior y, por ende, más codiciables como “público obje-

tivo”. Esto significa que la especificidad del lector de prensa también tiene una interpretación en cuanto “fenómeno de mercado”, pues siempre será preferible —por tanto, más costosa— la lectura semiprolija de la publicidad en un periódico, que el *zapping* irritado o la interjección irreproducible, ante la irrupción de la publicidad en medio de un noticiero o de un filme en la TV. Adicionando a Federico Fellini, podría decirse que “una información o una emoción no se interrumpe” y que, por eso, los avisadores del futuro tendrán que replantearse su propia estrategia de medios, reconociendo, de partida, que la prensa escrita no puede apagarse ni se puede salir de ella a golpe de *zapping*. Item más, sí puede recortarse, subrayarse y guardarse en el bolsillo. Tal vez esta posibilidad de ser un mejor escenario para la publicidad, constituya la mejor garantía de que sea el mercado el que deba adaptarse a la gran prensa escrita y no ésta a aquél.

16. En síntesis, la tentación de dar por superada a la prensa clásica, reduciéndola a la categoría de “etapa”, implica creer, entre otras cosas, que la democracia y la paz están afianzadas de aquí a la eternidad y que ahora pueden subsistir sin apoyo periodístico interactivo. Además, implica aceptar que la prensa ya puede, como cualquier otro producto comercial, someterse a las exigencias de los distintos mercados, sin excesivo riesgo para la información, porque ésta se registraría hoy por nuevas demandas y pautas, más cercanas a “lo que pide la gente”.

Pero, como hemos visto tras este largo recorrido, así como el futuro del arte no está en el no arte, el futuro de la prensa no está en la televisión ni en Internet. Aunque expresarlo pueda ser decepcionante para los tecnólogos y para los anestetas del *divertimento*, su futuro está ayer. Está en la gran y modélica prensa de las democracias desarrolladas y no en la prensa de ciencia-ficción. En el ciclo continuidad-cambio de la gran prensa clásica y no en la explosión revolucionaria de medios, sistemas y valores. Los líderes políticos, sociales y religiosos, en cuanto líderes de opinión, debieran tener presente que esa prensa, al margen de su giro profesional específico, fue y debe seguir siendo género literario, escuela de civismo y, fundamentalmente, conquista cultural de la humanidad.

De esto se desprende que, al filo del futuro, no hay nueva prensa que inventar. La que queremos ya está aquí, imperfecta, acorralada por los *ratings*, huyendo del fantasma de la “corrida” de lectores, todavía incapaz de cobrar los dividendos de la paz que prometió la ONU. Con todo, es una prensa que parece consciente, desde sus propios mandos, de que el mejor futuro de la información depende de la fuerza de resistencia de su tradición y de la fuerza de convicción de los periodistas de verdad. Esos que, como los viejos soldados del poema, no mueren, sino que, simplemente, desaparecen.

EL LENGUAJE DE LOS MEDIOS Y LA PAZ*

BERNARDINO M. HERNANDO

Profesor en la Facultad de Ciencias de la Información
Universidad Complutense

* Algunas de las más juiciosas y documentadas reflexiones sobre los Medios de Comunicación y la Guerra y la Paz se han hecho en este Seminario de Investigación para la Paz del Centro Pignatelli de Zaragoza. De su colección "Actas", editada por la Diputación General de Aragón, Departamento de Educación y Cultura, deben citarse: la N.º 13, titulada "Cultura de la paz y conflictos" (1988), con las ponencias de Miquel de Moragas Spá ("Los mass media, la construcción de la paz y la amenaza de la violencia", pp. 59-65) y de José Manuel Martín Medem ("Reflexiones de un profesional de la información sobre el tema de la paz y la violencia", pp. 67-76) y la subsiguiente síntesis del debate sobre "Comunicación y paz" (pp. 77-87); la N.º 45, "Los conflictos armados" (1997) con las ponencias de Ignacio Ramonet ("La mentira como arma de guerra. Cambios estructuras en la información de masas y conflictos recientes: 1989-1996"), y Gervasio Sánchez ("Las imágenes de la guerra"). Ambas ponencias y el subsiguiente debate ocupan en la publicación las pp. 191 a 238.



Jesús María Alemany y Bernardino M. Hernando

“...existe una gran filosofía de la guerra en cuanto fenómeno positivo; no existe una gran filosofía de la paz... gran parte de la filosofía política, especialmente en la época moderna, es una continua meditación sobre el problema de la guerra. Aún más: la gran filosofía de la historia de la época moderna que va del iluminismo al historicismo, el positivismo y el marxismo, nace de la pregunta sobre el significado de la guerra y , en general, de la lucha para el desarrollo de la civilización humana...”

Norberto Bobbio (*)

La cita de Norberto Bobbio, el querido y nonagenario Bobbio, que encabeza estas páginas no es un intento de curarse en salud, pero casi. Las reflexiones sobre la paz pueden perderse en delirios sentimentales. Y las acotaciones sobre los Medios de Comunicación Social suelen disparar tan hacia arriba, por desviación, que sólo afectan al monstruo cada vez de menos cabezas, cada vez más global, de la Omnipotente Empresa Multimedia. El resto del personal queda muy contrito y moderadamente rabioso pero inutilizado para cualquier acción.

Total que empiezo a sospechar que he cometido un grave error al aceptar este encargo que más que patata caliente podría ser una burlesca mina antipersona. Burlesca por no ser letal, ni siquiera causante de heridas físicas sino sólo de picotazos al pobre honor académico.

Habrá, no obstante, que cumplir el encargo aceptado. Y nada mejor que recuperar el sistema escolástico de la “explicación de términos” que puede desbrozar el camino y ahorrarnos quebraderos inútiles de cabeza.

EL LENGUAJE DE LOS MEDIOS

Mejor habría que hablar de “lenguajes” porque cada Medio tiene el suyo aunque haya un fondo común a todos. Y hoy pueden ser tantos los medios de comunicación social o de masas (prensa, radio, televisión, cine, publicidad, vídeo, internet...) que nos perderíamos en una constelación de constelaciones en giro perpetuo. Aquí vamos a referirnos a prensa, radio y televisión por razones obvias. Sus respectivos lenguajes proceden de un fondo común que se conoce como Lenguaje Periodístico, el peculiar sistema de signos o código del que se valen para llevar información a los receptores.

(*) BOBBIO, 1992, p. 161.

En el lenguaje periodístico la palabra escrita, hablada o visualizada es sólo uno de los componentes de lenguaje. El resto de signos compone, en cada caso, una compleja red de estímulos que pueden variar, profundizar, frivolizar o destruir el valor signico de la palabra que, sin embargo, sigue siendo el signo periodístico de referencia. Incluso en la televisión.

Los lenguajes de los medios, y el lenguaje periodístico en general, tienen tal cantidad de condicionamientos que no hemos de esperar demasiado de su eficacia. Esto hay que decirlo así y para empezar a entendernos. Claro que cuando decimos “eficacia” estamos empleando un término ambiguo: ¿eficacia para qué y para quién? Porque estos lenguajes, astutamente empleados, pueden tener una eficacia tan grande como el más poderoso alucinógeno. O, por poner otro ejemplo más piadoso, como el más potente sintomatológico. En ambos ejemplos, un cambiador de apariencias.

Los Medios de Comunicación Social, por muchas mayúsculas que usemos al escribir su nombre, son un negocio. Y no pueden ser otra cosa. Cuando son “otra cosa”, es peor: quien no pretende ganar dinero con los medios pretende adoctrinar, captar, propagandear, publicitar. Es decir, aprovecharse de los medios para sus fines extramediativos.

El que los medios sean negocio no tendría por qué ser malo. Como no es malo que sea negocio la venta de coches o de calcetines. Coches y calcetines cumplen su misión como vehículos y como vestimenta y serán tanto mayor negocio cuanto mejor cumplan esa misión. El mercado libre, con todas sus miserias, parece tener la gloria fundamental del servicio a la sociedad, aunque alguien saque partido de tal servicio.

Alguien pensará con cordura y un gramo de ingenuidad que los famosos Medios de Comunicación Social no son calcetines. Evidente. Pero, como los calcetines, o se venden o hay que dejar de fabricarlos. El dinero que es necesario invertir hoy en cualquier medio con la mínima capacidad de difusión es tanto que nadie, nadie, ni siquiera el Estado, se puede permitir el lujo impagable de mantenerlo gratis para el usuario. Y en el caso del Estado todavía sería un “gratis” más ofensivo: el Estado sólo gasta el dinero que sale de nuestros bolsillos.

Desde hace algunos años ha proliferado la llamada “prensa gratuita” que se reparte por buzoneo o se pone al alcance de quien la quiera en centros comerciales. He aquí una de las grandes falacias de la prensa: no hay posibilidad de prensa gratuita: la así llamada no suele pasar de un pequeño mazo de hojas impresas sobrecargadas de publicidad no siempre expresa, ayunas de calidad y escasísimas de información.

El fin del monopolio televisual estatal terminó con otra falacia aunque creara falacias nuevas: la de la televisión gratuita. No hay posibilidad de televisión gratuita. Hay que pagarla. Lo que cambia es el sistema de pago. Creer que una cadena sobrecargada de publicidad es gratuita porque el consumidor no tiene que pagar directamente a la cadena es de un candor mucho más que infantil.

Los medios son caros, son un negocio difícil y en sus lenguajes mandan muchas cosas antes que la propia dignidad de esos medios y esos lenguajes : manda la publicidad, mandan los consumidores, mandan los intereses de los empresarios. Lo que queda, lo poco que queda, es para la dignidad mínima esencial de los propios medios y su función social.

Entre publicidad y consumidores se arma el interés fundamental del empresario que, además, puede tener otros elementos de carácter político o social. Condicionamiento tras condicionamiento para el uso de los lenguajes. ¿Qué espera la publicidad? Eficacia comercial que sólo llegará dependiendo del número de consumidores del medio en que aparece. ¿Qué espera el consumidor o receptor de los medios y por qué se decide por uno u otro medio? En una sociedad de cultura del espectáculo (Debord, 1999) o del morbo del chismorreo o del “parti pris” sociopolítico ya sabemos lo que se puede esperar.

No, no mucho puede esperarse de los lenguajes de los medios tan supercondicionados por casi todo menos por sus propios fines de pleno derecho: informar a la sociedad con libertad, dignidad, arte y profundidad. Una difícil profundidad porque estos lenguajes no suelen llegar a las honduras del ser humano y sólo una sistemática y profunda utilización podría elevarlos a categoría de cirugía liberadora. Ni para bien ni para mal, los lenguajes de los medios (por algo se llaman “medios”) transforman a la humanidad. No pasan de catalizadores de males más profundos o despertadores de conciencias sensibilizadas. Tampoco hay que alarmarse demasiado ¿Alguien cree en serio que la televisión mata lectores? Lo más que consigue es que muchos no lleguen al ejercicio de la lectura. Que no es lo mismo. Aunque suponga parecida desgracia. Nada tan viejo y caduco como el periódico de ayer. “La cultura de masas primero es ruido, luego humo de pajas y, al fin, nada” (Temprano, 1999, 11).

¿Por qué entonces se aferra el hombre corriente al consumo, a veces desconsiderado, de estos medios? Los medios de comunicación pertenecen a lo que Habermas llama “sistemas de interpretación”. “La función principal de los sistemas de interpretación que procuran la estabilización del mundo (*worldmaintaining*) consiste en evitar el caos, es decir, dominar contingencias” (Habermas, 1999, 197). A nada tiene el hombre tanto terror como al caos. Ni siquiera a la muerte. También lo dice Habermas. Los medios de comunicación, dentro de sus miserias y a pesar de ser espejo de horrores, constituyen sistemas de interpretación y ordenamiento del caos. Los periódicos hacen cosmos del caos. Basta contemplar sus secciones, su orden, su tranquilizador equilibrio entre la infinitud de lo que pasa y la estricta limitación de lo que nos cuentan. Leer el periódico, escuchar la radio o ver la televisión tranquiliza más que informa. Todo a su hora, todo en su página respectiva. Lo que Pross llama “comunicación ritualizada” (Pross, 1980, 120-129). Y el hombre ama el rito tanto como odia y teme al caos. Y por la misma razón de seguridad.

LOS MEDIOS Y LA GUERRA

El mismísimo Hobbes define la paz como ausencia de guerra. El tiempo en que no hay guerra “se llama paz”, viene a decir (*De Cive*, I, 12). En el binario guerra-paz la consideración general ha concedido al término “guerra” el carácter de término fuerte, predominante, en función del cual se definía el término paz. Quizá por una razón muy elemental: es más fácil definir y contemplar y describir la guerra que la paz.

Ni en el caso de la guerra ni en el caso de la paz vamos a meternos en trifulcas terminológicas, pero parece razonable que comencemos esta relación Medios-Paz precisamente por su contrario, Medios-Guerra.

Para los Medios de Comunicación Social, nada mejor que una buena guerra. Es decir, una guerra encarnizada que pueda ser ofrecida cada tarde a los televidentes como la mejor película a que se puede aspirar.

Una buena guerra viene muy bien a los medios de comunicación y los medios de comunicación vienen bien a cualquier guerra incluso a una mala guerra. Es decir, una guerra pequeñita y sin sangre.

“¿Decís que es la buena causa la que justifica incluso la guerra? Yo os digo: es la buena guerra la que justifica todas las causas”. Así hizo Nietzsche hablar a Zaratustra (I. De la guerra y los guerreros).

Kant escribió en 1795 su ensayo *La paz perpetua*. Entre el racionalismo más riguroso y la ingenuidad más idealista, Kant cree que en aquel momento (1795) la humanidad está dispuesta como nunca para una paz perpetua. O al menos duradera. Kant cree que cuando los Estados totalitarios se conviertan en repúblicas y la decisión de declarar guerras recaiga sobre los ciudadanos, estos “se lo pensarán muy bien antes de empezar un juego tan peligroso”. En tiempos de Kant, los periódicos sólo eran un anuncio de lo que serían más tarde. Y más tarde, Kant jamás habría escrito *La paz perpetua*.

En agosto de 1914, Max Scheler escribe *El genio de la guerra*, una exaltación filosófica que casi parece lírica de los valores de la guerra. Max Scheler llega a escribir sin ninguna ironía: “Quien sólo percibe el soplo del espíritu divino en el susurro de los álamos y en el gorjeo de los pájaros, y no en los disparos de la artillería, quizá sea un hombre amable, pero no un hombre entero...” (Safranski, 2000, pgs. 119-134).

La guerra tiene una larga y pesada carga de fascinación. Todos sus horrores tienen el satánico atractivo de la perversidad.

Las guerras nacieron para ser publicitadas y siempre ha habido una televisión para cada guerra. De no haberla habido, ningún Napoleón se hubiera arriesgado a fabricar guerras. Para qué, si nadie se iba a enterar. “Las guerras sirven para dar de comer a los telediaros”, dice un personaje de El Roto (1999) Y el personaje es un múltiple herido de guerra con ruinas al fondo.

Las guerras y los medios son tal para cual. Están hechas las unas para los otros y los otros para las unas. Hasta el punto de que Paul Virilio hace una inquietante identificación entre guerra e información y cita la apreciación de Einstein de que “el desarrollo de la bomba atómica precisó la puesta en práctica de la ... bomba de información totalitaria” (Virilio, 1997, pg.38). “La guerra de los Balcanes y del Líbano, dice Virilio, habrían sido impensables sin la televisión. Han sido desencadenadas y alentadas por el odio que los medios de comunicación han suscitado a través de las televisiones libres...’ La televisión ha segado más vidas que las balas’, dice Kusturica después de haberme leído...” (pg. 97). Paul Virilio no pudo resistir la tentación de hacer un libro entero sobre *La bomba informática* (Cátedra, 1999). La guerra totalitaria de ayer, según Virilio, se transformará en la guerra globalitaria de mañana. Ayer, gracias a los medios de comunicación; mañana, gracias a los medios globales. Un panorama fascinante. Y desolador.

Por lo demás, nada tan productivo como una guerra. Ya se sabe hasta qué punto una economía tan escandalosamente fuerte como la de USA depende de la guerra. Pero es que además en la guerra se perfeccionan los sistemas médicos de urgencia, avanza la cirugía de modo asombroso, se perfecciona la traumatología, surgen resplandores lingüísticos nuevos, se afinan y embravecen, a partes iguales, los periodistas de toda laya (quiero decir de prensa escrita, radio y televisión), aprenden los políticos y los militares, mientras los filósofos aguzan el ingenio para filosofar sobre el horror de manera tal que el horror de la guerra se convierte en objeto placentero del ingenio filosófico. A través de los medios de comunicación, precisamente, para que todo quede en casa. “La guerra, única higiene del mundo”, cantó Marinetti. “No conozco fórmula belicista más ejemplar”, comenta Norberto Bobbio (1982, pg. 180) .

El antropólogo sueco Ulf Hannerz, en su libro *Conexiones transnacionales* (pgs. 181-201) dedica un capítulo, el 10, a hacer un curioso y esclarecedor paralelismo entre el antropólogo y el periodista corresponsal de guerra . Periodismo y guerra, según Hannerz, son un binomio sospechosamente coherente. Como nacidos el uno para el otro.

Uno de los más ingeniosos ejercicios de abominación de las guerras modernas fue escrito por Jean Baudrillard en tres artículos de periódico publicados luego en libro bajo el título de *La guerra del Golfo no ha tenido lugar* (1991). *La guerra de Troya no tendrá lugar* se titulaba aquella comedia de Jean Giraudoux (1935), o *No habrá guerra de Troya*, como prefieren traducir otros, con mayor rigor y menos galicismo, en la que el escritor francés termina por construir una auténtica tragedia porque, naturalmente, sí hubo guerra de Troya a pesar de que nadie parecía querer que la hubiera. No había entonces televisión, ni siquiera periódicos, pero había un Consejo de Intelectuales, que viene a ser lo mismo, y este Consejo se pone a preparar aquella guerra, que no ocurrirá pero que sí ocurrirá, con dos decisiones definitivas: al darse cuenta de que los troyanos carecen de un himno de guerra, ordenan al bardo Démokos que lo componga; además, organizan un concurso de insultos para lanzárselos al enemigo. Curiosos insultos entre los que destacan

estos dos: “Hijos de bueyes” y “Primos de sapos”. Hoy somos mucho menos zoológicos y los hijos son de mujer, no de buey. En la obra de Giraudoux el lenguaje ocupa lugar bélico preeminente. En los artículos de Baudrillard, los Medios y sus lenguajes, sobre todo los de la televisión, protagonizan las reflexiones hasta el punto de ser responsables de una nueva figura de guerra: “todos nosotros como rehenes de la información en el escenario mundial de los medios de comunicación... rehenes de la intoxicación de los medios de comunicación... sometidos al simulacro de la guerra como a arresto domiciliario, ya somos todos *in situ* rehenes estratégicos: nuestra posición es el televisor donde virtualmente nos bombardean a diario mientras seguimos cumpliendo también con nuestra función de valor de cambio” (pgs. 11-12). “Y jamás existirá monumento alguno al rehén desconocido”, se lamenta cómicamente más adelante el propio Baudrillard (pg. 15).

Estos dos franceses, Giraudoux y Baudrillard, separados en el tiempo y el oficio, cometen, cada cual en su estilo, la genialidad de convertir la guerra en objeto de lujo. Al fin y al cabo, como los medios de comunicación social. Baudrillard señala tres clases de guerras: “la guerra caliente (violencia del conflicto), la guerra fría (el equilibrio del terror) y la guerra muerta (descongelación de la guerra fría)” (pg. 9). A esta tercera clase pertenecía la guerra del Golfo. Y quizá todas las guerras modernas. Mejor dicho, a esta tercera clase pertenecerían todas las guerras modernas si fuera verdad que hubo alguna vez guerra fría. Lo cual no es verdad. El mundo ha estado siempre en guerra caliente. Siempre ha habido guerra caliente en algún lugar del globo. Lo que pasa es que sólo se cuentan las guerras que salen en los medios, las que más favorecen a estos, las más lujosas. Y el hombre ha dado en pensar que sólo existe lo que cuentan que existe. Mientras que los que cuentan esas cosas sólo cuentan las que les convienen. Y así se cierra el dogal de la información que es un dogal hecho de palabras, de sonidos, de imágenes. Es decir, de lenguaje.

Lo que Baudrillard llama “guerra fría” o equilibrio del terror es denominado “paz de impotencia” por Raymond Aron que también divide en tres las clases de paz (1962, pg. 166). En fin, que guerra y paz pertenecen al mismo relato, como en la novela de Tolstoi.

Y las preocupantes relaciones entre Medios y guerra culminan si consideramos la ubicua utilización que en el campo semántico militar y bélico se hace del término “información”. Cuando en alguna sigla de ese campo semántico aparece una “I” podemos sospechar con fundamento que se trata de la I de Información (Fisas, 1992). Baste recordar que uno de los organismos militares españoles de mayor predicamento y repercusión es el llamado CESID: Centro Superior de Información de la Defensa. Y todo sabemos que el Cesid no es un periódico.

LOS MEDIOS Y LA PAZ

Y dicho todo esto ¿qué sentido tiene venir aquí a hablar de los medios de comunicación y la paz? ¿Es que hay algo que decir sino lamentar la catástrofe?

La paz ha tenido mala suerte y no sólo en los Medios. Casi siempre ha recibido definiciones negativas, que es lo peor que puede ocurrir con un concepto. Norberto Bobbio se lamenta amargamente, aunque confiesa que “no es difícil encontrar una explicación de esta persistente definición meramente negativa de la paz” (pg. 160). Sin embargo, la literatura cristiana de todos los tiempos nunca se conformó con definir la paz como ausencia de guerra. Una literatura que resume en una frase la *Gaudium et Spes* del Vaticano II: “La paz no es una simple ausencia de la guerra ni el resultado del solo equilibrio de las fuerzas o de una hegemonía despótica, sino que con toda exactitud y propiedad se llama obra de la justicia” (N.º 78).

No vamos a caer en la “acrobacia terminológica” de que acusa Bobbio a ciertos tratadistas de la paz. Vamos a dejar a un lado el maravilloso ramillete que podríamos hacer con las mil definiciones de paz. Nos bastan dos conceptos: uno, que la paz es algo más que ausencia de guerra y dos, que la paz general está hecha de muchos corazones en paz consigo mismos. El receptor de la información que proporcionan los medios (y ahora llamamos “información” a todo mensaje mediático) es un ser humano individualizado, ya que el carácter de medios de masas no anula sino matiza la individualidad del receptor. Por mucha gente que esté frente a un televisor o por muchos lectores que tenga un periódico o por muchos oyentes simultáneos que tenga un receptor de radio, cada cual recibe, él solo, SU mensaje. Y lo acepta y reelabora o lo rechaza. Cada mensaje informativo, de acuerdo con el lenguaje en que es transmitido, causa un efecto individual positivo, negativo o neutro. Teniendo en cuenta que el efecto neutro no equivale a nulo: lo neutro es negativo cuando deja indiferente a quien debería conmover o remover o transformar. Y tal neutralidad puede depender tanto de la inoperancia de los lenguajes como de la cerrazón, culpable o no, del receptor.

La asignatura fundamental, no sólo troncal, de los estudios de periodismo en la Universidad se puede definir así: “La ciencia de la comunicación de masas que estudia los mensajes informativos, tanto desde el aspecto técnico de su elaboración, como, sobre todo, desde el aspecto de sus repercusiones sociales” Esas repercusiones sociales, estudio básico en las ciencias periodísticas, son, no lo olvidemos, la suma de las repercusiones individuales. No sólo la suma, por supuesto. Pero no hay repercusión o reacción social posible si antes no ha habido repercusiones individuales. Por tanto, el aparente tufillo moralista o moralizante que podría tener lo dicho sobre los efectos del mensaje informativo es únicamente eso, tufillo. La realidad pertenece a un serio planteamiento científico del periodismo.

Se diga lo que se diga de la paz, quizá sea mucho más difícil y menos brillante poner en relación a los Medios con la paz que ponerlos en relación con la guerra. Maldita guerra que tantas facilidades da.

Primero, hay que ir mucho más allá del tópico y de la obviedad, tanto a favor como en contra del posible papel que los Medios puedan jugar en el fomento de la paz. Segundo, nunca puede pedirse a los Medios que pinten idi-

lios de paz donde hay guerra. Lo que ocurre es que los lenguajes son códigos manejables en muchos sentidos y puede contarse una guerra fomentando la paz y pintar una paz que fomente la guerra. Los lenguajes también pueden ser armas. O incitaciones a la paz.

Como norma general y parte de la posible plantilla en el tratamiento del asunto que nos ocupa, *El lenguaje de los Medios y la Paz*, podemos decir que los Medios colaborarán en el fomento de la paz necesaria para vivir con dignidad, cuando:

1. cuenten la guerra como lo que la guerra es, nunca un espectáculo ni una lucha de malos y buenos ni una inevitable erupción volcánica;
2. fomenten el equilibrio interno, el sentido de paz consigo mismo y con los demás, de sus receptores. Y el sentido de paz obliga a la comprensión de los otros.

Y todo eso como sin querer, sin planteamientos moralistas falsos o carga desmesurada de intenciones. No se trata, por supuesto, de llevar al ánimo del receptor la idea de que el mundo es una balsa de aceite evitándole todo contra-tiempo. No se trabaja por la paz contando maravillas, sólo maravillas, de un mundo conflictivo y a veces terrible. No se trabaja por la paz gritando que “tó er mundo é güeno”, como decía aquella pegatina popularizada hace unos años. Todo el mundo no es bueno y hay mundo cruel y espantoso. Hay que decirlo sin fomentar francotiradores ni vengadores solitarios. Eso es posible. Para ello, en periodismo, no sólo hay que tener buena voluntad, hay que tener talento. Hay desatinos informativos que nacen de la estupidez, no de la mala voluntad.

Estoy convencido, y si no lo estuviera no me dedicaría a esto, de que el ejercicio del periodismo es un bien social y una de las ayudas para la paz del mundo. Que demasiadas veces no lo sea sólo significa que el periodismo, como el lenguaje, es un instrumento de cuyo valor y eficacia ha de responder quien lo practica como emisor o como receptor de mensajes informativos. Porque reducir el periodismo a uno solo de sus ejecutantes, el emisor, es una torpeza muy útil para quienes abominan de “Tómbola” pero la ven todos los días. Por decirlo con un ejemplo simplón pero eficiente. Y creer que el emisor es, sin más, el currinche o el currante de plantilla, olvidando al empresario, es torpeza muy útil para...los empresarios.

La gran aportación de los Medios a la paz del mundo ha sido desde siempre y sigue siendo lo que Michael Ignatieff llama “internacionalización de la conciencia” (1999, pg. 16). Gracias a los medios, cada parte del mundo ha aprendido a ver a las otras partes como embarcadas en la misma aventura de vivir. Gracias a los medios el mundo es más grande y más pequeño, más general y más familiar. Han hecho el milagro de crear una conciencia común de la que es más difícil escaparse que de la individualidad o pequeña comunidad autosuficiente. Cuando tengamos que poner en la picota tantas torpezas de los medios que tantas veces colaboran en la deshumanización, recordemos esta gran virtud que, en adelante, daremos por supuesta.

Y ahora vayamos ya a cada uno de los medios en cuestión: Prensa escrita y Medios audiovisuales.

A. Prensa escrita

El lenguaje de los periódicos está hecho de palabras colocadas en un escenario. De cómo se coloquen va a depender el efecto que causen. Ningún rincón del periódico, ningún tipo de letra, ninguna fotografía acompañante, ninguna expresión, ningún tópico, ningún eufemismo son neutrales. Y no hay casualidades.

El lenguaje de todos los medios está rigurosamente establecido al margen de la intencionalidad de quien los maneja. El emisor consciente y decente habrá de conocer y tener en cuenta ese endiablado escenario.

En el mundo ocurren cada día millones de hechos de los que sólo una mínima parte pasan a ser noticias. El encargado de ese paso es el periodista. El periodista en general. Porque el periodista concreto de un diario ya no recibe más que una pequeña parte de hechos convertibles en noticias para su periódico. Y ese periodista concreto, que recibe hechos noticiables ya pasados por el filtro de otros mil periodistas concretos, tampoco es tan concreto o tan solitariamente concreto : son muchos y con distintas responsabilidades, desde el director al simple redactor, pasando por el consejo de redacción, el redactor-jefe, el jefe de sección... Este panorama, que es común a todos los medios, tiene particular entidad en la prensa escrita donde el sistema de colocación de las noticias es mucho más complejo.

Lo que se quiere destacar, por encima de todo, aparece en primera página. ¿Cómo son las primeras páginas de nuestros periódicos? ¿con qué sentido están hechas y qué repercusiones esperan? Cada periódico tiene "su" primera pero suele haber algo en común: las primeras son agresivas. Sólo así se vende. Vende más lo más llamativo. Lo que está por ver es que lo más llamativo (atractivo) sea la violencia o la guerra en cualquiera de sus formas. ¿No hay hechos de paz llamativos?

Vende más lo que más puede influir en nuestras vidas, para bien y para mal. ¿Por qué ha de poder siempre o casi siempre lo negativo sobre lo positivo?

Urge una reconsideración sobre los famosos temas de primera. No se trata de hacer páginas blancas y puras. Se trata de pensar un poco más, de no dejarse llevar por el aluvión de textos noticiables sobre la mesa de redacción, o por lo que otros podrían sacar a primera con más fortuna, es decir con más atractivo, que nosotros. Cada vez que las primeras de dos periódicos coinciden, y suelen coincidir en lo más agresivo, los dos directores se llevan un disgusto. Qué afán de llevarse disgustos. Con lo fácil que sería no coincidir.

Que la paz no venda es otra falacia más, construida golpe a golpe cada día por quienes se creen con el derecho e incluso la obligación de muñir los

intereses informativos de la masa. Es difícil demostrar que la paz vende: casi nunca se intenta siquiera. Porque incluso cuando las desacreditadas “buenas noticias” aparecen en primera (el premio gordo, el más gordo posible, de la lotería, por ejemplo) suelen hacerlo desde el ángulo menos pacífico: la frustración o la envidia o la ansiedad o el disfrute ajeno que a uno nunca le llega.

Cuando se dice que “las buenas noticias no son noticia” se está retorciendo un argumento equívoco. Desde el punto de vista de que lo normal y masivo es una bienandanza ya que los periódicos sólo nos cuentan lo que se sale de lo normal ¡bienvenidas sean las malas noticias! Ningún periódico da como noticia que hoy ha salido el sol, pero si un día no saliera (y que Copérnico nos disculpe la vulgar licencia), eso sí que sería una gran noticia, una grande y terrible noticia. De primera página, por supuesto, y a cinco columnas.

Sin embargo, dado que una excesiva cantidad de las noticias publicadas en los periódicos son malas noticias ¿no se está creando una conciencia social del horror como si este fuera sustancia del mundo que vivimos? ¿Lo es? Ahí queda la pregunta. En este momento, prefiero no menealla. Según una encuesta entre periodistas norteamericanos, la noticia más importante del siglo XX es el bombardeo atómico de Hiroshima (ABC, Madrid, 3-III-1999, p. 58). Una pésima noticia.

El lenguaje escrito de la prensa tiene muchos talones de Aquiles cuando se piensa en él como posible fautor de la paz. Nos vamos a referir únicamente a tres : los titulares, los tópicos y los eufemismos. Más una coda preocupante sobre la información del terrorismo.

Los titulares son el lujo lingüístico del periódico. En ellos se condensa lo mejor y lo peor del lenguaje informativo escrito. Han de tener tales cualidades que el logro de un buen titular es una proeza. Debe ser atractivo, fiel, sustancioso. Y preciso, justo, correcto. No debe decir más que la información que le sigue ni tener menos elementos sustanciales. Y tiene que ser breve. Cualquiera de estas cualidades aislada es fácil. Juntarlas, ya digo, es una proeza lingüística. Voy a citar dos ejemplos del mismo periódico, uno de buen titular y otro de titular peligroso, recordando que estamos reflexionando sobre lo que favorece o perjudica la paz en el sentido expuesto más arriba.

El 23 de diciembre de 1999, jueves, en su página 38, el diario de Madrid ABC publicaba este titular: “El Ministerio de Defensa ruso investiga la presunta matanza de civiles en Chechenia”. Cada palabra está medida, dice lo que quiere decir, ahorra tópicos y eufemismos sin por ello pasarse en fáciles acusaciones. Coloca al lector en la disposición justa para enfrentarse con la lectura de la información que sigue. Incluso si el lector no pasa del titular, recibe una información cautelada suficiente. Suele ocurrir que el lector no pase del titular y ello es elemento fundamental para elaborarlo. Ningún afán de atracción o brillo puede convertir un titular en información deformada.

El 8 de enero de este año 2000, en su página 39, el mismo ABC da este titular: “Los expertos auguran que el aumento de la inmigración en España

provocará un rebrote del racismo”. He ahí un modelo de lo que no debe hacerse. De la primera a la última palabra es un exponente de despropósitos y un atentado gratuito contra la paz. Ni que decir tiene que al lector más o menos xenófobo le bastan y le sobran esas 16 palabras. No necesita leer más y probablemente no lo leerá. La obviedad del desacierto nos ahorra el análisis.

Los tópicos son cómodos pero funestos. En ellos descansa la escasa inteligencia y la mucha pereza de quien los usa y la comodidad placentera de quien los recibe. El tópico ahorra pensamiento y fomenta la pereza y la irreflexión. Es una buena manera de pasar como sobre ascuas por la realidad.

Lo contrario a la lucidez que la paz exige. Una brevísima antología de tópicos periodísticos nos pondrá en la pista de lo que queremos decir. “Luz verde, recta final, penosa enfermedad, venga de donde viniere, intensas precipitaciones, pertinaz sequía, los afectados, un céntrico hotel, restablecer el tráfico, escasa importancia, han llovido las críticas, el principal artífice, el gran protagonista, el carisma, reunión en la cumbre, por otra parte, por su parte, el tema, puerta abierta a la esperanza, no apto para cardíacos, de alguna manera, de una u otra manera, fuentes generalmente bien informadas, eso sí, en el seno de la comisión, al respecto, recargar las pilas, la boda del siglo, el partido del siglo, eternos rivales, el colectivo, asignatura pendiente, defraudar las expectativas, poner en práctica, estrechar los lazos, de infarto, sin perjuicio de, como la copa de un pino, en otro orden de cosas, prácticamente, valga la redundancia, en este sentido, en un momento determinado, cristiana sepultura, síndrome, acrisoladas virtudes, la punta del iceberg, a efectos de, hoy en día, marcar un antes y un después, mi granito de arena, el meollo de la cuestión...”. Son unos pocos ejemplos no de incorrecciones sino de algo peor : de pereza verbal. “Escribir y hablar de cualquier modo es despreciar al otro y así mismo”, dice Coseriu (ABC, Madrid, 11-8-1998, p. 44). Nada tan cerca de la guerra como el desprecio.

El periodista, además, tiene la obligación de ser un experto en el uso del lenguaje una de cuyas características es la tensión interna que conduce a quienes lo usan con decencia a aquilatar al máximo cada matiz y hablar o escribir como estrenando cada vez el idioma.

También la paz exige tensión. La paz no es un limbo de indefiniciones. Poco puede esperarse, en el fomento de la paz, de quien no parece capaz de mantener la tensión elemental de su único instrumento de trabajo. Asunto este que puede ampliarse a otros aspectos y que nunca, o casi nunca, se tiene en cuenta hasta el extremo de sonar tan raro como un capricho voluntarista de moralina infantil. Qué se le va a hacer.

Los títulos de novelas o películas famosas son otra fuente de tópicos a los que se acude, principalmente, para titular. De crónicas de muertes anunciadas, bicicletas para el verano y otras lindezas ya inventadas están llenas nuestros periódicos. Cuestan menos que inventar nosotros. Una vez más, “que inventen ellos”.

Algunos de los tópicos más peligrosos están en los estereotipos nacidos casi siempre de los prejuicios y enemigos acendrados de la paz. Por citar solamente uno: la identificación de actores en la narración de los hechos. Un negro, un joven, un gitano, un sudaca, un jubilado que protagonicen cualquier suceso de tinte negativo se verán inmediatamente identificados así. Pero ello no ocurrirá con un blanco (en USA los llaman caucasianos, lo que tiene su gracia), un señor de 40 años, un payo o alguien de León.

Por fin, hay tópicos que, además, resultan disparates imposibles de digerir. Se lleva la palma el asombroso tópico que sembró de vergüenza nuestras publicaciones durante 1998 y 1999 y que todavía aparece aquí y allá: “catástrofe humanitaria”.

Los eufemismos son disfraces. Son trampas. De forma más o menos consciente por parte del redactor, el uso de eufemismos enmascara la realidad, la maquilla. Y lo más grave es que su uso llega a ser considerado “síntoma de responsabilidad” (Ramoneda, 1999, p. 217). El eufemismo, instrumento eminentemente político, ya que “en política nada se dice en función de lo que significa, sino en clave de estrategias y de tácticas” (Ramoneda, id.) se traslada a la prensa por esa conocida y peligrosa ósmosis entre periodistas y políticos que convierte a unos y otros en reversibles e intercambiables (Hernando, 1990). La lúcida distinción de Habermas entre lenguaje orientado al éxito y lenguaje orientado al entendimiento tiene aquí perfecta aplicación: el eufemismo es, sin duda, lenguaje orientado al éxito, una acción estratégica y no comunicativa (Habermas, 1998, p. 367). Lo cual es especialmente grave en la prensa cuyo único fin, no principal sino único, es la comunicación. Pero la prensa se ha contagiado del lenguaje político cuya estrella es el eufemismo. Llamar “residuos sólidos urbanos” o “vertidos industriales” a la basura no hace que la basura sea menos basura, llamar “flexibilización del mercado laboral” al despido no lo hace menos cruel, decir “larga y penosa enfermedad” en lugar de cáncer no resucita al muerto, llamado también “fallecido”, y decir “artefactos explosivos” en lugar de bombas no hace a estas menos mortales, pero las bocas elegantes no se manchan con palabrotas. Y la política, que poco tiene de elegante, intenta a toda costa guardar las apariencias a base de eufemismos. “Aparentar tiene más letras que ser”, decía Karl Kraus.

La tercera acepción de “político” en el Diccionario de la Real Academia Española es la de “cortés, urbano”. Lo dicho, un disfraz.

Lo peor del eufemismo es que, al maquillar la realidad sucia, evita que la realidad cambie. En otro lugar hemos estudiado la terrible eficacia de los eufemismos de guerra (Hernando, 2000). El paradigma de los malditos eufemismos de destrucción es la expresión “limpieza étnica”, de origen directamente nazi y puesta de nuevo en circulación por Milosevic y repetido hasta la saciedad por la prensa hasta conseguir que empalidezca su espantoso sentido directo.

En estos últimos años, por mor de las tan mediáticas guerras constantes, los medios de comunicación se han llenado de eufemismos bélicos y de

negros gavilanes disfrazados de palomas blancas. Términos o expresiones inocuas o aparentemente higiénicas ocultan crímenes y matanzas, mortandades y horrores masivos. “Conflicto, campaña aérea, desplazados, intervención, operación (obsérvese la identidad aparente de estos dos últimos términos con otros del campo de la medicina), acciones en curso, crisis de Kosovo, daños colaterales, incursión, escalada de actividades militares, escudos humanos, completar la misión, reforzamiento del despliegue militar, vía militar...” son expresiones espigadas en la prensa de cada día y que tienen un único significado: guerra.

El brote de cólera que tuvo lugar en el verano de 1971 fue llamado por los periódicos “proceso diarreico estival”. Los periódicos no inventan los eufemismos, los copian de los políticos, los asumen, funcionan con ellos. No es esa su misión, no debería serlo. Llamar a las cosas por su nombre es la primera condición para intentar explicar y entender el mundo. La lista de eufemismos disfrazadores de la realidad asumida y difundida por los periódicos es infinita. Cada eufemismo es una traición. Observen esta delicia eufemística reciente. Cuando el 4 de enero pasado Diego Armando Maradona fue hospitalizado de urgencia en Uruguay, los periodistas preguntaban insistentemente al portavoz médico si la causa del ingreso eran las drogas. Contestación del galeno: “La crisis hipertensiva es multifactorial”.

En un documento provisional de la Ejecutiva del Partido Nacionalista Vasco (ABC, 22-XII-99, p. 23) se habla de “situaciones imperfectas de paz”. Notable hallazgo que lo mismo podría volverse al revés para hablar de situaciones imperfectas de guerra. Nada es perfecto.

A veces, los periódicos inventan gloriosos eufemismos. No me resisto, para terminar este apartado, a exponer a su admiración el siguiente: “Un forúnculo situado en el preciso sitio donde el cuerpo del ciclista se pega al sillín de la bicicleta” (Diario 16, Madrid, 1-VII-1995, p. 59). ¡Con lo fácil que es decir culo! ¿Y qué decir del eufemismo “autor intelectual” para señalar al instigador de un crimen?

CODA SOBRE TERRORISMO en los medios de comunicación, sobre todo en los periódicos. Hay que informar sobre terrorismo. Por desgracia. Si hay atentados, si hay reuniones, si hay manifestaciones hay que informar. ¿Pero hay que informar tal como se informa, con ese despliegue, con esa minuciosidad, con ese lujo y regodeo con que se informa? ¿Será verdad que es el fervor informativo lo que prima? ¿No será un brote más de sensacionalismo irredento a que tan inclinada es la prensa en general? El País Vasco pasa por momentos muy graves y no se puede ignorar, pero ¿es el País Vasco ese polvorín que nos cuentan? ¿No está la prensa, sin quererlo o queriendo lo contrario, sirviendo de altavoz superficial sin saber o sin querer plantear las verdaderas raíces del problema? (Gilbert,1998) Una coda de preguntas. Sólo planteándoselas, quizá la prensa hiciera un buen servicio a la paz.

B. Medios audiovisuales

Buena parte de lo dicho sobre la prensa puede aplicarse a la radio y la televisión. Con una especial de gravedad: la radio y la televisión son muchísimo más frecuentadas que el periódico impreso. En el año que ha terminado, 1999, cada español dedicó 213 minutos diarios a ver la televisión. Más de dos horas y media. Como algunos le dedicamos un poco o mucho menos, alguien pasa más de 3 horas diarias frente al televisor.

Y recordemos todavía que los medios audiovisuales, la radio primero y la televisión después, han potenciado hasta extremos admirables aquella “internacionalización de la conciencia”. La tremenda frase, citada antes, del cineasta Kusturica (“La televisión ha segado más vidas que las balas”) sería una insufrible baladronada si no reconocieramos inmediatamente que la televisión y la radio han salvado tantas vidas como la Cruz Roja. Los recuerdos de Etiopía o Biafra en los años 80, o los más recientes de Europa, Africa, Asia, América y Oceanía en las mil guerras que destrozan de continuo a este pobre mundo, nos permiten asegurar que, más allá y por encima de sus torpezas e incapacidades, los medios audiovisuales han seguido cumpliendo su función de conciencia del mundo. A veces, incluso al margen de sus propias voluntades expresas o mangoneadas por negociantes y delincuentes. Lo que pasa es que pedimos a radio y televisión lo que radio y televisión no pueden dar. O cuyo encajonamiento en una concretísima actividad de diversión y frivolidad les ha convertido en incapaces de dar.

El estilo de información típico de estos medios, rápido, superficial, hecho de fogonazos que no de fulgores, es una permanente fábrica de frustraciones. El implacable Cornelius Castoriadis atribuye buena parte de culpa de la insignificancia y banalidad, de “la inercia y pasividad que caracterizan nuestro mundo” a la televisión (Castoriadis, 1998, pgs. 88 y 201 ss.).

Nada tan contrario a la paz como la frivolidad. Nada tan enemigo de la paz como la banalidad. La información radiofónica y la televisual suelen ser frívolas y banales casi por definición. Y reiterativas hasta el hartazgo. Con lo que crean en el receptor una doble, difícil, ambigua y contradictoria impresión: la de estar informado de todo y la de no estar informado de nada. Si un terremoto asuela una remota región de esta aldea global creada por los medios, enseguida sabremos por la radio dónde ha sido y cuántos muertos ha habido, aproximadamente. Por la televisión veremos imágenes tan comunes y ambiguas como tantas otras. Y eso una y otra vez a lo largo del día. Cientos de veces. Los mismos datos, las mismas imágenes. Nada más. Parece que lo sabemos todo. Puestos a pensar nos daremos cuenta de que apenas sabemos nada.

La tendencia irreprimible de los medios televisuales a convertirlo todo en espectáculo es otra carga de profundidad contra la paz, contra el equilibrio humano, contra la razón. La vida es cualquier cosa menos un espectáculo. Incluso cuando es hermosa, y lo es muchas veces, no es un espectáculo. Y estos medios nos convierten con demasiada frecuencia no en partícipes de los

problemas del mundo sino en “turistas de un paisaje de angustia “ (Ignatieff, p.17).

¿Pero es que podría ser de otra manera? Hay quien cree que no. Y quizá terminen creyendo lo mismo del nuevo rey informativo con pantalla incluida, Internet. “La sociedad red” (Castells, 1997) tampoco parece anunciar el paraíso terrenal. Quizá no haga falta ningún paraíso, pero ya estamos un poco cansados de que nos engañen.

“A largo plazo, el futuro es muy incierto” en los nuevos medios globales (Herman/McChesney, 1999, pg. 318). Pero es que el futuro ya está aquí. La mañana del 11 de enero de 2000, los lectores de periódicos se desayunaron con una noticia espectacular : la fusión de America Online (AOL) y Time Warner, dos gigantes de la comunicación de la era Internet que, desde ahora, valen más de 44 billones de pesetas. En 1999 AOL tuvo ella sola 120.000 millones de pesetas de beneficios. Inmediatamente la Bolsa acusó al alza la espectacular fusión. Llamen a esto globalización.

El mismo día 11 de enero, otra noticia más modesta, pero importante, nos hacía saber que France Telecom se unía a Iberdrola y Cajamadrid para hacerse con una nueva licencia, la cuarta, de telefonía móvil. Más globalización.

Decía el pensador legista chino Han Fei Zi (280 a 234 antes de nuestra era) que “para que las naciones vivan en paz es fundamental imponer rigurosos castigos” (1998, pg.175). Quizá algunos medios de comunicación sólo sean el riguroso castigo necesario para vivir en paz. Ojalá.

BIBLIOGRAFÍA

ARON, Raymond (1962): *Paix et guerre entre les nations*, Calmann-Levy, Paris.

BAUDRILLARD, Jean (1991): *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*. Anagrama, Barcelona.

BOBBIO, Norberto (1982): *El problema de las guerras y la vía de la paz*, Gedisa, Barcelona.

CASTELLS, Manuel (1997): *La era de la información*. Vol.I: La sociedad red. Alianza, Madrid.

CASTORIADIS, Cornelius (1998): *El ascenso de la insignificancia*, Cátedra, Madrid.

DEBORD, Guy (1999): *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, Anagrama, Barcelona.

FISAS, Vicenç (1992): *Diccionario de siglas y acrónimos sobre defensa y desarme*, Centre UNESCO de Catalunya, Barcelona. Seminario de Investigación para la paz, Zaragoza. Documents, N.º 26.

GILBERT, Paul (1998): *Terrorismo, nacionalismo, pacificación*, Cátedra, Madrid.

HABERMAS, Jürgen (1998): *Teoría de la acción comunicativa*, I, Taurus, Madrid.

— (1999): *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Cátedra, Madrid.

HAN FEI ZI (1998): *El arte de la política*, Tecnos, Madrid.

HANNERZ, Ulf (1998): *Conexiones transnacionales*, Cátedra, Madrid.

HERMAN, Edwards S., McCHESNEY, Robert W. (1999): *Los medios globales*. Cátedra, Madrid.

HERNANDO, B. M. (1990): “Influencia de la prensa en la política española”, *Revista Razón y Fe*, Madrid, julio-agosto, pgs. 93-98.

— (2000): “Milosevic ganó la guerra o la batalla de los eufemismos”. Libro homenaje a Angel Benito. Facultad de CC de la Información, Universidad Complutense de Madrid.

IGNATIEFF, Michael (1999): *El honor del guerrero*, Taurus, Madrid.

PROSS, Harry (1980): *Estructura simbólica del poder*, Gustavo Gili, Barcelona.

RAMONEDA, Josep (1999): *Después de la pasión política*, Taurus, Madrid.

ROTO, El (1999): *El fogonero del Titanic*, Temas de Hoy, Madrid.

SAFRANSKI, Rüdiger (2000): *El mal o el drama de la libertad*, Tusquets, Barcelona.

TEMPRANO, Emilio (1999): *Contra la demagogia*, Tecnos, Madrid.

VIRILIO Paul (1997): *El cibernundo o la política de lo peor*, Cátedra, Madrid.

LA COMUNICACIÓN EN LA SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN
SÍNTESIS DEL DEBATE

José Rodríguez Elizondo. La brillante ponencia de Bernardino Hernando está hecha desde el periodismo, lo cual es importante. La mía procede más bien de una persona que ha pasado por el periodismo, lo que es distinto. Esto provoca dos percepciones. En la suya veo una tendencia muy curiosa, muy profesional, a igualar a todos los medios. Todos los medios son objeto de su reflexión.

Observo esa misma generalización con respecto a la visión del planeta y de la paz. Trasluce un cierto pesimismo histórico en el que predomina la guerra y una complicidad estructural de los medios en este hecho. Me gustaría saber si mi percepción ha sido correcta.

Mi intervención tuvo más bien un afán por distinguir. Primero planteé mi reflexión a través de etapas, la concentré en una etapa determinada y, después de diferenciar los medios, busqué aquellos que han servido para estructurar una organización empresarial específica. Una organización, en segundo lugar, que fue produciendo en la práctica pautas que derivaron hacia una ética del oficio y que terminaron por constituir una tetralogía. Es ahí donde encontraba el impacto diferencial de la prensa seria dejando establecido que esa prensa sería, con todos sus defectos y errores es aquella que procedía de las grandes democracias desarrolladas de occidente. Y entre sus contradicciones fundamentales estaba una ética condicionada a la eficacia en plena confrontación de bloques propia de la *Guerra Fría*.

Finalmente intenté alertar sobre la prensa del futuro, en la medida en que la veo peligrosamente condicionada por las características de la televisión y por la omnipresente Internet.

Bernardino Hernando. La visión que ha dado Rodríguez Elizondo de mi ponencia no es del todo exacta. Hay que partir de un hecho que yo no destaque suficientemente, porque lo di por supuesto después de haberlo señalado. Es el papel benéfico en general de los medios, a través de lo que se denomina internacionalización de la conciencia. Consiste en la sensación de convivencia que tiene la humanidad desde que existen los medios. Vivir siempre ha sido convivir. Hoy, gracias a los medios, vivir es convivir en un sentido universal, total. Esta posibilidad es tan valiosa, que todo lo que se diga después no debe empalidecerlo. Lo que yo dije después, y aquí le doy la razón a José Rodríguez Elizondo, podía traslucir un cierto pesimismo histórico. Pero es un pesimismo histórico basado no en la historia de la humanidad, sino probablemente en la mía propia, en lo que yo he vivido y lo que estoy intuendo que puede seguir pasando. Me parece que es un pesimismo, no sé si razonable, pero al menos razonado.

Por mi parte, de la interesante ponencia de Rodríguez Elizondo, hay algo que no se le agradecerá bastante, que es justamente el final donde quizá se podría compartir todo. Por ejemplo, la defensa de la prensa escrita, que ya no está de moda asumir. Existe la opinión de que la prensa escrita ha sido una etapa superada, afirmación que hay que negar rotundamente, y él lo ha hecho con una brillantez y una eficacia especiales. La idea de que la lucha por los medios de comunicación se decide en la prensa escrita. De los medios audiovisuales no se puede esperar gran cosa, en eso coincidíamos ambos, y ojalá en el futuro los tales medios audiovisuales lleven consigo una referencia obligada a la prensa escrita, que es donde probablemente se refugie la reflexión.

El discurso histórico que hizo al comienzo me parece imprescindible. Es fácil estar de acuerdo con lo que él dijo, sobre todo porque habló desde una experiencia muy semejante a la nuestra, desde una perspectiva de dictadura. Puso en cuestión, y estoy totalmente de acuerdo, que sea posible una prensa en dictadura. No ya no hay prensa democrática sin democracia; simplemente prensa. Porque la definición de prensa es imposible que se

produzca en una dictadura; será otra cosa, llamémosle como queramos, medios de comunicación en general o lo que sea, pero no es posible una prensa sin más en la dictadura. En ese terreno creo que nos entendemos perfectamente. El salto a una sociedad democrática, una sociedad en libertad, produce una serie de reacciones en la prensa, que podemos calificar de susto. En España, no lo olvidemos, murió Franco en noviembre de 1975. Sólo durante 1976 aparecieron más de setenta y tantas publicaciones pornográficas. Durante un año, nuestros quioscos estuvieron adornados con pornografía porque era una prensa emergente, que estaba esperando para saltar. En el año 77, esos setenta y tantos medios quedaron reducidos a veinte, y hoy por suerte no es tan fácil encontrar una revista pornográfica porque no le interesa a nadie después de tantos años de libertad. Ese es un indicio. Por lo tanto, yo destacaría, y me parece que es un elemento de reflexión y de discusión muy interesante esta historia de la que venimos. Hay muchos países en el mundo que vienen de ella, y algunos que están en ella.

En segundo lugar, la negación a catalogar como prensa a algunos nuevos medios, Internet en concreto, afirmación que me llamó la atención, no porque no esté de acuerdo con ella, sino al revés, porque se escucha pocas veces. Pues es así, Internet no es un medio de comunicación al estilo de la prensa escrita o de los medios audiovisuales.

Y finalmente, comparto la defensa de la prensa escrita como referente obligado de cualquier medio de comunicación. Ese es el futuro, no el pasado.

Fernando Martín. Los medios de comunicación en el mundo actual tienen valor por su doble capacidad: a) captar, recibir y transmitir información; y b) en una aldea global, hacernos llegar a la realidad global.

¿Por qué la información tiene tal importancia en nuestras sociedades desarrolladas? Indicaré cuatro aspectos: a) el mundo económico hace uso del instrumento comunicacional e informativo como elemento estratégico empresarial clave; b) la información ha alcanzado un nuevo valor de mercancía; c) es un poderoso vehículo para transmitir tanto productos como concepciones de tipo ideológico, económico o cultural; d) es una realidad omnipresente y las tecnologías de la información ocupan el quehacer diario.

Teniendo esto presente, hay que contar con otro gran referente, el fenómeno de la globalización, donde por un lado, ha habido un incremento del flujo informativo, pero a la vez hay una más rápida aplicación de las tecnologías de la información y comunicación. En este contexto el entramado comunicacional ha sufrido dos procesos. Por un lado, la absorción y concentración en el mundo de la comunicación que abarca los diversos sectores, y por otro, la transnacionalidad de estos conglomerados comunicacionales.

Las características más importantes de éstas son: a) tendencia a ser multimedia; b) control sobre las fuentes de financiación, sobre la tecnología punta y sobre los canales de recepción-distribución; c) desarrollo creciente del binomio información-ocio.

Hay que tener muy presente lo que es el mundo digital. No voy a explicar cómo funciona el lenguaje digital, basta citar dos aspectos muy concretos en que ha desembocado: por un lado la creación a través del lenguaje digital de la realidad virtual, que no surge directamente de lo que es la propia realidad; en segundo lugar, el gran proceso de convergencia del sector de las telecomunicaciones, del sector audiovisual y del sector editorial que ha propiciado.

Por último, dos conclusiones en las que me quiero centrar, puesto que las ponencias ya han abordado otras. 1) la aparición de un nuevo tipo de censura gracias al exceso de información superflua potenciada en detrimento de otra más importante, así como a causa del monopolio de la información que agranda la brecha Norte-Sur; 2) desarrollo de un nuevo analfabetismo: en el uso de las nuevas tecnologías, en la capacidad para captar la nueva concepción de la información, en el conocimiento del entramado que está detrás de los medios de comunicación.

Lucía Alonso. Bernardino Hernando ha afirmado que los medios de comunicación habían producido una universalización de la conciencia. ¿Es verdad? ¿Es cierto que nos acercan unos a otros y que sabemos más de lo que pasa en otros países? Pero ¿quién habla de quién?, ¿Qué cuenta?, ¿desde qué perspectiva?. Sabemos lo que ocurre en África, pero siempre a través de los ojos de alguien como la CNN, o de agencias como France Press o Associated Press. Apenas llegan noticias por ejemplo transmitidas por PANA que es la agencia de noticias africana. Como este caso, hay otros muchos. La imagen de la realidad nos viene mediada por el que nos la trasmite y su perspectiva. Este hecho es particularmente relevante con relación al Tercer Mundo. Las redacciones de los medios de comunicación se ven aliviadas por el flujo de información de las agencias y por comodidad les dejan toda la responsabilidad de lo que reciben.

Bernardino Hernando. Yo no he empleado la palabra universalización, sino “internacionalización”, con un aditivo, “de la conciencia”. En lo demás estoy de acuerdo y añadiría muchas más cosas corroborando tus sospechas. El problema es que sabemos poco, por supuesto, que lo sabemos mal, que lo sabemos según quién nos lo cuente. Cuando hablo de internacionalización de la conciencia, hablo de esa sensación de estar embarcados en la misma nave. Una nave de la que quizá conocemos poco, pero en todo caso percibimos que el mundo es más grande que nuestra vivienda y que nuestro vecindario, y eso es lo que me parece positivo.

José R. Bada. Creo que los medios de información, según los percibo yo como espectador, son un ataque a mi sensibilidad, un ataque a la razón, un ataque a la responsabilidad humana ante la historia y ante los hechos, y todo ello encubierto por esa frivolidad que convierte la información en mercancía, para degustar apasionadamente, desde una butaca, lo que pasa en el mundo. Creo que los medios están contribuyendo a apartarnos de la realidad y a sumergirnos en esa otra pseudorealidad que llaman virtual, espectacular, emocionante, es decir, en una experiencia falsa. Quizá sea la necesidad que tenemos de huir de la historia, ante nuestra tremenda responsabilidad y la abundancia de noticias catastróficas que se nos bombardea constantemente. No podemos aguantar tanto sufrimiento y nos evadimos cómodamente. La información se convierte un producto a consumir, que es estimulante, que es emocionante. Los telediarios se parecen cada vez más a emocionantes seriales. Incluso se confunde con frecuencia la publicidad con los noticieros; hay publicidad que se presenta con forma de noticiero y hay noticieros que se presentan con forma de publicidad. Entiendo que esto es una huida de la realidad.

Pero esto no es casual. Es el paso de la particularidad, del localismo, de la comunidad quizás, a la comunicación. Nos preocupaba a nuestra generación un mundo pequeño, humano, en el que uno podía responsabilizarse ante los hechos, no siendo simplemente espectador de lo que pasa en el mundo, un mundo en el que ciertamente estábamos comprometidos, pero un mundo reducido. Y ahora de pronto, nos abrimos a la comunicación. No a un mundo del que todos seamos solidarios y responsables, sino a la profusión de la comunicación universal, como espectáculo y representación, como algo virtual, en donde el que sufre no está en este mundo, está en otro casi imaginado.

Desde este punto de vista, sería muy crítico respecto a los medios de comunicación, sobre todo en lo que se llama la rigurosa actualidad, que dicen es atenerse a los hechos. A mí siempre me han dado mucho miedo los hechos consumados, porque esa multitud de hechos consumados nos consumen a nosotros, nos hacen irresponsables y nos quedamos al margen como paralizados espectadores de algo emocionante e irreal. Las noticias así se degustan y se tiran a la papelera, pero no nos hacen responsables. Nos evadimos de un mundo complejo que creemos nos supera.

Jesús María Alemany. En la intervención de José Rodríguez Elizondo, al hablar de la “prensa seria” yo creo que había una excesiva idealización de la misma. Decía muy bien que aquella prensa estaba condicionada, ideologizada, por la Guerra Fría, y que por

lo tanto, estaban justificados determinados dislates en cuanto a la verdad, a causa de la defensa de un sistema político de libertades que había que conservar a toda costa. Me pregunto si, al renacer la prensa escrita, después de la época de la TV y de Internet, no ha aparecido otra “Guerra Fría” entre las poderosas alianzas mediático-económico-políticas que también justifican la manipulación de la verdad para perjudicar a los complejos rivales. La concentración de poder político y económico en alianza con el poder mediático no puede por menos de distorsionar la realidad. Todo el mundo sabe como va a tratar una noticia *El País*, *El Mundo* o *ABC*. No se trata sólo de sana competencia profesional en el ámbito de la comunicación, es un enfrentamiento de grupos empresariales y políticos que utilizan el ámbito mediático para intereses que van mucho más allá del estrictamente profesional. La complejidad hoy día de una empresa de comunicación multimedia es tal, que solamente puede salir adelante con enormes concentraciones económicas. Y éstas solamente son viables mediante concesiones políticas, por ejemplo, para nuevos avances de la televisión digital o nuevos canales de radio. El poder de la prensa ya no parece ser el poder de la noticia y de la búsqueda de la verdad, sino que en el fondo es el poder de los grupos económicos y políticos, que utilizan la noticia, que dicen contar la realidad, pero que en el fondo van a consolidar un imperio en el mercado. Bernardino Hernando decía que el medio de comunicación, la prensa en concreto, tiene que ser negocio, y si no es negocio será algo peor, porque habrá intereses de otro tipo. Estoy de acuerdo sólo en parte. Rentable sí, pero si es tan gran negocio, si existe tal alianza de intereses económicos y políticos, necesariamente se resiente la verdad de la información. Todos conocemos hechos que confirman que esta sospecha no está tan alejada de la realidad. La nueva “Guerra Fría” ya no está vinculada a ideologías cuanto a intereses, pero ejerce de mecanismo justificador de decisiones no estrictamente imputables a la información profesional.

Más allá de esta cuestión más empresarial de fondo, más de estructura de la comunicación, quiero aludir a algunas características de las noticias en plena tecnología de la imagen. Primero, que lo que no tiene imagen no existe, por lo tanto, existe una tremenda batalla para que determinadas cosas tengan imagen, y para que otras no la tengan. ¿Por qué no tenemos imágenes de Chechenia o de otras muchas guerras? Porque entonces no existen, o al menos no existen en cuanto guerras, sino en cuanto intervenciones o acciones. ¿Por qué tenemos imágenes constantes de determinados tipos de personas? Porque hay gabinetes enteros empeñados en que sea así. Es algo muy serio: lo que no tiene imagen, no existe. Pero, lo que tiene imagen, carece ordinariamente de contexto, y es mi segunda observación. Una imagen sin contexto es una imagen que emociona, sorprende, horroriza, pero no hace discurrir, no ayuda a profundizar, y en el fondo es conservadora del sistema. Tercero, lo que veo, lo comprendo, basta ver para comprender, y basta repetir, como dice Ramonet, para demostrar. Lo que se repite muchas veces, acaba dándose por demostrado. El convencimiento de la imagen no es tanto el razonamiento de la argumentación, sino la simple emoción. Lo que emociona te convence. Una persona es capaz de mandar a la cuenta del Huracán Mitch no sé cuántísimos millones. Le ha emocionado, convencerle, no le ha convencido de nada como para cambiar su forma de ver la economía y la distribución de la riqueza.

Por una parte, la prensa escrita es el último refugio, la segunda instancia, que después del flash inicial de la imagen, puede hacer conocer otros aspectos que ayudan a interpretar. Pero por otra parte, soy escéptico al pensar en esa nueva “Guerra Fría” justificadora de las alianzas mediáticas.

Bernardino Hernando. Las apreciaciones de José R. Bada están en la órbita de nuestras reflexiones. Me permito recordar un libro de Guy Debord que ayer cité, *La sociedad del espectáculo*, y otro segundo escrito por él, *Consideraciones sobre la sociedad del espectáculo*. Hay que preguntarse y responderse si los medios no están sirviendo con eficacia a esa sociedad del espectáculo. A la gente le gusta espectáculo y los medios le dan espectáculo. Es la pescadilla que se muerde la cola.

Segundo, me parece estúpida la aportación de Jesús María Alemany. Únicamente quiero decir, a propósito del negocio, que sigo pensando lo mismo, pero entiendo que tú tomes mi afirmación con mucha cautela, porque hay negocios y negocios. Hay negocios sucios; yo nunca he dicho que la prensa tenga que ser negocio sucio. Tú has citado un tipo de negocio cuestionable que origina la batalla mediática en España. Los periódicos tienen un problema gravísimo, se identifican con conceptos de otro estilo. La lucha entre dos sectores, *El País*, *El Mundo*, y al lado *ABC* un poco desmarcado y un poco unido a ambos, es uno de los episodios que ruborizan en toda la historia moderna de los medios españoles a todo el que se dedique a este oficio como es mi caso.

José Rodríguez Elizondo. Tendremos que hacer lo posible por desentrañar los grandes valores de la prensa escrita democrática al margen de sus grandes errores. No justifico la ideologización de la prensa “seria”, la explico. Toda ideologización lleva consigo un atentado fundamental a la ética del periodista, que es la lucha por la verdad, al ocultar o manipular información en aras de la eficacia. En el contexto de la Guerra Fría fue indudablemente su pecado mayor, pero estaba frente a otra prensa que no tenía ningún escrúpulo con la verdad. Lo que yo he querido en mi ponencia es alertar con respecto a los medios del futuro, sobre los que soy pesimista. Su tendencia manipulativa consiste en producir la realidad en lugar de informar sobre ella. Es la lucha de la realidad “real” contra la realidad “virtual”, que juega con la percepción emocional del espectador. Y esto va a ser así cada vez más con la concentración del poder mediático. El concepto de censura que nosotros conocemos está cambiando totalmente con relación a la prensa cibernética. Lo que vale para manipular en Internet es la facilidad con la que se llega a ciertos y determinados *sites*. Enciendo mi computadora, voy a Internet y ya hay *favourites* predeterminados, entre ellos por ejemplo, el *Mercurio*. Basta hacer clic ahí y ya tengo todo el *Mercurio* del día. Pero si quiero buscar otra prensa, tengo que empezar a navegar a veces bien pacientemente.

El periodismo de las agencias fue uno de los rasgos característicos de la gran prensa contemporánea. Visto que no se llegaba toda la realidad con testigos propios, se delegaba la investigación de la noticia en los que sí eran testigos de una realidad distante, y se conservaba la capacidad necesaria en la mesa de redacción y en la dirección del periódico, para procesar y contrastar la información. Hoy día todo ha cambiado. Cada familia norteamericana pudo constatar en su hogar la realidad de la guerra de Vietnam, porque los grandes medios en la línea de la mejor prensa escrita podían llegar allí donde alcanzaba el coraje de sus reporteros. La realidad de la pantalla estuvo bien cerca de la realidad auténtica. Sin embargo los estrategias de la guerra del Golfo fueron ante todo estrategias de la información que fue hurtada a la libertad. Montaron un escenario y vimos un espectáculo que se asemejaba a los juegos de guerra más que al horror bélico. Si no valoramos, a pesar de ser críticos, la prensa seria tradicional, no estamos preparados para defender un proyecto de prensa de futuro.

Álvaro Alemany. Tengo la impresión de que lo que se ha denominado aquí “prensa seria”, llega a un círculo demasiado restringido de lectores. Habría que introducir en el debate la matización de los públicos, para no dejar al margen una parcela importante de la sociedad. Vivo en un ambiente popular, donde los domingos se sigue el ritual de comprar con el pan, normalmente por primera vez el marido, y *Heraldo de Aragón*. Quizá algunas familias más jóvenes compren dos periódicos. Entre semana, se compra prensa de corazón o deportiva, y se leen las portadas expuestas en el quiosco. Sin embargo, la radio tiene una gran influencia. Todos los días se escucha mucho la radio y sus diversas tertulias. Y, evidentemente, también la televisión, que nos convierte en receptores pasivos, pero donde la gente se identifica fácilmente con los diversos personajes. Son esos programas de *reality show* o similares, donde ocurren y salen a la palestra muchas de las cosas que la gente vive y no en los artículos de opinión de la prensa seria.

Queda Internet, donde vuelve a estar la pornografía en el escaparate, porque no está en los quioscos de prensa ahora como constatabas con alivio sino en el quiosco de Inter-

net, donde la gente de muy bajo nivel cultural entra con una gran curiosidad a conocer mundos insospechados sea de pornografía o sea de museos a los que no tenía acceso.

Ha habido otra clase de evolución. Hoy en día los medios de comunicación no configuran tanto opinión, por lo menos en una gran parte del público, sino sensaciones y sentimientos. Me parece que es un grave reto para todo el tema de la paz y de la guerra, y entre nosotros para el conflicto vasco. Ha hablado acertadamente Fernando Martín del analfabetismo sobre los medios. Yo lo extendería a la necesaria sabiduría para discernir esa enorme avalancha de sensaciones y sentimientos en un público más popular que no entra tanto en los debates de opinión.

José Artero. Los medios ayudan a convivir. Pero por otro lado, ¿no contribuyen a una manipulación interesada de esa convivencia?. Al saturar al público de información banal, realizan en la práctica una censura de lo verdaderamente profundo y beneficioso para una convivencia humana responsable. Por otra parte, después de haber luchado contra el analfabetismo, ahora nos encontramos con una nueva clase de analfabetismo cibernético, otro factor de división entre los humanos que puede dificultar la convivencia.

No hay que olvidar tampoco en la infancia y adolescencia los juegos cibernéticos, virtuales, pero con informaciones capaces de crear modelos de identificación violentos en las nuevas generaciones.

Carmen Magallón. Voy a exponer algunas reflexiones surgidas a raíz de la exposición de los ponentes. La primera es acerca de los sentimientos y la prensa del corazón, tema al que aludía también Álvaro Alemany. Por un lado la prensa más seria se decanta por un tipo de razonamiento o de discurso estereotipado, tan limpio y aséptico, depurado del bagaje de sentimientos que realmente acompañan en la vida a toda decisión, política o económica; por otro lado conocemos el auge de la prensa del corazón, poco razonada o razonable, por la que se decanta mucha gente porque es donde encuentra quizá el reflejo de lo que vive cotidianamente. Me parece que es un reto plantearnos qué tipo de concepción de razón se está manejando, estamos manejando, y no sólo en la prensa, sino quizá en toda la estructura de la cultura occidental. A mí me hizo reflexionar la respuesta de Gabriel García Márquez cuando le preguntaron acerca de los culebrones: les tengo bastante respeto, porque ahí suceden cosas que conectan con mucha parte de las preocupaciones humanas. Esa separación creo que no es buena, porque a la gente, al público, se le hace crecer en los sentimientos, pero desvinculados de la razón, y viceversa. Tenemos que integrar el discurso. Ese sería uno de los retos, el desafío de los sentimientos.

El otro reto es el de "ser o existir". Parafraseando el libro de Fromm "Ser o tener", ahora existe también el dilema entre ser o existir. Sólo se existe en los medios, pero se existe de una manera efímera. Eso afecta a las personas, que buscan ganar su existencia con su presencia en los medios. Afecta a las organizaciones políticas establecidas, pero también afecta a los grupos que protestan. Si no salen en los medios de comunicación, es como si no hubieran protestado. Esa necesidad de existir nos decanta hacia un tipo de actuación que nos desenraza de lo que es un ser humano, lo que es más allá del espectáculo, lo que le hace ser verdaderamente.

Las nuevas tecnologías nos proporcionan también instrumentos positivos que nos potencian. La posibilidad de establecer comunicaciones en red puede ser un vehículo de contra-poder frente a los grandes imperios mediáticos. La protesta que comenzó en Seattle no hubiera podido ser si no hubiera habido la comunicación de red para hacer confluir personas y grupos con una voz. Tendríamos que saber utilizar esta nueva capacidad.

Por último, con respecto a la educación, veo que por una parte, lo que se da a través de los medios es, en cuanto a lo escrito, un lenguaje estereotipado, incluso deficientemente escrito, que a veces casi da apuro entregar a los alumnos. Una novela, un poema no me informan, pero hacen crecer en nosotros el lenguaje. Por otro lado la televisión es como si

fueran ramas cortadas de un árbol, desgajadas y desestructuradas. Existe la necesidad de volver a los saberes de fundamentación, de estructuración, de la persona y de su capacidad de expresión. Por otra parte, mis alumnos habrán visto miles de muertes en TV, sin embargo no hace mucho murió un profesor y recibieron un *shock* que no asumían. Han vivido muertes virtuales pero no se han preparado para la verdadera realidad.

Bernardino Hernando. Me ha interesado mucho tu reflexión. La lejanía y la cercanía de los modelos mediáticos. Me pregunto si no se deberá a que en el mundo de la política o de la economía se emplean demasiados eufemismos y en este otro mundo no. La gente encuentra más cercano a este personaje que aparece en la televisión, que no es nadie, pero cuyos sentimientos se muestran con un descaro que no se emplea para los políticos. Jamás se dirá de un político que actúa por despecho, por ira o por simpatía, mientras eso les ocurre a las otras personas. Quizá en el empleo de estos eufemismos reside la lejanía o cercanía.

“Ser o existir”. No es más que lo que existe. Yo me atrevo a hacer otro paralelismo. “Ser o estar”. En español tenemos estos dos verbos que no existen en casi ningún otro idioma. Gran parte de los personajes de la televisión “están”, no “son”.

La red como contra-poder. Si lo unimos al analfabetismo del que hablaba Fernando Martín, hasta qué punto puede ser contra-poder algo que es manejado por unos pocos. ¿No será un nuevo poder, un nuevo añadido al poder, que deja inermes a la mayoría?.

Montse Reclusa. He estado intentando buscar aquellos espacios donde se dan otras posibilidades, porque creo que la prensa sería sigue sin dar cabida muchas dimensiones que nos interesan mientras gastan sus espacios en las peleas de los partidos políticos siempre iguales. Ahora sin embargo me he reconciliado un poco con los periódicos, porque empiezo a comprender que son el eslabón débil y que tienen que competir con la seriedad y la profesionalidad. Ya sé que las grandes fusiones como lo de Bill Gates son preocupantes, pero mi única opción ciudadana es elegir la prensa profesional y crecer en la utilización de la red en la que competimos como los pequeños comerciantes hacen con las grandes superficies.

B. Hernando. Todo esto me parece interesantísimo Pero ¿no estarán los periódicos, con esas publicaciones de los domingos, convirtiéndose en realidad en revistas semanales?

Chaime Marcuello. Creo que se ha insistido mucho en la parte de los medios de comunicación, menos todavía en la primera parte de las nuevas tecnologías. Tengo que ser optimista con el futuro y hacer que sea mejor para mis hijos. Veo las nuevas tecnologías como una gran oportunidad, aunque como todo cambio, el reverse también es posible. Hay un cambio radical de paradigma y de referentes. Un regalo que ha sido muy frecuente estas Navidades entre los alumnos son los móviles. Esos chicos ya tienen acceso a algo que se llama WAP, que permite mandar mensajes de correo electrónico entre teléfonos móviles. Dentro de nada vamos a tener el reloj por el que vamos a hablar. Pero por debajo hay algo más profundo. Voy a recordar tres ejemplos: el caso Monsanto, el caso de Chiapas y el ya nombrado de Seattle. *The Economist* se arriesga a publicar el Informe Monsanto sobre los alimentos transgénicos y la manipulación que ahí se esconde. Poderes fácticos consiguen que la edición sea retirada, pero no pueden evitar que sea distribuido gratuitamente a todo el mundo en el plazo de un mes por la red informal. Las nuevas tecnologías rompieron con el habitual reparto del poder. Chiapas ha sobrevivido en parte gracias a utilización de la red. Lo de Seattle ya ha sido mencionado. Entiendo que estamos ante una oportunidad de la sociedad civil, pero hay un reto de fondo muy importante, que es el analfabetismo tecnológico o la velocidad de los cambios que nos impide asimilarlos. A pesar de todo hay avances. Un caso es, por ejemplo, la Asociación Española de Redes Ciudadanas, surgida desde la base. Otro caso es el Servidor Popular Aragonés de Informática Electrónica, que, modestamente, al margen de las instituciones, ha ido tejiendo una pequeña red y creo que va a más.

Antes decía Rodríguez Elizondo que una cosa es informar sobre la realidad y otra cosa es producir la realidad. Hay un debate necesario y es que siempre producimos la realidad al querer dar cuenta de ella. Lo que pasa es que algunos lo hacen descaradamente. La objetividad a la que a veces apelan algunos medios de comunicación nunca existe ni probablemente es posible.

La censura hoy es efectivamente el exceso de información. Pero el reto es saber moverse con este arma de doble filo.

Lucía Alonso. Siento repetirme, pero me gustaría recordar dos cosas: sólo el 25% de la población mundial tiene acceso al teléfono, no hablo ya de ordenadores. No nos hagamos ilusiones. ¿Qué tipo de globalización o democratización se puede conseguir cuando sólo una cuarta parte de la humanidad tiene esa posibilidad?

En segundo lugar, es una comunicación frágil; mecánicamente frágil, depende de una línea de teléfono. Tanto que, si dependemos de ella y nos aísla no permitiendo que creemos otros vínculos, no quiero pensar lo que podría pasar. Estamos creando un modelo de sociedad que renuncia a formas de comunicación muy importantes.

Chaime Marcuello. Es verdad lo del acceso al teléfono, pero también es cierto que existen iniciativas como APC, que intenta hacer que eso no sea así. APC es la Asociación para las Comunicaciones Progresistas. En cada país del Tercer Mundo hay uno o dos de APC que intentan hacer que eso no sea así. Haití es el país más pobre de América Latina, y tienes nodos de comunicación de Internet. Internet no es un espejismo, es una realidad que está ahí, y que abre una oportunidad nueva. El teléfono es frágil. Cuando me dice que el disquete es menos seguro que el papel, respondo: pégale fuego a la biblioteca, a ver qué pasa...

Pilar Sarto. Tenemos las cabezas amuebladas y cabe el cambiar los muebles, reorganizarla y asumir la parte positiva de los nuevos medios. Pero realmente me preocupa el caso de la educación, sobre todo de niños más pequeños, porque si realmente queremos hacer ciudadanos y ciudadanas autónomos, críticos, responsables, comprometidos, supone que tienen que pensar. Me da la impresión de que en los centros docentes no da tiempo para eso. Hay tantas cosas que saber, tanta información, que no hay tiempo para una educación en valores. Y sin embargo, hay que seguir por ahí.

Julia Remón. Me da la sensación de que estamos en una terapia de grupo; menos mal que luego se escribe, se sintetiza en el libro y se tiene tiempo para pensar lo que hemos dicho aquí.

Los educadores tenemos una perspectiva peculiar.. ¿Quién lee la prensa? Mis alumnos, y estoy en una facultad universitaria, no la leen, y en la mayoría de las casas, por lo que ellos mismos dicen, no compran el periódico. Doy una asignatura de historia que es "El Mundo Actual", y tienen como obligación leer, seguir las noticias; pues eso es como un castigo, les cuesta muchísimo. Escuchan la radio, pero no las noticias sino la música. Ven la televisión, pero no se informan, son los programas de cotilleo. Por lo tanto, hablamos de la importancia de la prensa, ¿sabemos a quién llega en realidad esa prensa? Por otra parte, aparatos de fax existen solamente en una proporción superior al cinco por mil en 23 países, lo que quiere decir que en 141 países es prácticamente inexistente.

El informe del Club de Roma del año 1991 considera que la gran revolución mundial es precisamente la sociedad de la información como agente de cambio planetario. Yo creo que si esta sociedad de la información se orienta adecuadamente, si se afrontan sus problemas a tiempo, puede permitir muchas mejoras. Si no sale en la tele no existe. Eso es una realidad que también puede ser positiva. Creo que hay cosas que se están potenciando gracias a que están apareciendo en TV, por ejemplo el tema de género, la sensibilidad hacia la violencia doméstica, la conciencia medioambiental.

También veo problemas a la sociedad de la información. El que posea la información posee hoy el poder del conocimiento, que puede ser dictatorial. La sociedad es muy

vulnerable al engaño. Ramonet ha analizado muy bien la posible manipulación no sólo a través de la información sino de la misma imagen. La innovación tecnológica vertigionosa favorece exponencialmente a los países desarrollados, en detrimento del resto, con lo que la brecha se agranda. Esto no ayuda a la paz, o al menos, no fomenta la justicia.

Por otra parte, se transmite información del mundo de manera que parece que no existe alternativa. Mis alumnos me dicen que para qué enterarse de las noticias si no se puede hacer nada. O si se hace algo es meramente puntual, como en las campañas de solidaridad con catástrofes humanitarias o naturales que no tocan el meollo del problema estructural. El ritmo que imponen los medios de comunicación es demasiado rápido, quizá sabemos mucho, pero entendemos poco.

Bernardino Hernando. Te quejas de que tus alumnos, que estudian historia, no leen el periódico; yo doy clase de periodismo en la universidad, mis alumnos tampoco. Pero en cambio quiero decir que hay una pedagogía de lectura del periódico, que se puede enseñar a leer el periódico, y que además se puede enseñar a disfrutar del periódico. Yo te aseguro que alguna pequeña cota de interés se conquista, y se crea un tipo de adición al periódico. El periódico es una enciclopedia, y enseñándolo a leer y a disfrutar de él, es posible que alguien llegue a necesitarlo.

Enrique Gracia. En la época en que vivimos, el “cómo” está sustituyendo al “qué”. Se ha hablado del teléfono móvil, pero ¿qué se dice por el teléfono móvil? Se dice que los *emilios* han potenciado la correspondencia personal, pero he visto algunos de gente cercana y no son muy alentadores. Yo apuesto también por esa prensa clásica, esa prensa de siempre, que sepa utilizar la información, “cómo”, para transmitir un “qué”, que tenga peso en todos los sentidos.

Fernando Martín. Para mí personalmente, el primer analfabetismo con el que hay que luchar, y lo habéis comentado, es la falta de interés por conocer. Estoy constatando en general desinterés y desmotivación para conocer. Es muy fácil después que la gente conozca las nuevas tecnologías, pero hay que ayudarle no solamente a que aprenda a manejarlas, sino a que se acerque a lo que son.

Censura. Sinceramente la primera censura es el monopolio de las tecnologías de la información, porque la gran clave es qué es lo que pasa a través de las vías de distribución de la información. Hay muchas cosas que se quedan por el camino.

El efecto Don Quijote de la Mancha. Don Quijote se vuelve loco leyendo novelas de caballería. A mi alrededor encuentro mucha gente que vive en el mundo de Internet, en el mundo de lo virtual, que no es real. Podemos hacer, y se está produciendo, que la gente viva solamente en este mundo de lo virtual y olvidarse de lo real. Hay un anuncio de Sony: el mundo es redondo, y al lado los señores de Sony dicen que el mundo es digital, y el mundo digital es el de las emociones más fuertes.

No sé si existe tanta diferencia entre la prensa seria y los medios menos serios. Lo que ocurre es que las grandes empresas se vuelcan más en los medios más influyentes en el mercado y no suele ser la gran prensa escrita.

Manuel Alamán. Trabajo en el gabinete de prensa del Capitán General de Madrid y por obligación tengo que leer todos los periódicos, valorar las noticias con rapidez, sintetizar opiniones, preparar resúmenes. Y puedo decir la dificultad con que nos encontramos para evaluar el aluvión de información que nos llega permanentemente. Podemos comparar los medios y ver la diferencia de titulares, de entradillas, de sensibilidad. A veces nos da la impresión de que se concede excesivo crédito a gurús de la información, detrás de cuya opinión parece que hay que decir “palabra de dios”. Existe un enorme poder de manipular conciencias, pero también, hay que ser justos, de estimular actitudes positivas ante la vida y entre ellas el valor de la paz.

Pienso que está muy descuidada la pedagogía para descifrar los mensajes comunicativos. La damos por supuesta. Es evidente que podemos estar aquí criticando algunas actitudes y todos esos mensajes, pero tendríamos que ser lúcidos también con el déficit educativo para descifrar y para valorar correctamente las noticias. Yo intuyo que puede ser mucho más fácil valorar las noticias de Rocío y de Anelka, que las que abordan en profundidad las cosas realmente importantes en el mundo. Creo que hay que invertir más en la pedagogía porque yo estoy convencido de que, si el que demanda la información está preparado, el que la oferta se cuidará muy mucho de enviar determinado tipo de información.

Bernardino Hernando. Yo también participo de esa opinión. En cuanto a los “gurus”, a veces, en los informadores hay un cierto afán, no ya manipulador sino misionero, que no sólo rebasa sus límites sino que cae en el ridículo. Cuando un informador trata de mejorar el mundo y de convertirlo a no se sabe qué, está usurpando una función que no le compete, pero al mismo tiempo está ridiculizando su propia función, lo que me parece más grave todavía. Ese afán misionero del periodismo, está completamente superado, pero los que lo ejercen siguen usándolo porque debe ser muy gratificante sentirse cura metido dentro de un confesionario, emitiendo y convirtiendo los medios, y la radio y la televisión son especialmente sensibles a eso, en una especie de confesionario laico, lleno de sentimientos, de emociones, y ayuno de cualquier dato. Porque los datos son más incómodos que las emociones.

Para descifrar, hay que tener el código. Los medios son mensajes cifrados, cosa en la que pocas veces se piensa; como es para todo el mundo, está al alcance de cualquiera: mentira. Primero, no es para todo el mundo; de momento, el periódico impreso no es para analfabetos, ni teóricos ni prácticos, y hay mucha gente analfabeta, no porque no sepa leer, sino porque no lee, y hay gente a la que lo “negro” le asusta, gente a la que el periódico le causa casi una repulsión. Aprender a leer, es aprender y enseñar el código para descifrar. El periódico está lleno de misterio, de enigmas para el que no ha sido educado en su lectura, pero ¡ojo!, es que con la televisión pasa lo mismo, y también con la radio.

María Carmén Gascón. No pretendo llegar a ninguna conclusión de si los medios nos amenazan o son una gran alternativa, y los intento vivir desde el cambio. Lo que se está observando hoy, desde el punto de vista psicológico, es que las personas estamos cambiando. Por supuesto, nuestros adolescentes y nuestros niños mucho más, pero también nosotros. Para ser concreta, en tres campos: primero, en el de los procesos mentales. Hay una parte de nuestro hemisferio que estamos desarrollando más que la otra, y nuestros niños son más intuitivos que deductivos, a diferencia de lo que éramos los niños de hace unos tiempos. Nuestros niños por intuición conocen cosas, pero no las conocen por deducción. Esa dificultad para deducir caracteriza el desarrollo mental de nuestros niños y jóvenes, pero también el nuestro.

Segundo, ese tipo de desarrollo mental hace que no se llegue a temas como el de las consecuencias de los propios actos. Y tiene otras consecuencias: todo lo que es posible, se convierte en necesario. Fue posible montar rápidamente las series televisivas para atraer la atención. Lo que era posible, que es hacer algo rápido, se ha convertido en algo necesario, y si algo no lo hacemos muy rápidamente, ya no nos gusta.

Cuando hablamos del *zapping*, decimos que cambiamos de canal; el problema es que estamos *zapeando* mentalmente continuamente; no solamente es un cambio perceptivo cuando cambiamos de canal de televisión, sino que en ese rato, y mucho más cuando no nos interesan las cosas, estamos constantemente *zapeando* mentalmente. Por lo tanto, hay un cambio de percepción.

Por último, el que quizá a mí me parece muy interesante, es que está habiendo un cambio de gustos, de intereses y por lo tanto de imaginación. Alguien decía que nuestros alumnos están desinteresados; el tema está en que los gustos han cambiado, los intereses están cambiando. Y también los nuestros; probablemente lo que me gusta a mí no le inte-

resaba a las personas de mi edad hace algunos años. Nosotros no somos como éramos hace veinte, treinta o los años que sea, sino que nosotros estamos evolucionando en esos grandes planos: en el mental, en el receptivo y en el de los gustos.

Yo creo que tenemos que trabajar desde lo que tenemos, y que es apasionante trabajar el tema del código. También desde los videojuegos más *heavy*s y desde los culebrones, los telefilms y desde todo eso. Creo que tenemos que trabajar, vivir y disfrutar con todo el tema de los sentimientos, aprender más del lenguaje publicitario y conocer el lenguaje publicitario, porque es conocer la parte del sentimiento, y los publicistas saben mucho más de conquistarnos y de seducirnos que los psicólogos, los educadores y los periodistas, en general.

Mi última pregunta, y yo soy optimista, es: ¿hasta qué punto los medios de comunicación, las nuevas tecnologías, nos mediatizan en la imaginación? Quizá no es tanto en las informaciones que nos dan o en las que no nos dan, sino cómo nos limitan nuestra capacidad de sueño y nuestra capacidad de utopía.

José R. Bada. Me parece un problema cómo armonizar el sentimiento, la cabeza, la razón, el corazón. La comunicación originaria es el lenguaje, y en el lenguaje hay varias funciones, una es la expresiva, en donde obviamente los sentimientos tienen amplia cabida. Uno puede expresar su sentimiento, su subjetividad, a ser posible en un ámbito donde pueda tener acogida, en el ámbito de las relaciones personales. Ahí tiene su lugar la expresión de los sentimientos, el desahogo de lo más íntimo.

Otra función del lenguaje es informar sobre esto o aquello. Me parece que ahí se tiene que ser todo lo objetivo que sea posible, aunque obviamente uno no puede dejar el corazón aparte. Por muy objetivo que uno quiera ser cuando informa de algo se le cuele de su subjetividad y sus sentimientos, su corazoncito.

Por último, está la reflexión, está la razón, que es fría. Pero justamente el discurso racional, ya que hablamos de información y de paz, la razón, es la única fuerza que se impone sin violencia. Yo me baso simplemente en argumentos, en razones. Todo lo que sea dar gato por liebre, dar sentimiento por razón, dar seducción por razón, todo eso es violencia. En este sentido, hay que separar una cosa de otra. Que cuando se informa sobre algo se sea lo más objetivo posible, que cuando se razona, se utilicen simplemente argumentos, y no otra cosa. Me parece muy importante el corazón, pero en su momento. La razón es necesaria sobre todo cuando tenemos que organizar una convivencia en el ámbito amplio de la humanidad. Y la información tiene que ser todo lo objetiva que pueda ser. Todo esto tiene que ver con la violencia. La comunicación informativa tiene que ser razonable antes que emocionante y sólo así deja de ejercer violencia.

José Rodríguez Elizondo. Yo estuve en la Guerra del Vietnam en dos oportunidades. Por la época y el ideologismo que teníamos, mi primera pregunta era: ¿cómo puedo ayudarlos a ustedes? Y la respuesta de combatientes, líderes, dirigentes vietnamitas era: cuenta lo que has visto. Había una confianza absoluta, primero en la justicia de su lucha, y segundo, en los códigos éticos de los valores del periodismo del país que yo representaba. En el mismo tiempo de la Guerra Fría había un sistema de partidos políticos y también de medios de comunicación escritos, que habían generado lo que podríamos llamar código, una constitución de la prensa, que era aceptar, aunque fuera nominalmente, ciertos y determinados valores: libertad de investigación, la verdad, la transparencia sobre todas las cosas. Aunque se violara. Esto se plasmaba en un fenómeno que hemos perdido sin darnos cuenta: el debate, el debate como parte del *establishment*, y que por lo mismo era una defensa de la sociedad: los centros de debate, a través de partidos, a través de los medios, a través de los colegios, de la discusión en la calle. Yo creo que centros de debate como este que están teniendo hoy día, como el Seminario, son realmente propios de los dinosaurios; somos los últimos dinosaurios. Vino el cataclismo y en muy pocas partes los jóvenes tienen centros de debate como los que existían naturalmente, porque no les interesa a

los partidos, hay una crisis global de partidos políticos; la prensa busca el entretenimiento, se está asimilando a la televisión; no quieren columnistas, no quieren prensa bien escrita, quieren la cosa espectacular, la cosa rápida. Hay una decadencia comparativa, en comparación con la televisión, con las posibilidades que le brinda Internet, y por lo tanto se está generando una señal degenerativa con respecto al debate, a la cultura del debate. Hoy día vivimos en una cultura de la información sin debate.

Internet conduce hacia un autismo, hacia una incomunicación desde el punto de vista social. Se busca lo que se conoce, no lo que se desconoce; se llega a lo que Ortega llamaba la barbarie de la especialización, se aumenta infinitamente el universo de la ignorancia, y es lo que está sucediendo por optar por este medio tan individualista de información.

Y como conclusión para mi investigación personal, que les propongo: lo inermes que estamos frente a la prensa del futuro que comenzó ayer. Esa prensa nos está dando las guerras y las dictaduras como espectáculos, y después de verlas como espectáculos, las comentamos como si fueran una película, desde la neutralidad. No son causas que haya que llevar a un debate. De ahí lo que yo les decía que experimenté con la Guerra del Golfo, en comparación con *mi* Guerra de Vietnam, porque esa será mi guerra inolvidable, porque estuve ahí informando y es una referencia que me permite este cotejo. Antes, la prensa de Ciudadano Kane, de Orson Wells, reflejaba una prensa real, la prensa de un magnate norteamericano, que hasta se trabajó una guerra para informarla. Pero esa prensa era denominada amarilla, dentro de los códigos existentes, aquella fue la gran prensa amarilla que es denunciada además en lo que se considera la mejor película de la historia del cine.

El viejo dicho tan sabio: si Dios no existe, todo está permitido. Si la prensa que conocimos, que elaboró los códigos y las pautas valóricas, deja de existir, todo estará permitido.

Bernardino Hernando. Yo cité ayer un libro, "*El cibernundo, o la política de lo peor*," de Paul Virilio. En ella dice más o menos esta frase a propósito de los medios de comunicación con relación a los Balcanes: las Guerras de los Balcanes, han sido desencadenadas y alentadas por el odio que los medios de comunicación han suscitado a través de las televisiones libres. Hay medios de comunicación que en un momento determinado juegan de tal modo con las emociones, que son beligerantes. En España tenemos un ejemplo que no se he producido en ningún lugar del mundo. Durante la Guerra Civil el mismo periódico se publicó en dos bandos distintos. El ABC incautado en Madrid salía desde la óptica republicana. Pero los dueños se fueron a vivir a Sevilla, y allí publicaron ABC en la España de Franco. ABC tuvo el buen gusto, muchos años después, de publicar una serie de tomos, donde se puede ver día a día lo que informaban, cada uno desde su bando, de la guerra. Es tremendo e instructivo. Cuando la información se convierte en beligerante por juego de emociones, deja de ser información, deja de ser prensa, deja de ser absolutamente todo.

La falta de debate a que aludía Rodríguez Elizondo es preocupante. En el año 1981 me inventé un personaje, con un libro con título y todo, sin editorial, claro, y nadie me dijo jamás nada. Hay un periodista español actual, que se llama Martín Ferrand, que se ha inventado un título, que es el maestro Boira, al que cita constantemente, y no ha recibido ni una sola carta de alguien que le diga: ese Boira, ¿quién es? Escribimos, pero ¿nos leen?. Hablamos, pero ¿nos escuchan? Yo todavía no lo sé.

Jesús María Alemany. No olvidemos el punto de vista formal desde que abordábamos los medios de comunicación hoy: la paz es una cultura también de la comunicación. Algunas observaciones por mi parte. La primera, estoy un poco asustado de la influencia que concedemos a los medios desde fuera; yo no sé si la tienen tanto desde dentro, o no sé si la forma de realizar el periodismo, corresponde a la influencia que le dan o le damos. Yo sé que todos los políticos por la mañana andan temblando a ver qué dice la emisión de las siete de la mañana o de las ocho. Me da la impresión de que tampoco está todo tan buscado, tan tramado, tan preparado. Lo puedo decir por experiencia directa a través de casos

no publicables. Hay una serie de elementos que hacen que nosotros pensamos: esto aparece en el periódico, en la televisión a ciencia y conciencia, sabiendo la importancia que tiene y porque está previsto, y en gran parte de los casos yo creo que el poder se lo damos nosotros. Esa sería mi primera reflexión, desmitificar algo lo que aparece dicho sería una buena contribución, será una información, será una opinión, es una cosa importante, pero no es que eso vaya a misa porque venga en un medio de comunicación.

Segunda reflexión, ya insinuada. Todos los que tenemos discípulos en la enseñanza estamos asustados de la cantidad de faltas de ortografía que se cometen. No se sabe escribir bien, no se sabe hablar bien, no se terminan las frases, no se acostumbra a pensar, no se dialoga. Yo me pregunto: esto, medido en tecnología punta, en Internet, en correo electrónico, ¿qué da?, ¿qué puede dar? ¿No sería mucho más humano que se aprendiera a escribir y se aprendiera a hablar, se aprendiera a pensar y se aprendiera a dialogar? Las tecnologías son un hecho y están allí, pero hay una desproporción impresionante con el contenido de los mensajes que se transmiten.

Tercero. Bernardino Hernando hablaba antes de pedagogía. Pero además de enseñar códigos, hay otras cosas más de fondo, por ejemplo, saber transmitir que hay muchas cosas que existen en el mundo y no tienen imagen, y a lo mejor podemos contribuir los ciudadanos a que salgan; por ejemplo, las actitudes menos agresivas, los hechos más constructivos, los acontecimientos menos terroríficos. Hay muchas cosas que salen, pero no las más importantes, o no de la forma jerarquizada que conviene. Las cosas que salen no tienen contexto: preguntemos a una noticia por qué ha sucedido aquel hecho. El *tempo* y el espacio son diferentes. Lo que ocurre en todo el mundo aparece en una hoja, y lo que ocurre en 24 horas se reduce a un minuto. Esa concentración no es verdadera, el ritmo no es el verdadero. Y en último lugar, aunque te den una realidad hecha, el lector siempre tiene que introducirse como un actor en la historia, hay que contradecir a quienes piensan que nada se puede hacer.

Una última observación, no se ha desarrollado el derecho internacional a la altura de las tecnologías. Por ejemplo, la policía no puede escuchar telefónicamente a los ciudadanos sin orden judicial, en cambio en el ámbito internacional se puede escuchar todo; los satélites espías escuchan todas las conversaciones, descifran todos los mensajes de todo el mundo. Entre la documentación que hemos recibido, el proyecto *Echelon* y todas esas cosas son realmente increíbles. Nunca se ha espiado más la intimidad de los ciudadanos, la economía de las empresas, las relaciones entre los grupos sociales y políticos que en estos momentos, en que teóricamente en nuestro país está más defendida la intimidad, que cualquier escucha tiene que pasar por una orden judicial.

Bernardino Hernando. Sobre la mitificación del poder de los medios, yo cité ayer una frase clásica, que no hay nada tan viejo como el periódico de ayer. Por otra parte, la televisión no mata lectores, impide que algunos lleguen a leer. El que ya lee, no deja de leer por ver la televisión. No me parece que se le dé más poder del que tienen los medios. Pero aunque seamos escépticos, la cuestión no es esa, el problema es que estamos tan rodeados de los medios, que su poder no es individual, de un periódico o de una televisión, es global. Estamos inmersos, y en este sentido su poder es tremendo como fenómeno que está ahí, le demos nosotros individualmente más o menos importancia, aunque incluso haya gente no vea la televisión.

Álvaro Alemany. Vuelvo a hablar desde la perspectiva del público, sobre todo del público joven. Parece que ha subyugado aquí la idea de que los medios clásicos hablan de la realidad real e Internet habla de lo virtual. Pero creo que tenemos una mayor confusión entre lo virtual y lo real. Las páginas últimas de los suplementos dominicales de los grandes periódicos, que exhiben bazares, regalos, restaurantes, gastronomía exquisita ¿son realidad real? Yo sé, de cabeza, que eso debe existir, pero para mí es absolutamente virtual. Creo que si las revistas del corazón tienen enorme influencia en mucha gente es porque

hablan de un mundo virtual, y eso es lo que las hace atractivas popularmente. Para muchos ciudadanos de este país, la retransmisión de debates parlamentarios es una realidad virtual, porque hablan unos señores que en ocasiones se sonríen y se dan la mano, pero luego utilizan unos lenguajes exóticos e insultantes casi cifrados. La gente joven conecta con las nuevas tecnologías, porque les permiten decidir con quiénes se ponen en comunicación, como los más tradicionales también decidimos qué leemos y qué no leemos de la prensa. Todos usamos la comunicación con un acto de confianza previo en determinadas firmas, en determinadas personas, en determinados medios, y yo creo que también vamos a usar Internet desde un acto de confianza previo similar.

Sería importante transmitir a todos, en especial a las jóvenes generaciones, lo fascinante que es la apertura de horizontes hacia lo distinto y hacia lo que todavía no ha recibido nuestra confianza. Esta apertura sería un acto de cultura de paz: transmitir que es sorprendente ampliar el campo de la conciencia y entrar por lo tanto en diálogo con lo diferente, con las opiniones que no conozco, con la diversidad de mundos y culturas, que hasta ahora son virtuales para mí.

José Artero. En la violencia que presentan los medios, casi siempre aparecemos como víctimas; muy poca vez como pertenecientes a grupos productores de violencia. De esa forma, es muy difícil que nos ayuden a comprender nuestra responsabilidad en la violencia y en la construcción de la paz. Ya no hablo solamente de las guerras, sino de violencias políticas, de violencias domésticas o de las violencias en general. La violencia es posicionada como ejercida por “otros”.

En cuanto a la lectura, a mi alrededor hay seis hogares jóvenes, de mis seis hijos, y normalmente encuentro revistas pero no periódicos. .

Julia Remón. Me da la impresión de que hemos estado confundiendo algunos términos y hemos mezclado de una manera un poco confusa información, comunicación de masas y cultura de masas.

Me quedo con la llamada de atención de Rodríguez Elizondo sobre una cultura de información sin debate. Quienes están en el medio educativo estamos especialmente comprometidos a iniciar la capacidad de debatir. La misma cultura de la información.

A lo largo de la historia ha existido siempre la propaganda. No hay nada más divertido que coger las crónicas históricas de la Batalla de Covadonga, y constatar qué dicen los cristianos y qué dicen los musulmanes. Es bueno que haya distintos puntos de vista. Pero el problema actual es los medios no siempre intentan ser veraces, sino ser creíbles, que no es lo mismo. Y para dar credibilidad, buscan una imagen, de una persona, una firma. Acogemos la noticia más por su imagen que por la veracidad constatada, lo que no deja de ser manipulable y peligroso. Quizá estemos hoy todos un poco pesimistas. Y una pregunta: ¿cómo se puede lograr que de las bases, de los medios de comunicación, se pongan al servicio de la paz?

Lucía Alonso. Me parece importante lo que ha dicho Jesús M^a Alemany: desmitificar los medios de comunicación. Intentemos entender cómo funcionan, por qué salen las noticias como salen, saber que muchas veces no es cuestión de una mano negra conspiradora, son casualidades, cosas absolutamente imprevisibles que a veces pasan. Segundo, es fundamental que se exija a los medios un lenguaje respetuoso, correcto y poco agresivo y eso, como lector, creo que se puede pedir al director de un periódico por parte de los lectores. Si los periodistas a veces se preguntan quién los lee, los que hemos escrito alguna vez una carta al director también nos preguntamos si alguien lo ha tenido en consideración.

Sobre todo me gustaría remarcar dos cosas que se han dicho y que juzgo importantes. Deberíamos reflexionar sobre esa dicotomía que hemos creado entre la razón y los sentimientos. Personalmente creo que ambas opiniones tienen razón, a los medios unas veces les falta humanidad y otras veces les falta razón. Probablemente lo que necesitan es

una razón empática, una razón humana, una forma de acercarse a las cosas, que refleje que las noticias tienen que ver con personas. Que cuando se dan cifras, no son números, son seres humanos que tienen nombre y apellidos; que a la hora de referirse a alguien no se le insulte y se le denigre simplemente. Yo a los periodistas les pediría esencialmente que sean al menos respetuosos con las noticias que dan y con las personas de las que tratan.

José Luis Batalla. No hemos hablado mucho directamente de los medios de comunicación en relación con la paz o con la guerra. Pero quiero poner de relieve que hemos utilizado una expresión pacífica, medios de comunicación. Me atrevo a decir que comunicación es casi sinónimo de paz. Si la gente se comunica, camina hacia la paz. Por eso llama la atención una paradoja, el empleo de otra expresión belicista en el mismo ámbito: la guerra mediática. En un ámbito pacífico –la comunicación– los medios están enfrentados en una guerra –mediática–. Es la paradoja común a muchos ámbitos de la vida humana, que vamos a analizar en este curso, en que es posible decantarse por la cultura de paz o por la cultura de enfrentamiento.

3. UNA CIENCIA ¿SIN CONCIENCIA?

**CIENCIA, PENSAMIENTO Y NECESIDADES HUMANAS:
UNA REFLEXIÓN DESDE LA RESPONSABILIDAD**

CARMEN MAGALLÓN PORTOLÉS

Doctora en Ciencias Físicas
Seminario de Investigación para la Paz



Carmen Magallón Portolés

La ciencia es un factor fundamental que modula nuestras vidas, nuestra forma de pensar y nuestra forma de relacionarnos. Además de aportar soluciones para muchos problemas humanos, la ciencia se ha convertido en un motor clave del desarrollo económico. Durante mucho tiempo se pensó que el avance científico traería consigo la liberación de la humanidad de las servidumbres y penalidades de la necesidad. Conocer la Naturaleza haría posible utilizarla a nuestro favor; su discurso claro y preciso, ligado a las contrastaciones empíricas nos liberaría de la superstición y la superchería, de la ignorancia situada en la base de la dominación de unos seres humanos por otros.

Con el pasado y el presente como fuentes para la reflexión, en este ciclo que tiene como preocupación central el favorecer el avance hacia una cultura de paz, se trata de preguntarnos por el papel que juega la ciencia hoy: si es un factor positivo en la gestión de los conflictos o los agudiza, si está contribuyendo a la satisfacción de las necesidades humanas o está distorsionándolas, si une a los pueblos y los grupos humanos, o los separa. En suma, en qué medida podemos considerarla una amenaza o una tabla de salvación.

A la hora de evaluar el papel de la ciencia, y teniendo en cuenta que una cultura de paz no es posible en una sociedad injusta, el sistema de referencia o el marco de valores en el que se sitúa esta reflexión se apoya en un enfoque que conjuga la prioridad de las necesidades humanas, junto a la conciencia de límite, derivada del hecho de habitar un planeta finito, algunos de cuyos recursos no son renovables y en el que todos somos interdependientes.

En el debate sobre si las necesidades humanas básicas son universales o relativas a una cultura, me inclino hacia la postura de Martha Nussbaum, que ella declara de inspiración aristotélica y en la que se admite que es posible una concepción universal de las mismas. Frente a una visión liberal que “trata los ingresos y la riqueza como ‘bienes primarios’, de los cuales siempre es mejor tener más, independientemente de la concepción que se tenga del bien”, esta línea se compromete con una concepción del bien humano que marcaría las necesidades insistiendo en las nociones de funcionamiento humano y capacidad. Para Nussbaum, “la riqueza y los ingresos no son bienes por derecho propio; son bienes tan sólo en la medida en que promueven el funcionamiento humano”¹. En cualquier caso, el enfoque de las necesidades humanas, “nos obliga permanentemente a universalizar, a preguntarnos

1. NUSSBAUM, Martha (1998) “Capacidades humanas y justicia social. En defensa del esencialismo aristotélico”. En: Jorge Riechmann (ed.) *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*. Madrid, Los libros de la Catarata, pp. 86-87.

qué prácticas sociales y económicas pueden extenderse efectivamente a todos los habitantes del planeta”².

Desde esta perspectiva, los aspectos que quiero presentar sobre el tema van dirigidos en dos direcciones:

Una encaminada a poner sobre la mesa algunas de las cuestiones candentes en el estado actual del desarrollo de la ciencia, motivo de preocupación para buena parte de la sociedad y también para organismos internacionales como la UNESCO.

Otra que trata de señalar algunos debates sobre el estatus del propio conocer, y que, desde la crítica epistemológica —que analiza los fundamentos del conocimiento— apuntan a la necesidad de salvar el abismo creciente entre el crecimiento del conocimiento científico y el estancamiento del conocimiento o desarrollo moral.

Aunque la ciencia, qué duda cabe, ha mejorado mucho nuestra vida, sobre todo la de quienes podemos acceder a sus logros, desde la perspectiva actual, el balance histórico no arroja sólo luces sobre su legado. Desde una noción de contemplación y respeto, el conocimiento de la naturaleza fue cambiando hasta imponerse una noción de ciencia cuyo objeto principal es el control y dominio de una naturaleza reducida a mera fuente de recursos. A lo largo del siglo XX, las sombras de los logros científicos han crecido hasta apuntalar la convicción de haber llegado a un extremo que puede estar poniendo en peligro la continuidad de la especie. Para representarnos este extremo basta pensar en la imagen del hongo nuclear ascendiendo hacia el cielo. Y en su significado de muerte y sufrimiento. Con la explosión de la bomba atómica, la esperanza en la ciencia se convirtió en temor. El conocimiento nos había llevado a las puertas de la destrucción total, mientras en el terreno moral la humanidad no parecía hacer progresos claros. Como escribe Riechmann:

“Se diría que los desarrollos éticos, sociales, económicos y políticos no han estado a la altura de los poderes de intervención que nuevas disciplinas científicas como la física atómica, las ciencias de la computación o la biología molecular —y las técnicas con ellas relacionadas— han proporcionado a la humanidad. En cierto sentido, no estamos a la altura de nuestros propios productos: hemos creado un mundo objetual, una ‘tecnosfera’, que nos sobrepasa, y cuyos efectos últimos estamos muy lejos de dominar (...)”³.

2. RIECHMANN, Jorge (1998) “Necesidades: algunas delimitaciones en las que acaso podríamos convenir”. En: Jorge Riechmann (ed.) *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*. Madrid, Los libros de la Catarata, p.18.

3. RIECHMANN, Jorge (1999) “Sobre prestidigitación con riesgos y gestión de apocalipsis”. *Ágora*, n.º 3, mayo-agosto 1999, 93-122, p. 99.

LA TECNOCIENCIA

Si tratamos de aproximarnos a la problemática de la ciencia hoy, nos damos cuenta de que no puede concebirse simplemente como un cuerpo de conocimientos, sino como una empresa compleja poderosamente influyente, a la vez que influida por la sociedad. La antigua separación entre la ciencia como conocimiento puro y sus aplicaciones tecnológicas se difumina. La diferencia entre investigación fundamental, —aquella, teórica o práctica, que se dirige a adquirir nuevos conocimientos sin buscar, en principio, una aplicación concreta—, y la aplicada, se ha ido borrando. La investigación científica va cada vez más ligada a la innovación industrial. Las nuevas metas que parecen marcar las pautas en este proceso, en el que crece el papel del mercado, se cifran en fabricar productos novedosos que incorporen las nuevas tecnologías, y hacerlo antes que los competidores, reduciendo costes y plazos de comercialización. Así se conciben nuevas computadoras, nuevas moléculas con capacidad terapéutica —para la industria farmacéutica—, y todo tipo de nuevos materiales y artefactos. Los ciclos de producción se reducen, pues apenas hay lapso de tiempo entre conocimiento y aplicación; tampoco se prueban ni se construyen los prototipos del producto que se busca, sino que se simulan en el ordenador y son corregidos sobre la propia simulación.

Para conceptualizar esta interrelación, o designar la ciencia como una actividad compleja se habla de tecnociencia, un neologismo que “resulta necesario porque lo que está en juego no es simplemente una técnica de base científica, sino algo que va mucho más allá: la nueva ciencia es en su misma esencia tecnológica (está orientada a la manipulación técnica de la realidad) y la técnica moderna se desarrolla entrelazada estrechamente con las ciencias naturales”⁴. Con la fusión de la ciencia pura y aplicada en la tecnociencia, queda obsoleto el debate sobre la ambivalencia de la ciencia: la argumentación de que la ciencia es positiva y que son sus aplicaciones las discutibles. “Desde el momento en que la ciencia moderna, con su característica fusión de teoría y práctica, se convierte en tecnociencia, y como tal encierra la potencialidad de alterar masivamente la realidad en plazos muy breves, no puede pretenderse su neutralidad ética”⁵.

Al mismo tiempo, también los estudios sobre la ciencia han ido cambiando. Dado que la ciencia hoy “es una acción modificadora y transformadora de la “realidad” o del “mundo”, sean éstos lo que sean (...); un conjunto de actividades (o intervenciones en el mundo), cuyos objetivos no se circunscriben a la búsqueda de la verdad o a un mejor conocimiento del mundo o de la realidad”, y el conocimiento no es más que una parte de esa acción tecnocientífica, cuyo objeto es modificar y transformar lo que conocemos, “los estudios sobre la ciencia post-kuhonianos subrayan aspectos de la ciencia bastante diferentes de los puramente teóricos”⁶.

4. *Ibidem.*, p. 97.

5. *Ibidem.*, p. 97.

6. ECHEVERRÍA, Javier (1995), *Filosofía de la ciencia*, Madrid, Akal, pp. 39-40.

La tecnociencia está presente en nuestras vidas, condicionándolas constantemente: el ritmo de nuestros desplazamientos, y por tanto de nuestro vivir los momentos del día, la forma de comunicarnos e informarnos, el modo de cocinar y el contenido de nuestros alimentos, la relación con nuestro cuerpo y su cuidado están marcados por ella. Pero si miramos a nuestro alrededor, nos damos cuenta enseguida —a través de la propia TV—, que el complejo tecnocientífico que condiciona al ser humano es desigual a lo largo del planeta. Está ligado a la procedencia cultural y al nivel de ingresos. Algo que se pone de manifiesto en los viajes turísticos o en las intervenciones de ONGs en países en vías de desarrollo. Si un occidental visita un pueblo perdido en el Himalaya, o un cooperante acude a una comunidad remota, va pertrechado de productos y posibilidades (teléfonos móviles, alimentos concentrados, medicamentos, etc., además de un billete de regreso en avión), a menudo inaccesibles para la población visitada. En la coincidencia espacio-temporal de personas marcadas por distintos niveles de acceso tecnológico se ponen de manifiesto las diferencias y desigualdades entre los seres humanos del mundo, desigualdad que acompaña al hecho, más bien fortuito, de haber nacido en un lugar del planeta y con un nivel de renta determinado.

LA CIENCIA EN EL MUNDO

En organismos internacionales como la UNESCO existe preocupación por el desencuentro creciente entre la ciencia y la sociedad. La convicción de que el desarrollo constante de la ciencia va en beneficio de la sociedad, se encuentra desde hace tiempo deteriorada y en declive. El prestigio que los ciudadanos y ciudadanas concedían a la ciencia de manera casi generalizada se ha debilitado, minado por la contundencia y racionalidad de las críticas ecologistas, feministas y las que se llevan a cabo desde los países del Tercer Mundo. Desde estos movimientos se percibe y se critica el papel legitimador de la ciencia ante las prácticas de exclusión y dominación a las que se oponen.

En 1995, Ana María Cetto escribía en la *Revista Española de Física* que “la ciencia y la tecnología han tenido más éxito en crear nuevos medios para la interacción y comunicación con otros seres humanos —y, a veces también, en controlar eficazmente sus vidas— que en entender a esos seres humanos. Se han empleado más exitosamente en desarrollar armas cada vez más complejas que en tratar el problema secular de la guerra y la opresión. El sistema de la ciencia y los científicos enfrentan, por ende, una responsabilidad sin precedentes, pues las aplicaciones de su trabajo pueden tener efectos cada vez más globales sobre un sistema que no está siquiera propiamente entendido”⁷.

7. CETTO, Ana María (1995), “La ciudadanía mundial y la formación de los científicos”. *Revista Española de Física*, n.º 9 (1), 1-2. La autora trabaja en el Instituto de Física de la Universidad Nacional Autónoma de México y es miembro del Comité consultivo del Informe Mundial de la Ciencia, realizado por la UNESCO, en 1998.

Howard Moore, redactor del *Informe Mundial sobre la Ciencia* que publica la UNESCO cada dos años, manifiesta su preocupación ante la impotencia de la ciencia para frenar las consecuencias negativas de sus descubrimientos; mientras, “la fe ciega en los científicos pasó a la historia. Por desgracia, (éstos) todavía no saben comunicar, no logran transmitir mensajes esenciales a un público que ve en ello un signo de arrogancia”⁸.

Este desencuentro fue el motivo fundamental que llevó a la UNESCO a la organización de la Conferencia Mundial sobre la ciencia, celebrada en Budapest del 26 de Junio al 1 de Julio de 1999. La última conferencia de este tipo se había llevado a cabo, hace 20 años, en Viena. En esta ocasión, la convocatoria fue realizada junto al *Consejo Internacional de Uniones Científicas* (CIUC), organización que agrupa a miembros de 95 países y de 25 uniones científicas. Bajo el lema, *La Ciencia para el siglo XXI, un nuevo compromiso*, se reunieron delegados de 150 países. Según el presidente de CIUC, es urgente reestablecer lazos entre la ciencia y la sociedad.

De las tendencias actuales del desarrollo científico que fueron objeto de debate en la *Conferencia Mundial sobre la Ciencia*, desde la perspectiva de las necesidades humanas son relevantes y preocupantes:

- La privatización creciente del saber.
- La distribución desigual de la tecnociencia en el mundo.
- La necesidad de introducir el debate ético en el proceso de desarrollo de la ciencia.

LA PRIVATIZACIÓN DEL SABER

Durante la Guerra Fría, la ciencia, en potencias como Estados Unidos y Francia, que eran el modelo para el resto de países, estaba a cargo de las Universidades y de Instituciones de prestigio, bajo la dirección del Estado. Las decisiones acerca del desarrollo científico estaban en manos de la élite político-científica y de los complejos militares industriales, y los gastos quedaban justificados ante la población bajo el argumento de la necesidad de seguridad y defensa. Pero esta situación y el esquema en el que venía desenvolviéndose la ciencia ha cambiado. Ya no hay Guerra Fría y los Estados de los países occidentales han pasado a reducir sus inversiones en ciencia fundamental, retirándose para dar paso a la iniciativa y la financiación privadas.

La retirada del Estado de la financiación de la investigación científica es una tendencia visible. En los países de la OCDE, en el periodo comprendido

8. Fox, Chloë (1999) “La ciencia en el microscopio”, UNESCO, *Fuentes*, mayo 1999, n.º 112, 10-11, p. 10.

entre 1981 y 1996, el porcentaje de I+D (combinación de investigación científica y desarrollo tecnológico que conduce a un nuevo proceso o producto y a su realización a escala comercial)⁹ financiado por el gobierno ha descendido, pasando de ser el 45%, en 1981, al 32,3%, en 1996; mientras, el porcentaje financiado por la industria ha pasado del 51,2% al 61,3%¹⁰.

Las subvenciones a los centros públicos de investigación se recortan al tiempo que se les induce a buscar sus propios cauces de financiación. Según datos del mencionado Informe Mundial sobre la Ciencia, en Europa Occidental el 53% de la investigación está financiada por las empresas privadas, en Estados Unidos el 59%, y en Japón el 73%¹¹. El gobierno chino, por ejemplo, ha transformado 242 instituciones de investigación en empresas autosuficientes, en los sectores del carbón, la mecánica, la metalurgia, el petróleo, la química, las industrias ligeras y de textiles a las que anima a que se transformen en empresas tecnológicas capaces de crear productos. En 1996, entre las diez empresas que invirtieron más en I+D estaban la General Motors (EE.UU.), la Ford Motors (EE.UU.), la Siemens (Alemania), la Hitachi (Japón) y la IBM (EE.UU.)¹².

Algunos defienden que la colaboración entre el Estado y las empresas es necesaria y beneficiosa. El profesor Albert Fischli de la Fundación de Investigación Roche expone el caso de los medicamentos, fabricados mayoritariamente por la industria privada, en el que, a su entender, se da una sinergia beneficiosa entre lo público y lo privado. Así "El Instituto Nacional de Oncología de los Estados Unidos (National Cancer Trust) ha servido como catalizador para el descubrimiento de muchos medicamentos. Pero para que puedan distribuirse en el mercado, es indispensable la mediación de la industria privada. Todo intento de prescindir de ésta se ha truncado", pues los costes astronómicos de puesta en circulación de un medicamento son prohibitivos para un Estado¹³.

No obstante, para una corriente importante de la opinión pública es éste un factor, el de la privatización del saber, que añade distanciamiento y recelo ante la ciencia. Por una parte, la gente duda de la imparcialidad de los resultados científicos obtenidos por las empresas, pues lo que antes se hacía por el bien público aparece ahora como una mercancía cualquiera. Por otra,

9. *Vocabulario científico y técnico de la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, Madrid, Espasa Calpe, 1996.

10. *Main Science and Technology Indicators*, OCDE, 1998. Fuente citada en *El Correo de la UNESCO*, mayo 1999, p. 21.

11. *Informe Mundial sobre la Ciencia*, Santillana/Ediciones UNESCO, 1998, p. 27.

12. Véase *Nature*, 399; *Company Reporting*; *The UK R&D Scoreboard*, 1997 y *L'Observateur OCDE*, n.º 213, 1998. Fuentes citadas en *El Correo de la UNESCO*, mayo 1999, p. 22.

13. FOX, Chloë (1999) "Ciencia: ¿fondos públicos o privados?", UNESCO, *Fuentes*, mayo 1999, n.º 112, p. 15.

se corre el riesgo de orientarse en exclusiva hacia la creación de riqueza, hacia la innovación tecnológica, hacia la búsqueda de nuevos productos, en vez de hacia el avance del saber. Desde la perspectiva de los grupos excluidos del poder económico y la capacidad de compra, el que la investigación científica se someta a las leyes del mercado puede distanciarles aún más de la posibilidad de beneficiarse de ese conocimiento. La carrera hacia una mayor productividad, o la orientación de la investigación en función de tendencias coyunturales, pueden ir relegando las investigaciones experimentales a largo plazo. Y sin embargo, muchos avances necesarios son el resultado de investigaciones costosas que exigen años de investigación fundamental; es el caso de la investigación climatológica o de la vacuna contra la fiebre dengue en Venezuela y contra la lepra en India, que sólo se consiguieron tras 30 años de investigación biológica¹⁴.

Otra consecuencia de la imposición del valor económico sobre el saber que supone la privatización es que la circulación del saber ya no es libre. Uno de los valores internos atribuidos a la ciencia, la comunicación de los avances, el saber compartido, se derrumba. Se retiene la información hasta conseguir patentes o resultados comerciales, crece la cultura del secreto. Y esto frena el aumento del conocimiento. Por otra parte, no habría que olvidar que cualquier conocimiento nuevo se asienta en el saber construido a lo largo de los siglos, que es un patrimonio de la humanidad. Si las universidades siguen formando a los nuevos científicos y generando investigación fundamental con dinero público, y este saber deriva finalmente en enriquecimiento privado, ¿no se está haciendo un uso indebido del patrimonio común?

LA PROPIEDAD INTELECTUAL

El saber hoy se cifra en información. Los campos más importantes en los que se asienta el desarrollo económico son: la comunicación, la informática y el conocimiento de la materia viva, este último estrechamente ligado a las industrias agroalimentaria, farmacéutica y biotecnológica. Y es justamente el auge de las tecnologías informáticas y de comunicación, lo que hace posible que la circulación del saber se multiplique y se amplíe. Aunque el saber siempre ha sido de modo natural copiable, ahora es además accesible de un modo desconocido para la época anterior a las autopistas de la información. Esta facilidad de acceso y expansión del conocimiento, desde la perspectiva del derecho a la propiedad intelectual representa un peligro que ha llevado a la revisión de la situación y protección jurídica de este derecho. La Organización Mundial del Comercio (OMC) y la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI) tratan de “reforzar los derechos de los propietarios

14. KHOURI-DAGHER, Nadia (1998) “¿La ciencia en peligro?”, UNESCO, *Fuentes*, Octubre 1998, n.º 105, pp. 20-21.

con el fin de asegurarles un retorno sobre sus inversiones y por lo tanto (en teoría) estimular el crecimiento mundial”¹⁵.

El Proyecto de *Convención sobre la Protección de las Bases de Datos*, de 1996, planteado por la OMPI y que afecta a los datos de origen privado o público, prevé un sistema de acceso de pago, sanciones civiles y jurídicas y la protección casi perpetua de los datos. La decisión de su aprobación está en manos de Estados Unidos, que es el país que posee la mayoría de bancos de datos existentes hoy. Este asunto, el acceso a las bases de datos, enfrenta a los investigadores universitarios y a la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual. Hay que tener en cuenta que los científicos son al mismo tiempo usuarios y productores de bancos de datos. Pero mientras los investigadores universitarios quieren seguir teniendo acceso libre a los datos y se preguntan si acaso las bases de datos construidas con dinero público no pertenecen de pleno derecho al dominio público, la OMPI intenta garantizar la protección de la propiedad intelectual, mediante la legislación de los aspectos jurídicos y administrativos involucrados. Un ejemplo: en 1985 los datos obtenidos por el satélite Landsat, en su observación de la Tierra fueron concedidos, para su gestión, a una filial de General Motors y General Electric; como consecuencia el coste del acceso a estos datos se multiplicó por veinte¹⁶.

Ferris Webster, oceanógrafo y presidente de la Comisión Especial de Datos e Información del Consejo Internacional de Uniones Científicas (CIUC), muestra su preocupación, de cara al estudio de un problema capital que preocupa a la población mundial, el cambio de clima: “¿Cómo se sabe que el clima cambia? Realizando mediciones en distintos puntos del globo, comparándolas con lo que sucedía hace un siglo y extrapolando los datos hacia el futuro... (Pero) ahora hay menos acceso a la información meteorológica que antes. Algunos países conscientes del valor comercial de esos datos, los protegen para sacar provecho. Los datos recogidos por las instituciones meteorológicas de los Estados deben estar disponibles para fines científicos y educativos”¹⁷.

Desde la perspectiva de quienes necesitan hacer uso de productos derivados de esos conocimientos, para sobrevivir, pero no pueden pagar los costes adicionales debidos a la propiedad intelectual, puede representar la diferencia entre la vida y la muerte. Según el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) de 1999, en Pakistán, país que acepta las patentes sobre los productos finales farmacéuticos, el precio de los medicamentos

15. QUEAU, Philippe (2000), “¿A quién pertenecen los conocimientos?”, *Le Monde Diplomatique*, Enero 2000, pp. 6-7.

16. *Ibidem*.

17. FARRELL, Rita (1999), “¿A quién le pertenece el saber?”, UNESCO, *Fuentes*, mayo 1999, n.º 112, pp. 14.

puede ser trece veces mayor que en India en donde solo se reconocen las patentes sobre los procesos, pero no sobre los productos finales¹⁸.

LA DISTRIBUCIÓN DESIGUAL DE LA TECNOCENCIA EN EL MUNDO

El abismo que separa a ricos y pobres en materia de ciencia es profundo. En América del Norte y Europa Occidental se desarrolla cerca del 75% de la actividad científica mundial. Los Estados árabes con el 0,7% y el África subsahariana con el 0,8%, están al final de la lista. También en el número de científicos e ingenieros hay grandes distancias: 300 por millón en los países en desarrollo, frente a 3300 en los países industrializados¹⁹.

La desigualdad entre los ciudadanos del mundo también se refleja en la proporción del Gasto Interno Bruto que se dedica a Investigación y Desarrollo (GIBID): Norteamérica dedica el 2,5% del PIB al GIBID, Europa Occidental el 1,8%, Japón y los Nuevos Países Industrializados el 2,3%; mientras África Subsahariana gasta el 0,3%, India y Asia Central el 0,6% y China el 0,5% (la media mundial está en el 1.4%).

Es esta otra de las consecuencias de la privatización del saber: el aumento de la brecha entre países ricos y pobres. Los países en desarrollo carecen de infraestructuras industriales, por lo que si el Estado se retira, bajo el argumento de que la investigación fundamental es un lujo, aumentará la dependencia. Algunos como Nicholas Negroponte, jefe del Laboratorio de Medios de Comunicación del Massachusetts Institute of Technology (MIT), piensan que partir de cero será una ventaja pues en esos países se podrán instalar las estructuras más modernas y baratas. Otros —yo misma— nos preguntamos cuántas generaciones de miseria han de pasar para que algunas poblaciones lleguen a acceder a esas estructuras ultramodernas.

El profesor C.N.R. Rao, que preside el Centro Jawaharlal Nehru de Investigación Científica Avanzada de India y la Academia de Ciencias del Tercer Mundo, ha dicho que la innovación científica y el saber constituirán el principal producto comercial del próximo siglo y que “sin la ciencia no se puede ser ciudadano del mundo plenamente”. Señala también el problema del uso que se hace de los recursos, ya que a menudo los objetivos políticos van en detrimento de los programas científicos nacionales, como sucede en el caso de la India: “De un presupuesto total de 40.000 millones de rupias destinadas a la ciencia (950 millones de dólares), apenas 2.000 millones se dedi-

18. En India, China y Egipto, antes de los Acuerdos sobre los aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual que se refieren al comercio (en inglés TRIPs), se reconocían patentes sobre los procedimientos farmacéuticos pero no sobre los productos finales, lo que les permitía fabricar localmente productos genéricos, mucho más baratos. Citado en Phillippe Queau, *Op. Cit.*

19. *Informe Mundial sobre la Ciencia*, Santillana/Ediciones UNESCO, 1998, p. 25.

can a la investigación fundamental en física, química, biología e ingeniería, de las que depende la industria. Los 38.000 restantes van a parar a proyectos de defensa y a reactores nucleares...”. Rao señala la tendencia hacia una era de colonización tecnológica. Y menciona el siguiente dato: más del 70% de las solicitudes de patentes de India proceden de organismos extranjeros. Por eso, cree que es vital preservar los conocimientos tradicionales y la biodiversidad; por ejemplo, las formas tradicionales de recoger y conservar el agua, o las medicinas tradicionales.

Según Nadia Khouri, está en peligro la participación en el desarrollo de la ciencia de muchos países; refiriéndose al Informe Mundial, destaca “el cierre de centros de investigación públicos de Brasil y México, la supresión de departamentos de investigación de empresas privatizadas de la Europa Oriental, la disminución de fondos públicos destinados a la ciencia en los países árabes, la obligación que se impuso al Centro de Investigación Científica e Industrial de India de conseguir el 50% de su presupuesto, y la dependencia de la investigación de África respecto de los donantes extranjeros: el 64% de la investigación de Kenia, el 68% de la de Tanzania y el 98% de la de Uganda, lo financia la asistencia exterior”²⁰.

Unido a lo anterior se incrementa el problema de la fuga de cerebros de los países en desarrollo. No obstante, países como China, India, Kenia, Zimbabue, Cuba, México y Brasil, menos desarrollados por lo que respecta al PIB o a la calidad de vida media, poseen una importante comunidad intelectual²¹.

Desde una perspectiva positiva, vemos que las tecnologías en línea (Internet) y periféricas (como los CD-ROM), pueden proporcionar un acceso amplio y barato a los mejores recursos informativos del mundo. Pueden ser utilizadas para la Enseñanza a distancia, dirigida a quienes no tienen tiempo de seguir los cursos universitarios: trabajadores por cuenta ajena, mujeres involucradas en todo tipo de trabajos, etc.²². Aunque esto conlleva otro debate, respecto a la influencia que puede tener el acceso a estas tecnologías sobre la cultura local, es éste uno de los objetivos de la UNESCO: tratar de que las Tecnologías de Información y Comunicación (TIC) se pongan al servicio de los países en desarrollo, algo que sólo se conseguirá con la voluntad y la determinación de los Estados.

Utilizando las nuevas posibilidades de comunicación se pide a la comunidad científica internacional que se reparta la información, pero para que

20. KHOURI-DAGHER, Nadia (1998) “¿La ciencia en peligro?”, UNESCO, *Fuentes*, Octubre 1998, n.º 105, pp. 20-21.

21. SHEDDE, Meenakshi (1999) “Países del Sur: colmar el abismo”, UNESCO, *Fuentes*, mayo 1999, n.º 112, p. 13.

22. FOX, Chloë (1999) “Hi-Tech para todos”, UNESCO, *Fuentes*, julio-agosto 1999, n.º 114, pp. 10-12.

esto sea viable es necesario extender previamente las infraestructuras mínimas. La atención sanitaria de lugares apartados podría beneficiarse de las posibilidades que ofrecen las nuevas tecnologías de la información. Por ejemplo, un proyecto financiado por la UE ha desarrollado una unidad telemédica ligera y transportable, que incluye un aparato de ultrasones y un equipo electrónico y de telecomunicación. Esta unidad puede realizar tomografías de los enfermos y transmitir los datos en tres dimensiones a cualquier especialista del mundo. Pero se choca con la falta de infraestructuras, de acceso y de formación. Según las estadísticas de la Unión Internacional de Comunicación, en Senegal solamente hay una línea de teléfono por cada 100 habitantes, mientras que en Suiza hay 66.

LA NECESIDAD DE INTRODUCIR EL DEBATE ÉTICO EN EL PROCESO DE DESARROLLO DE LA CIENCIA

En el caso del desarrollo tecnocientífico, las preocupaciones por extender los beneficios de la ciencia, además de responder a principios de responsabilidad, dependencia, equidad y justicia, deben ir acompañadas por una clara noción de límite, tanto ético como material. ¿Hay que llegar siempre hasta donde se puede llegar? No se trata de frenar la ciencia, sino de concebir y llevar a la práctica el logro de una ciencia responsable, para lo cual “la ética de los medios y la ética de las consecuencias del trabajo científico debe ir más allá de lo individual, debe reeditar la llamada a la responsabilidad colectiva de los trabajadores de la ciencia que hacían los científicos pacifistas de entre guerras”²³.

En esta línea la UNESCO ha creado la Comisión Mundial de Ética de los Conocimientos Científicos y de las Tecnologías (COMEST) cuya misión es velar por las implicaciones éticas de los descubrimientos científicos y tecnológicos. La misión de la Comisión (que es independiente del Comité Internacional de Bioética de la UNESCO), al abordar los temas que considera fundamentales: las fuentes de energía, los recursos de agua dulce, la sociedad de la información y el espacio más allá de la atmósfera, y alentar el debate sobre ellos, entre los responsables y los ciudadanos, trata de transformar lo que son potenciales fuentes de conflicto en ocasiones de cooperación. Para introducir en el debate científico las nociones de responsabilidad, equidad y reparto, ha de combinar la detección de las señales de riesgo con todos los sectores implicados: público y privado (comunidades científicas, responsables y público en general).

Entre los muchos dilemas que se plantean está el de las fuentes de energía. Si se utiliza el petróleo se aumenta el efecto invernadero de manera inme-

23. DURÁN, Alicia y RIECHMANN, Jorge (1998) “Tecnologías genéticas: ética de la I+D”, en: Alicia Durán y Jorge Riechmann (coord.) *Genes en el laboratorio y en la fábrica*. Madrid, Trotta, 9-21, p. 19.

diata; si es la energía nuclear, menos problemática desde el punto de vista del clima se afronta el riesgo de un accidente y el problema de los residuos que hipotecan el futuro²⁴. Incluso algunas de las concebidas como energías limpias tampoco están exentas de problemas. Es el caso de la hidroeléctrica que implica la construcción de grandes embalses, la mayoría de los cuales conllevan un alto coste humano y ecológico. Todo parece empujar hacia la necesidad de revisar el propio modelo de consumo.

Otro motivo de debate en el mundo entero se da en torno a las nuevas biotecnologías, en particular sobre la aplicación masiva de la ingeniería genética a la agricultura y la ganadería. Riechmann, ha enunciado algunas de las cuestiones de fondo involucradas, preguntas que vale la pena tener presentes:

“¿Son los seres humanos equiparables a artefactos mecánicos que sea lícito manipular sin límite? ¿Deben un puñado de transnacionales químicas, reconvertidas a empresas de ‘ciencias de la vida’, controlar en su propio beneficio la satisfacción de necesidades humanas tan básicas como la salud y la alimentación? ¿Es el hambre en el mundo un problema técnico al que quepa hacer frente mediante cosechas transgénicas más productivas? ¿Resulta lícito conceder derechos exclusivos de propiedad industrial —patentes— sobre la vida, los seres vivos y los procesos vitales?”²⁵.

Según datos aportados por este investigador, que ha publicado múltiples trabajos sobre el tema, “en 1998 se plantaron en todo el mundo aproximadamente 33 millones de hectáreas de cultivos transgénicos, la mayor parte de ellas —88%— en Estados Unidos y Canadá (aproximadamente un 6% en Asia, otro 6% en América Latina y cantidades marginales en Europa) (...) En todo el mundo se comercializaron en 1998 casi cincuenta variedades de plantas transgénicas”. Desde 1996 España está importando soja y maíz transgénico de Estados Unidos, principalmente para alimentación animal. “Por esta vía —la carne, la leche y huevos que consumimos— los cultivos transgénicos han entrado ya en la cadena alimentaria humana; otra parte de los mismos forma parte de alimentos procesados que encontramos en nuestros colmados y supermercados... se estima que entre 10.000 y 30.000 productos de los que aparecen en los estantes de los supermercados europeos contienen soja (entre otros: margarinas, cervezas, chocolates, alimentos infantiles, estabilizantes, emulsionantes, productos dietéticos...)”.²⁶ La presión de la opinión pública logró que el 24 de junio de 1999 el Consejo de Ministros de Medio Ambiente de la Unión, declarara una moratoria de facto para la aprobación de nuevos cultivos transgénicos, mientras no entren en vigor normas más estrictas sobre liberación en el medio ambiente de organismos transgénicos.

24. KUTUKDJIAN, George, director, División de Ética, Ciencia y Tecnología, UNESCO (1999) “Por una ciencia más humana”, UNESCO, *Fuentes*, marzo 1999, n.º 110, 4-5.

25. RIECHMANN, Jorge (1999) “Cultivos y alimentos transgénicos”, *En Pie de Paz*, n.º 51, Diciembre 1999, 58-64, p. 58.

26. *Ibidem*, p. 59.

En cuanto a que este tipo de cultivos sea un remedio para el hambre en el mundo, y frente a la acusación a los críticos de las biotecnologías de insolidaridad, hay que recordar que “las hambrunas no están causadas por falta de tierras ni de alimento, sino por falta de acceso al alimento y de fuentes de ingresos monetarios en momentos críticos. El hambre no es sino un síntoma de males sociales más profundos: pobreza y desigualdad. En Europa no sabemos qué hacer con los excedentes agrícolas y ganaderos, y subvencionamos las reducciones de producción, mientras en África la gente muere de hambre. El 78% de los niños menores de cinco años desnutridos en el Sur viven en países con excedentes de alimentos, según un estudio de la *American Association for the Advancement of Science...*”²⁷. Además, se corre el peligro de que se sustraigan todavía más tierras a los agricultores pobres y en lugar de dedicarlas a sus cultivos de subsistencia se dediquen a cultivos biotecnológicos para el mercado mundial²⁸.

EL PAPEL DE LOS CIENTÍFICOS

Aunque la responsabilidad sobre la ciencia no atañe sólo a los científicos, sino al conjunto de la sociedad (y esta es una cuestión a sacar encima de la mesa: el modo en que el conjunto social aborda o deja de lado el debate sobre la ciencia), como artífices directos que son hemos de preguntarnos por el papel que juegan los científicos, ante el creciente poder de la ciencia y una problemática cada vez más global.

Ya se ha apuntado que los ciudadanos confían cada vez menos en la ciencia y que los científicos, que antes gozaban de prestigio en los sondeos de opinión ahora ocupan, con los periodistas y políticos, la parte baja de la lista²⁹. Las encuestas de opinión reflejan los estereotipos más comunes, pero no pueden servir como evaluación del comportamiento de un grupo humano. Desde una cultura de paz los estereotipos se consideran perversos, pues favorecen la confrontación entre grupos. Los científicos, como cualquier otro grupo humano (los serbios, los aragoneses o los vascos) no pueden ser tomados en bloque.

En una mirada retrospectiva, sin sobrepasar la segunda mitad de este siglo, vemos que ante el desarrollo de conocimiento para utilización bélica, los científicos han tenido actitudes individuales y grupales muy diversas, que han variado incluso a lo largo de una misma vida. Está el caso de Haber que fue Premio Nobel de Química y declarado criminal de guerra, por su trabajo

27. A finales del siglo XX, y según las cifras de la ONU, 840 millones de personas padecen hambre y desnutrición en un mundo donde el consumo de alimentos del 20% más rico de la población mundial es 16 veces mayor que el del 20% más pobre. *Ibidem*, p. 60.

28. *Ibidem*, p. 61.

29. Mac CARTHAIGH, Sean (1999) “El peso de la responsabilidad”, UNESCO, *Fuentes*, n.º 112, 11-12.

en el bando alemán; el de Oppenheimer que siendo el principal artífice de la bomba A se declaró contrario al desarrollo de la bomba H o el más conocido de Einstein con su implicación en la construcción de la bomba atómica y su carga moral posterior.

La enorme capacidad de destrucción de las armas nucleares ha sido el factor que ha removido más profundamente la conciencia de los científicos. Para oponerse a ellas y a la guerra, surgen movimientos como el *Pugwash*. A partir del Manifiesto Russell-Einstein, en la 1ª Conferencia *Pugwash* (1955), que recibe su nombre del lugar de Canadá donde tuvo lugar, se invitaba a los científicos del mundo a suscribir la siguiente resolución:

“Considerando el hecho de que en toda guerra mundial futura se utilizarán seguramente armas nucleares, y de que dichas armas amenazan la continuidad de la existencia de la humanidad, instamos a los gobiernos del mundo a que comprendan, y reconozcan públicamente, que sus objetivos no pueden alcanzarse a través de una guerra mundial, y por tanto los instamos a que encuentren medios pacíficos para la solución de todas las discrepancias que existan entre ellos”³⁰.

Los firmantes del documento fueron: además de B. Russell, que fue el que primero escribió a Einstein, los Premios Nobel de Física: M. Born, P. W. Bridgman, A. Einstein, C. F. Powell, H. Yukawa; los Premios Nobel de Química J. F. Joliot-Curie y L. Pauling; el Premio Nobel de Medicina H. J. Muller y los profesores de física L. Infeld y J. Rotblat, éste último nombrado en 1995 Premio Nobel de la Paz, junto al movimiento *Pugwash* del que fue Secretario General durante años.

A principios de la década de los 80, en años de gran tensión en la escalada armamentista entre los dos grandes bloques, como respuesta a la escalada de armamentos y el consiguiente riesgo de guerra nuclear, se crea en Londres (1981) SANA (Scientists Against Nuclear Arms). Esta organización agrupaba, a principios de los noventa, en torno a 1000 científicos naturales, sociales, ingenieros y tecnólogos. En esos años sus actividades se orientaron a proporcionar información técnica sobre los efectos de las armas nucleares a distintas instancias, desde autoridades locales o Parlamento, hasta asociaciones de médicos, organizaciones pacifistas o productores de programas de TV.

A mediados de la misma década, en los 80, SANA coordinó un boycott al Programa de investigación conocido como Guerra de las Galaxias, la llamada Iniciativa de Defensa Estratégica (SDI). Los científicos consideraron que el sueño del presidente Reagan, apoyado por la Sra. Thatcher de crear un sistema antibalístico tal que convirtiera el cielo occidental en un escudo impenetrable sólo llevaría a una mayor escalada armamentista. En 1987, de

30. Recogido en RUSSELL, B. *¿Tiene el hombre futuro?*. Barcelona, Bruguera, 1982, p. 72.

un total de 1042 posibles firmantes (en el Reino Unido), habían firmado el rechazo a participar en el programa 539 (un 52%). Las firmas fueron restringidas a aquellos departamentos cuyas áreas de investigación eran susceptibles de recibir financiación del SDI: física, informática, astronomía y matemáticas. También los científicos norteamericanos boicotearon investigar en la Guerra de las Galaxias. Un manifiesto de rechazo, iniciado por los prestigiosos departamentos de física de la Universidad de Cornell y de Illinois (Urbana), recibió un enorme apoyo a lo ancho del país³¹. La Guerra de las Galaxias, al menos en su inicial definición, no se desarrolló.

Ahora, ante los nuevos problemas, la respuesta de los científicos parece menos clara. Mientras se ven abocados, en la práctica, a la necesidad de escoger entre el bien de la sociedad y el suyo propio, de un modo complejo, no está claro que reciban la formación inicial adecuada. Si los científicos han de ser capaces de establecer un diálogo con la sociedad, como se echa de menos, orientado a alcanzar un consenso democrático acerca del conocimiento, sería necesario completar su formación académica, de modo que se les capacitara mejor para la controversia, algo que no se logra desde una formación positivista estrecha como la que ahora predomina.

Manteniendo que existe una radical separación entre el concepto de hecho y valor, como mantiene el positivismo, es difícil llegar a un consenso democrático sobre la ciencia. Si el conocimiento, en sus versiones de tecnociencia se concibe como avance incontrovertible, ante el que los valores se superponen desde su carga normativa pero sin concederles el mismo peso epistemológico, entonces aunque se afirmen los valores democráticos, las críticas a los posibles sesgos que puedan observarse en el hacer científico, serán tomadas como una especie de lámina superficial que no roza el núcleo duro de su saber: serán vividas como censura. La censura que los valores imponen a los hechos.

Se necesitan científicos que sean capaces de evaluar su conocimiento con el contraste de los episodios y mecanismos por los que ha transitado la ciencia a lo largo de la historia, que conozcan las vidas y dilemas de los hombres y mujeres que la han construido. Que incorporen también el cuestionamiento y el conocimiento de la problemática asociada a la justificación y contrastación de las teorías, asuntos que son también controvertibles y origen de sesgos. Y que posean una formación ética, que les prepare para el acercamiento de las nociones de hecho y de valor, analizando su imbricación e interacciones mutuas, de las que se derivan consecuencias importantes para la práctica científica y para las tareas de asesoramiento que se espera de ellos y ellas, en su calidad de expertos.

Como escribe Cetto, lo importante es “preguntarse sobre el papel de las ciencias en la sociedad. Sin embargo, ha sido característico de las institucio-

31. *Refusing War Preparations*, International Seminar. Parlamento Europeo, Bruselas, 7-10 febrero 1987, pp. 39-48.

nes científicas el no ofrecer un ámbito para tales cuestiones...La ciencia ha adquirido así un carácter dogmático...que es usado para protegerse a sí misma de los críticos y de los intrusos... Este carácter doctrinario de la ciencia hace muy difícil ejercer una crítica seria desde dentro (los pocos que se atreven a ello se arriesgan al ostracismo); su carácter elitista hace casi imposible una revisión crítica desde fuera...Conviene que los currícula de los científicos incluyan cursos y seminarios para estudiar diferentes aspectos de la ciencia: su historia y evolución, sus implicaciones filosóficas, sus relaciones con otras disciplinas y con la sociedad... No podemos esperar que los futuros científicos actúen responsablemente, si no les invitamos a participar en esta autoreflexión sobre la ciencia. Tal ampliación de la educación científica ofrece, en mi opinión, un fundamento concreto para el desarrollo de la noción de ciudadanía mundial entre los futuros científicos”³².

En la Conferencia Mundial de la Ciencia de Budapest, el profesor Rotblat defendió la introducción de un juramento deontológico para los científicos, como un requisito para su graduación. Durán y Riechmann se preguntan si es posible elaborar un código deontológico en un sistema de I+D que depende de la contratación empresarial. Según estos analistas, “en el discurso de los científicos se encuentra a menudo la seducción de intentar resolver lo técnicamente difícil —pero que se adivina factible—, planteando retos intelectualmente estimulantes; el trabajo bien hecho como un *ethos* autojustificativo, ignorando los contextos sociales en los cuales se desarrolla; la reivindicación de una cómoda irresponsabilidad, situándose ‘más allá del bien y del mal’ con una apelación a la neutralidad de la ciencia en general, o por lo menos de la investigación básica. Pero el dilema persiste: en el actual estado de cosas, ¿cuáles son los márgenes para el ejercicio de la responsabilidad individual de los científicos? ¿existen estos márgenes para todos los investigadores? ¿cabe en este sistema plantear la autorregulación o en cambio es necesario legislar y controlar los objetivos de cada proyecto de investigación realizado en un organismo público?”³³.

A mi entender, aunque no esté claro el papel que ha de corresponder a la autorregulación de los científicos y el que ha de jugar la legislación nacional e internacional, como gesto simbólico creo que el juramento deontológico sería importante, al reconocer y hacer patente públicamente el compromiso de los futuros científicos de no traspasar los límites éticos y actuar con responsabilidad.

32. CETTO, Ana María(1995) “La ciudadanía mundial y la formación de los científicos”, *Revista Española de Física*, n.º 9 (1), 1-2.

33. DURÁN, Alicia y RIECHMANN, Jorge (1998) “Tecnologías genéticas: ética de la I+D”. En: Alicia Durán y Jorge Riechmann (coord.) *Genes en el laboratorio y en la fábrica*. Madrid, Trotta, 9-21, p. 17.

RACIONALIDAD CIENTÍFICA Y RELATIVISMO

El supuesto de que la ciencia proporciona un modo de conocer objetivo y neutro, desprovisto de valores, ha sido sometido, en la segunda mitad del siglo XX, a un escrutinio y una crítica exhaustivos. A esta crítica han colaborado la filosofía de la ciencia, la historia de la ciencia y la sociología de la ciencia. No obstante, en términos generales, los científicos siguen situándose de espaldas a estos análisis.

Mientras los estudios sociales de la ciencia como movimiento académico han analizado y sacado a la luz la influencia de los valores e intereses sociales en el seno de la ciencia (la cuestión de la sociedad en la ciencia), desde los movimientos sociales como el ecologismo, el feminismo, o la defensa del Tercer Mundo, se ha activado la polémica sobre el papel de la ciencia en la sociedad, poniendo en cuestión la pretendida neutralidad del conocimiento y el papel de los expertos en la toma de decisiones (la cuestión de la ciencia en la sociedad). La controversia siempre ha existido en el seno de la ciencia, solo que al hilo de la crítica de los grupos sociales, es más visible. Hoy, de forma patente, los expertos están divididos y polemizan acerca de temas tan variados como el alcance del daño debido al agujero de la capa de ozono, las causas del cáncer, los efectos de las radiaciones ionizantes o la conveniencia o no de fluorar el agua potable³⁴.

Revisar la noción de racionalidad tecnocientífica de forma que reconozca el sistema de valores que alberga, no es equivalente a destruir esta racionalidad. Me sumo a lo defendido por Cerezo y Luján, de que “más controversia, y no menos, es precisamente lo que puede mejorar la ciencia: en el doble sentido de volverla más efectiva bajo sus propios estándares y también socialmente más beneficiosa”³⁵.

Y no son sólo los valores que pueden considerarse constitutivos de la ciencia —la satisfacción de criterios de verdad, precisión, simplicidad y capacidad predictiva— los que motivan la controversia. Quienes reclaman que la ciencia está cargada de valores no se refieren a estos, sino a los de contexto, a los que pertenecen al entorno social y cultural en el que se hace la ciencia: los valores culturales, sociales y personales, las preferencias individuales o de grupo acerca de cómo deberían ser las cosas. El impacto de los valores en la ciencia se da:

- en la elección de las líneas de investigación. La mayor parte de la investigación está financiada por corporaciones o grupos. Se hace la investigación, pura o aplicada, que se financia.

34. LÓPEZ CEREZO, José A. y LUJÁN, J. Luis (1997) “Ciencia y tecnología en contexto social: un viaje a través de la controversia”, en: F. Javier Rodríguez; Rosa M. Medina y Jesús A. Sánchez (eds.) *Ciencia, tecnología y sociedad: contribuciones para una cultura de la paz*. Granada, Instituto de la Paz y los Conflictos, Universidad de Granada, 203-222, p. 206.

35. *Ibidem*, p. 206.

- en las decisiones explícitas sobre la aplicación en desarrollo tecnológico del conocimiento científico.
- en los posibles conflictos que aparecen entre ciertos valores morales y determinadas formas de llevar a cabo una investigación (con humanos, con animales, con peligros derivados para los seres humanos, etc.)³⁶.

En la defensa de una mayor autoreflexión en la ciencia, de que ésta elabore una mirada de segundo orden sobre sí misma y también hacia las repercusiones exteriores, así como en muchas críticas que se hacen desde los movimientos ecologistas subyace una mayor dosis de coherencia y de compromiso con la racionalidad que la que se exhibe desde la propia comunidad científica. Reconforta la postura de filósofos reconocidos, como Putnam, cuando mantiene que “el sentido común y la inteligencia crítica tienen que ser llevados a las ideas científicas (como a todo); no es algo que haya de comprarse o tomarse de la ‘ciencia’”. Putnam mantiene también la proximidad epistemológica entre hechos y valores; para él, “una explicación adecuada de la razón no puede dejar fuera a los hechos éticos, sino permitirnos comprender como pueden ser *hechos*, y como podemos conocerlos”³⁷.

El surgimiento de voces críticas hacia la ciencia, precisamente desde los grupos peor tratados por ella, desde los grupos excluidos históricamente de sus instituciones y del poder de decidir, ha generado una situación que encierra una contradicción relativa a la valoración del estatus del saber científico. Se ha señalado como cada vez más los conocimientos son objeto de apropiación privada, fuente de enriquecimiento, por tanto valiosos, desde la perspectiva económica del valor —un valor casi dominante hoy—. Mientras, la reflexión que nace de los estudios sociales de la ciencia (filosófica, histórica y sociológica) acerca del conocimiento se hace más y más escéptica, hasta el punto de estar favoreciendo un relativismo.

El relativismo nace del reconocimiento y el respeto por las diferencias; en ese sentido subsana un olvido histórico entre grupos humanos. Defiende que las experiencias vitales y los valores grupales condicionan el conocimiento, proporcionando distintas perspectivas irreductibles e igualmente válidas. Pero esta postura al eliminar la fundamentación de un conocimiento común compartible para la humanidad, incapacita a menudo para dilucidar, ante un problema, cual es el curso de acción o las razones que, frente a otras, pueden evaluarse como mejores. Es decir debilita la reclamación política. La racionalidad —científica y práctica— pierde su posición privilegiada y con ella su fuerza para amparar un debate en el que unos argumentos puedan evaluarse como mejores frente a otros. Así, al mismo tiempo que el conoci-

36. LONGINO, Helen (1990), *Science as Social Knowledge. Values and Objectivity in Scientific Inquiry*. Princeton, NJ, Princeton University Press.

37. PUTNAM, Hilary (1992) *Realism with a Human Face*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, p. 162.

miento científico que rige nuestra vida es apropiado y rentabilizado por unos, va siendo minado en sus fundamentos, al serle negado su carácter específico frente a otro tipo de conocimiento. A esta relativización del saber científico, acompaña una pérdida de prestigio de los propios científicos.

Un ejemplo: la crítica de las filósofas feministas ha desvelado los sesgos sexistas de la tradición científica (teorías que se han mantenido a lo largo de la historia de la ciencia, como que las mujeres eran incapaces de pensar o estudiar pues la energía que utilizaban o reservaban para la reproducción iba en detrimento del desarrollo cerebral y por tanto de sus capacidades intelectuales). Estas teorías estaban en la base de la prohibición que les negaba el acceso a las instituciones de la ciencia (Universidades, sociedades científicas...). En su lucha por incorporarse a las instituciones de la ciencia, por ser reconocidas como sujetos del conocimiento, la voz de las mujeres ha contribuido a socavar las seguridades de la ciencia —lo incontrovertible de su discurso—. Ahora, cuando pueden por fin saborear el logro de estar incluidas en el seno de la ciencia, de ser científicas, ahora es cuando la ciencia parece perder su peso específico, el poder que se le atribuía como conocimiento epistemológicamente privilegiado.

Es importante la crítica y la controversia, pero no para dar paso a la irracionalidad sino para ahondar en la racionalidad, completándola. Por eso la puesta en cuestión del poder de la ciencia exige ciertas cautelas, si se quiere evitar que desemboque en un relativismo —entendido como que existen perspectivas y que cualquiera de ellas es igualmente válida—. Pues el relativismo es la vía por la que se acaban colando opciones que van en detrimento de los derechos o las necesidades humanas de esos mismos grupos sociales marcados por una diferencia que se pretende proteger.

Podemos preguntarnos, en suma, si los criterios de verdad y racionalidad pueden articularse con independencia de los valores e intereses sociales y políticos. Mantengo con Harding³⁸ que el conocimiento es situado, y que existen por tanto perspectivas para su elaboración. También que no existe una realidad preconceptual dada que nos sea accesible, por lo que nuestro conocimiento vendrá marcado por los sistemas conceptuales en los que estamos inmersos. Comparto la idea de que los procesos de construcción de la ciencia son sociales, por tanto teñidos de valores, que es inevitable que la ciencia refleje los valores de los científicos y de la sociedad en la que se produce. Ahora bien, creo que, como Helen Longino argumenta, sí existen estándares de aceptabilidad racional que son independientes de valores e intereses *particulares* aunque la satisfacción de estos estándares por parte de una hipótesis o teoría no garantiza que la hipótesis o teoría en cuestión esté libre de otro tipo de valores o intereses. Pues el conocimiento es más que una actividad

38. HARDING, Sandra (1991), *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca, NY, Cornell University Press.

individual una actividad social, y este carácter social es a la vez lo que lo convierte en vulnerable ante los valores e intereses sociales y lo que lo protege.

Los valores no se pueden eliminar de la ciencia pero se pueden poner de manifiesto y por tanto, añadido con Harding, se pueden elegir mediante el debate democrático. De modo que “no estamos obligados a escoger entre lo científico y el escepticismo... La tercera posibilidad es aceptar la posición que estamos destinados a ocupar en cualquier caso, la posición de seres que no pueden tener una percepción del mundo que no refleje nuestros intereses y valores, pero que, por todo lo anterior, estamos comprometidos a considerar que algunos puntos de vista sobre el mundo —y, por ello, algunos intereses y valores— son mejores que otros”³⁹.

39. PUTNAM, Hilary (1993) “La objetividad y la distinción ciencia-ética”. En: Martha C. Nussbaum y Amartya Sen (comp.) *La calidad de vida*. México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 193-210, p. 209.

**POSIBILIDADES DE REENCUENTRO
ENTRE UNA CULTURA CIENTÍFICA
Y UNA CULTURA HUMANISTA
A FIN DEL SIGLO**

FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY

Catedrático de Historia de las Ideas
Universidad Pompeu Fabra



Francisco Fernández Buey

I

La polémica sobre qué deben ser las humanidades y qué importancia deben de tener en la enseñanza secundaria y universitaria ha vuelto a ocupar en estos últimos meses un lugar destacado en los medios de comunicación. En general, los profesores de lenguas clásicas, los profesores de filosofía y, en menor medida, los historiadores se han quejado amargamente de la degradación de la enseñanza reglada de las humanidades y de la escasa atención que se presta actualmente a las humanidades en los planes de estudio.

En esta polémica se mezclan demasiado a menudo los buenos y razonados motivos con la defensa corporativa de antiguos privilegios adquiridos. No voy a entrar aquí en el repaso de las buenas razones de filósofos y humanistas, ni en la crítica del corporativismo y de la endogamia, ni tampoco en los enfrentamientos políticos que recientemente se han producido acerca de los planes de estudio propuestos por el Ministerio de Educación. Prefiero empezar recogiendo dos ejemplos de declaraciones, en mi opinión, positivas que se han producido durante estos últimos años al calor de esta polémica.

El primer ejemplo de actitud positiva es el contenido en el llamado “Manifiesto de El Escorial” (verano del 96). En este Manifiesto un relevante grupo de científicos, encabezado por Laín Entralgo, rompía una lanza a favor de *la ciencia con conciencia humanística* y postulaba la necesidad de hacer algo más que un hueco a las Humanidades en las carreras científicas universitarias. Esto es un síntoma, creo que interesante, de que al menos una parte de la comunidad científica siente ahora que el diálogo con los humanistas es un déficit en nuestro sistema de enseñanza y que ha de paliarse. [El proyecto de plan de estudios para la nueva Facultad de Biología y Ciencias de la Salud de la Universidad Pompeu Fabra (UPF), que incluye, de una parte, materias como Historia de la Ciencia y Epistemología, y, de otro, Ética y Bioética va en la misma dirección y se inspira en el mismo tipo de preocupaciones].

El segundo ejemplo es igualmente revelador de la necesidad de un cambio de actitud en las instituciones educativas. Se trata del debate público que está teniendo lugar acerca de las implicaciones éticas, jurídicas, sociales y políticas de la tecnociencia, de la neurología aplicada, de biotecnología y de la ingeniería genética. En este debate científicos e ingenieros, de un lado, y filósofos y humanistas, de otro, se hallan cada vez más enfrentados en torno a las limitaciones y controles que la sociedad debería establecer respecto de determinadas investigaciones en curso (en particular las relativas a la clonación). Como ya ha ocurrido con otros debates anteriores que estarán en la mente de todos (sobre el aborto, sobre la eutanasia, sobre la licitud de determinados tipos de transplantes, sobre el uso de la energía nuclear para la producción de electricidad, sobre la persistencia del racismo, sobre la mejor manera de relacionarnos con la naturaleza, etc.), éste de ahora obliga a las

personas razonables que entran en él a estar suficientemente informadas sobre los resultados de algunas de las investigaciones tecnocientíficas recientes.

Juntando lo dicho sobre estos dos ejemplos se llega a la siguiente conclusión: si se quiere propiciar la discusión pública racional sobre algunos de los grandes temas socioculturales y éticopolíticos controvertidos, en sociedades en las cuales el complejo tecnocientífico ha pasado a tener un peso primordial), los científicos necesitan formación humanística (histórico-filosófica, deontológica, etc.) para superar el cientifismo y los humanistas y hombres de letras necesitan cultura científica para superar actitudes sólo reactivas basadas por lo general exclusivamente en tradiciones literarias. De ahí que se esté dando tanta importancia en los últimos tiempos a la búsqueda de lo que se ha llamado una *tercera cultura*.

II

Para evitar equívocos quisiera decir algunas cosas preliminares sobre la ciencia y su función social en nuestros días.

Empezaré subrayando que *no hay posibilidad de intervención razonable en el debate público actual sobre la mayoría de las cuestiones socialmente de importancia sin cultura científica*. Esto se debe a que la ciencia es ya parte sustancial de nuestras vidas. La mayoría de las discusiones públicas, éticopolíticas o ético-jurídicas hoy relevantes, suponen y requieren cierto conocimiento del estado de la cuestión de una o de varias ciencias naturales (biología, genética, neurología, ecología, etología, física del núcleo atómico, termodinámica, etc.). Quisiera poner unos pocos ejemplos relevantes:

Para orientarse en los debates sobre la crisis ecológica y la correcta resolución de los problemas implicados en ella ayuda mucho la comprensión del sentido del segundo principio de la termodinámica, como mostró, entre otros, Nicolás Georgescu-Roegen hace ya años; para entender la necesidad de una ética medioambiental no antropocéntrica sino biocéntrica ayuda mucho la recta comprensión de la teoría sintética de la evolución (y no sólo en su formulación darwiniana), como viene mostrando el paleontólogo S. J. Gould; para diferenciar con corrección entre diversidad biológica y aspiración a la igualdad social ayuda mucho la comprensión de la genética y de la biología molecular, como ha puesto de manifiesto Teodosius Dobzhanski; para combatir con argumentos racionales el racismo y la xenofobia implicados en los choques culturales de este fin de siglo puede ayudar mucho el conocimiento de los descubrimientos de la genética de poblaciones, como ha mostrado más recientemente Luca Cavalli Sforza; para entender la necesidad de una nueva ética de la responsabilidad que apunte hacia nuestro compromiso con el futuro ayuda mucho el conocimiento de la biología molecular y de la biotecnología, como ha puesto de manifiesto en sus obras Hans Jonas; y para entender la persistencia de las desigualdades de género y dónde habría que poner los acentos para corregirla ayuda mucho el análisis, en principio eco-

nómico, pero no sólo económico, como ha mostrado A. Sen en un excelente ensayo sobre las “mujeres desaparecidas”.

Renunciar, pues, a la cultura científica en estas condiciones equivaldría a renunciar al sentido noble, griego, aristotélico, de la política, que es característica del *zoon politikon*, y que puede definirse como participación activa de la ciudadanía en los asuntos de la ciudad socialmente organizada (en un sentido amplio: de la comunidad o del estado).

III

Reiteradamente se oye decir al mismo tiempo, sobre todo en las Facultades de Humanidades, que la ciencia (o el complejo tecnocientífico actual) representa un peligro para el ser humano y se la hace responsable de la deshumanización en curso o de buena parte de las peores catástrofes de este siglo. Algo de eso apareció ya en la primera polémica sobre las “dos culturas”, la que tuvo lugar en Inglaterra a finales del siglo pasado. Y, aún con más virulencia, en la llamada cultura alemana de la crisis en los años de entre-guerras. Así que conviene intentar encontrar un punto de vista común sobre la ciencia.

Creo que se puede decir que la ciencia, que es lo mejor que tenemos en el plano cognoscitivo, es al mismo tiempo (por su progresiva fusión con la tecnología) lo más peligroso que el hombre mismo ha creado en relación con sus costumbres y su moralidad. Hoy sabemos bien que el principal peligro para la especie de la que formamos parte no se deriva tanto de la mala ciencia cuanto de la buena ciencia, de la mejor ciencia desde el punto de vista cognoscitivo o epistemológico. Lo ocurrido en Europa entre 1930 y 1950 es suficientemente revelador en este aspecto. Precisamente porque ciencia es saber en serio, ciencia es poder entre humanos y, por derivación (negativa) también contra humanos.

Una derivación interesante de este punto de vista para nuestra discusión aquí es la expuesta por Ortega y Gasset en *Misión de la Universidad* (1930). Ortega mantenía la tesis de que la función principal de la universidad es cultural, no científica. Y argumentaba que como lo propio de la ciencia es la investigación mientras que lo propio de la universidad es enseñar para formar “hombres cultos”, aquélla, la ciencia, tenía que quedar fuera de la universidad. Esa opinión está directamente relacionada con la desconfianza en la ciencia que fue característica de la filosofía alemana de la crisis, y en Ortega se expresa en unas palabras sobre los científicos que ahora algunos considerarán premonitorias y otros seguramente destempladas: “Es notoria, por ejemplo, la facilidad con que los científicos se han entregado siempre a las tiranías” Y continúa: “Con notoria frecuencia el verdadero científico ha sido, hasta ahora al menos, como hombre, un monstruo, un maniático, cuando no un demente”.

Querría dedicar unos minutos a la crítica de ese punto de vista, a la crítica de esta crítica filosófica de la ciencia:

1.º No siempre se distingue con la claridad suficiente, a la hora de la crítica, entre ciencia y técnica, entre la investigación científica propiamente dicha y sus aplicaciones prácticas;

2.º Se identifica demasiado apresuradamente el método o proceder analítico reductivo de las ciencias en general, y de las ciencias factuales en particular, con la cosificación y deshumanización de los sujetos humanos que hacen ciencia o que piensan en ella;

3.º Se defiende un concepto elitista e idealizado de la enseñanza universitaria en general y del conocimiento científico-filosófico en particular, inspirado en la Grecia clásica y en el “hombre del Renacimiento”, un concepto que era ya inmantenible, por razones económico-sociales, en aquella época (no digamos ahora) y se juzga la institucionalización de la ciencia contemporánea desde él, lo que supone una ampliación demasiado fuerte del pensamiento analógico; y

4.º Se identifican apriorísticamente, sin discusión previa, tres cosas que convendría, en cambio, mantener separadas en el análisis: *a)* la ciencia como producto cognoscitivo logrado, *b)* la ciencia como institución social y, por tanto, como pieza cultural, y *c)* las ideologías filosóficas generadas por la institucionalización de la ciencia en el siglo XX.

La argumentación de lo dicho en el primer punto exige un razonamiento más largo debido al hecho de que, mientras tanto, en las últimas décadas ha empezado a hablarse, con razón, de complejo tecnocientífico o de tecnociencia, cosa justificada cuando se piensa en actividades como la biotecnología o la ingeniería genética o en otras en las cuales la separación tradicional entre ciencia pura y ciencia aplicada (o tecnología) ya no rige.

Sobre el segundo punto, la acusación a la ciencia de deshumanizar, ya Einstein, discutiendo precisamente preocupaciones del tipo de las de Jaspers y Husserl dijo lo esencial en su momento: en primer lugar, “el análisis de la sopa no tiene por qué saber a sopa”; en segundo lugar, la admisión de la responsabilidad moral del científico no equivale a la atribución de finalidades morales a la ciencia.

Sobre el tercer punto, hay que decir que si científicismo y oscurantismo son dos caras de la misma moneda, o mejor, dos calderos de la misma noria de las ideas, positivismo y añoranza romántica también lo son: masificación, “plebeyización”, “vulgarización” son fenómenos, evidentes, de las sociedades de masas, que no hay por qué aceptar reconciliándose con una realidad intolerable pero que no serán superados por vía declamatoria ni recordando lo que fue la ciencia en su época heroica y la filosofía antes de las fragmentación de las ciencias en compartimentos estancos.

Por último, un tratamiento sensato y específico de la diferencia —que considero analíticamente importante— entre ciencia como producto cognoscitivo logrado, ciencia como pieza cultural y síntesis filosóficas obtenidas a partir de los resultados de las ciencias, obliga a un trabajo histórico-filosófico-sociológico para el que creo que no hay todavía estudios institucionalizados. Al menos aquí.

IV

Al plantearse las posibilidades de reencuentro entre una cultura científica y una cultura humanística en este fin de siglo creo que más interesante que el punto de vista representado por la llamada “cultura de la crisis” (tantas veces repropuesto hoy en día) es el de los científicos representantes de lo que habría que llamar la “autocrítica de la ciencia” en el siglo XX, o sea, el que se ha expresado en declaraciones de los científicos responsables y preocupados por el propio saber en este siglo: desde Ettore Majorana, Leo Szilard, el último Einstein y Bertrand Russell hasta Rotblat, Levi Leblond y Toraldo di Francia, entre otros. Se puede resumir este otro punto de vista como sigue.

La ciencia es ambivalente. Y en esta ambivalencia epistemológico-moral está la fundamentación de un concepto trágico del saber: el miedo humano a la muerte, al dolor y al sufrimiento producido por las enfermedades es *causa a la vez* del miedo al saber (qué será de mí) y del desarrollo histórico de la ciencia, de lo que se llama progreso científico. Miedo e hybris (desmesura y soberbia) han acompañado, acompañan y acompañarán siempre las actitudes humanas respecto del saber científico: desde la medicina griega hasta la biotecnología actual. Esta es una idea contenida ya *in nuce* en algunos de los viejos mitos compartidos: desde el libro del *Génesis* a Prometeo, y desde Faust a Frankenstein.

A partir de aquí se puede hacer una sugerencia: la lectura compartida por científicos y humanistas de textos como el libro del *Génesis*, *Prometeo encadenado*, *El Paraíso perdido* de John Milton, el *Faust* de Goethe, el *Frankenstein* de Mary Shelley, *El árbol de la ciencia* de Baroja y el ya mencionado *El mundo feliz* de Huxley.

Para tratar de superar los miedos hay, pues, que partir de dos datos paralelos e inseparables: la imposibilidad práctica de la renuncia a la ciencia, a la curiosidad, incluso exagerada, que impulsa la investigación científica (porque no se puede poner puertas al campo) y la inanidad de la crítica unilateral, meramente especulativa, al conocimiento científico (porque no conviene hablar, y menos con petulancia, de lo que no se sabe o de aquello sobre lo que no se tiene experiencia fundada). Esto conduce a hacer nuestra la palabra del gran poeta Hölderlin: “Donde está el peligro puede brotar la salvación”. O para decirlo con la expresión de un filósofo moral también amante de la ciencia: “Necesitamos la ciencia precisamente para salvarnos de la ciencia” (Russell)¹.

La reflexión filosófica, humanística, sobre la ciencia, lo que se llama “ciencia con conciencia” (o la conciencia de lo que la ciencia es como pieza cultural) resulta irrenunciable para superar el miedo atávico del hombre al

1. Para una ampliación de este punto de vista véase Manuel SACRISTÁN, “Sobre los problemas presentemente percibidos en la relación entre la sociedad y la naturaleza y sus consecuencias en la filosofía de las ciencias sociales”, en *Papeles de filosofía*. Barcelona, Icaria, 1984, pág. 455 y ss.

saber, su sospecha de que el conocimiento, en cierto modo, va contra la vida. Lo que está por ver, en este fin de siglo, es cuál es la mejor forma de filosofar sobre la ciencia contemporánea, quién es mejor amigo del saber: si el filósofo y el humanista licenciados o el científico que reflexiona, con conocimiento de causa, sobre sus propias prácticas, o ambos juntos.

En cualquier caso, el carácter hoy irrenunciable de la reflexión filosófica sobre la ciencia es el fundamento de las humanidades *de base científica* para el fin de siglo. Esta es una conclusión generalmente compartida.

V

Sin embargo, cuando se entra en concreciones, tanto por lo que hace a los planes de estudio como en lo relativo a otras formas institucionales de configurar la cosa, se produce una curiosa *asimetría*: se tiende a considerar obligatoria la base científica de las humanidades actuales (para intervenir en serio sobre problemas públicos en discusión) pero sólo aconsejable, opcional o secundaria la base humanística (literaria, filosófica o ética) de los saberes científicos.

Esta asimetría acaba tomando carácter funcional: buena parte de la literatura dedicada en estos últimos años, por ejemplo, a la ética práctica o aplicada (Hans Jonas, Peter Singer, Ronald Dworkin, Ernst Tugendath o Ferrater Mora, por poner unos pocos ejemplos) da mucha importancia a la información científica o científico-cultural previa a la discusión de temas como aborto, eutanasia, ética medioambiental, derechos de los animales, multiculturalismo, racismo, clonación etc., pero, en cambio, la información humanística (histórica, filosófica, ética, etc.) es considerada en los ámbitos científicos como un apéndice curricular, como un añadido *a posteriori* o a lo sumo, en algunos casos, como mero motivo para la creación de comisiones deontológicas *ad hoc*.

La pérdida de sentido histórico, la extensión del formalismo y el consiguiente abandono de las historias del pensamiento (económico, sociológico, político) en la aplicación de los planes de estudio de las facultades de ciencias sociales actualmente en curso son factores que concurren a dar una visión unilateral, empobrecida, de lo que han sido y son la política, la sociología y la economía en el marco más general de la ciencia entendida como pieza cultural.

Esta tendencia a la desvaloración de la historia, la filosofía y la metodología en las carreras de ciencias humanas y sociales (particularmente en las Facultades de Económicas, Sociología y Políticas) contrasta, por lo demás, con el interés, tan evidente, por la historia y por el filosofar acerca de los métodos, supuestos, conceptos básicos y resultados que hoy en día existe entre renombrados científicos de la naturaleza².

2. Siguen valiendo, a este respecto, las declaraciones de Paolo Galluzzi, director del Instituto y Museo de Historia de la Ciencia de Florencia, con motivo del XVII Congreso de Historia de la Ciencia celebrado en agosto de 1989 en Hamburgo y Munich. *La Vanguardia*, 1.º de octubre de 1989: "Hay que cambiar la mentalidad de la gente, hacer ver que cultura significa también ciencia, no sólo arte y literatura".

La superposición de estas dos tendencias (desvalorización generalizada de la función social de la Historia y de la Filosofía/valorización acelerada de la historia de las ciencias naturales y de la reflexión filosófica, metacientífica, en ámbitos punteros del conocimiento humano) es una de las características del momento cultural de nuestro país. Pero esta superposición de tendencias complica enormemente el discurso y el diálogo acerca de las “letras” y las “ciencias” así como sobre el papel de los estudios humanísticos en nuestras universidades. Sobre todo porque está dando lugar a estrabismos científicistas y a unilateralidades veterohumanistas.

Es hora ya de hacer algo para tratar de corregir estas unilateralidades. Para ello hay que empezar diciendo que al introducir en las carreras universitarias disciplinas nuevas y eliminar otras, no siempre nos damos cuenta de que estamos institucionalizando como novedades científicas avances que son meramente técnicos aunque recubiertos con un lenguaje teórico diferente y, por lo general, rompedor. En este sentido son de mucho interés, y pueden ayudar considerablemente, los escritos del sociólogo e historiador de las ideas del Wissenschaftskolleg de la Freie Universität de Berlin, Wolf Lepenies, y particularmente su obra *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*³.

También Lepenies reivindica la importancia de la cultura científica en las facultades de humanidades en particular y en la sociedad en general. Entiendo por “cultura científica”—de acuerdo con la acepción anglosajona del término que poco a poco va imponiéndose— el conjunto de conocimientos que todo ciudadano necesita hoy para poder tratar sobre cuestiones públicas y decidir acerca de ellas. No todo ciudadano puede *hacer* ciencia, pero puede aspirar al menos a *utilizarla* con conocimiento de causa y a distinguir entre el planteamiento científico-racional de los debates públicos y la trivialización verborreica de los mismos con consideraciones científicistas, pseudo-científicas o anticientíficas.

En la búsqueda de una “tercera cultura”, C. P. Snow proponía que a los estudiantes de letras y humanidades se les pusiera al corriente al menos de cosas como 1) la teoría de la relatividad y la teoría de los cuantos y 2) el segundo principio de la Termodinámica. En un segundo enfoque, añadido algo después al texto de la Conferencia de Cambridge, el propio Snow parecía inclinado a sustituir su propuesta sobre el segundo principio de la Termodinámica por el conocimiento de los últimos avances en biología molecular.

En la época en que Snow hizo estas propuestas no era fácil encontrar libros con calidad científica, espíritu de divulgación y bien escritos que sirvieran para este objeto, tal vez precisamente porque la línea de demarcación

3. Carl HANSEN VERLAG, Munich, 1985 [traducida al italiano por Giuseppina Panzieri como *Le tre culture: Sociologia tra letteratura e scienza*. Il Mulino, Bologna, 1987; y al castellano en México, FCE, 1994].

entre ciencia y literatura había sido marcada con demasiada fuerza. Sin embargo, durante los años siguientes la literatura científica de alta divulgación (dirigida a un público culto amplio, aunque sin conocimientos matemáticos avanzados) ha mejorado muchísimo, sobre todo en los países de habla inglesa. Basta con recordar aquí los nombres de Isaac Asimov, Stephen Jay Gould, Carl Sagan y Lewis Thomas. Por cierto, la casual coincidencia de que estos cuatro hombres se hayan criado en el barrio neoyorkino de Blooklyn ha llevado a otro gran matemático y divulgador científico, Martin Gardner, a imaginarse el célebre puente entre Manhattan y Blooklyn como un grandioso símbolo del contacto entre las “dos culturas”.

VI

Vamos ahora al otro ámbito. Durante estos años se han hecho algunos experimentos educativos interesantes para superar el corte entre las “dos culturas”, primero en Gran Bretaña y EEUU y luego en otros países. La introducción de temas y asignaturas de historia y sociología de la ciencia en las facultades de ciencias (o de historia y sociología general en las escuelas de ingeniería) y la familiarización de los estudiantes de humanidades con temas científicos (sobre todo biológicos) son propuestas introducidas en la enseñanza superior de varios países de habla inglesa durante estos años; propuestas que se basan casi siempre en razones prácticas, en la idea de que las ciencias sociohistóricas constituyen (o pueden llegar a constituir) algo así como una “tercera cultura”, o en el propósito de fomentar alguna forma de interdisciplinariedad.

La consideración de la historia de la ciencia como conocimiento-tipo que puede permitir la superación del corte entre letras y ciencias estuvo ya en el origen de esta historia como disciplina, en la *History of Science*, 1952-1958 (pero 1947-1948) de G. Sarton. En efecto, al proponerse escribir un manual de historia de la ciencia “verdaderamente completo y sintético” Sarton escribía que cultivar y difundir esta disciplina era para él “un obra de fe en el progreso humano, fe en el ideal más alto que la humanidad se haya planteado jamás, la conquista progresiva de la verdad y de la justicia”. Al final de la primera guerra mundial el pacifista belga esperaba poder fundar “un nuevo humanismo” y superar las aspiraciones nacionalistas a través de la objetividad y universalidad del pensamiento científico mediante la unión armoniosa de las ciencias con las letras y gracias la reconciliación del idealismo con el sentido común y con la experiencia científica, Sarton veía en la historia de la ciencia algo así como un puente entre los pueblos y entre la cultura científica y la cultura literaria: “La historia de la ciencia tiene por objeto establecer la génesis y concatenación de los hechos y de las ideas científicas teniendo en cuenta todos los cambios intelectuales y todas las influencias que el progreso mismo de la civilización pone constantemente en juego”⁴.

4. Cf. también M. D. GRMEK, *Storia del pensiero medico occidentale*, 1, Introduzione, XX-XXI.

Tal vez una de las muestras más tempranas y significativas de la atención prestada a la historia razonada de la ciencia en ese contexto habrá sido el todavía excelente libro de L.W. H. Hull, *History and Philosophy of Science*⁵. En el prólogo a este libro escribía Hull: "El presente volumen intenta superar el hiato existente entre las ciencias y las humanidades mediante la consideración de las ideas científicas en un contexto histórico y filosófico. El hiato en cuestión es de origen bastante reciente: es el resultado de la inevitable especialización que se produce en un mundo cada vez más tecnificado. Los técnicos carecen muy frecuentemente de todo fundamento filosófico, mientras que el hombre de cultura general va perdiendo respeto a una ciencia de la que conoce demasiado poco. El resultado final es lamentable" (pág. 11).

Debe tenerse en cuenta, por otra parte, que, mientras tanto, la franja de separación entre la formación técnico-científica y la formación literaria o humanística se ha ido agrandando en la mayoría de los países del mundo por multiplicación de ese fenómeno que Ortega y Gasset denominó, ya en 1930, "barbarie del especialismo"⁶. Tal vez por ello otro historiador de la ciencia, Gerald Holton, profesor de física en Harvard y director de la prestigiosa revista *Daedalus*, podía escribir ya en 1980 que "las esperanzas sobre la posibilidad de construir puentes entre las dos culturas son ilusorias", porque "no parece que exista actualmente una dinámica cultural lo suficientemente vigorosa como para cambiar la tendencia en curso". En opinión de Holton, ya no se trata sólo de un problema de incomunicación entre las dos culturas, sino que hay algo más: debido a la especialización creciente, el bache en la comunicación existe incluso entre los miembros de un mismo departamento científico, como el de Física.

Tampoco son precisamente entusiasmantes las conclusiones de los últimos congresos de la Unesco dedicados a valorar las experiencias institucionales de interdisciplinariedad y comparatismo un día consideradas como solución alternativa a la excesiva fragmentación de los saberes. Es evidente ya que la mera y simple superposición de saberes teóricos o metodológicos fragmentarios no basta. De ahí que poco a poco se haya ido imponiendo la idea de "transdisciplinariedad" y la necesidad de fundamentar un espíritu "sistémico".

En los treinta y tantos años transcurridos desde la controversia abierta por la conferencia de C. P. Snow, la ciencia y la tecnociencia contemporáneas han aportado nuevas teorías y nuevos enfoques, cuyas consecuencias prácti-

5. Publicada en Londres en 1959 y traducida al castellano por Manuel Sacristán en 1961: Ariel, col. Zetein, Barcelona (varias ediciones desde entonces).

6. En "Sobre la universidad, desde Ortega y Sacristán" (*mientras tanto* n.º 34, Barcelona, primavera de 1988) me he referido al contradictorio elogio que Ortega y Gasset dedica a la ciencia *fuera de la universidad* y al curioso juicio que dedica a los científicos en *Misión de la universidad*: "Es notoria la facilidad con que los científicos se han entregado siempre a las tiranías. Esto ni es un azar ni casi una responsabilidad. Tiene una causa honda y seria y hasta respetabilísima").

cas están siendo tan notables como todavía impredecibles. Por todo ello, en un programa de humanidades con intención científica, ya en la enseñanza secundaria, seguramente habría que revisar las propuestas de C. P. Snow y añadir también algunas nociones claras no sólo sobre lo que ha representado el desvelamiento, en los años sesenta, de la estructura del código genético (el descubrimiento de la “doble hélice” está en el origen de lo que es actualmente la investigación científico-técnica de punta en todos los países industrialmente avanzados), sino también acerca de las revisiones contemporáneas de la teoría de la evolución y acerca de la informática aplicada a los estudios literarios.

Y por lo que hace a los estudios universitarios, ya en el marco del análisis y discusión de las ideas contemporáneas y/o en el de la filosofía de la ciencia y de la tecnología (todos ellos previstos, por ejemplo, en el plan de estudios del segundo ciclo de Humanitats-UPF), parece recomendable la consideración de teorías que han empezado a difundirse en las dos últimas décadas: cambios en la concepción del tiempo en relación con teorías cosmológicas (idea de la flecha del tiempo), avances recientes en teoría de la mente y neurología, algunos aspectos de la psicología experimental particularmente relacionados con la teoría de la elección racional y de las decisiones, evolución de los conocimientos sobre la estructura del cerebro humano, teoría de la información y de la comunicación como ampliación de la teoría del lenguaje y biotecnología (ingeniería genética, implicaciones del proyecto Genoma en curso)⁷, etc.

VII

Las Facultades de Humanidades y Ciencias Sociales deberían pensar en las formas de institucionalización de un humanismo de base científica, o científicamente informado. Con los siguientes objetivos:

- 1.º Favorecer la configuración y difusión de una “cultura científica” a la altura de los tiempos entre graduados y licenciados en letras;
- 2.º Favorecer la difusión de las preocupaciones humanísticas contemporáneas ante el complejo científico-técnico entre científicos y expertos en general;
- 3.º Favorecer en la comunidad universitaria hábitos de conocimientos y de trabajo docente e investigador orientados de forma interdisciplinaria;
- 4.º Favorecer la formación específica de profesores e investigadores capacitados todos para construir una “tercera cultura”, una cultura puente entre la cultura literaria y la cultura científico-técnica.

7. Sobre este último punto se puede ver un intento reciente: AA.VV., *Genes en el laboratorio y en la fábrica*. Trotta, Madrid, 1998.

Dar prioridad a objetivos como éstos parece esencial para facultades de Humanidades y Ciencias Sociales que sepan diferenciar efectivamente entre la mera acumulación de conocimientos y la adquisición de capacidades y hábitos que distinguen hoy en día a una persona intelectualmente educada en cuestiones humanísticas y científicas.

Creo que todo esto facilitaría la intervención con provecho del humanista (literato, filólogo, historiador o filósofo) científicamente informado en algunos de los debates públicos que hoy más nos apasionan y que muchas veces quedan determinados (y simplificados) por la difusión, en los medios de comunicación, de prejuicios morales, ideológicos y políticos no contrastados: aborto, eutanasia, racismo, relación entre desarrollo y medioambiente, creación de plantas y animales transgénicos, clonación de animales y posible clonación de seres humanos.

El humanista de este fin de siglo no tiene por qué ser un científico en sentido estricto, pero tampoco tiene por qué ser necesariamente la contrafigura del científico natural o el representante finisecular del espíritu del profeta Jeremías, siempre quejoso ante las potenciales implicaciones negativas de tal o cual descubrimiento científico. Si se reduce a ser esa contrafigura el literato, el filósofo, el humanista, en suma, tiene todas las de perder. Puede, desde luego, optar por callarse ante los descubrimientos científicos contemporáneos y abstenerse de intervenir en las polémicas públicas sobre las implicaciones de estos descubrimientos. Solo que entonces dejará de ser *un contemporáneo*. Con lo que se acabaría en una paradoja cada vez más frecuente: la del filósofo posmoderno contemporáneo de la premodernidad (europea u oriental).

Así, pues, el estudiante de Humanidades de este fin de siglo podría ser también un amigo de la ciencia en un sentido parecido al que lo son, a veces, de los narradores, de los pintores y de los músicos, los críticos literarios o artísticos equilibrados y razonables. El que el estudiante de Humanidades llegue a ser una cosa u otra no depende exclusivamente de la enseñanza universitaria reglada ni tampoco de los planes de estudio que acaben imponiéndose en ella. Como escribió una vez S. J. Gould, la gente culta no deja de ser racista por mero conocimiento de los últimos estudios sobre la evolución de los humanos. En estas cosas de la vida sigue contando mucho el cómo le va a cada cual en la vitalista feria de las vanidades. Pero, aún así, el *sapere aude* no era, al fin y al cabo, una mala palabra. Esa palabra se tendría que complementar con otra, surgida de la autocrítica de la ciencia en el siglo XX: “ignóramos e ignoraremos”. Con lo que quedaría para el caso: atrévete a saber porque el saber científico, que es falible, provisional y casi siempre probabilístico, ayuda. También a los humanistas del fin de siglo.

No querría terminar con una frase retórica bienintencionada sino apuntando hacia un problema concreto que dificulta actualmente la configuración de la “tercera cultura” y, más concretamente, la institucionalización de unos estudios de humanidades a la altura del siglo XXI. Ese problema es el

siguiente: por debajo de las declaraciones más o menos bienintencionadas de las autoridades académicas, de los humanistas interesados por las ciencias y de científicos preocupados o responsables, todos los cuales suelen coincidir en la importancia didáctica y formativa del generalismo, del comparatismo y de la interdisciplinariedad, la institucionalización de las humanidades de base científica, en el sentido antes dicho, choca en nuestra facultades con una práctica muy establecida que favorece no sólo la fragmentación de los saberes en áreas de conocimiento sino —lo que es más grave— la configuración de los currícula del profesorado casi sólo en función de lo que se suele llamar “campos de investigación” (que suelen ser compartimentos estancos)⁸.

Si los criterios establecidos para llegar a la docencia universitaria en general priman la especialización en el plano de la investigación (de acuerdo con una orientación general que procede de los centros científico-técnicos) ¿cómo garantizar al *mismo tiempo* la formación polivalente que se ha de exigir a un docente de humanidades? De la forma en que se conteste a esta pregunta dependerá el futuro de las humanidades.

8. Para este punto sigue valiendo gran parte de lo que escribí en “La universidad veinte años después: mercantilización y corporativismo”, en *mientras tanto* n.º 36-37, Barcelona, invierno de 1988, pág. 37-59.

UNA CIENCIA ¿SIN CONCIENCIA?

SÍNTESIS DEL DEBATE

Carmen Magallón. ¿Cuál es la clave de ese desencuentro entre la ciencia y la sociedad que parece preocupar a los organismos internacionales? Con respecto a las tendencias que señala el Informe Mundial de la Ciencia, serían dignos de debate varios puntos. ¿Qué implicaciones tiene la privatización del saber? ¿Qué consecuencias conlleva la desigual distribución de la tecnociencia en el mundo y cómo conseguir un reparto más igualitario? ¿Cómo introducir el debate ético en el proceso de desarrollo de la ciencia? Preocupa especialmente la biotecnología, pero se plantean también dilemas éticos en los temas del agua, de la energía, del espacio, de la información. ¿Cómo guardar el equilibrio entre la propiedad intelectual y el libre desarrollo de la ciencia? ¿Qué formación conviene a los científicos, en esa tensión entre cultura científica y cultura humanista? ¿Cómo encauzar las controversias científicas para que resulten objetivas y positivas, sin alejarse excesivamente de las preocupaciones de la sociedad? Finalmente, ¿en qué medida podemos proteger a la vez que sometemos a crítica al saber científico?

Francisco Fernández Buay. Uno de los grandes asuntos es cómo se puede lograr un lenguaje común en el que se puedan entender personas de diferentes culturas respecto de la ciencia. Habríamos de analizar también si sigue siendo válido el punto de vista de Bertrand Russell, que, para salvarnos de la ciencia, pedía no menos sino más ciencia. Otra pregunta clave en el momento actual es si hay que considerar irreversible el proceso de mercantilización de la ciencia: ¿la gran ciencia tiene que ser siempre dependiente de la gran industria? Supuesto que las líneas de investigación rebasan ya las fronteras y están en manos privadas ¿no tienen ya nada que decir los estados en cuanto a política científica? De hecho parece que en la base social de las democracias apenas existe reflexión sobre problemas científicos trascendentales y la mayoría de los partidos no son capaces de proponer una política científica cuando es así que condiciona una gran parte de los presupuestos de I+D.

En relación con la posibilidad de reanudar un diálogo entre la cultura humanística y la cultura científica, tal como está organizada hoy en día la enseñanza universitaria, hay un problema práctico muy serio. La conformación de los *currícula* de los docentes e investigadores está cada vez más profundamente marcada por la fragmentación y superespecialización. Si un científico quiere hacer carrera universitaria, cuanto más tiempo dedique a los problemas sociales y éticos que nos interesan aquí, más va a verse perjudicada su carrera en el futuro. Esto no pasa sólo en las facultades de ciencias sino también en las facultades de letras. He llegado a la conclusión por ello de que sería práctico replantear el tema de los profesores eméritos o al menos profesores de una determinada edad. Podrían ser en las facultades de ciencias los que se encargaran de los temas de historia de la ciencia, epistemología, discusiones sobre las implicaciones de conocimiento científico, y otras similares. Y esto por dos razones: porque sabe más el científico sobre lo que son métodos, procedimientos, implicaciones y problemas de la ciencia, por viejo que por científico; y porque estoy viendo en la mayor parte de las facultades universitarias que es a partir de una cierta edad cuando se suscitan la mayor parte de las preocupaciones verdaderamente interesantes en el campo de cada una de las especialidades.

Álvaro Blázquez. Los inventos eran antes más altruistas, se pensaba en el bien realizado a la humanidad. Algo que ha cambiado en la ciencia es su condicionamiento económico. No hay que esperar de la empresa privada, que gira alrededor del máximo beneficio, debates éticos especialmente lúcidos. La clonación es un proceso imparable. Y veremos sus consecuencias dentro de 10 años. Los alimentos transgénicos, después de la energía nuclear, pueden ser la segunda gran locura de la humanidad a través de la contaminación genética. Atentan primero contra el derecho básico de información del consu-

midor, estamos comiendo alimentos transgénicos sin saberlo; pueden suponer problemas de salud; van a representar el fin de la agricultura tradicional, ya que las transnacionales tendrán derechos sobre las semillas; y por último, van a tener efecto también sobre el medio ambiente y las mutaciones en las especies.

Jesús María Alemany. El poder de la ciencia jamás ha sido tan grande como hoy para facilitar la existencia humana y también para moldearla. Asistimos por ejemplo al fenómeno de los teléfonos móviles. Han cambiado la vida de la escuela y de las familias. También hubo que organizar la familia de otra manera desde que se impuso la televisión y la informática. Algo muy importante ha ocurrido en el siglo XX y se ha acelerado en sus veinte últimos años. ¿Por qué tenemos la impresión, como decía Carmen Magallón, de que existe una desconexión entre la ciencia y la sociedad?

Intuimos que puede estar rompiéndose un consenso que ha sido una clave de la modernidad, desde Kant a la Escuela de Francfort. ¿Cuál? Si el ser humano es un animal histórico, es porque progresa. El progreso lo hace en dos dimensiones: con relación al conocimiento y dominio de la naturaleza, y en la forma de organizar la convivencia con sus semejantes. Ninguna de las dos dimensiones determina la otra, pero están relacionados de manera triple. El progreso científico y técnico ha sido una condición para una más sana convivencia humana, es decir, cuanto más progreso científico y técnico, probablemente es más fácil una convivencia mejor. Pero no es una condición suficiente, porque el progreso puede servir también para oprimir y explotar. La dimensión fundamental, aquella que nos dice si el progreso humano lo es de verdad, es la segunda, es decir, si hay progreso en la convivencia, entonces el conjunto de las dos dimensiones del progreso es humanizador. Es precisamente en esa convivencia social donde se consensúan los valores que organizan las prioridades o posibilitan la evaluación de los avances científicos. Al perderse el consenso de la supremacía del progreso social sobre el científico, se escapa también la capacidad de generar valores, en un momento en que los valores tradicionales, sobre todo los que poseían una fundamentación religiosa, ya no están vigentes a causa de la secularización. Nos encontramos en un momento de aceleración en los avances científicos y técnicos, mientras la dimensión social generadora de valores ha quedado atrás. Muchos problemas, como el del hambre, están resueltos técnicamente, pero no se han originado los impulsos sociales y éticos necesarios para tomar decisiones políticas.

La esfera del trabajo y de la actividad económica ha sido aquella en la que parecía que confluían de una forma paradigmática las dos dimensiones del progreso: la científico-técnica y la social. La economía solamente crece a través de la tecnología, del empleo racional de los recursos, pero, por otra parte, exige repartir las cargas y los beneficios entre los ciudadanos. Adam Smith lo dijo: la economía crea riqueza y distribuye riqueza. La primera pertenecería a la primera dimensión, la segunda, a la segunda dimensión. En estos momentos constatamos que la economía crea riqueza exponencialmente, pero no distribuye riqueza. Hay una ruptura ahí fundamental del consenso de la modernidad. Hay un hecho que me impresiona. Existe la creencia errónea de que los fundamentalistas son unos papanatas trasnochados que viven en siglos pretéritos. Sin embargo, sabemos que los movimientos fundamentalistas en Egipto, en Argelia y en otros lugares, están nutridos fundamentalmente de ingenieros, de gente preparada en el campo científico, que ven que la ciencia y la técnica están sirviendo muy poco para afrontar los problemas sociales y políticos que tienen sus sociedades y bucean desesperadamente en sus propias tradiciones religiosas. Viven una cierta esquizofrenia: por una parte son personas muy preparadas científica y técnicamente; por otra parte buscan valores que empujen el progreso social por cauces diferentes. No es la solución, pero es quizá la reacción ante la separación que occidente ha generado entre la tecnociencia y el progreso de la convivencia humana.

Montse Reclusa. No tengo cultura científica y me tengo que acercar a la problemática que nos ocupa desde otras coordenadas. En mi caso es la relación Norte-Sur y la pobreza. Me pregunto dónde están los límites de los recursos que se dedican al desarrollo

científico-técnico, en relación con las necesidades básicas no satisfechas de gran parte de la humanidad. ¿Habría que privilegiar las expediciones a la Luna o la erradicación del hambre? Al crecimiento económico se le pusieron dos límites: desarrollo sostenible y humano. ¿Habría que ponerle a la ciencia y sus aplicaciones técnicas también estos límites a la vista de los recursos existentes?

Una segunda preocupación es el ritmo. El tiempo de los avances de la ciencia a final de siglo parece ser mucho más rápido que el que las personas necesitamos para poder asimilar, gestionar y evaluar los nuevos conocimientos. La humanidad tiene a veces la impresión de ser llevada por ellos, más que dominarlos y orientarlos. Porque no sólo el ritmo es más rápido que el de las personas, sino también que el tiempo que necesitan las estructuras de participación, la democracia y los movimientos sociales, para emitir sus juicios y opiniones.

Ángela López. Se ha recordado que la modernidad pretendía conocer más para vivir mejor. Ahí es donde reside la dificultad: conocer más ¿quién?, para vivir mejor ¿quién? Habría que incluir a toda la humanidad, pero ahora parece que no. Existe una impresionante acumulación de conocimientos y se pretende un uso inmediato. Este doble eje, acumulación e inmediatez, nos va conduciendo a ese proceso que llamamos mundo globalizado, en el cual quienes detentan el poder controlan el uso inmediato de lo que se conoce en ese mercado. No veo muy bien cómo invertir la tendencia. Se ha hablado de los *curricula* de los científicos. Pero si la obsesión de todo el mundo, incluso de los países más pequeños, es crear equipos científicos que puedan incorporar nuevos conocimientos al mercado para controlar parte de su uso, entramos en unas vorágines en las que los *curricula* de los científicos y de los universitarios, se configuran como unos *curricula* para la competición por aportar algo al mercado. Esta configuración de los *curricula* está dando lugar a un modo de ser universitario, a una manera de ser científico, que puede ser sectaria. Los grupos universitarios de investigadores reaccionan como los fundamentalistas o como nacionalistas, con el fin de que lo que saben como grupo y aportan como grupo haga crecer al grupo y quede cerrado a quien no se identifique con él. Es un modo de vida sectario, produce identidades muy fuertes pero poco abiertas, con exigencia de fidelidad absoluta. ¿Cómo invertir esta tendencia que no parece del todo sana? Me ha parecido muy bonita la idea de que profesores con algunos años podamos salirnos de la secta y mirar el tema desde fuera, para ayudar a formular *curricula* de otra manera. Pero se trata no solamente de hacer ese debate ético en cada lugar, sino de crear organización, movilización en el interior de esos universos científicos, a favor de la configuración de otro tipo de *curricula*. Me parece que sólo es posible actuar desde dentro, pero a la vez hay que hacerlo desde fuera. Toda una paradoja.

Julia Remón. La sociedad ha dividido el ser de letras y el ser de ciencias, como dos mundos separados. Las universidades han intentado solucionar el problema de una cultura puente con las asignaturas de libre elección. La intención, al menos en mi universidad, era que los alumnos de ciencias pudieran elegir asignaturas de las facultades de letras, y, al revés, que los alumnos de letras pudieran asistir a cursos de facultades de ciencias. No tengo datos estadísticos, pero mi experiencia es que este intercambio no se da. En mi asignatura de relaciones internacionales se han matriculado dos o tres alumnos de empresariales, uno o dos de informática, y nada más. Hay una endogamia, por la que cada alumno se matricula en las asignaturas de su propia facultad. Si me pregunto por qué, mi respuesta sería que conocen mejor el medio y, sobre todo, que entienden el lenguaje. Aquí tenemos desventaja los que pertenecemos al ámbito de letras, porque nos encontramos con científicos que disfrutan leyendo literatura y en cambio nos es difícil a nosotros acercarnos al mundo científico.

Por otro lado, intuyo un nuevo peligro de la ciencia. Históricamente se pasó del imperialismo basado en los ejércitos al imperialismo que pretende la conquista de los mercados comerciales. Pero estamos a las puertas de un nuevo imperialismo, el de la tecnolo-

gía, el de los conocimientos, el de la información, mucho más sutil pero a la vez más efectivo. La ciencia no está sirviendo para acercar a los desiguales afectados por los tiempos de la hegemonía político-militar o después comercial.

Álvaro Alemany. Quería volver a incidir sobre ese concepto de límites que a mí me parece fundamental en la discusión actual. Tenemos el imaginario de la ciencia como algo que se va desplegando en abanico, que abarca cada vez más frentes de investigación, y nos fascina socialmente lo más puntero. Me parece prácticamente imposible, antes y ahora, poner cota a ese progreso hacia el infinito. A mí, lo que me preocupa es que la realidad no coincide con nuestro imaginario colectivo, que hay una hipertrofia de ciertas líneas de investigación, por motivos de prestigio, económicos o de impacto público, y en cambio quedan vacíos sin ocupar que hacen que esos frentes punteros se vayan quedando cada vez más inseguros, socialmente hablando, respecto al progreso humano. Me parece pues que es imposible poner cotas a la investigación, y que en cambio hay muchos vacíos libres para avanzar.

En ese sentido, habría que reconocer los límites inherentes a la propia investigación, no los que se ponen desde fuera por una norma exterior. Quería mencionar algunos. Primero, que nadie, hoy en día, puede ser un genio universal, renacentista, que domine todos los campos del saber. En el terreno científico ni siquiera puede dominar por completo los campos en que está cualificado. Una limitación intrínseca exige cada vez más especialización y sin embargo socialmente se demanda cada vez más amplitud de conocimientos, incluso para hacer posible un debate sobre cuestiones de fondo.

Segundo, otro límite consiste en la ausencia de una instancia autoritaria en el terreno científico, en el que las opiniones de los expertos distan muchas veces de ser unánimes. Poco a poco se va creando un consenso, ahí está toda la teoría de los paradigmas, pero en las cosas prácticas experimentamos la dificultad cada vez que vamos a tres médicos y recibimos a veces tres diagnósticos diferentes. ¿Era por ejemplo la vacuna del doctor Patarroyo un avance en la lucha contra la malaria o no? Las respuestas han sido divergentes. Igual que se reclama democratizar y universalizar la competencia de la ONU en otros ámbitos económicos y políticos, quizá habría que pensar en hacerlo en el ámbito científico.

Tercero, hay otra limitación intrínseca de la que deberíamos ser conscientes. Los avances, todas las nuevas tecnologías, sufren un proceso de ocultamiento interesado; ocultamiento frente a otros científicos, y ahí estaría lo de las sectas a que antes se aludía, y ocultamiento de sus consecuencias frente al gran público.

Tenemos que ser muy conscientes de cuánto hay de condicionamiento económico en esas hipertrofias de la investigación hacia terrenos determinados. Y también de que los límites de la ciencia no le vienen por tanto sólo de fuera, sino que le son inherentes, y eso sería lo primero que habría que poner de manifiesto aunque no seamos expertos en la materia.

José R. Bada. En primer lugar, yo no estoy de acuerdo con la formulación “una ciencia ¿sin conciencia?” La conciencia yo la pediría a los científicos, no a la ciencia. No es una distinción banal. La conciencia se tiene a un determinado nivel, en un determinado tipo de relación. El científico, como tal científico tiene su propia lógica, aspira a elaborar unos conocimientos objetivos y sólo en la medida en que un científico habla con otro científico, entonces tiene que interpretar la palabra del otro científico y se sitúa a un nivel distinto, en donde es posible la conciencia. Un científico que sólo se preocupa de investigar una determinada parcela, con métodos objetivos, nunca tendrá ni tan siquiera conciencia de cuál es la finalidad de su actividad. Sólo en la medida en que hable con otros científicos podrá tener conciencia de por qué hace lo que hace. Mientras no se demuestre lo contrario, los conocimientos son siempre revisables, pero tienen que proporcionar certezas a la sociedad, y esto es lo que tienen que hacer los científicos. Ni fines, ni valores, ni éticas, ni conciencias. Es en la sociedad donde tiene que llegarse a esos consensos sobre valores,

sobre fines. Por lo tanto yo distinguiría claramente que una cosa es la conciencia y otra cosa es la ciencia; que los científicos hagan ciencia; naturalmente los científicos son hombres y tienen que tener también conciencia, no porque sean científicos sino porque alguna vez tendrán que preguntarse por qué hacen lo que hacen y para quién, pero eso lo tendrán que hablar entre sí y con todos los demás.

En segundo lugar, el problema que a mí me preocupa, de ética y genética, es muy importante. Ha habido una polémica que en Alemania ha levantado ampollas, no sé si continúa, entre un heterodoxo de la Escuela de Francfort y el último baluarte de la modernidad de la Escuela de Francfort, que es Habermas. Hay quien dice que el humanismo ha fracasado. El humanismo es una cultura literaria, de intérpretes, de lectores; que parten de unos textos clásicos. La lectura de estos textos clásicos, de alguna manera nos amansa, nos domestica. El humanismo considerado como educación, como formación, como domesticación del hombre. Ese humanismo que ha querido humanizar, civilizar, formar, interpretando buenos textos, parece ser que ha fracasado. Lo que ha dado de sí es un mundo realmente violento. Entonces vienen los científicos y dicen: ya que no podemos educar al hombre mediante la elección de buenos textos, ¿por qué no seleccionamos genéticamente al hombre? Naturalmente, no se puede confiar a unos científicos sin conciencia la selección, habrá que decirles qué tipo de hombre, qué modelo queremos para seleccionar genéticamente al hombre futuro. Y entonces, se propone una especie de pacto entre filósofos y científicos para producir genéticamente un ser humano tipo. Se trataría de sustituir el humanismo por la ciencia. Esta es una propuesta que hay que tomar en serio, desde mi punto de vista, muy en serio, porque, como ya se ha indicado, la totalidad de conocimientos disponibles en la humanidad no caben en la cabeza de ninguno. O hay unos expertos —dicen— que toman a su cargo el hombre futuro o todos seremos víctimas.

Ángela López. No es una tesis verdadera.

José R. Bada. No lo defiendo, planteo el problema tal cómo se ha hecho.

Ángela López. Puesto que la forma humanista de educar ha fracasado, seleccionemos. Es que la forma humanista de educar no ha fracasado. No lo admito. Si hubiéramos llegado a la barbarie no habría tanta movilización social en el mundo, no habría tanta lucha popular en los cinco continentes, no habría tanta ternura creativa. Eso no ha fracasado. Hay otra tendencia interesada, que lo que quiere es la selección natural de los mejor dotados. Nos han ganado la batalla, porque nos hemos creído lo que ellos nos decían que somos un fracaso.

José R. Bada. Yo he trasladado un problema; no es que defienda ninguna de las dos posiciones. Aparte de la racionalidad científica, el sistema funciona de acuerdo con su propio rigor, y no es tan fácil desmontar esa racionalidad cuando se ignora y no se tiene en cuenta. El hecho de que haya muchos más conocimientos de los que cada uno de nosotros pueda dominar es a tener al menos en cuenta.

Francisco Fernández Buey. Nadie, aunque proceda de una cultura humanista, puede hoy entrar en un debate sin un mínimo de conocimientos científicos. Existen cuatro colecciones excelentes con las cuales se puede informar bien de todo lo que ha ido pasando importante en el campo de la ciencia desde los años 60 y no debieran faltar en ninguna institución universitaria. Son la colección de divulgación científica de Orbis, la colección científica de Salvat, la colección Metatemas de Tusquets, y la colección Dracon 2 de Crítica. Esta sería mi selección.

Para entrar en la discusión acerca de clonación y biotecnología, hay que informarse. A estas alturas, bajo el término clonación ya entran demasiadas realidades y sobre ellas hay puntos de vista radicalmente distintos. La comunidad internacional en su conjunto, incluidos el 90% de los científicos que han tenido que ver con la clonación de mamíferos hasta ahora, está radical y explícitamente en contra de la posibilidad misma de clonación

de humanos. Hay una declaración solemne de la UNESCO en ese sentido, ratificada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1997. Otra cosa es hasta dónde pueden llegar las declaraciones. ¿Esa posibilidad va a ser realidad? En este caso, como en tantos otros, desde el punto de vista estrictamente científico, se puede concluir que lo que se pueda hacer técnicamente, se hará; esa es mi convicción profunda, y no habrá reserva ética que impida eso. ¿Esto cambia sustancialmente la idea que podemos tener sobre la ciencia y el conocimiento? Contestaría que no, me considero un clásico y esto ha ocurrido siempre. Trabajando el *corpus* hipocrático y el papel de la medicina en Grecia ya se encuentra la pregunta deontológica de hasta dónde se puede llegar.

¿Es una novedad el hecho de que, como el humanismo, sobre todo de base literaria, ha fracasado, algunos científicos proponen seleccionar genéticamente al hombre con la idea de hacerlo mejor? Tampoco es una novedad. El humanismo renacentista estuvo en crisis desde el momento mismo en que nació, porque es una concepción del mundo minoritaria en el conjunto de la cultura europea de todas las épocas. Y ha habido dos caminos muy diferenciados que tienen que ver con maneras de estar en el mundo. Unos han pensado que la naturaleza humana es lo que es y que a lo más que se puede aspirar es a su conocimiento; otros han creído que los humanos deberíamos aspirar a ser mejores. Y hay muchas maneras de tratar de mejorar el género humano. Esta a la que estamos asistiendo no es muy diferente, en cuanto a objetivo, a otras muchas que conocemos bien desde el siglo XVI en adelante. La revolución socialista proponía la mejora del género humano por la vía de la movilización de los de abajo. ¿Quiere eso decir que los científicos de hoy en día se plantean explícitamente mejorar el género humano? Yo creo que no. La mayor parte de las veces, el proceder científico es la resolución de problemas, concretos e inmediatos. A mí personalmente, me pone bastante nervioso la creencia de que el complejo tecnocientífico tenga una meta o un propósito general respecto del género humano, porque no la comparto. Es más, si a uno le preguntaran qué considera más peligroso para el conjunto de la humanidad, la ciencia o la ética, la respuesta, a partir del repaso histórico, sería que la ética, sobre todo si es con mayúscula. En su nombre se han hecho todo tipo de atrocidades. Hay que ser muy cuidadosos; preferiría hablar de éticas, en plural; me apuntaría a un punto de vista convivencialista y me daría mucho miedo tanto el fundamentalismo ético moral como el fundamentalismo científico.

Va por ahí la mención que hice ayer a una relectura colectiva entre científicos y humanistas del libro del Génesis y la alusión al *Paraíso perdido* de John Milton. Se interpreta el mito y se dice que todo empezó porque probaron el fruto del árbol de la ciencia y de ahí se sigue la *hybris* o soberbia. No debemos traducir la palabra por ciencia, porque eso es un anacronismo. Digamos el árbol del conocimiento. Pero el texto sigue: el árbol del conocimiento del bien y del mal; no del conocimiento del universo. ¿No dicen que la ética es la ciencia del bien y del mal? Repensémoslo, porque a lo mejor las dos cosas están muy entrelazadas, conocimiento y ética, desde el principio mismo de la cultura.

Una observación sobre la cultura puente. En mi asignatura llamada Historia de la Ciencia, tengo el 50% de alumnos de humanidades y el 50% proceden de otras facultades. No necesariamente la mayoría de los estudiantes tienen que llegar a la conclusión de que, como es una asignatura de libre elección, es la “maría” correspondiente. Y puede funcionar el diálogo. En relación con tecnociencia, la clonación, tendemos a pensar que puede llevar a aberraciones respecto del ser humano, pero no estoy muy seguro de que estemos previamente de acuerdo sobre qué es eso del ser humano, algo sumamente complicado y contradictorio. Cuando uno menciona la palabra humanismo y humano, parece tener en la cabeza siempre los valores ideales de lo mejor de la humanidad, el hombre del renacimiento, una abstracción. No es verdad que las palabra humano, humanidad, humanismo, tenga un sentido tan unívoco; lo de humano demasiado humano tendríamos que tenerlo también al mismo tiempo en la cabeza. No me extraña que científicos o no científicos, de la naturaleza o sociales, piensen que habría algo que mejorar. Si esto nos preocupa tanto,

es porque acude inmediatamente la imagen de a dónde han llevado la mayor parte de los intentos de mejorar al ser humano. Estaríamos de acuerdo en que la Ilustración era un programa verdaderamente magnífico. Pero no se recuerda que el siglo de la Ilustración fue el siglo de la esclavitud europea por excelencia y que los grandes teóricos de la tolerancia ni siquiera se acordaron de los africanos o asiáticos. Para resolver los problemas de las desigualdades de la humanidad, lo único que puede hacer la ciencia es echar una mano. No creo que podamos pedir a los científicos más de lo que nos pedimos a cada uno de nosotros; no me parece que sean ni mejores ni peores, son iguales que los demás, casi siempre insensibles, como la mayoría de la población mundial respecto de los grandes problemas y las grandes desigualdades. Ante esos problemas, visualizados hoy por las tecnologías de la comunicación, vivir con conciencia es muy incómodo, y como defensa desarrollamos un callo mental.

Carmen Magallón. Voy a intentar pensar un poco en voz alta, porque realmente estoy abrumada por el problema y me refugio en lo que conozco, la cultura científica. A mí también me preocupa que hubiera alguien encargado de velar por la ética. Creo que cuanto más se pluralicen las decisiones, en esa pluralidad habrá una mayor libertad y una mayor riqueza. Volviendo a los alumnos, creo que la educación científica, pese a lo que predica la misma ciencia, es muy dogmática. Precisamente por esa acumulación del saber y por las dificultades que entraña, se tienen que seguir unas normas muy rígidas. El resultado es que la ciencia es crítica y su enseñanza es dogmática. También observo que los alumnos, frente a los asuntos científicos se paralizan, dejan de pensar, de manera que surge como una especie de miedo reverencial al no ser expertos. A los alumnos hay que decirles: de esto, ¿qué pensarías en la calle? Porque si no allí, en el aula, dejan de pensar. Me parece muy importante establecer ese puente entre lo que es el sentido común y la racionalidad científica.

Así como hay organizaciones de base que se preocupan por la cooperación para el desarrollo, se echan a faltar organizaciones de base ciudadanas que se preocupen del desarrollo tecnocientífico. Es cierto que están las organizaciones ecologistas, o las organizaciones feministas, que en cierto modo toman a su cargo parte del problema, pero no exactamente. En el campo de la economía, ejercemos una cierta libertad todavía, en el sentido de comprar o no comprar los productos. Pero no tenemos nada semejante desde abajo en el campo de la investigación científica.

También pienso que tiene sentido hablar de ciencia con conciencia, porque da la impresión de que una mano invisible guía a la ciencia (como se dice de la economía). Cuando se habla de ciencia con conciencia, se trata de poner límites democráticos a esa mano invisible, refleja la necesidad de orientación democrática en el proceso de avance, que no tiene por qué ser a cargo de una instancia, sino precisamente pluralista en la participación democrática.

Intuyo que sería bueno un acercamiento entre el concepto de hecho y de valor. Si seguimos pensando que la ciencia concierne a los científicos y la ética concierne a todos los demás, incluidos a ellos, pero que hay una radical separación, es muy difícil que surjan límites desde la propia posibilidad del hacer: la técnica hará lo que esté en su mano. Debe haber una reflexión profunda sobre cómo el hecho y el valor están más imbricados de lo que nos parece y de lo que la tradición nos ha dicho que están.

No me parece desacertada la propuesta de Montse Reclusa de calificar la ciencia deseable de sostenible y humana. Estamos pensando en mejorar al ser humano desde un ideal; ¿por qué no partimos de nuestra propia miseria y de las propias necesidades que nos unen desde abajo?

Joaquín Boya. Mi propósito es romper una lanza en favor de la ciencia pura, pero voy a empezar primero por entonar el mea culpa. La ciencia ha pasado de moda, tras dos siglos de un progreso bastante continuo. La ciencia se ha desarrollado a saltos. Hay un

avance importante con los griegos, del siglo 3 a.C. al 0; un período oscurantista en los siguientes siete siglos, asociado al cristianismo; en el Renacimiento, una gran explosión científica y técnica; un estancamiento relativo en el siglo XVIII, quizá para tomar un poco de aliento; y finalmente se da un enorme desarrollo en los siglos XIX y XX. Yo creo que por esa misma razón histórica ahora se da una especie de ralentización. Pasa de moda lo que lleva mucho tiempo en el escaparate y llegan otros valores. A principio de siglo la gente estaba entusiasmada. Hoy día, en cambio, los científicos que no estamos totalmente locos percibimos que no tenemos el prestigio de aquellos momentos. Valores muy respetables como la sociología, la ecología, la economía, pesan más que la ciencia en la apreciación de la gente normal. Ha pasado de moda la estima de la ciencia como valor.

Naturalmente, en esta caída de prestigio también han tenido que ver mucho científicos, algunos de primera línea, que han practicado una especie de esoterismo y de soberbia, ocasionando primero un alejamiento por parte de la comunidad y luego un rechazo. Pero como consecuencia de este rechazo de la razón científica se ha dado un crecimiento de tendencias irracionales, hasta extremos increíbles. Se prohíbe en el estado de Kansas enseñar la doctrina de la evolución y explicar el origen del universo como el Big Bang. Proliferan las sectas, y en nuestros programas de televisión se multiplican los adivinos y las prácticas esotéricas. Creo que eso es muy peligroso, indica una tendencia a la sustitución de los conceptos racionales por los irracionales.

La ciencia desde la bomba atómica, en palabras de su creador que fue Oppenheimer, ha conocido el pecado. El hecho de que la ciencia haya producido novedades que se han aplicado para el mal, ha contribuido al rechazo. Este es el *mea culpa* y la autocrítica es sana. Pero, dicho esto, hay que romper una lanza en favor de la ciencia pura, de la ciencia desinteresada. Hay una definición de ciencia sencilla pero que sirve: es la búsqueda desinteresada de la verdad, entendida la verdad como adecuación de ideas con hechos. En mi opinión, eso supone la ciencia; ella se busca sus objetivos, que son resolver los problemas que se plantean. Ciertamente, muchas veces son problemas puntuales, como el cáncer o el SIDA, pero otras veces son problemas más generales, como entender cuál es la estructura del mundo, el origen del universo o de la vida. El científico según su capacidad y sus posibilidades, se ocupa de unos o de otros. Es una búsqueda desinteresada de la verdad, no sirve para nada, al contrario, el que quiera hacer ciencia tiene que servirla a ella, con sus postulados de racionalidad, experimentación, invención de modelos.

La cuestión de la ética y del humanismo se plantea en las aplicaciones, que no tienen que ver con la ciencia pura. En física teórica, por ejemplo, se está trabajando con cosas totalmente esotéricas, con un mundo con once dimensiones, y eso tiene muy poco que ver con el humanismo, pero en genética se están abordando problemas que están más próximos para modificar la genética humana y para curar ciertas enfermedades. Hay que distinguir el objetivo autónomo de la ciencia pura y su utilización. La sociedad tiene que decidir qué tipo de investigaciones apoya y cuáles no, la opinión democrática tiene que entrar en eso, pero no se puede poner a votación cuál fue el origen del universo. Hay un aspecto puro de los problemas, y hay un aspecto humano, los controles éticos y cívicos quizá decidan no utilizar esos resultados, pero no pueden borrar los objetivos autónomos.

Voy a fijarme en tres de las cuestiones consideradas actualmente más peligrosas en relación con la ciencia: alimentos transgénicos, energía nuclear y clonación. Alimentos transgénicos: si hoy, en lugar de hace tres cuartos de siglo, se estuviese a punto de descubrir la vacuna, se prohibiría. La vacuna en su momento, fue mucho más arriesgada y mucho más peligrosa de lo que hoy en día son los transgénicos, porque se trataba de inyectar una enfermedad al paciente y se asumió el riesgo. Si hoy surgiera la polémica de la pólvora, en lugar del debate de la energía nuclear, la pólvora se desterraría. ¡Puede matar a gente! No se hubieran podido hacer túneles en los Alpes, por ejemplo. Caricaturizo, pero quiero mostrar el miedo a afrontar los retos que tenemos. La ingeniería genética y la clonación: es la cuestión más difícil. Y sin embargo es perfectamente posible que la ingenie-

ría genética pudiese llegar a solucionar problemas de columna vertebral y no digamos, algo que puede parecer de ciencia-ficción, cambiar el procedimiento de parir que es incómodo y doloroso más que en ninguna especie.

José R. Bada. Creo que hay una respuesta pendiente. Me preocupa ese cuestionamiento de la ética. El conocimiento no es el principio de todos los males. En cualquier caso es inevitable y la ciencia continuará con sus descubrimientos y aplicaciones. Por lo tanto, no creo que podamos ir al paraíso para deliberar sobre la ciencia, que no conduciría a nada. Existía en el paraíso el árbol del conocimiento del bien y del mal, la ética, y has dicho que, posiblemente el principio de los males está en este segundo árbol, no en el otro. El otro, estoy de acuerdo en que no es el principio de todos los males, sino del conocimiento. Pero yo creo que el segundo tampoco es el principio de todos los males. San Pablo dice que puesto el precepto, aparece el pecado. El árbol del conocimiento del bien y del mal es el precepto: no comerás. No es el sistema, sino un Dios trascendente quien le dice a Adán: podéis comer de todo, menos de éste. Puesto el precepto, aparece la conciencia de lo que es bueno y de lo que es malo.

Ahora viene la pregunta: ¿estás pensando quizás en la ingenuidad, anterior al precepto, por tanto anterior al pecado, en donde el niño juega sin tener un dios que le diga: esto es bueno y esto es malo, un niño por encima del bien y del mal? ¿Es esa ingenuidad la que nos libraría de todos los males? Yo creo que no, porque me parece que esta ingenuidad, estar por encima del bien y del mal, pasar de la ética, nos llevaría simplemente a abandonarnos a ciegas a un sistema que tiene su propia racionalidad y que no sabemos dónde va. Creo que la ética es necesaria. ¿Qué ética? No una ética del Dios del mito del paraíso, tampoco la ética de una iglesia o cualquier instancia o institución que imponga su código y sus preceptos, tendrá que ser la ética que vayamos conviniendo entre todos. Por tanto, en cierto sentido, una ética provisional; también la ciencia es provisional. Pero aquí surge la pregunta decisiva. ¿Es posible articular una opinión pública para realizar un consenso en el que todos los afectados participen para no vivir a ciegas o tenemos que confiar en unos endiosados expertos?

Francisco Fernández Buey. Quería distinguir y precisar esquemáticamente. El primer punto lo formularía así: cada vez que se pone en boga la palabra ética, lo que pasa es que nos portamos mal. Cuando nos portamos bien, no se necesitan discursos éticos. He dicho lo que he dicho antes, porque me parece que ahora estamos en uno de esos momentos. Hace veinte o treinta años, casi nadie o muy poca gente, hablaba de ética. Yo me temo que el momento en el que estamos es uno de esos momentos malos en que hay que hablar mucho de ética, y a ser posible con mayúscula, porque hay bastante conciencia de que no nos portamos bien. Ese es el motivo por el cual yo me siento un poco inquieto ante tanto discurso actual sobre la ética.

La segunda precisión es que yo me tomo absolutamente en serio la lectura del texto que para mí es literario, del Génesis, pero para otros es un texto religioso fundacional. Creo que hay una lectura equivocada sobre el asunto, y que tiene directamente que ver con esta oposición constante entre ciencia y ética, que es una oposición forzada; no tiene por qué ser así. En mi lectura, no es que haya dos árboles, uno el de la ciencia y otro del bien y del mal. Esos no son los dos árboles. Los dos árboles son el de la ciencia o el conocimiento del bien y del mal, y el de la vida, y hay una lectura vitalista, que a mí me parece equivocada, la de Baroja, que los contraponen. Uno era el fruto malo, el del árbol del conocimiento de la ciencia, y otro era el fruto bueno, el de la vida. En una lectura laica, que es la mía, está en juego el verdadero problema permanente de lo que es el ser humano: la aspiración soberbia a ser como dioses en todos los terrenos; en el plano del conocimiento, pero también en el plano de la vida.

Conclusión que yo quiero sacar: independientemente de que sea partidario de una ética de base religiosa, que se puede fundar aquí, o de una ética de base laica, que no impli-

ca la creencia en este texto como texto fundacional de una religión, nos podemos poner de acuerdo en que hay un punto de partida, que es la moderación, la medida, la humildad, la necesidad de la auto contención. Una reflexión, que desde mi punto de vista es clara para intentar aproximar una ética de base religiosa y una ética de base laica para que podamos dialogar racionalmente los unos y los otros, es la interpretación de otra parte de la leyenda: la del diluvio universal. Hay una interpretación interesantísima: la leyenda del diluvio universal, hay que leerla en comparación con la del principio del Génesis, como un reconocimiento de la dignidad de la imperfección radical del hombre. En el diluvio universal hay un primer momento en que la divinidad dice: este ser ha introducido el mal en el mundo, y ahí va ese diluvio. Pero luego lo piensa, y establece un pacto, una alianza, que se basa fundamentalmente en el reconocimiento por parte de la propia divinidad de que el ser que ha creado es y será siempre un ser imperfecto. Este es un punto de partida que a mí me parece que debería valer para cualquier construcción de ética, independientemente de la base que vaya a tener: la toma de conciencia de la imperfección.

El punto final al que querría llegar, ¿no podríamos considerar que es mejor pensar que hay éticas diferentes a lo largo de la historia de la humanidad, que tienen su concreción en puntos de vista morales distintos en las sociedades en las que estamos, y que del reconocimiento de la diversidad, de la diferencia cultural, y por tanto del relativismo cultural, ni se sigue ni tiene por qué seguirse un relativismo ético, sino más bien el llegar a consensos sobre la base de las diferencias de convicciones sin contraponer de manera tan radical esto de la ética y la ciencia? Se trata de ir resolviendo los problemas, no aspirar a la ética con mayúscula, sino a éticas con minúsculas, convivencialmente, no acusar a los unos o a los otros de que ellos son los principales responsables del mal en el mundo, sino ver en concreto cómo se puede solucionar los problemas. No es desprecio de la ética, sino al contrario, valoración de la ética en una forma tal, que cuanto menos palabras sobre el asunto, mejor. Porque el ser humano se caracteriza por el logos, entre otras cosas para justificarse. Creo que esto, al contrario de lo que se pueda pensar, es una seria revalorización del punto de vista ético.

Lucía Alonso. Más interesante que la cuestión de los árboles del Génesis, me parece la consecuencia, que es el exilio: el hombre y la mujer son exiliados, salen fuera del jardín del Edén, y entonces se enfrentan con un entorno que les es hostil, y al que tienen que domesticar, y de ahí ese enfrentamiento entre las personas y el entorno, que aparece muchas veces en la cultura occidental. Esto no se ha destacado suficientemente. La cultura occidental es dualista, racionalidad-irracionalidad, ética-ciencia, cuerpo-alma; no somos capaces de pensar que todo es un conjunto. La cuestión es intentar ver la globalidad que somos y la globalidad en la que nos movemos. A mí me preocupa esa dualidad, que nos impide ser capaces de conjugar que somos cuerpo, somos alma, que vivimos en un entorno al que pertenecemos, que nada de lo que hacemos es intrascendente a lo que nos rodea, y nada de lo que nos rodea es intrascendente a nosotros, que no podemos aislarnos, que formamos parte, como conjunto, de un todo.

Juan de la Lastra. Al hablar de la conciencia de la ciencia, no debemos dejar de lado las ciencias sociales, que se ocupan del estudio de la realidad social. Lejos de confrontarlas con las ciencias formales o de la naturaleza como vigilantes de éstas y de su eticidad, deben ser también vigiladas para que contribuyan al progreso de la humanidad y no exclusivamente de ciertos grupos de interés o elites político-sociales.

El carácter científico de estas ciencias sociales está asegurado en cuanto sus investigaciones están sometidas al método científico y a la falsación. El hecho de que éstos se lleven a cabo con diseños observacional-correlacionales y no con diseños experimentales, y el argumento de que el investigador participa de la misma realidad social que analiza, no debe ser óbice para ello, puesto que nunca se podrá asegurar una auténtica neutralidad del resto de las ciencias. La negativa de otros científicos a considerar como ciencias a las sociales no tiene en cuenta que tratan con la realidad social y que si este estudio se abor-

da espuria o falazmente las consecuencias son aún peores, ya que podríamos estar ante el propio falsamiento de la conciencia social.

José Manuel Asun. Creo que uno de los logros de la modernidad es saber que la ciencia es una construcción social. Ese es mi punto de partida, y eso permite precisamente que se pueda hacer una crítica de la ciencia, no una crítica reactiva, sino una crítica proactiva. Mi argumento es el siguiente: hoy la ciencia no tiene que servir sólo para el progreso social sino para el progreso de la vida del planeta. Nosotros somos unos seres vivos, que convivimos con muchos más seres. Pienso que, actualmente, hay mucha gente que también está haciendo ciencia desde este punto de vista crítico al servicio de la vida. Por ejemplo, una física india, que se llama Vandana Shiva. El hilo conductor de todas las acciones de Vandana Shiva es la defensa de las culturas y las formas de vida indígena frente a las amenazas destructoras externas desarrollistas. Desde los comienzos de la colonización, la historia se va repitiendo: lo que era comunal, se mercantiliza; la tierra, los bosques, fueron los primeros recursos en ser cercados; lo que era un recurso común, propiedad de la comunidad, a la que todos tenían derecho, al ser apropiado y cercado por el estado, es sustraído a los derechos de usufructo ancestrales de las comunidades, causando su empobrecimiento, a la vez que las relaciones de armonía y coproducción con la naturaleza fueron trastocadas. El mismo proceso continúa con el agua, cercada y privatizada. Pero en los últimos años, es el turno de la biodiversidad y del conocimiento popular, cercados y privatizados a través de los derechos de propiedad intelectual. Si con el colonialismo fueron usurpados y mercantilizados los recursos comunales, tierra, bosques, agua, etc., dice ella, con la patente de las formas de vida y de la sabiduría popular, se mercantiliza, se coloniza incluso el futuro. Yo creo que hoy la ciencia no puede dejar de tener esto en cuenta.

Montse Reclusa. Joaquín Boya ha dicho que la ciencia pesa menos en estos momentos, que otras disciplinas como la ecología. La ecología se ha nutrido del conocimiento científico, de muchos científicos que han aportado y han hecho posible que hoy la ecología sea lo que es. Es verdad que la ciencia es la ciencia, pero sobre todo son los científicos y las científicas, quienes con su conciencia eligen y orientan sus caminos de investigación.

Jesús María Alemany. Joaquín Boya partía de la base de la neutralidad de la ciencia pura. Evidentemente que su método es objetivo, su proceso es neutral, pero debemos tener en cuenta que las aplicaciones de la ciencia no son posteriores a la ciencia, sino que son las que intervienen en la adjudicación de recursos a las investigaciones. El problema por lo tanto es hacia dónde se orienta la ciencia. Yo creo que ahí no pueden decir los científicos: nosotros somos puros y no sabemos ni para qué se nos darán recursos ni cómo se aplican después. Voy a citar tres casos. Era una sesión del Seminario que trataba de la industria de armamento, del comercio de armas. Un ponente, civil por cierto, comenzó diciendo que iba a hablar como técnico, que, por supuesto, no iba a entrar en consideraciones éticas sobre la industria de armas. Nosotros creíamos que para enseñar cómo se fabrican las ametralladoras y cuál es su curso comercial, no nos hemos reunido aquí. España ha vendido armas a Indonesia, ha vendido armas a Turquía, ha vendido armas a Marruecos, países con conflictos armados, y evidentemente, con esa actitud es lógico, pero ¿es lícito quedarse ahí?

Segundo caso. Coincidió en una cena con un eminente neurólogo. Apareció en la conversación por parte de él cómo se estaba progresando en eliminar el SIDA en Europa, y a mí se me ocurrió apostillar ingenuamente que no era así en África, que no había recursos para investigar sobre sus enfermedades, porque no les era rentable a los laboratorios. Mi interlocutor me respondió si yo creía que había una confabulación internacional de la comunidad científica y médica para hacer que mueran más africanos. Repliqué que nunca había afirmado que hubiera una confabulación científica, sino algo diferente, que no se invierten recursos en investigación allí donde no proporcionan rentabilidad a las empre-

sas. Así quedó la cosa. Al poco tiempo concedieron el Premio Nobel de la Paz a Médicos Sin Fronteras, y el responsable internacional aprovechó la ocasión para denunciar a las empresas de investigación farmacéutica por su inhibición en África a causa de su baja rentabilidad económica.

Tercera caso. He tenido bastante relación con Colombia, y me dicen que realmente el grupo con mayor capacidad científica, informática, de transporte, de comunicaciones, es el narcotráfico, porque evidentemente sus ganancias son astronómicas. A mí todos estos casos me hacen pensar si la ciencia puede ser tan pura, por más que lo sea su método. Serán interferencias desde fuera, pero los científicos no pueden lavarse las manos. Creo que tenemos que buscar la complicidad de los científicos, igual que en temas de paz no podemos trabajar sin una cierta complicidad de quienes entienden bastante de guerra, que son los militares. Recuerdo que las más importantes instituciones contra la guerra nuclear, han partido tanto de científicos como de médicos, porque son los que realmente poseían autoridad.

Carmen Magallón. Es muy importante dialogar. Cuando se habla de la ciencia pura probablemente estamos de acuerdo en lo que ha dicho Joaquín Boya, pero también se puede defender la postura de Jesús María Alemany puesto que la ciencia a la vez es compleja, y más allá compartir el hecho de que en las ciencias sociales el peso de los valores es mucho más profundo de lo que puede ser en teorías de tipo físico. Creo que no tengo que demostrar que las leyes de Newton son sexistas, para poder decir que la ciencia, a lo largo de su trayectoria histórica, ha tenido un marcado carácter sexista. Al decirlo así, estoy pensando en algunas de las investigaciones que se pueden considerar más puras. Incluso el principio de conservación de la energía se ha utilizado en detrimento de las mujeres diciendo que el ser humano acumula una energía que es fija y, por tanto, en la medida en que las mujeres tenemos que utilizar esa energía para la reproducción, lo hacemos en detrimento del desarrollo de nuestro cerebro. Eso se ha mantenido basado en el principio de conservación de la energía.

Creo que hoy por hoy es más humano plantear que la ciencia está cargada de valores. Y es más peligroso seguir pensando que la ciencia es pura, por todos los casos en que no es. Puesto que existe más allá de la objetividad esa carga de valores, no creo nada disparatado que nos sentemos y que haya una auto reflexión, en donde la comunidad científica ponga sobre la mesa sus propios presupuestos y que haya una selección de esos valores. Si aceptamos que la ciencia está cargada de valores, entonces podemos elegirlos, o por lo menos podemos introducirlos en el debate político para que se puedan elegir. No hay que votar las leyes de la naturaleza, pero hay que votar los valores que nos pueden llevar a que la ciencia se incline hacia unas ramas u otras, hacia unos u otros objetivos.

Francisco Fernández Buey. Precisamente dada la enormidad de la información en directo sobre el mal existente en el mundo, corremos el riesgo de que una parte importante de la humanidad desarrolle un callo en la conciencia. De la misma manera que cuando uno trabaja constantemente con un hacha, independientemente de lo que pensemos sobre ese trabajo, se acaba formando callo, cuando la enormidad de las imágenes informativas sobre el mal son las que son, se corre el riesgo de que finalmente ese callo se forme. Con eso, por supuesto, no estoy diciendo nada desde el punto de vista normativo; al contrario, creo que hay que hacer todo lo posible porque eso no sea así.

Me queda una cierta preocupación. Es posible que yo sea un tanto antiguo en esto de la valoración de la ciencia. No sé si nos hemos dado cuenta de que casi todo el tiempo hemos estado hablando de la ciencia en términos sociopolíticos. Entiendo muy bien qué se quiere decir cuando se dice que la ciencia no es neutral, cuando se dice que la ciencia incluye valores. Pero me parece que nos convendría precisar cuándo estamos hablando de ciencia, en el plano estrictamente cognoscitivo, y cuándo estamos hablando de ciencia como pieza cultural, es decir, de la institución ciencia. Sigo pensando que hay un aspecto

del conocimiento científico estrictamente neutral, puro, que no tiene nada que ver con los valores y los problemas de los que estamos hablando aquí. Se trata de la resolución de problemas teóricos que, insisto, no tiene nada que ver con los valores y con las implicaciones posteriores. Esta diferencia es importante, porque en ella se funda algo que a mí me parece clave en el momento actual, que es algo tan antiguo y tan tradicional como la admiración de la inteligencia. Creo que puedo establecer un corte radical entre la opinión que tengo acerca del científico A o B, o de la persona A o B, en dos planos separados: uno es el plano estricto de la inteligencia y del conocimiento, y otro es el plano, también estricto, de sus modulaciones, de sus acciones políticosociales. James Watson, me vais a perdonar la expresión, desde el punto de vista de lo que hemos estado hablando aquí todo el tiempo, es un inaceptable. Sin embargo, puedo distinguir completamente ese juicio, del juicio estricto de lo que es un científico que se pone a pensar sobre cómo resolver un problema estrictamente teórico, que es el desciframiento del código genético, y esto segundo a mí me parece admirable. Yo creo que esta distinción conviene mantenerla, porque creo que la politización excesiva, ideológica, del asunto ciencia, no nos favorece en absoluto. Estoy profundamente convencido de que uno de los errores más catastróficos de lo que llamamos izquierda, ha consistido en dejar la ciencia a ellos, y dedicarnos nosotros fundamentalmente a lo ético-político.

En el campo de las ciencias sociales ha sido siempre un problema lo de una ciencia axiológicamente desvinculada. Yo creo que se ha leído mal a Max Weber, que es el gran teórico de la posibilidad de una ciencia social axiológicamente desvinculada. Max Weber es en esto un kantiano: la idea de que una ciencia social axiológicamente desvinculada es un ideal, es una idea reguladora, es una aspiración de lo mejor de la comunidad científica, no es una constatación sociológica, no es que se afirme que eso ya existe.

4. LAS IDENTIDADES COLECTIVAS

PARADOJAS DE LA IDENTIDAD

ÁNGELA LÓPEZ JIMÉNEZ

Presidenta del Consejo Económico y Social de Aragón

Profesora titular de Sociología

Universidad de Zaragoza

Seminario de Investigación para la Paz



Ángela López Jiménez

LA BÚSQUEDA DE SENTIDO

Vivimos obsesionados por una búsqueda importante, una búsqueda que nos ha puesto en situación de viaje individual y grupal, hacia el pasado y hacia el futuro y que nos urge a definirnos con contundencia. Se trata de la búsqueda de sentido a la vida colectiva y a nuestra posición en la sociedad que nos envuelve. Es parte fundamental de la cultura de la modernidad y de la dialéctica del progreso. Es resultado de una particular evolución de la historia de occidente que afecta de muy distintas maneras a los actores sociales, según se miren los logros o los sacrificios que costaron.

Dos cosas parecen ciertas aquí en occidente. Que la humanidad evoluciona hacia el conocimiento y el control de lo que le sucede. Que es cada vez mayor el interés por dar sentido a la propia vida. Pero ha habido momentos históricos de fe inquebrantable en la unilinealidad del progreso que ya no se repiten. No porque no haya acuerdo sobre los avances sociales alcanzados sino porque cada vez son más nítidos sus límites, territoriales y culturales; también sus retrocesos. Paradójicamente, hemos sido educados como hacedores de nuestro destino, pero cada vez somos más conscientes del riesgo que supone alterar el curso de la vida y de la naturaleza. Hemos hecho una revolución para defender el espíritu democrático, el bienestar social y las libertades de movimiento y opinión pero no hemos sabido extenderlas a toda la sociedad. Hemos sido capaces de formular los derechos fundamentales del ser humano sin diferencias de clase, raza, etnia, sexo, edad, religión, cultura y formas de desarrollo pero es minoría quien los tiene garantizados. Hechos como la destrucción de vidas, tradiciones, saberes y equilibrios, el sometimiento de sociedades comparativamente menos avanzadas, el expolio de la naturaleza, el desarraigo de las poblaciones masivamente obligadas a emigrar a tierras donde el asentamiento, a priori, carece de sentido, la explotación laboral y la desigualdad social, nos han hecho dudar de los valores universales y de las ideologías emancipadoras en cuyo nombre se perpetraron.

Por todo ello, nos encontramos hoy perplejos ante la bondad de los principios que fundamentaron la modernización e hicieron emerger una cultura universalizadora y homogenizadora, y la perversidad de algunos de sus efectos. El dilema está en si se pueden impedir éstos efectos para seguir dando crédito a tales principios o si hay que atenerse a otros distintos.

Veamos en primer lugar las paradojas culturales que producen tal dilema y, a continuación, las propuestas más activas para resolverlo. Reflexionemos, finalmente, sobre nuestras posibilidades. Las primeras nos instalan en el espacio político de las relaciones internacionales. Las segundas nos sitúan en el ámbito defensor de las señas locales de identidad. Ambas nos conducen a un debate profundo y a propuestas concretas de arraigo: apoyadas unas en la ciudadanía, las otras, en el sentido de la vida colectiva y de la inconmensurabilidad de la cultura compartida comunitariamente.

PARADOJAS CULTURALES DE LA IDENTIDAD OCCIDENTAL

Los tres grandes principios de la cultura occidental que identifican a occidente con el progreso humano son fruto, como sabemos, de la revolución política acaecida en la Francia de 1789.

La igualdad ante la ley se traducirá en la igualdad de oportunidades en el desempeño de los roles sociales. Por tanto, en la posibilidad de ocupar, por méritos propios, espacios centrales y prestigiosos de la sociedad habitada. La libertad se traducirá en la emancipación colectiva e individual. Por tanto, en la posibilidad de adquirir una personalidad autónoma dentro del conjunto de personas respetuosas de la individualidad. Y la fraternidad se traducirá en acuerdo de defensa del bien común, por parte de una población vinculada mediante lazos no ya de sangre sino de ciudadanía.

Ahora bien, con la puesta en práctica de estos principios, se incurre en lo que se pretendía evitar. En nombre de la libertad se produce mucha represión y férreo control. Un ejemplo económico lo aclara: la libertad de mercado ha conducido a los monopolios. A su vez, la igualdad se ha pervertido con el favoritismo y la fraternidad con la competitividad. Es más, todas estas perversiones son consecuencia de guiar las relaciones intra e internacionales por ideales que se suponían universalizadores, a fin de asegurar el liderazgo cultural de los países tecnológicamente más avanzados de occidente en el proceso civilizatorio de todos. Los países que iniciaron antes y con mayor éxito la modernización, Inglaterra y Francia sobre todo, tuvieron sus revoluciones industrial y política y sobre ellas asentaron su liderazgo. Los Estados Unidos de América lideraron la revolución tecnológica y con ella mantienen su hegemonía actual.

Más paradojas se producen en este contexto y bajo el peso de los nuevos liderazgos hegemónicos. Los análisis de Marramao (1994) esclarecen bien lo que sucede. En primer lugar, si la identidad políticamente correcta es la occidental, se reduce toda posible complejidad social a una cláusula monocultural: los valores universales emancipatorios que rigen a occidente son los únicos que aseguran el progreso. En consecuencia, el proyecto de emancipación individual y colectiva que se construye sobre tales cimientos fortalece los vínculos sociales de carácter secundario y desprecia e ignora los vínculos comunitarios de carácter primario.

En segundo lugar, la ambición prometeica de progreso ilimitado frena todo desarrollo cultural no enfocado al desarrollo técnico. En consecuencia, se destierra del proceso socializador el cultivo de los valores no potenciadores de la innovación y la excelencia: tiene más mérito ser competitivo que ser solidario. La dialéctica entre distintas experiencias históricas derivadas de la aplicación de tales principios produce tensión entre el pluralismo y los particularismos, entre el universalismo y el relativismo cultural. Porque la globalización que anunció Marx en el Manifiesto Comunista ha engendrado la sociedad red actual y porque ésta se basa, como apunta Giddens (1995), en una disyuntiva sistémica entre lo local y lo global.

En tercer lugar, la lógica moderna de ejercicio del poder basada en la elección democrática de los líderes nacionales e internacionales excluye de las decisiones políticas a quienes viven en sociedades o comunidades carentes de conocimientos, estructuras, aparatos burocráticos y mecanismos de acceso al reparto nacional e internacional de los puestos de representación. Estas sociedades o comunidades, en consecuencia, operan con lógicas de poder inspiradas en principios derivados de sus propias culturas. Investidos de la autoridad que éstas les reconocen, combaten los liderazgos nacionales e internacionales que les excluyen. Quienes no acceden a los derechos de la ciudadanía por competición en el mercado de las oportunidades perdidas o nunca vistas, se ligan mediante alianzas entre redes de solidaridad comunitarias.

SENTIDO E IDENTIDAD. VÍNCULOS Y LIGÁMENES DE LA SOCIEDAD RED

Las primeras que vamos a considerar son las vinculaciones generadas por la cultura política y laboral de la modernidad. Desde la cultura política, se crean los vínculos de i) la nación moderna, construida sobre los cimientos de la institución de la ciudadanía y de la diferenciación social, ii) del feminismo, fundado en la defensa de la igualdad entre los sexos. Desde la cultura del trabajo se crea la solidaridad obrera fundada en la defensa de los intereses de clase.

Quienes no tienen arte ni parte en estas construcciones se aferran a las afiliaciones primarias de la comunidad de pertenencia¹. De sus diferentes (y a veces coadyuvantes) definiciones surgen la tribalidad urbana, las identidades étnico-territoriales, los nacionalismos, los fundamentalismos.

Podemos preguntarnos, ¿hay algún sustrato común a todas estas vinculaciones? Una respuesta sencilla diría que sí. Consideremos con Max Weber (1969) que los humanos son actores sociales siempre en proceso de edificar y de transformar el mundo. Admitamos con George Mead (1972) que el sujeto crea y configura su personalidad en interacción simbólica y reflexiva con el otro. Y entendamos con Talcott Parsons (1970) que los individuos y las organizaciones construyen modelos de comportamiento, roles sociales, cuya normativa deja claras las funciones que requiere la institución social. A su vez, el ejercicio de la función genera o destruye lealtades y reafirma o problematiza las pertenencias. De ahí que las atribuciones del rol influyan tanto en las conductas, en las negociaciones y acuerdos entre los individuos organizados, y en las identificaciones adquiridas bajo su influjo. De ahí que hallemos identidades complementarias e incluso contradictorias. Y puesto que las identidades se construyen mediante procesos de socialización e individuación

1. Hablo de la sociogénesis de la acción colectiva desde las afiliaciones primarias en el artículo que se cita en la bibliografía: "La movilización social. Procesos de individuación y agrupación de voluntades para la acción colectiva" (1998).

(Elias 1994), es en la experiencia y en la acción individual y colectiva donde se encuentra el sentido (el significado) común.

Manuel Castells (1998: 29) reconoce que entre los actores sociales, bien sean actores colectivos o individuos determinados, puede haber pluralidad de identidades, y que éstas les causan tensión y contradicción, tanto en la representación de sí mismos como en su actividad social. Las instituciones dominantes originan identidades en torno a sus objetivos y funciones, si los actores sociales las interiorizan como fuente de sentido. En ese caso pueden coincidir el rol y la identidad y no se genera conflicto. Da como ejemplo el rol personal de padre de familia. Pongamos nosotros otro ejemplo en el ámbito de la identidad nacional. Asistiríamos a una coincidencia de rol y sentido en el caso de muchos estadounidenses identificados con el papel político norteamericano de mantenedores del orden mundial. Las declaraciones de guerra y los embargos económicos de otros países, la financiación de actividades militares y subversivas para desestabilizar y hacer caer gobiernos democráticos como el de Guatemala y el de Chile, serían aquí tareas-funciones organizadas, significadas y legitimadas por el rol. Pero también es posible que función y sentido entren en fricción y en contradicción.

La teoría de la acción social en la que se inscriben los análisis de Anthony Giddens que cita Castells, dejan ver que si los roles organizan las funciones, las identidades organizan el sentido. Y, éste, atañe al ámbito de la identificación de un actor social con los objetivos de su acción, en el proceso de construirse a sí mismo mientras interactúa, simbólicamente, con el otro (Mead 1972). Hablamos ya de una interacción compleja, puesto que vivimos conectados en relaciones reflexivas², de liderazgos y subordinaciones múltiples, internacionalizadas y enredadas por los estados-nación, por naciones sin estado, por nacionalidades que rompen las costuras administrativas de los estados o que se multiplican al interior de los mismos, por entes políticos y económicos supranacionales, por redes transversales y locales en permanente negociación de sus nudos y dominios. Y, la complejidad abre campos inmensos de oportunidades pero también produce desorientación y pérdida de raíces.

Castells sostiene una tesis importante. La génesis de la identidad en la sociedad red es distinta de la génesis moderna de la identidad³, a consecuencia de las profundas transformaciones producidas en la vida social por la disyuntiva sistémica entre lo global y lo local. Si, en efecto, la globalización económica produce fragmentación y atomización social, se entiende que, en defensa contra la pérdida de raíces, de tradiciones, de saberes ancestrales, la mayoría de los actores sociales de la sociedad red organicen el sentido en tor-

2. LAMO DE ESPINOSA (1996), *Sociedad reflexiva*. Madrid: CIS.

3. Recordemos con GIDDENS (1995) que la identidad originada en la modernidad tardía es el propio yo entendido reflexivamente. La construcción de la individualidad es fundamental para la aparición de la institución de la ciudadanía.

no a una identidad primaria, como apunta este autor, y que esta identidad sea cimiento de todas las que se le superponen. La identidad primaria mantiene el sentido a través del tiempo y el espacio, porque se eleva sobre materiales de la historia, la geografía, la biología, las instituciones productivas y reproductivas, la memoria colectiva, las fantasías personales, los aparatos de poder, las revoluciones religiosas y políticas. Los individuos procesan estos materiales, los reordenan e interpretan a su medida y elaboran su propio texto. Siempre bajo la influencia de los determinantes sociales y culturales de su contexto. Y como las identidades colectivas se construyen dentro de sistemas de relaciones de poder, quien lo tiene, marca para los demás los contenidos simbólicos y su significado. La identidad resultante será tanto más fuerte cuanto más sentido tenga para quienes lo comparten. Y, en caso de conflicto entre esta identidad organizadora del sentido y el rol organizador de la función, el poder de la identidad será, probablemente, mayor.

Castells, que ha leído exhaustivamente a los analistas de los nacionalismos y las identidades políticas, y ha observado de cerca espacios sociales generadores de identidades colectivas, resume en tres las formas históricas de la identidad moderna.

Una es la identidad legitimadora, que introducen las instituciones dominantes de la sociedad para extender y racionalizar su dominación. Otra es la identidad de resistencia, creada por aquellos actores que no aceptan la lógica de la dominación, generalmente porque los coloca en posición subordinada, devaluada y estigmatizada. La tercera es la identidad proyecto. Se colma de identificaciones escogidas por los actores sociales que operan en sus contextos y con sus recursos culturales. Estos actores, al tiempo que redefinen su posición en la sociedad, pretenden transformar la estructura social que los margina.

Las que se inscriben en el primer modelo, dirá citando a Gramsci, generan sociedad civil, como conjunto de organizaciones e instituciones, de actores sociales estructurados y organizados dentro del estado y en relación dinámica con él. Las iglesias, los partidos, las asociaciones cívicas, los sindicatos, las cooperativas, prolongan la acción del estado arraigados entre la gente movilizada.

Las que responden al segundo modelo, sigue aquí a Etzioni, conducen a la formación de comunas o comunidades que se resisten colectivamente a la opresión y a la exclusión política, económica y social. Da como ejemplos el fundamentalismo religioso, las comunidades territoriales, la autoafirmación nacionalista, y la comunidad homosexual.

La identidad proyecto produce sujetos en el sentido toureniano de actores colectivos que dan sentido a su historia para transformarla. Aquí sitúa el autor a las feministas cuando desafían activamente el patriarcado.

Lo interesante de esta propuesta interpretativa de Castells es que da claves metodológicas para entender los tránsitos e interacciones entre las tres

formas identitarias. El atisbo de las transformaciones de unas en otras, por ejemplo, de las identidades de resistencia en identidades proyecto y, eventualmente, en identidades legitimadoras nos conduce al socioanálisis: al estudio del cambio social, del que somos parte, mientras se produce. Puede activar también la construcción de identidades organizadoras del sentido de la ciudadanía.

Me adentro en estos territorios analíticos con una sola intención. La de ver qué es lo que se puede rescatar de aquéllos principios que impulsaron la defensa de los derechos universales. Porque sólo en nombre de estos derechos se deslegitiman las políticas que niegan los beneficios del progreso a gran parte de la población mundial. Entendiendo que, la exclusión viene de lejos y ha supuesto el entierro de legados históricos y culturales a cuyo desentierro y restauración acuden, o son convocados, quienes más perdieron con su desaparición..

El presupuesto que subyace, a la contestación de la identidad legitimadora de la sociedad civil, al desprecio de la democracia en la que reposa su civilidad⁴ y al rechazo de la igualdad de derechos, de deberes y de oportunidades de todos los humanos es el de la esencialidad de las culturas.

Este presupuesto alienta en la tesis defensora de gran parte de las identidades de resistencia. Afrontemos la disyuntiva entre el universalismo cultural que daba en exclusiva a la cultura moderna el rol de procurar el progreso humano, y la naturalización de las culturas que supone respetar todos sus principios aún cuando atenten a la integridad de las personas, menosprecien la vida humana y estigmaticen a una parte de la sociedad: lo que les sucede a las mujeres afganas bajo el peso de la política mortífera talibana nos alerta de la perversidad de tales esencialismos.

Vayamos al lugar de las tensiones por ver como desactivarlas.

En primer lugar, admitamos que el universalismo del que nos hemos enorgullecido en occidente es una herencia viciada, puesto que el particularismo de nuestra visión ha hecho opresiva nuestra cultura para quien tuvo que calzársela arrojando a la basura la propia. En segundo lugar, desvelemos el etnocentrismo subliminal que ha guiado las búsquedas de pautas universales, hasta llegar a la propuesta de uniformidad. Como reacción a estos dislates, el postmodernismo ha defendido la inconmensurabilidad de las culturas. Por revancha hacia el logocentrismo occidental se excluye de tal inconmensurabilidad a la cultura universalizante.

Conviene preguntarse, aunque sólo sea para tomar conciencia del largo camino que nos queda por recorrer ¿qué tiene hoy mayor potencialidad de desarrollo humano, la defensa de la inconmensurabilidad de las culturas, inclu-

4. Concepto magníficamente desarrollado por TOCQUEVILLE en su obra clásica de la Democracia en América

yendo la nuestra o la praxis interactiva entre contextos culturales distintos?. La apertura al diálogo, sin duda, abrirá la caja de pandora para sacar a la luz los componentes más activos de cada una, prevé Marramao (1994). Tal vez ello suponga confrontación entre culturas, pero abrirá vías a nuevos mestizajes y síntesis. Más preguntas se nos plantean ¿puede la ética universalista respetar el derecho a la diferencia? ¿puede ser defendida la democracia frente a la autocracia? O por el contrario, ¿debemos sacrificar la forma democrática si hay que elegir entre la misma y la reafirmación de los valores *intocables* de las cultura sacralizadas?.

Establezcamos algunas cautelas. Tan peligroso es creer que hay una sola unidad de medida del comportamiento racional como admitir la inconmensurabilidad (basada en la esencialidad) de las culturas. Para poner un ejemplo más cercano, tan erróneo es despreciar a priori la cultura gitana como proponer que se incorpore al contrato civil de matrimonio de los gitanos españoles una cláusula especial, que agrega el rol de la adjuntadora al del juez que casa a la pareja. La legalización propuesta recientemente en Aragón de uno de los ritos gitanos, el que exige la prueba de virginidad de la mujer como parte del ritual secular del matrimonio civil, consagra la desigualdad entre mujeres y hombres gitanos ante la ley, y respalda el patriarcado desafiado por el sujeto histórico del feminismo.

Hay que reconocer la fragilidad de la ética impecable, las debilidades de la ética de la responsabilidad que nos ensucia las manos con el mal menor. Pero hacer de las culturas entidades inamovibles es asignar la dimensión simbólica al momento exclusivo de la diferenciación. El análisis de Marramao es certero: se ha pasado de entender la identidad como diferencia a aceptar la diferencia como identidad irreductible.

Se impone el diálogo intercultural en ámbitos cada vez más cercanos. De hecho, la introspección en la propia cultura muestra que está atravesada de componentes activos de muchas otras. Porque las democracias occidentales heredan y amalgaman en su seno elementos materiales e inmateriales de otros varios contextos culturales. Además, estamos atravesando un umbral crítico que subvierte la idea misma de naturaleza como lugar sagrado y estado de permanencia de las cosas, para introducirnos una nueva dimensión: la naturaleza como código. En la genética se inscriben herencias culturales amalgamadas en tiempos inmensos. Ya no podemos pensar sólo en los órdenes políticos sin esclarecer el orden de los signos codificado en los genes. Sobre este fondo dialéctico de sentidos y destinos, el rol de la democracia impulsora del progreso humano está por descubrir.

La democracia se enfrenta a retos ya conocidos pero, para asumirlos, tendrá que hacerse cargo de la transformación radical de algunos de los problemas clave con los que se ha medido hasta ahora.

Uno de ellos tiene que ver con los efectos en cadena de la marginación histórica que ha causado desarraigos profundos, incluso de la vida propia y ajena.

Otro más, común a los fundamentalismos modernos es la afirmación de los deseos de poder en los sectores medios. Su poder de construir identidades de resistencia es enorme. Los procesos sociales generados por la defensa del *nosotros* frente a los *otros*, son tan dinámicos como imprevisibles. Ya estamos viviendo las consecuencias de la polarización social producida por la tensión entre liderazgos e identidades centrales y locales. En España hay un caso dramático: el país vasco español, que no deja lugar a posturas intermedias, entre las polarizadas por discursos jaleadores de la escisión social.

Como estímulo para su hacer, la democracia es el único lugar de sentido común para quienes no tienen lugar. Es la plaza a la que llegan los exiliados de otros universos culturales cerrados. Es el único espacio público del que nadie puede ser excluido y donde, bajo la mirada vigilante de los demás, todos están a salvo. Es la comunidad que da cabida a todas las paradojas, que acoge en su seno huéspedes previstos e inesperados. La comunidad democrática, se nutre de la pasión del progreso y, dirá Marramao, del desencanto, de la marginación segregada por todas las culturas. La democracia es la comunidad de hablantes, hablando se entiende la gente, es el lugar de la permeabilidad social. Se carga, continuamente de razones para acordar cuál es en cada momento, el bien común. Con todos sus defectos, es el mejor antídoto que tenemos contra el aislamiento y la enajenación.

Recordemos con John Donne⁵ “que ningún hombre es una isla completa en sí. Cada hombre es una parte del continente y si ese continente pierde sólo un trozo de tierra, el continente entero es el que lo pierde.

Por ello

No busques saber por quien doblan las campanas. Doblan por ti”.

BIBLIOGRAFIA

CASTELLS, Manuel (1998), *El poder de la identidad*, Madrid, Alianza Editorial.

ELÍAS, Norbert (1994), *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*, Barcelona, Península.

GIDDENS, Anthony (1995), *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península.

LAMO DE ESPINOSA (1996), *Sociedad reflexiva*, Madrid: CIS.

LÓPEZ JIMÉNEZ, Angela (1998), La movilización social. Procesos de individuación y de agrupación de voluntades para la acción colectiva. *Letras de Deusto*, Vol. 28, n.º 78, Enero-Marzo 1998, pgs. 199-213.

5. Poeta inglés que vive de 1573 a 1631.

LÓPEZ JIMÉNEZ, Ángela (1998), Democracia local, nuevas tecnologías de la comunicación y ciudadanía en la sociedad-red. La participación ciudadana en el desarrollo local, *XIV Congreso Mundial de Sociología*, Canadá, Julio 1998.

MARRAMAO, Giacomo (1994), "Paradojas del universalismo", en *Fragmentación cultural y nuevas identidades. Sociedad: Universidad de Buenos Aires*, Facultad de CC. Sociales. Junio 1994.

MEAD, George (1972), *Espíritu, persona y sociedad*, Buenos Aires, Paidós.

PARSONS, Talcott.(1970), *Teoría de la Acción Social*, Madrid, Alianza Editorial.

WEBER, M. (1969), *Economía y sociedad*, México, F.C.E.

**DE LA FRONTERA AL CAMINO:
TODOS SOMOS EXTRANJEROS**

IMANOL ZUBERO

Profesor titular de Sociología
Universidad del País Vasco



Imanol Zubero

1. CUESTIONES DE PRINCIPIO

¿Y tú de quién eres?

Paseando a mi hija Naia (que cumplirá un año el 10 de este mes) he comprobado la impresionante fijación de tanta gente por encontrar parecido a los bebés con alguno de sus progenitores. Es siempre un parecido excluyente y que, además, se expresa de manera extraña: cuando va conmigo, la mayoría de la gente dice que Naia se parece a su madre; a Yolanda le ocurre lo contrario: es asombroso lo que se parece a mí cuando pasea con ella. Luego vendrá eso de “¿a quién quieres más, a aita o a ama?”. Es solo una anécdota, pero indica y resume toda una forma de pensar.

De manera permanente, los dirigentes políticos se empeñan en recordarnos que tenemos que elegir entre aita y ama: ser vasco de obediencia exterior o interior (Arzalluz); vasco que se pliega o no a ETA (Redondo); vasco de Lizarra o de Ermua (Mayor Oreja); o, más simplemente, vasco o español (Otegi). Estamos dirigidos por personas reacias al matiz, personas que pretenden pintar un retrato de la sociedad vasca a partir de una exigua paleta de colores. La perspectiva maniquea, el pensamiento binario, la mentalidad de suma-cero, la mirada bipolar, el simplismo en definitiva, tienen mucho más éxito que la aproximación compleja a la realidad. Además, la pregunta por la obediencia identitaria —“¿tú de quién eres?”— es, en el fondo, una reivindicación de la obediencia debida —“¿tú a quién te debes?”—.

Como denuncia Amin Maalouf, cuando nos preguntan qué somos están suponiendo que “en lo profundo” de cada persona hay una sola pertenencia de la que fluye nuestra esencia, una pertenencia inmutable en sus fundamentos y a la que nos debemos, que puede ser traicionada pero nunca modificada. Y cuando desde esta perspectiva se nos incita a que afirmemos nuestra identidad, lo que se nos está diciendo es que reduzcamos al máximo la compleja trama de pertenencias y referencias que nos constituye como individuos únicos con capacidad de construir un complicado universo de vinculaciones. En realidad somos un haz de pertenencias entrelazadas, no siempre coherentes. Todos los seres humanos poseemos una identidad compuesta: basta con que nos hagamos algunas preguntas para que afloren fracturas y ramificaciones. Es entonces cuando nos descubrimos como seres complejos, únicos, irremplazables. Bien podemos decir que la humanidad entera se compone sólo de casos particulares, pues la vida crea diferencias, y si hay reproducción nunca es con resultados idénticos. La repetición clónica, el calco homogeneizador, la pérdida de diversidad, es el fin de la vida. “Gracias a cada una de mis pertenencias —escribe Maalouf—, tomadas por separado, estoy unido por un cierto parentesco a muchos de mis semejantes; gracias a esos mismos criterios, pero tomados todos juntos, tengo mi identidad propia, que no se

confunde con ninguna otra”. Hasta tal punto es así que sólo es posible hablar de la identidad colectiva como hipóstasis, a costa de sobredimensionar una de esas pertenencias, que es generalizada como “la” pertenencia a un conjunto de individuos, ahogando todas aquellas otras pertenencias que confieren identidad personal.

“Igual que otros hacen examen de conciencia —continúa diciendo Maa-louf—, yo a veces me veo haciendo lo que podríamos llamar examen de identidad. No trato con ello de encontrar en mí una pertenencia esencial en la que pudiera reconocerse, así que adopto la actitud contraria: rebusco en mi memoria para que aflore el mayor número posible de componentes de mi identidad, los agrupo y hago la lista, sin renegar a ninguno de ellos”. Si así lo hacemos nos descubrimos cercanos a muchos lejanos, distantes de muchos cercanos. Pero, para ello, es preciso abandonar la tentación taxonómica, superar la mente discontinua, desarrollar una perspectiva holística. “Pues es nuestra mirada la que muchas veces encierra a los demás en sus pertenencias más limitadas, y es también nuestra mirada la que puede liberarlos”. Pero hay miradas que matan. Miradas que, más que identitarias, habría que llamar identiduales.

Identiduales

Nadie aceptaría sin discusión que un análisis sobre las ideologías se iniciara diciendo que estas se dividen en dos, la izquierda y la derecha. Como nadie (al menos nadie minimamente serio) abordaría el análisis de la estructura de clases en las sociedades industriales avanzadas diferenciando entre ricos y pobres, o entre explotadores y explotados. Sin embargo, parece que la única manera de abordar la cuestión de las identidades nacionales consiste en simplificarla hasta definir (hasta identificar) dos posiciones contrapuestas en torno a las que el analista de turno dispone a su gusto a los contendientes. Que personas habitualmente razonables y críticas caigan en un dualismo simplón cuando se aproximan a esta cuestión debería hacernos reflexionar. ¿Puede un análisis que desde sus mismos fundamentos divide y enfrenta hacer otra cosa que no sea fortalecer los elementos de ruptura y exclusión asociados a la afirmación identitaria, en detrimento de aquellos otros elementos, también presentes en la conformación de las identidades colectivas, que permitirían establecer conexiones y generar puntos de encuentro? ¿Cómo extrañarnos de que las identidades se vivan agónicamente, se conviertan en arma de guerra, se vuelvan asesinas, si la reflexión académica sobre las mismas es desarrollada desde una mirada mutiladora, dualista, ciega a la complejidad?

Es verdad que el simple hecho de pensar en varias identidades es contradictorio. No cabe escoger entre 27 identidades, sea cual sea la elección que se haga: el caos de su vivencia simultánea o priorizar una de ellas sobre las restantes. No cabe porque nadie tiene 27 identidades; ni tan siquiera dos (con la excepción, tal vez, de las personalidades esquizofrénicas). El principio de identidad, que afirma que toda cosa es igual a sí misma (“lo que es, es lo que es”), se completa con el principio de no contradicción (“lo que es no puede

ser lo que no es”) y el principio denominado tercero excluido (“lo que es no puede, al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto, ser lo que es y además otra cosa”). La identidad es siempre una, compuesta, eso sí, por 27 ó 27 mil pertenencias. Es la relación que establecemos entre estas pertenencias la que constituye nuestra identidad, una relación que es única para cada persona. De ahí que cuando hablamos de identidades colectivas (es decir, cuando hablamos de un conjunto de personas que comparten una misma identidad) hemos de ser muy conscientes de que estamos haciendo una delicada abstracción. Además, que la identidad sea siempre una no quiere decir que sea la misma para siempre: a lo largo de la vida caben reordenaciones de las pertenencias que supongan un auténtico cambio de identidad. Esto es algo que rompe la coherencia de las políticas de la identidad. De ahí que estas políticas se deslicen con tanta facilidad hacia el brumoso territorio de los sentimientos: el ser se confunde con el sentir, de manera que no sea preciso dar razones sobre el ser nacional, justificado por el sentimiento.

Busco el término identidad en un diccionario de ciencias humanas y encuentro una llamada que me invita a desplazarme hasta las páginas 254 y 255 para consultar un concepto relacionado. Se trata del término “invariantes”, formulado por el conocido psicólogo Jean Piaget para describir uno de los rasgos más característicos del desarrollo cognitivo del niño: el momento en que descubre que hay realidades y objetos que no cambian aun cuando se hayan modificado algunos de sus componentes (se trata de la conocida formulación que aprendemos en las matemáticas básicas según la cual “el orden de los factores no altera el valor del producto”). Como en todos los diccionarios, las páginas en las que se recoge ese término están encabezadas por el primero y el último concepto que en ellas aparecen. Casualmente, la página 254 se abre con el término “introspección” y la página 255 se cierra con el término “irracional/irracionalismo”. ¿O no es casualidad?

Y sin embargo somos, a la vez, patriotas y cosmopolitas.

Patriotas y cosmopolitas

Cuando se discute sobre patriotismo y cosmopolitismo hay una poderosa tendencia a confundir el principio y el final, el punto de partida y el punto de llegada. El 4 de enero publicaba Joan Subirats en EL PAÍS un interesante artículo en el que, frente a un desencarnado cosmopolitismo que en el fondo no es sino homogeneización laminadora de la diversidad cultural, defendía que “no hay otra manera de ser cosmopolitas que empezar siendo patriotas, aunque sea patriotas de barrio”. ¿Patriotismo de barrio? En principio me suena bien, no en vano he crecido, vivo y espero envejecer en mi pequeño pueblo. Lo que ya no me suena tan bien es la secuencia causal que establece entre patriotismo y cosmopolitismo. ¿De verdad no hay otra manera de ser cosmopolitas que empezar siendo patriotas? Si así fuera, hace ya años que el cosmopolitismo dominaría la tierra pues, si algo ha sido el siglo XX, es un hervidero de pasiones patrióticas. En realidad, lo más normal ha sido y es que el patriotismo, aunque sea de barrio, acabe lastrando el sentimiento cosmopolita. Lo que suele ocurrir con

todos los patriotismos es, más bien, que acaban por trazar una frontera que defina una comunidad de responsabilidad limitada.

Al día siguiente, el 5 de enero, defendía Félix de Azúa un cosmopolitismo radical: “Sí, la identidad se nos muere, sobre todo porque los globalizados parecen disfrutar de la vida sin melancolía, nostalgia, ni culpabilidad. Como extranjeros de vacaciones en el mundo”. Extranjeros de vacaciones en el mundo... El hecho de estar más cerca del que está lejos que del que se encuentra al lado de uno es, como denuncia Virilio, un fenómeno de disolución política de la especie humana. Resulta sospechoso el cosmopolitismo de quien rehusa vincularse a quienes tiene más cerca. La solidaridad hacia los otros lejanos es infinitamente más llevadera que la solidaridad con aquellos otros que, por cercanos, conforman un nosotros del que no podemos evadirnos. La sensación de cercanía con los lejanos puede acabar no siendo otra cosa que irresponsabilidad.

El problema no es qué somos, patriotas o cosmopolitas (por otra parte, alternativa imposible, pues siempre seremos mezcla en distintos grados de ambos ingredientes) sino para qué somos. Cuando, en el libro *Los límites del patriotismo*, Martha C. Nussbaum plantea el debate sobre patriotismo y cosmopolitismo y el énfasis que la educación debe hacer en cada uno de ellos no está diciendo nada sobre cuál deba ser el principio organizador de nuestra identidad. Mucho menos pretende hacernos optar entre ser patriotas o ser cosmopolitas: expresamente afirma que para ser ciudadano del mundo uno no debe renunciar a sus identificaciones locales. Lo que interesa a Nussbaum es plantear la cuestión de para qué somos patriotas o cosmopolitas: ¿somos patriotas para limitar la comunidad de aceptación mutua, el círculo de responsabilidades morales, sólo a aquellas personas que son como nosotros? ¿somos cosmopolitas para poder desplazarnos por el mundo como extranjeros de vacaciones, sin compromiso moral ninguno, sostenidos exclusivamente por reglas procedimentales y una lógica estrechamente retributiva? Amartya Sen lo ha entendido bien: “La inclusión de todas las personas en el ámbito de la incumbencia ética —que es el aspecto principal del alegato a favor de la ciudadanía mundial— no requiere ningún tipo de militancia en contra de valorar los elementos de la propia tradición”. Y concluye: “La importancia de que Nussbaum se centre en la ciudadanía mundial —aclara Sen— reside en que ello subsana una grave omisión: la del interés de las personas que no están relacionadas con nosotros a través, por ejemplo, del parentesco, la comunidad o la nacionalidad. El afirmar que la lealtad fundamental del individuo es la que debe a toda la humanidad hace que todas las personas pasen a ser de nuestra incumbencia, sin excluir por ello a nadie”. Qué hacemos con nuestro patriotismo o nuestro cosmopolitismo. Esta es la cuestión.

CUESTIONES PRÁCTICAS

Sobre el Estado-nación y su crisis

No sigo los cantos de sirena que pretenden atraernos con la cantinela de la crisis del Estado-nación. Analizando la experiencia de los Comités de Empresa Europeos como herramienta para avanzar hacia una ciudadanía industrial

transnacional, Wolfgang Streeck sostiene que “no hay *ningún sustituto de la capacidad estatal unificada* como condición institucional para la existencia de formas avanzadas de ciudadanía en una economía integrada”. Y concluye:

Los comités de empresa europeos no son en realidad más que prolongaciones europeas de sistemas nacionales. Dentro de ellos, sigue siendo fundamental la diferenciación entre nacionales y no nacionales. Mientras los no nacionales están representados sólo a través del comité de empresa europeo, los nacionales están representados a través de él y además de su correspondiente sistema de representación nacional. El sistema europeo de representación en el lugar de trabajo, al permanecer *fragmentado nacionalmente*, no proporciona a las plantillas no nacionales más que *ciudadanía industrial de segunda clase*.

Esto no significa desconocer las profundas tensiones a las que se ve sometido el Estado-nación por arriba (globalización) y por abajo (subsidiariedad), hasta configurar un *Estado neurótico* “atrapado entre los compromisos producidos por la regulación social de la conducta del mercado y las nuevas dinámicas del globalismo económico, esencialmente desregulado” (Richard Falk). Tensiones que, a buen seguro, acabarán por modificar sustancialmente la ecología política en la que la constitución de Estados nacionales ha sido la estrategia adaptativa más exitosa.

En cualquier caso, referirse a estas tensiones con el fin de desanimar en su reivindicación a los nacionalismos minoritarios no es sino una muestra de cinismo, algo así como decir: si te digo la verdad, no merece la pena que te esfuerces por disfrutar de aquello de lo que yo disfruto, ya que no ofrece tantas satisfacciones como crees. Además, las insuficiencias y limitaciones que sufre la soberanía estatal no es óbice para que un nacionalismo minoritario no pueda decir: vale, acepto que ya no es lo que era, pero yo reivindico mi voluntad de constituir, no un Estado ideal que ya no existe, pero sí ese Estado real al que tú no renuncias. Y punto.

No creo tampoco en la neutralidad estatal. “El Estado participa inevitablemente en el reconocimiento y la reproducción de grupos etnoculturales determinados”, dice Kymlicka. “Un Estado puede no ser confesional —continua— pero no puede evitar ejercer un papel activo en la reproducción de la cultura social cuando decide qué idioma se va a utilizar en la administración del Estado y en la enseñanza; quiénes serán admitidos como inmigrantes y qué idioma y qué historia deben aprender para convertirse en ciudadanos; si se trazarán las subunidades para crear distritos controlados por minorías nacionales; y así sucesivamente. Estas decisiones determinan directamente la viabilidad de las culturas sociales”¹.

1. «Una cultura social es una cultura territorialmente concentrada, centrada en un idioma compartido que se utiliza en una amplia gama de instituciones sociales, tanto en la vida pública como en la privada (escuelas, medios de comunicación, administración de justicia, economía, administración del estado, etc.). La participación en esas culturas sociales proporciona acceso a formas significativas de vida a lo largo de toda la gama de actividades humanas, incluida la actividad social, educativa, religiosa, recreativa y económica, abarcando tanto la esfera pública como la privada».

Aunque estas culturas sociales no pueden dejar de ser, en las modernas sociedades, pluralistas, es verdad todas las democracias liberales se han entregado —en palabras de Kymlicka— a un proyecto de “construcción nacional” fomentando la integración en una determinada cultura social (en el caso norteamericano, por ejemplo, animando a los ciudadanos a “ver sus oportunidades en la vida vinculadas a la participación en instituciones sociales comunes que operan en el idioma inglés”).

Esta es también la opinión de Walzer cuando reflexiona (al hilo de un trabajo de Taylor) sobre dos posibles modelos de liberalismo. El primero de ellos (“Liberalismo 1”) está teóricamente comprometido vigorosamente con la defensa de los derechos individuales y, en consecuencia, con la consolidación de un Estado rigurosamente neutral, sin perspectivas culturales o religiosas. El segundo tipo de liberalismo (“Liberalismo 2”) parte de la afirmación de un Estado comprometido con la supervivencia y el florecimiento de una nación, cultura o religión en particular, siempre que los derechos básicos de los ciudadanos que tienen diferentes compromisos, o que no los tienen en absoluto, estén protegidos.

Como señala Walzer, la mayoría de las naciones-Estado liberales poseen gobiernos que se interesan por la supervivencia cultural de la mayoría de la nación. No pretenden ser neutrales con referencia al lenguaje, la historia, la literatura, el calendario o hasta las costumbres menores de la mayoría (¡el problema de las “medidas imperiales” en Gran Bretaña!). A todo esto dan su reconocimiento y apoyo públicos. Al tiempo, justifican su liberalismo al tolerar y respetar las peculiaridades de las minorías existentes en su seno. “Todas las naciones-Estado actúan para reproducir a hombres y mujeres de cierta índole: noruegos, franceses, holandeses o lo que sea”.

Ni creo tampoco en la simplista equivalencia que se establece entre nacionalismo de Estado / modernidad frente a nacionalismo sin Estado / premodernidad.

El siglo XVIII marca en Europa occidental no sólo el surgimiento de la época del nacionalismo sino también el crepúsculo de los modos de pensamiento religioso. El siglo de la Ilustración, del secularismo racionalista, trajo consigo su propia oscuridad moderna. Con el reflujo de la creencia religiosa no desapareció el sufrimiento que formaba parte de ella. Lo que se requería entonces era una transformación secular de la contingencia en significado. Como señala Benedict Anderson, “pocas cosas eran (son) más propicias para este fin que una idea de nación”; pues, al fin y al cabo, “*por sí mismas*, las zonas de mercado, las ‘zonas naturales’ geográficas o político-administrativas, no crean adeptos”. ¿Quién moriría gustoso por la Comunidad Económica Europea?. Y concluye:

No estoy diciendo que la aparición del nacionalismo, hacia el final del siglo XVIII, haya sido “producida” por la erosión de las certidumbres religiosas, ni que esta erosión no requiera en sí misma una explicación compleja. Tampoco estoy sugiriendo que el nacionalismo “sucede” históricamente a la religión. Lo que estoy propo-

niendo es que *el nacionalismo debe entenderse alineándolo, no con ideologías políticas conscientes, sino con los grandes sistemas culturales que lo precedieron*, de donde surgió por oposición [el subrayado es mío].

Está en lo cierto Gellner cuando afirma que el surgimiento de la sociedad civil ha significado la ruptura del círculo entre la fe, el poder y la sociedad; según sus palabras, “la sociedad civil es sobre todo una sociedad sin un orden sacralizado”. Pero como recuerda Habermas, no podemos olvidar que “el Estado secularizado preserva un resto no secularizado de trascendencia”, que se muestra especialmente en la capacidad de exigir a sus ciudadanos el deber de arriesgar su vida en aras de la colectividad en una situación de guerra. Y continúa: “En las categorías conceptuales del Estado nacional se encuentra incrustada la tensión entre el universalismo de una comunidad jurídica igualitaria y el particularismo de una comunidad con un destino histórico”.

Hay más continuidad de lo que gusta reconocer entre Estado moderno y religión. ¿Puede sorprender entonces que los nacionalismos que se dirigen contra los Estados constituidos recurran a la religión (la *sacra nemesis*) para legitimar sus reivindicaciones?

Soy, por tanto, muy consciente del valor que tiene poseer un Estado, de la ventaja comparativa que la posibilidad de apoyar determinadas culturas sociales tiene, de la capacidad de los estados para proteger y desarrollar determinados elementos básicos para el desarrollo de una vida buena.

Entre estos elementos, yo voy a distinguir tres: los *hábitats de significado*, los *hábitos del corazón* y las *habitas contadas*.

Los *hábitats de significado* son aquellos espacios capaces de sustentar los “pequeños mundo de la vida” en los que los seres humanos seamos capaces de vivir el pluralismo sin sucumbir a la crisis de sentido (Berger y Luckmann). Es en ellos en los que fundamentalmente hemos podido desarrollar aquellos *hábitos del corazón* (es decir, aquellas referencias morales que nos vinculan con una comunidad humana concreta, configurando una determinada “forma de ser”).

Pierre Bourdieu ha profundizado en la dimensión relacional de los espacios humanos, dimensión verdaderamente social (es decir, generadora de interacciones y poderes sociales), no reductible a la dimensión geográfica o física de esos espacios: “Se puede comparar el espacio social con un espacio geográfico en el interior del cual se recortan las regiones. Pero este espacio está construido de tal manera que los agentes, los grupos o las instituciones que en él se encuentran colocados tienen tantas más propiedades en común cuanto más próximos estén en este espacio; tantas menos cuanto más alejados. Las distancias espaciales —sobre el papel— coinciden con las distancias sociales. No sucede lo mismo en el espacio real”. Esta perspectiva relacional sobre los espacios, que supera cualquier reduccionismo físico, ya fue expuesta en 1908 por un sociólogo clásico como es Georg Simmel en los siguientes términos:

El espacio es una forma que en sí misma no produce efecto alguno. Sin duda en sus modificaciones se expresan las energías reales; pero no de otro modo que el lenguaje expresa los procesos del pensamiento, los cuales se desarrollan en las palabras pero no por las palabras. Una extensión geográfica de tantos miles de millas cuadradas no basta para constituir un gran imperio; éste depende de las fuerzas psicológicas que mantienen políticamente unidos a los habitantes de este territorio, partiendo de un punto central dominante. No son las formas de la proximidad o distancia espaciales las que producen los fenómenos de la vecindad o extranjería, por evidente que esto parezca. Estos hechos son producidos exclusivamente por factores espirituales, y si se verifican dentro de una forma espacial, ello no tiene en principio más relación con el espacio que la que una batalla o una conversación telefónica pueda tener con él, a pesar de que estos acontecimientos no pueden efectuarse sino dentro de determinadas condiciones espaciales. Lo que tiene importancia no es el espacio, sino el eslabonamiento y conexión de las partes del espacio, producidos por factores espirituales.

Desde esta perspectiva, no hay que reducir los espacios sociales a espacios territoriales. Por el contrario, habrá que atender al surgimiento de formas de vida y acción cuya lógica interna se explica a partir de la capacidad inventiva con la que las personas crean y mantienen mundos de vida social y relaciones de intercambio que eliminan distancias y fronteras, relacionadas con, causadas por y/o causa de la formación y aparición de espacios sociales transnacionales, problemas transnacionales, comunidades transnacionales, etc. Movimientos sociales, ONG y otras organizaciones ciudadanas son paradigma de estas formas de vida y acción transnacionales, agentes principales del proceso de un nuevo proceso de *glocalización* tendente a recuperar la dimensión local en un mundo global (Robertson).

De hecho, hoy asistimos a la configuración de comunidades transnacionales, comunidades que ofrecen la posibilidad de construir un hábitat de significados compartidos relativamente desligado de un territorio concreto: “El hábitat ofrece a la vez recursos y limitaciones; al definirlo, se hace referencia a agentes concretos, de modo que los hábitats de agentes diferentes pueden solaparse, más o menos, dentro del paisaje considerado como un todo; y el hábitat es emergente y transitorio. No está vinculado por definición a un territorio concreto. El grado real de vinculación dependerá de la conducta de los agentes implicados. Para expresarlo en términos más sociológicos, se podría decir que el hábitat de un agente consiste en una red de relaciones directas e indirectas, que se extienden por dondequiera que se extiendan, dentro o más allá de los límites nacionales” (Hammerz).

Sin embargo, es cierto que la inmensa mayoría de las comunidades humanas que en el mundo ha sido y sigue siendo se ha configurado como comunidades nacionales asentadas en un territorio concreto organizado políticamente en la forma de Estado. Como es cierto que, para muchas comunidades humanas todavía hoy, la salvaguarda de un hábitat de significado que permita el desarrollo de los imprescindibles hábitos del corazón sin los cuales no cabe una vida realmente humana, depende de la delimitación de un espacio territorial protegido por un ejercicio de soberanía (casi siempre, por la vía estatal) que las proteja de injerencias amenazadoras.

Ahora bien: ¿podemos afirmar que lo que hoy está en riesgo en Euskal Herria, que el bien a proteger políticamente aquí, es un hábitat de significado, unos concretos hábitos del corazón? ¿No será más bien el nuestro un problema de competencia (absolutamente legítima, pero de distinta naturaleza) por el control político de recursos materiales, es decir, por lo que he denominado “hábitas contadas”?

Sobre las identidades nacionales y el estado

Finaliza Kymlicka uno de sus trabajos con un párrafo sumamente interesante, con el que se posiciona claramente en relación al debate suscitado por las conocidas tesis de Habermas sobre el *patriotismo constitucional*:

Si tal como yo pienso la identidad nacional y la autonomía individual están íntimamente relacionadas y el estado participa inevitablemente en la determinación de qué culturas sociales se pueden mantener, podemos predecir con seguridad que los nacionalismos seguirán siendo un rasgo persistente de la modernidad. El mito de que el estado puede basarse simplemente en principios democráticos, sin apoyar una cultura o una identidad nacional determinadas, ha impedido ver por qué las minorías nacionales tienen tanto empeño en formar o mantener unidades políticas con autogobierno. De hecho, como ha dicho Ernest Gellner, en cuanto reconocemos los vínculos inevitables entre estados, culturas y libertad individual, la cuestión no es tanto por qué los movimientos nacionales surgen sino por qué no hay más.

Es esta una cuestión muy interesante, tanto que no debería presentarse como una especie de guinda decorativa, más o menos provocadora. La cuestión no es por qué surgen los movimientos nacionalistas sino porque no hay más... ¿Y si resulta que *los vínculos entre Estado, cultura y libertad individual no son tan inevitables*?

Entiendásemme bien, no estoy negando la importancia intrínseca de cada uno de esos elementos: la importancia del Estado, de las culturas como hábitats de significado en los que se desarrolla la identidad colectiva o de la libertad individual. Lo que cuestiono es la vinculación que se establece entre todo ello, como si de un entretendido inevitable (¿natural?) se tratara.

Dice Rubert de Ventós que “existe un sentido de identidad o pertenencia, individual y colectivo, tan básico como pueda serlo el impulso al alimento o la procreación”. Lo siento, pero no puedo compartir el enraizamiento que este autor hace del sentimiento de pertenencia en un lejano pleistoceno en el que nuestro cerebro reptiliano o instintivo (donde el *nosotros* se manifiesta como un *no-a-otros*) fue colonizado por el desarrollo del neocórtex racional, de modo que “en vez de controlar y *someter a la razón* sus impulsos agresivos, tendió a *darle razones* para obrar de acuerdo con ellos”. El recurso al reptil racionalizador puede explicar, al final, los más horribles comportamientos humanos (esos que, impropriamente, calificamos de “inhumanos”).

Estas aproximaciones biológicas a las identidades acaban casi siempre despeñándose por el abismo de los sentimientos. “La Jihad es una enfermedad del cuerpo nacional que no se puede tratar con remedios cuya finalidad

es privarle de su alma”, proclama Barber en su crítica a la propuesta cosmopolita de Martha Nussbaum. Puede que no sea santo de la devoción de muchos de los presentes, pero Mario Onaindia ha sometido a crítica de una manera muy acertada este abuso sentimental del nacionalismo:

¿Por qué si el patriotismo es tan espontáneo como el amor a los padres o a los hijos, los vascos hemos tardado tanto en sentirlo? ¿Cómo es posible que hayamos vivido más de dieciséis mil años —que se dice pronto— entre estas montañas llenas de entrañables recuerdos de resistencia frente a romanos, godos, francos, moros, etc., sin que despertaran nuestros ardores patrióticos, hasta que Luis de Arana y Goiri mostró a su hermano que Euskadi es la patria de los vascos [...] Pero, Dios mío, ¿durante dieciséis mil años? ¿Cómo hemos podido deambular por la historia considerándonos españoles o franceses, navarros o vizcaínos, hasta cántabros o cualquier otra cosa, si es tan evidente que somos vascos y sólo vascos? Cuando basta con mirar las rocosas montañas del país, sus blancos caseríos, las verdes olas que cabalgan tenaces nuestras playas una y otra vez, que nos dicen claramente que somos vascos y nada más que vascos.

Por supuesto que reconozco —ya lo he dicho— la necesidad de un *habitat de significado* compartido para desarrollar unos *hábitos del corazón* mediante los cuales nos desarrollamos como personas. Somos seres sociales. Somos, siempre, con otros. Sin otros, no somos. Recientemente ha recordado Victoria Camps que “la idea de ciudadanía no debe ir ligada exclusivamente a unos derechos individuales, sino que debe incluir al mismo tiempo aquellos vínculos capaces de unir a los ciudadanos con la comunidad”. Pero esos vínculos primarios, naturales, sin los cuales no podemos desarrollarnos como personas, no son los de la nación. Los vínculos nacionales son una construcción, eso sí, necesaria.

Uno de los codirectores del Proyecto Atapuerca, el paleontólogo Juan Luis Arsuaga, explica que los seres humanos estamos biológicamente preparados para mantener vínculos interpersonales de camaradería con no más de 150 personas. Ese es nuestro entorno social “natural”, el nosotros al que de ninguna manera podemos renunciar. Fue el desarrollo de nuestra especie el que fue llevando a ampliar este círculo de pertenencia a más miembros recurriendo, no ya a las relaciones directas, sino a la mediación simbólica, en un principio mediante los adornos personales, entrando así “en una nueva dimensión social que marcaría para siempre el destino humano: la pertenencia a un grupo que va más allá de lo puramente biológico y que se organiza en torno a símbolos compartidos. Lo que caracteriza esta nueva era, la nuestra, es la *etnicidad*”.

El nacionalismo político —lo mismo le ocurrió la marxismo— ha olvidado su papel como productor de lo que Pierre Bourdieu ha llamado el *efecto de teoría*, consistente en mostrar una “realidad” que no existe completamente mientras no sea nombrada, conocida y reconocida.

Considero fundamental, por tanto, abordar el diálogo sobre “la autodeterminación vasca en concreto”, superar toda aproximación naturalística (es decir, biologista, etnicista o historicista) a este problema. No creo que el patriotismo sea más natural que el cosmopolitismo. Es evidente que, en los

últimos 300 años, la construcción de Estados nacionales ha sido la estrategia política de mayor éxito adaptativo (a la hora de proteger tanto hábitats como hábitos y habitas), pero eso no significa que lo vaya a ser siempre.

Superar el pensamiento fragmentario

No creo en el cosmopolitismo abstracto, ese que, según denuncia Rubert de Ventós, está en la base de un Occidente que pretendió fundar su orden político en la pura amnesia de manera que “todo recuerdo de los orígenes sólo podía ser entendido como patológico síntoma individual o como atavismo colectivo”. Un cosmopolitismo que “no aparecía ya como una ardua, dolorosa y delicada conquista, sino como la condición misma de la modernidad”. Pero sí creo en el cosmopolitismo como ideal.

Señala Ernest Gellner que aunque tener una nacionalidad no es un atributo inherente al ser humano, hoy en día ha llegado a parecerlo. En efecto, la nacionalidad no es una realidad natural sino cultural, es una construcción social. Sin embargo, hoy se asume que una persona debe tener una nacionalidad del mismo modo que tiene una nariz o dos orejas: “una deficiencia en cualquiera de estos particulares —concluye Gellner— no es impensable, pero sólo como resultado de algún desastre”. Y es que, ¿no es cierto que carecer hoy de nacionalidad tiene mucho de mutilación desastrosa? Pensemos por un momento: ¿hubiera sido igual la situación de los musulmanes bosnios en caso de haber contado con un Estado? El Estado moderno hijo de la Ilustración ha pretendido generalizar una forma de vinculación social y de protección de los derechos humanos dependiente de la delimitación de un territorio nacional. Con la modernidad la frontera aparece como símbolo de seguridad y de reconocimiento. Pero se trata de un símbolo ambiguo, pues para unir debe separar, para reconocer debe diferenciar, para acoger debe excluir, para proteger debe desamparar. No es extraño, en estas circunstancias, que la delimitación de un territorio nacional sea la aspiración universal de todos aquellos que se sienten amenazados. Pero, ¿puede ser esta aspiración realmente universal? Hoy existen menos de 200 Estados en el mundo, un mundo en el que pueden distinguirse alrededor de 4.000 etnias, muchas de ellas al borde mismo de su extinción; ¿podemos realmente pensar en un futuro en el que cada una de esas etnias constituya una nación con el fin de garantizar la defensa de los derechos de sus miembros? Y en cualquier caso, ¿debe ser esta la forma de proteger todos los derechos de todos los seres humanos?

La preocupación ética, entendida como preocupación por las consecuencias que nuestras acciones tienen sobre otras personas, es un fenómeno que tiene que ver con la aceptación de esas otras personas como legítimos “otros” para la convivencia. Pero la preocupación ética nunca va más allá de la comunidad de aceptación mutua en que surge. La mirada ética no alcanza más allá del borde del mundo social en que surge. Las fronteras nacionales son, también, fronteras éticas. Pero somos humanos gracias a otros, a cualquier “otro”. Como señala José Antonio Marina, “la radical menesterosidad del ser humano, su inevitable condición de prematuramente nacido, exige elaborar

una nueva noción de persona, que reconozca la función catalizadora que ejercen los demás hombres”. En la escena IV del acto tercero de *El rey Lear* Shakespeare nos presenta a Lear despojado de su palacio por su propia familia y arrojado a la intemperie. Mientras llora su destino, en plena tormenta, se encuentra con Edgardo disfrazado de miserable y enloquecido mendigo. “¿No es más que esto el hombre?”, se pregunta Lear al contemplarlo. “Tú eres el ser humano mismo. El hombre, sin las comodidades de la civilización, no es más que un pobre animal desnudo y ahorcado, como tú”, concluye. Y en señal de reconocimiento, Lear se despoja de sus vestiduras.

Es desde esta perspectiva desde la que el jurista italiano Ferrajoli reivindica un constitucionalismo mundial que supere las limitaciones impuestas de hecho al ejercicio de los derechos humanos por su circunscripción al ámbito estatal. En este fin de siglo caracterizado por las migraciones de masas, los conflictos étnicos y la distancia cada vez mayor entre Norte y Sur, es preciso reconocer que la ciudadanía ya no es, como en los orígenes del Estado moderno, un factor de inclusión y de igualdad; por el contrario, cabe constatar que la ciudadanía de nuestros ricos países representa el último privilegio de *status*, el último factor de exclusión y discriminación, el último residuo premoderno de la desigualdad entre las personas en contraposición a la proclamada universalidad e igualdad de los derechos fundamentales. Por eso, tomar en serio estos derechos significa hoy tener el valor de desvincularlos de la ciudadanía como “pertenencia” a una comunidad estatal determinada. En opinión de Ferrajoli, ello sólo es posible si transformamos en derechos de la persona los dos únicos derechos que han quedado hasta hoy reservados a los ciudadanos: el derecho de residencia y el derecho de circulación en nuestros privilegiados países.

Es este un viejo sueño. Es el sueño del reconocimiento incondicionado de la común e igual dignidad de todas las personas. Es el sueño de la fraternidad universal. Es el sueño de la solidaridad innegociable. Hace unos meses leí una entrevista con el actor José Sancho, en el transcurso de la cual se refería a una frase puesta en boca del protagonista de la obra de teatro *Memorias de Adriano* que él ha representado: “Soñaba con un mundo sin fronteras, donde el más pequeño de los viajeros pudiera vagar de país en país, de continente en continente, sin humillaciones insultantes”. He vuelto a leer el libro de Yourcenar para dar con esta cita pero no lo he logrado. En cualquier caso, ahí tenemos el sueño del emperador Adriano, viajero impenitente y comprensivo, que dirigió entre los años 117 a 138 d.C. el más impresionante aparato de poder y control que ha conocido la humanidad: el Imperio Romano. Sueño imposible de lograr a pesar de poseer todo el poder del mundo. Y es que la acción política es necesaria pero no suficiente para la construcción de un mundo en el que todas las gentes vean reconocida su inviolable dignidad, sin que ninguna frontera legitime su maltrato. Hace falta algo más.

¿Un acto de valor? Llamemoslo renuncia solidaria, llamemoslo desarme unilateral.

El politólogo Robert A. Dahl afirma taxativamente que los ciudadanos corrientes participamos poco o nada en muchas de las decisiones que tienen fundamental importancia en nuestras vidas, a la vez que señala, entre las muchas dificultades para la participación democrática, una que por obvia puede pasar fácilmente desapercibida: existen graves limitaciones para la efectiva participación en las decisiones democráticas originadas en la simple cantidad de personas involucradas en las mismas. Con otras palabras: siempre que una gran cantidad de personas se vean afectadas por dichas decisiones, es altamente probable que se den diferencias en las oportunidades de participar en ellas *a pesar de que todos estén dispuestos a democratizar los procedimientos*. El tamaño es condición de posibilidad (o de imposibilidad) para la participación democrática.

Dahl propone dos principios básicos para abordar este problema: 1) Si un tema se aborda mejor a través de una sociedad democrática, inténtese siempre que sea abordado por la sociedad más pequeña que pueda hacerlo satisfactoriamente. 2) Al considerar si una sociedad mayor sería más satisfactoria, considérense siempre los costos adicionales de un mayor tamaño, incluida la posibilidad de que aumente sensiblemente la sensación de impotencia individual.

Esta reflexión sobre los espacios no es nueva, y recientemente se ha planteado señalando las insuficiencias del Estado-nación clásico, demasiado grande para responder satisfactoriamente a los pequeños problemas, y demasiado pequeño para hacerlo con los grandes.

Rubert de Ventós analiza los orígenes del Estado moderno a partir de la reforma política de Clístenes (en el año 508 a. C.), que consistió en sustituir la pertenencia genética (de la *gens* o linaje) por la pertenencia democrática (del *démos* o barrio) como principio organizador de la ciudad. “La primera formulación de la igualdad democrática consiste en decir que cada uno es de donde está, de su barrio, y no de donde es o procede —del clan o culto doméstico al que pertenecía. Democracia no significa pues el gobierno del pueblo (entonces su nombre sería *laiocracia*), sino el de estas agrupaciones intermedias que están entre el individuo y el poder, pero que remiten a un *lugar* a un domicilio más que a un culto u origen ancestral”. Se trata de una auténtica *barriocracia*.

El problema no es teórico, sino de orden práctico, y es así planteado por Dahl: ¿podemos preservar o crear unidades más pequeñas que los Estados-nación o las gigantescas megalópolis, que posean suficiente autoridad como para que la participación en sus decisiones sea verdaderamente importante? El propio Dahl plantea algunas posibles soluciones, optando por los vecindarios y las ciudades de proporciones humanas como espacios privilegiados para una participación realmente democrática.

Por mi parte, creo y apuesto por construir espacios donde sea posible la máxima eficacia, la máxima justicia, la máxima democracia y la máxima solidaridad. Espacios —también geográficos— donde sea posible la máxima par-

ticipación ciudadana, la máxima corresponsabilidad en los asuntos comunes, la máxima implicación de cada persona. Espacios donde ninguna riqueza humana se pierda —espacios, por tanto, también culturales. Espacios desde los cuales podamos ejercitar realmente la solidaridad, a través de mediaciones controlables. Espacios —también de poder— en los que los ciudadanos y las ciudadanas podamos participar en la toma de decisiones, donde los procesos políticos, económicos, tecnológicos, no parezcan incontrolados, sino que en todo momento podamos distinguir sus responsabilidades, evaluar sus consecuencias y reprogramar su dirección y ritmo. Espacios, en definitiva, donde sea realidad ese principio de que lo que pueda hacerse en un nivel (geográfico, de decisión) no se haga en un nivel superior, recordando siempre, eso sí, que el criterio de fijación de tales niveles no es la eficacia económica, sino la solidaridad. Espacios que siempre, porque así somos los seres humanos, se articularán empezando por lo más cercano a cada uno de nosotros.

Cuáles deban ser esos espacios —comarcas, regiones, comunidades autónomas, nacionalidades históricas o cualquier otra clase de agrupación humana— no creo que pueda definirse de antemano. Además, siempre se tratará de espacios relacionados entre sí, comunicados, pues habrá solidaridades, participaciones y eficacias posibles en determinados espacios, pero donde otras serán imposibles.

Lo que quiero decir con todo esto: Al margen de la indudable legitimidad democrática de la reivindicación soberanista, ¿debe esta inevitablemente tomar la forma de (o como sí) Estado?

LAS IDENTIDADES COLECTIVAS

SÍNTESIS DEL DEBATE

Ángela López. Vista la cultura occidental desde los grandes principios de la declaración de derechos humanos, el resultado es sorprendente. Una libertad que ha producido tanta represión, una igualdad que ha producido tantos favoritismos, una fraternidad que ha producido tanta competitividad. Por eso he planteado para comenzar tres paradojas en el marco de estos grandes principios. La búsqueda de universales emancipatorios ha construido universales sujetos a una cláusula de monoculturalidad, como si la identidad de occidente fuera la única y la mejor. La ambición de progreso hasta el infinito ha dado muchos frutos en cuanto al desarrollo técnico, pero ha reducido el crecimiento cultural. El hombre nuevo colectivo ha promovido nuevos vínculos políticos y sociales, pero han sido destruidos o diluidos los vínculos comunitarios.

Por eso me parece que está mal recogida la dimensión de la solidaridad en estos universales emancipatorios modernos, que han producido desenraizamiento y por eso hay esfuerzos por recuperar las raíces. Desde el ámbito político hay intentos interesantes, como la nación moderna, la clase social, el feminismo. Pero también hay pretensiones desde lo comunitario más cerrado, fundamentalismos, nacionalismos, identidades étnicas, identidades territoriales. Hay un debate sobre el pluralismo y el relativismo. El problema es con qué premisas se realiza el debate. ¿Hay que primar la incommensurabilidad de las culturas y subordinar a ella los valores de la democracia? ¿O hay que primar los valores de la democracia y aceptar en su marco el diálogo, por duro que sea, entre las culturas hasta que realmente podamos pronunciar el “nosotros”?

Ruth Orús. Quería acercarme al problema de la identidad desde un aspecto concreto, el caso de Irlanda del Norte. Una gran parte de las interpretaciones académicas sobre aquel conflicto, señala la preexistencia de un conflicto comunitario de dos aspiraciones nacionales antagónicas excluyentes. Sin embargo, la extensión de la dimensión comunitaria supera el mero conflicto político, puesto que hay factores religiosos, culturales, sociales, económicos y psicológicos, que lo refuerzan y consolidan. No son bloques monolíticos y uniformes, sino que más bien las identidades se construyen sobre la ambigüedad y la oposición. Estudios cualitativos muestran que los protestantes están más seguros de lo que no son, que su adhesión a lo británico es condicional, que las lealtades nacionales a Gran Bretaña, al Ulster, a Irlanda del Norte, a Irlanda, puede tener significados distintos, que no es lo mismo votar a Trimble que votar a Paisley, que hay diferencias ideológicas importantes entre las diversas denominaciones religiosas. Los católicos están más seguros de lo que son, la religión es más institucional, y también hay diferentes políticas nacionales.

Las comunidades son conocidas por su filiación política religiosa. Hemos visto que políticamente es ambiguo llamarlos nacionalistas o unionistas. Sería necesario en un nivel muy básico, dividirlos entre republicanos, nacionalistas, unionistas y realistas, considerando que además puede haber diferencias entre ellos, es decir, entre aquellos realistas y republicanos o aquellos protestantes que son unionistas pero no comparten el mismo grado de intransigencia con respecto a la cuestión irlandesa, que hay católicos que defienden la unión, etc. Con las diferencias evidentes sabemos que no es un conflicto de tipo ideológico, sino que la religión se utiliza como signo identitario, como un hecho cultural que se expresa en la organización social y educativa, que no tiene nada que ver con el grado de convencimiento religioso y con el grado de práctica religiosa. Probablemente los más activos y los más extremos culturalmente son los ateos.

Estas muestras de ambigüedad parecen poco significativas ante la realidad de las marchas orangistas, del sectarismo y la violencia de la segregación, de las dificultades en la consecución de un acuerdo político. ¿Por qué las diferencias intercomunitarias y la

regularización social son dominantes a pesar de las significativas diferencias intracomunitarias? ¿Ha habido alternativas a la construcción de identidades para la guerra?. Los estudios académicos explican que la afirmación de identidades antagónicas son producto de un proceso histórico, social y psicológico, algunos autores señalan su carácter nacionalista, como el europeo; otros enfatizan la construcción histórica de estructuras sociales de dominación y dependencia. La teoría de la identidad social dice que la formación de grupos y de unidades sociales es un fenómeno psicológico normal. En el caso de Irlanda del Norte actúa como un contexto anormal.

¿Estamos ante políticos torpes, ante una población fanática y extremista o son los parlamentarios los culpables?. Este panorama general parece desalentador; ¿podemos hablar de algún intento de construir identidades para la paz?, ¿podemos hablar de movilización colectiva por la paz y la reconciliación?. Las movilizaciones sociales no han sido un fenómeno generalizado en Irlanda del Norte. Las más significativas fueron las de derechos civiles, y desde entonces sólo ha habido momentos puntuales de compulsión social en momentos de crisis política, como por ejemplo las huelgas de los años 80, y tras ello no se puede pensar en otros movimientos, más que en pequeños movimientos de protesta o de adhesión a causas políticas. En 1992, un estudio cuantificó en 40% el sector moderado de la población, pero su diagnóstico era muy pesimista, señalando que en una pequeña parte de ese 40% tenían un proyecto social y político claro. En 1994 se recopilaban 100 grupos trabajando por la paz, la reconciliación y relaciones comunitarias. Partiremos de que es un trabajo minoritario, no ha jugado un papel determinado en el impulso de iniciativas políticas desde el 68, aunque sí la labor de algunos ha sido reconocida; su trabajo ha sido fragmentado y limitado por la adversidad del contexto social y político, y además, ambos contextos han caminado separados. No podemos hablar de manifestaciones masivas en paz, quizá por el recuerdo de aquellas de los derechos civiles que tiñeron de sangre la provincia e iniciaron el ciclo de violencia. Probablemente, la mayoría de la población se ha encontrado acorralada e impotente en medio de una sociedad dividida y violentada, en la cual, hacer algo alternativo puede suponer un peligro para su vida; así, la mayoría ha optado por no hacer nada más que criticar desde su sillón la ineptitud de los políticos que dicen lo mismo hace treinta años. Así pues, el trabajo se ha realizado a pequeña escala, poniendo especial atención en los métodos y el largo plazo. ¿Es esto suficiente?, ¿ha sido quizá el acuerdo político exitoso?. Así pues, es necesario que las identidades construyan un proyecto común que supere la división y cree un espacio para la convivencia y el diálogo, una nueva identidad que permita la movilización colectiva. Las perspectivas tras el acuerdo político, no parecen anunciar un cambio de mentalidad; la mayoría de la población votó sí, pero los resultados de las últimas elecciones locales muestran que las afiliaciones políticas se mantienen en líneas étnicas, que los partidos teóricamente no radicalistas no han tenido éxito, que las comunidades piensan radicalmente diferente en torno a cuestiones candentes como los desfiles de la Orden de Orange, la reforma de la policía, la discriminación; no ha habido movilizaciones para terminar con el estancamiento político; se vive en un vacío institucional, y los políticos no saben o no pueden llevar el acuerdo adelante. Los paramilitares han aumentado sus actividades violentas desde la suspensión del gobierno. No sabemos si las soluciones al problema nacional propuestas en el acuerdo pueden resolver el conflicto político.

Julia Remón. Estamos viviendo en una sociedad plural y nos llegan muchas palabras que no sé si acertamos bien qué quieren decir. No es lo mismo multiculturalismo que interculturalidad. En esta línea quisiera que definieras dos términos que manejamos a veces no muy correctamente: endoculturación e integración.

Otra pregunta es el tema de la identidad femenina. Las mujeres tenemos una identidad muy propia, hemos salido del espacio privado, estamos saliendo al espacio público y allí seguimos manteniendo esta identidad. Me da la impresión de que en esta evolución de la sociedad, el varón ha perdido mucho de lo que tradicionalmente ha sido su identidad, sobre todo respecto a la paternidad, y que hoy quiere volver a redefinirla.

Lucía Alonso. Ayer se habló de libertad, igualdad y fraternidad. La libertad tiene que ver con los límites de la persona. La igualdad tiene que ver con la descripción de uno y otro como personas, pero simplemente se queda en una pura descripción. Y tiene que ver con la razón, con la abstracción, con lo que se puede definir. Pero es que la fraternidad es diferente, está vinculada a sentimientos y actitudes. Para nosotros resulta muy difícil de entender, porque desde la razón ¿qué son los sentimientos? No se pueden definir, están ahí y como son un incordio, al menos en la cultura occidental, pues decidimos que no existen. ¿Qué ocurre? Los nacionalismos, si yo lo he entendido bien, tienen mucho que ver con el mundo emocional. Como éste se niega, porque no se ve con las gafas de la razón, queda en el inconsciente, y, como dirían algunos psicólogos, cuando aflora todo aquello que es inconsciente y se niega, lo hace brutalmente y es incontrolable. Creo para enfocar el problema tenemos que reconocer que los sentimientos existen y que hay que trabajarlos. En otras culturas más comunitarias que la occidental, yo soy yo porque la comunidad existe y la comunidad existe porque existo yo, una persona es persona por medio de otras personas. En una cultura excesivamente racional, lo que es negado y existe busca sus salidas que nos parecen muchas veces irracionales.

Ángela López. Multiculturalidad e interculturalidad no son términos excluyentes. Si hay muchas culturas, pueden interrelacionarse entre ellas. Endoculturación, inculturación, son conceptos que surgen de la antropología y también de la teología de la liberación. La idea que yo he captado de ellas, las mujeres de la liberación, es que aculturarse a algo, es la llegada a un sitio para aprender aquellas costumbres e intentar comprenderlas. Se trata de meterse desde dentro, y empezar a ser un niño para nacer otra vez a esa cultura. Es un proceso de socialización que comienza en una etapa primaria. Ahí surge ese peligro de la inconmensurabilidad de la cultura: esta es otra cultura, yo me meto desde dentro, me hago uno de ellos y aquí todo esto es sagrado y funciona por hipótesis sin necesidad de otro punto de referencia. La idea de integración surge en el estado moderno. Hay dos campos, que son la sociedad y el mercado. La inserción laboral es la que produce participación y hemos construido un sistema de inserción en el mercado, a partir del cual se hace la integración en la sociedad. Es verdad que hay muchos conceptos de integración, pero integrar tiene esa referencia de que todos podemos formar parte de una misma realidad a partir de unos presupuestos.

Identidades femeninas o masculinas. Son definiciones difíciles, porque las vamos haciendo conforme las vamos viviendo. La diferencia entre el rol y la identidad, es que los roles construyen funciones: la función de enfermera o de maestro. La identidad construye sentido. Hay veces que los roles y las identidades van parejos, porque las funciones tienen sentido, y otras veces las funciones no tienen sentido y se disocian. La identidad masculina, la construcción del sentido de la masculinidad, se está descalabrando en su interacción con la construcción de sentido de la feminidad. Existe una crisis importante.

Lo que planteaba Lucía Alonso es muy interesante verlo desde otra perspectiva. La fraternidad sigue siendo la asignatura pendiente. Los diccionarios políticos ni siquiera la mencionan. Existe toda una evolución histórica pare ver cómo construimos como seres en fraternidades, sororidades, en cómo vincularnos, ahí estamos. En cambio no veo tanto la diferencia entre razón y pasión, tal vez porque he leído mucho a Carlos Gurméndez. Él piensa que la razón es la búsqueda del conocimiento y esa búsqueda es tan efervescente que se convierte en pasión. La búsqueda del conocimiento absoluto es la pasión pura. Razón y pasión son la misma cosa, por eso hablamos de las razones del corazón. Razonar es apasionarse hasta la búsqueda de algo y al mismo tiempo es sentir las cosas. Tampoco de aquí se escapa la ciencia, porque con la ciencia social lo que hacemos es buscar categorías de pensamiento para nuestra experiencia y encontrar herramientas que nos sirvan para ello. Con categorías de pensamiento distintas, se crean herramientas distintas y se representa una realidad distinta. Luego una representación de la realidad nos parece más lúcida que otras, porque permite mejor su transformación. Estoy moviéndome en esos términos, por eso encuentro muy difícil intentar separar tanto razón y pasión.

Lucía Alonso. Es que precisamente la cuestión no es separarlas, sino que durante mucho tiempo las hemos separado. Hemos utilizado una razón a la que le falta corazón. Simplemente es eso, que la razón no lo es todo, que con la razón no se puede ir a todas partes.

Pablo Casado. Cada uno, cuando hacemos una pequeña introspección, vemos que estamos llenos de paradojas. Es lógico que la sociedad que construimos y en la que convivimos, también lo esté. Ofrezco como punto de meditación la paradoja tremenda que estamos viendo todos los días de cómo es posible que la libertad de mercado conduzca al monopolio. Está de actualidad con Microsoft, y no se arregla sólo con dividirla. Cuando alguna persona aparenta tener poder, quiere decir que no lo tiene, porque el poder jamás se identifica, no se deja ver.

Quisiera proponer dos preguntas. ¿Existe algo universalizable? Hablamos de los derechos universales, ¿existe algún derecho universal?. A mí me resulta muy difícil encontrar algo que sea universalizable, si excluimos la técnica, que rápidamente se universaliza y nadie discute. Los países del Tercer Mundo avanzarán más rápidamente en Internet que los mismos países europeos.

Mi segunda pregunta sería dónde se practican los derechos universales. Porque no se garantizan en un marco universal, sólo se practican y se garantizan en un marco estatal. Ya estamos en un concepto jurídico: el Estado. Las creaciones jurídicas podrán tener grandes carencias por su carácter artificial, pero proporcionan grandes ventajas y sobre todo constituyen un marco para las negociaciones. Para avanzar en negociaciones interétnicas, intergrupales o como se quiera llamar, falta un marco jurídico supraestatal. La lentitud con la que avanza en la construcción política en Europa impide que exista ese marco en nuestro mismo continente. Lo mismo puede decirse de un marco jurídico universal, mientras no haya una reforma radical de Naciones Unidas. Entre las paradojas que tiene el ser humano, existe ésta, que necesita un marco legal al que cedamos parte de nuestra fuerza, para que cualquier interacción, negociación o diálogo intercultural sea posible.

José R. Bada. Vamos a la cuestión del universalismo. Creo que cuando queremos elevar poco menos que a norma de convivencia y de orden el amor fraterno, estamos cometiendo un gravísimo error, y estamos dañando tanto al orden posible como al deseable. El amor no es universalizable en este mundo, es el Reino de Dios, es aquello hacia donde tenemos que avanzar constantemente, es la estrella que nos guía, no está nuestras manos. No se puede programar el amor y ni la fraternidad. Nos podemos acercar más o menos al ideal, pero no puede ser universalizable en el sentido de establecer un orden jurídico sobre la base de la fraternidad. Posiblemente tampoco sobre la igualdad y la justicia, que también son ideales, pero es más fácil legislar sobre la justicia, es más fácil definir qué es tuyo y qué es mío, y qué vale lo tuyo y qué vale lo mío, y si hay o no un intercambio justo entre lo uno y lo otro. El amor no se puede cuantificar, tampoco se puede exigir ni producir, es otra cosa.

Hay que volver al universalismo y a los derechos humanos. No hay que tener complejo ante la razón. Lo de menos es de dónde procede históricamente el despertar de la razón, porque ha despertado para todos. La razón no es un prejuicio occidental para imponer una determinada cultura, la razón es la posibilidad de hablar con todos. Lo contrario es una sinrazón. La razón es por sí misma universal, no es más que la capacidad de hablar, y capacidad de hablar es capacidad de dialogar, nadie habla solo, no existe la razón solitaria. Siempre que razonamos dialogamos, incluso en solitario. Cuando uno piensa, o bien está pensando en lo que ha escuchado, o está pensando lo que va a decir, es un momento en el diálogo. Si la razón es diálogo, siguiendo a Gadamer podemos decir que no podemos salirnos del diálogo que somos. El diálogo no es una abstracción. Cuando hablamos, hablamos siempre en nuestro mundo, en un contexto cultural. Nadie aprende a hablar en abstracto, sino en catalán, castellano o inglés, y al aprender así en concreto aprende a

hablar simplemente.. Puede abrirse a cualquier otra lengua. El diálogo, si bien en origen emprende su camino en un contexto, en una tradición, en una lengua, está siempre abierto, y si no se abre a los demás, entonces se niega como diálogo y como razón. Por tanto, no hay que tener miedo a la razón ni a los derechos humanos si realmente se fundan en la razón. La sustancia de los derechos humanos no es más que el reconocimiento de la dignidad de la persona, y de todas las personas. La persona no es aquel sobre el que yo hablo, sino aquel con quien yo hablo, y por tanto no es objeto de definición ni de dominio, sino sujeto de encuentro, de solidaridad, de colaboración y de diálogo. La sustancia de los derechos humanos no es más que el reconocimiento de la identidad de la persona.

Por tanto, hay algo universalizable, el diálogo. Lo paradójico es que el diálogo tiene que ir haciéndose discurso y por tanto institucionalizándose, y sin embargo ha de seguir avanzando. Lo construido en diálogo son identidades a superar constantemente. Lo universalizable es el respeto y la dignidad de la persona humana, y nunca estará universalizado del todo. Si a esa utopía última se la quiere llamar fraternidad, de acuerdo, pero para ser prácticos hay que avanzar en concreciones.

José Artero. La creación de identidades tiene tanto de artificio, que me resulta mucho más fácil sentirme cosmopolita que sentirme patriota. Es la consecuencia también de la percepción de la multiplicidad de componentes que forman la identidad de cada uno. La llamada racionalidad occidental resulta patética, si es observada desde esa inmensa mayoría humana que compone la tradición oriental. ¿Tienen que excluirse mutuamente? Por otra parte, la universalidad de los llamados derechos humanos tan reivindicada por occidente resulta una particularidad, cuando caemos en la cuenta que se aplican sólo a los ciudadanos y apenas a los extranjeros.

Vicente Verdú, en su artículo “El auge del miedo”, hace un lúcido análisis de las tendencias dominantes. Hasta los años 80, más o menos, se vivía sobre todo en el mundo occidental una especie utopía de seguridad: la sanidad progresaba, se expandía la economía, se perseguía la igualdad. Pero a partir de estos años 80 se tambalea esa seguridad, aparece el SIDA, crecen las contaminaciones del medio ambiente, se teme a las vacas locas, la economía crea histerias desde el más lejano oriente. La nueva utopía de la seguridad no trata de alcanzar lo bueno, sino de evitar lo peor. El sueño de una sociedad de clases era que todos puedan participar del pastel, pero en la sociedad de riesgo es que todos sean protegidos contra el veneno. Esta situación altera también el enfoque de la solidaridad.

Ángela López. ¿Existe algo universalizable? Se ha respondido ya, que todos pertenecemos a la misma humanidad. Debemos recordar que los españoles no estaban muy convencidos de que los indios fueran humanos. Tampoco los negros eran humanos para los norteamericanos. Las mujeres hemos constituido parte de la no humanidad. El derecho a la humanidad me parece muy importante. El derecho a ser todos humanos, y por tanto el derecho a la vida, el derecho a la paz, todo ello me parece que son universales importantes.

Efectivamente, sólo se puede defender los derechos cuando cuentan con un aparato jurídico. Esa tensión entre las identidades que parten del ámbito sociocultural y las identidades que parten de la defensa de los derechos existe, hay un campo entre lo prepolítico y lo político, que es un campo que está sembrado de minas, que lo hemos cruzado varias veces en la historia y que lo seguimos cruzando. José Artero decía con razón que tenemos que garantizar la seguridad del planeta, porque si nos estalla estamos perdidos todos. Es algo pre político en un primer momento. Decimos que los jóvenes pasan de la política, pero sin embargo vemos que se mueven por cosas tan importantes como son realmente la humanidad, el planeta, la paz. Parece que es sobre esta afirmación de lo prepolítico donde será posible construir el aparato político necesario para seguir adelante.

La búsqueda de seguridad que nos centra en lo local y nos lleva a la defensa de lo más cercano, produce a veces efectos de cerrazón muy importantes, por ejemplo, todos

esos movimientos de las sectas que acaban suicidándose colectivamente. Desde occidente, desde la universalidad, estamos haciendo toda una pedagogía del miedo. Esa pedagogía del miedo se ve muy fácilmente cuando uno explora historias de vida con niños. Es impresionante oír decir a niños latinoamericanos que hay que vivirlo todo hoy, por si acaso el mañana no existe. Me parece que efectivamente hay toda una pedagogía del miedo; unas veces la damos nosotros desde la enseñanza, otras la reciben desde la calle, pero en cualquier caso es una pedagogía muy peligrosa.

Jesús María Alemany. Quería recordar el contexto en el que estamos tratando el tema de las identidades, que era la cultura de paz. Es la constatación de que las identidades son necesarias para la construcción personal o colectiva, pero que también pueden ser tremendamente desestabilizadoras. Partíamos de hechos bien visibles en nuestro mundo a principios del tercer milenio. Hasta ahora ha salido en el debate fundamentalmente el lado benévolo de la identidad. Pero hay que preguntarse por qué esas identidades, necesarias para las personas y para los colectivos, están fomentando hoy los conflictos armados más violentos y crueles. Vivimos en tiempos democráticos y podríamos esperar que la democracia permitiera la articulación no tanto de personas aisladas sino de opiniones, de culturas, de colectivos, de mayorías y minorías. Todo proyecto político tiene algo de cultural, algo de jurídico, algo de social y político, que ha de convivir en un marco plural democrático. Sin embargo, o bien las democracias se han hecho puramente formales, reducidas al derecho de voto, o si son democracias morales, como tendrían que ser, llama la atención que algunas explosiones de identidad colectiva tengan lugar no en situaciones absolutistas, sino en condiciones incluso democráticas.

Quizá el contenido que se concede a las identidades colectivas no está tan claramente delimitado o es problemático. Los sociólogos hablan prudentemente de identidad colectiva, expresión bastante neutra, pero cuando surgen conflictos a menudo de alega identidad étnica, identidad cultural, identidad nacional. Ya nadie habla de raza porque está mal visto, pero la etnia reúne algo de la raza y algo de la cultura. ¿Qué es una etnia? Según una teoría esencialista sería el alma eterna del pueblo al margen de la historia y para siempre. Creo que ninguna diversidad se puede definir por su esencialidad, es decir, a ninguna se le puede sacar de la corriente histórica ni deja de estar sometida a una profunda evolución histórica. La teoría objetivista busca definir la etnia por un conjunto de caracteres socioculturales resultado de un proceso histórico. El problema reside en dónde está el límite de las diferencias, para que podamos hablar de un colectivo propio con el cual identificarnos, porque todos nos diferenciamos, y todos los grupos que existen dentro de una democracia se diferencian. ¿Quién dice que estas diferencias son ya tan significativas que constituyen un colectivo propio, una nación o una etnia? ¿En virtud de qué se constituye el hecho diferencial?. De hecho, vemos que la misma sociedad es diferente en una etapa y en otra de su misma historia. El pueblo vasco del que hablaba Sabino Arana, por ejemplo, es muy diferente del pueblo vasco actual y si son determinantes las diferencias socioculturales, el mismo colectivo es diferente de sí mismo en una visión histórica medianamente dinámica. La teoría subjetivista completa los rasgos socioculturales con el sentimiento o la conciencia de pertenencia, rasgo realmente subjetivo y que apela muchas veces a una memoria selectiva. Todas las memorias son selectivas, y cuando se dice que un pueblo tiene memoria, la tiene después de haber olvidado todo lo que no le interesaba. El problema de la conciencia de pertenencia, el sentimiento es que acaba siendo ideológica y apenas se interesa por el análisis de la realidad.

¿Qué otros rasgos podrían considerarse como determinantes de la diferencia de un colectivo? La lengua materna es un elemento diferenciador objetivo. Pero tendríamos que hablar de una "etnia francesa" o de "etnia española" incluyendo a los pueblos diferentes que hablan esas lenguas. O al revés, veríamos cómo en determinados pueblos hay lenguas muy diferentes. Otro carácter diferenciador podría ser el parentesco, la ascendencia común de la población. Era lo típico en la tribu, de manera que el paso de la tribu a la etnia o la

nación significó que la organización a través del parentesco dejó paso a otras articulaciones más racionales. Sería volver otra vez a la tribu. Un tercer rasgo diferenciador sería la tradición religiosa. Sin embargo hay pugnas que se pueden calificar de étnicas entre tradiciones religiosas muy semejantes y, al revés, entre tradiciones religiosas opuestas ha habido a veces una buena relación.

Con estas consideraciones, para las que me he servido del trabajo de P. Gómez García, quería poner de relieve la dificultad y la arbitrariedad, no de afirmar que la identidad es necesaria y se construye a través de la pertenencia a un grupo, sino de concretar qué cualidad configura a ese colectivo y por qué. Es innegable la existencia de una diversidad sociocultural, lenguas, tradiciones religiosas, geografía, que configuran unas circunstancias, pero todo eso es algo histórico que no es posible describir en términos de identidad étnica en sociedades complejas, pluralistas, si no es hurtándolas a todo tipo de análisis empíricos. Si en un tiempo el estado confesional dio paso al estado laico plural, precisamente porque el estado no debe identificarse con una religión para evitar innumerables problemas, lo que se intentaba en la democracia es que el estado étnico diera paso al estado cívico plural, que no tiene por qué identificarse precisamente con una etnia o colectivo. La necesidad de identidad colectiva podemos admitirla, pero la identificación necesaria del estado democrático moderno con la etnia es puramente gratuita.

José Artero. Cuando he hablado de un miedo a partir de los años 80 que influía en la creación de utopía negativa de la seguridad, he olvidado decir que ese fenómeno afecta a aquellos que hasta los años 80 se habían sentido seguros, al mundo occidental, para los otros ese miedo era ya connatural a su habitual situación de inseguridad. Si el mundo occidental, que es el que percibe ese nuevo miedo a perder la seguridad, crea la utopía negativa, lo va a hacer a costa otra vez de los que ya no tenían seguridad. A eso quería llegar. Es verdad que quien no tiene nada que perder en el futuro vive el presente con menos miedo, porque vivir al día ya es suficiente.

Ángela López. Estaba pensando en los niños de la calle que luego entran en bandas juveniles y en mafias de delincuencia organizada haciendo los trabajos más duros, porque el peligro es parte de su vida. Esta situación produce inhumanidad para los que están ahí dentro y hacia los de fuera, porque matan por cinco duros. Si no existe casi nada después del hoy, hoy se puede hacer todo lo que me permita sobrevivir, y eso sí que produce toda la violencia que deriva de la pobreza, las muertes, los asesinatos, las destrucciones.

Maribel Ortega. Me preocupa el problema de la emigración. Según algunos el hecho de que los inmigrantes no adopten la cultura del lugar donde viven o trabajan, puede ser un foco permanente de desintegración cultural del país que les acoge. Si se tienen que adaptar de esta manera a costumbres nuevas, me parece que es una tarea muy, muy difícil. En el caso de España concretamente existen muchas capas de población que rechazan a los musulmanes o que rechazan a gentes de color o de raíces culturales diferentes. Yo me pregunto si podría influir en esta dificultad de adaptación el hecho de que muchas veces los inmigrantes no son aceptados, incluso se ven rechazados y despreciados, de manera que se amparen para protegerse en su propio grupo dando lugar a ghettos. Es cierto que tienen que adaptarse, pero ¿no debemos respetar y apreciar la diversidad?. Yo creo que hay que buscar criterios de integración que respeten la identidad. Este mestizaje inevitable hacia el que caminamos podría dar lugar a que se produzcan identidades culturales nuevas por mutua influencia.

Montse Reclusa. Hablamos de cosas que pienso tienen trascendencia vital y cotidiana. El otro día vinieron dos chiquitas al programa municipal de voluntariado, 19 ó 20 años. Esas dos chicas vinieron al programa de voluntariado para que yo les dijera qué podían hacer; habían empezado a ponerse tristes al comprobar que la igualdad no les llega, y solamente tenían 20 años. Hay muchas mujeres con 40 y 50 años amargadas al saber que la igualdad no les llega y no les va a llegar. El feminismo está en crisis, es verdad, pero yo creo que está en crisis de crecimiento. Los hombres, vosotros, sistemáticamente

tenéis miedo a hincarle el diente a eso de la construcción de la personalidad desde lo masculino y lo femenino. Los hombres se retiran de las discusiones de identidad, sobre todo cuando se han de confrontar con el otro que tienen enfrente, que normalmente es una otra. En los espacios de debate cada vez hay menos hombres y más mujeres. El feminismo elabora la crisis a su manera, yo creo que de crecimiento, intentando aprender para cohabitar en la diversidad.

Desde la declaración de derechos de libertad, igualdad y fraternidad, había una declaración paralela de los derechos de las mujeres, y se quebró como las cabezas de algunas mujeres que la defendieron. Quedó una declaración de hombres, la declaración de los derechos del hombre, no neutro, sino masculino. Desde entonces aparece el movimiento feminista buscando la igualdad. ¿Qué pasó con el feminismo de la igualdad? Una de las principales filósofas del feminismo de la diferencia ha puesto el acento no tanto en la igualdad sino en la libertad individual para construir desde el yo individual otra cosa diferente. Agradece la existencia del feminismo de la igualdad, lo cree absolutamente necesario aún hoy, pero dice que si algo se aprende desde la igualdad, es la opresión de las mujeres. Así que no es de extrañar que dentro del feminismo se haya tratado de construir un espacio necesario para poder sacar la cabeza y ha sido posible gracias a acentuar la diferencia. Lo quiero poner de relieve para que cuando nos dé dolores de cabeza el tema del nacionalismo, de la radicalidad a la hora de señalar las diferencias, comprendamos también los procesos que a veces hacen necesario llegar hasta ahí. Desde el feminismo de la diferencia se ha planteado primero la necesidad de construir una identidad femenina propia, porque no hay para estas mujeres lugar para una identidad propia en el mundo en el que vivimos. Estas mujeres han trabajado mucho sobre el orden simbólico, porque el orden simbólico existente es masculino. Es necesario crear casi de la nada un nuevo orden simbólico femenino para recobrar la propia identidad. Esta tarea exige separación, porque ¿cómo construir un pensamiento propio, una identidad propia, una simbología propia, sino ganando distancia de lo que tienes alrededor y no te gusta? El separatismo a veces engendra horrores, pero se hace necesario. Hay un puente continuo entre ese mundo separado de mujeres y el conjunto del mundo. Pero en el otro lado no obtenemos respuesta. No tenemos otro que nos haga lo mismo y que sirva para confrontarnos, porque el otro está en un mundo que cree de todos. Este es otro problema, la necesidad de confrontación, que se presenta a los nacionalismos radicales y que hace crecer aún más su radicalidad. Es como si alguien no te escucha, y tú le pegas patadas en la espinilla a ver si te hace caso. Cada vez se construyen más discursos que desentrañan la identidad de lo femenino y apuntan al cuidado del planeta. Partir de una misma evita la desazón y también la idea de que no hay futuro para nosotras, y esto no sé cómo se puede traducir al otro lado, pero es así. De cualquier manera, sigue faltando la fraternidad, la sororidad. La mujeres plantean la sororidad desde el hecho de saber que en el planeta viven con otros y que son necesarios unas y otros. Y esto yo creo que le falta al pensamiento masculino, sencillamente porque no se ha parado a pensar que no es neutro.

Chaime Marcuello. Pablo Casado preguntaba si existe algo universalizable. Yo no preguntaría así, porque todo puede ser universalizable. Preferiría hacerme la pregunta de si hay un común denominador en lo humano. Yo creo que sí. ¿Qué es lo que hay de común denominador? Creo que el problema universal es la solución a la contingencia y sobre todo al hecho inevitable de la muerte. He buscado en diferentes tradiciones culturales y el tema es la contingencia; el problema es morir. Eso en términos sociales, asociado al tema del poder y al tema de la distribución de la riqueza. La modernidad me parece que abordó esas dos cuestiones, cómo gestionamos el poder y cómo distribuimos la riqueza. La propuesta moderna pasa por la idea de la emancipación y sobre todo rescata el papel del sujeto que razona, que es capaz de hablar. Esto también es común a lo humano, la posibilidad de un lenguaje.

Decía José R. Bada que no se puede exigir el amor. De acuerdo, pero sí que debemos acotar el desamor y sus consecuencias. El problema tradicional que tenemos, situa-

dos desde esa perspectiva de sociedad de riesgo o sociedad hobbesiana., es cómo regular el desamor y que no nos produzca daño. Los humanos existimos como artificio, construcción, voluntad, algo que se pone en marcha, y en esa aventura observamos cómo lo justo no es fuerte, lo más que hacen los juristas es que lo fuerte sea justo. ¿Será posible un sistema de regulación planetaria donde los sujetos humanos podamos solucionar la cuestión de la seguridad, de la contingencia, de los límites que tenemos como mortales, con unos principios éticos y un derecho coactivo?. No sé si será posible, pero es necesario. Frente a la idea esa de que existen muchas razones, cada vez más estoy dejando de ser postmoderno. Existen razones, existen racionalidades, pero la verdad y la realidad son insistentes. Hay que plantear sopechas y límites por el lado peligroso del desamor.

Lucía Alonso. Me costó año y medio de terapia aprenderlo: el amor se construye. Eso de que el amor no se construye, es fruto precisamente de negarlo. Los sentimientos se controlan, y no sólo se controlan, se reprimen cuando se ignoran y se construyen cuando son elegidos. Esa elección de sentimientos, como forma construir las relaciones, es lo que los sociólogos llamarían la socialización. Por cierto, en el amor, la sororidad, la fraternidad, la compasión, la caridad, el afecto, en realidad son las relaciones que construimos y los sentimientos que elegimos. Lo que yo tengo en común con los demás hace que pueda trazar un límite de lo que tenemos, frente a lo que otros no tienen y nos diferencia. La comunidad, a mi entender, es otra cosa distinta, viene demarcada por las relaciones que se establecen entre cada uno de los miembros de esta comunidad, que no impiden relacionarse con otros sin excluir. A mí me dan mucho miedo las identidades que son excluyentes, porque se basan en lo que uno tiene, la lengua, la historia, el género, el color, en lugar de basarse en las relaciones que se establecen.

Ángela López. ¿Qué es lo universal? A lo mejor se puede plantear como el miedo a la muerte, pero entonces, ¿por qué los suicidas no lo tienen?. Yo prefiero hablar del sentido de la vida visto en positivo. Qué soy yo y qué sentido tiene el que yo esté aquí, es lo que da lugar a todas las diferencias. El ser y el sentido de ser como soy, cuando se plantea, hay que hacerlo en diálogo con otro. La identidad se construye según quien tengas delante. Las mujeres hemos tenido delante a los hombres, y entonces construimos la identidad en confrontación con la que los hombres nos han impuesto. Supongo que a ellos también les tocará en algún momento construir la suya en confrontación con la que les estamos dando. Si me preguntan, tú quién eres, según quien me lo pregunte digo que soy una cosa u otra, porque las identificaciones son múltiples. Depende de quién tenga delante para decir: soy mujer, o soy universitaria, o soy española, o soy quien a ti no te importa. El problema es que hemos hablado sólo de la identidad, sin hablar de la alteridad y de la otredad, que es fundamental para la construcción de la identidad. Por eso yo, tímidamente había intentado partir de occidente, porque me parece que occidente es la otredad fuerte y poderosa, que ha construido su identidad y sólo definiciones muy fragmentarias de otras identidades, y que cuando éstas se construyen a sí mismas, se construyen en confrontación y como respuesta a occidente. Como autodefinitiva ante esa otredad enorme que tenemos a final de este siglo, que es la de occidente, surgen respuestas de mucha violencia. Retomo la percepción de Jesús María Alemany, de que parece que estamos hablando de nuestra identidad como algo maravilloso. Pero pensemos por qué hay tantos conflictos. Porque otros mundos se cierran para construir identidades fuertes frente a la nuestra. Esas identidades fuertes que ahora aparecen y que constituyen universos cerrados allí o entre nosotros en la inmigración, sospechamos que no son tan cerrados porque están dialogando con nosotros quizá de una manera que no nos gusta nada. Si somos capaces de vivir experiencias en común con componentes de culturas distintas, crearemos identidades muy distintas a las que ahora tenemos, como decía Maribel Ortega, porque no nos servirán las que ahora tenemos; ni a nosotros ni a ellos. Salvador Giner piensa que las pequeñas fusiones comunitarias son como el paraíso posible aquí, que podemos construir modestamente día a día.

José Manuel Asín. Hoy sale en Babelia un artículo que se titula: "Contra los sueños dogmáticos de Rorty", que escribe José Luis Pardo. Recomendando la lectura de Rorty. En 1995, en el Foro UNESCO de filosofía, se hacía esta pregunta: Who are we? ¿quiénes somos nosotros? Porque el "nosotros" de la Declaración de los derechos del hombre de Francia es masculino, el "nosotros" de la Constitución americana son los propietarios, el "nosotros" de las Declaraciones de derechos universales son los ganadores de la guerra. Rorty dice que la pregunta adecuada no es qué es el hombre o si hay universales, sino qué vocabularios son más eficaces para conseguir los fines que perseguimos. Surge la cuestión de qué es lo que hace buenos los fines que perseguimos o qué es lo que hace preferible la comunidad que formamos los países que llamamos industriales, avanzados, democráticos, es decir, el intento de buscar una fundamentación teórica en la que apoyar nuestras prácticas o para transformar las prácticas. Rorty dice que el debate entre modernos y postmodernos de la diferencia a ultranza es absolutamente estéril. No fueron los sólidos fundamentos del universalismo moral de la filosofía racionalista ilustrada los que produjeron el sufragio universal, la extensión de los derechos civiles a toda la población, la legalización de los sindicatos o los partidos de izquierda, la emancipación de la mujer, la construcción de la seguridad social o la protección de la infancia. Mucho más determinantes fueron, para lograr todos esos fines las impactantes descripciones del sufrimiento de los desfavorecidos, proporcionadas por novelistas, antropólogos o directores de cine, como aún lo son para mover a los ciudadanos de las ciudades opulentas a la ayuda humanitaria. Yo estoy de acuerdo. Me parece mucho más práctico, de cara a lo que nos une aquí, que la paz sea una cultura, en lugar de enredarnos teóricamente; buscar, como dice Rorty, prácticas que sean transformadoras desde la percepción de las víctimas..

He estado viviendo con los yanquis unos años y ahí se pone de manifiesto el tema del multiculturalismo políticamente correcto, que es una solución absurda. Hemos oído siempre que Estados Unidos se fundamenta en el crisol de culturas, y ya no es un crisol, un *melting pot*, ahora hablan de ensalada o de *rainbow*, de arco iris, cada uno conserva su color. Cada uno en su sitio los hispanos, los chinos, los polacos o los italianos. Arco iris, ensalada, en lugar de crisol de donde surgiría un hombre nuevo americano. Mucho más interesante y más práctico me parece el mestizaje. La pista está en la interculturalidad. La riqueza de la diversidad es lo que ha creado el progreso en el buen sentido de la palabra y la posibilidad de que tengamos criterios para valorar que es mejor. Han sido quienes han sufrido los que han sido capaz de abrir los ojos a los demás para transformar la realidad y crear una cultura de paz, más que una pura discusión teórica.

José R. Bada. Rorty está defendiendo un comunitarismo muy especial. No parece ser que esté muy a favor de los universales, de la universalización, más bien por contagio. Nosotros somos así, no queremos imponer nada a los demás, pero a ver si se contagian de lo bueno que tenemos. No se sitúa en un foro abierto de diálogo y de respeto mutuo, sino más bien: nosotros somos lo que somos, nos va bien, y si alguien lo quiere imitar, estupendo.

No es el mestizaje la solución, que sería como introducir una nueva raza. Tampoco es la identidad contra los otros. Por difícil que sea, la única solución es la convivencia racional, el diálogo, vivir en relación. Hablamos, concertamos y construimos, nunca nada definitivo. Hay dos enfoques fundamentales en la antropología hace ya mucho tiempo, una antropología sedentaria y una antropología nómada. Es decir, hay una interpretación del hombre que se asienta en torno a un centro y construye una ciudad, señala unas fronteras frente a los otros e incluso contra los otros. Comunidad dicen que viene de *cummoenio*, levantar juntos una muralla contra los bárbaros, contra los otros. Pero hay otra manera de la identidad nómada, la identidad del hombre sin fronteras. Hay médicos sin fronteras, payasos sin fronteras, y —por qué no— hombres sin fronteras. Claro que hay muchas maneras de ser nómadas, los judíos eran nómadas, lo han sido durante miles de años, pero llevaban la ley consigo, llevaban la patria a cuestas. El nomadismo no es una cuestión de ir de aquí para allá, sino de apertura, de buscar siempre, de no asentarse en nada. Tiene unos

ideales a los que no renuncia, y que desde luego, no se conforma con la forma de vida americana ni pretende contagiar a los otros. No hay que dar ejemplos, hay que respetar al otro como alguien que camina conmigo hacia un futuro, que siempre está distante.

José Luis Batalla. Cuando has hablado de “sin fronteras”, recuerdo el discurso de entrada de José Luis Sampedro en la Real Academia, que titula *En la frontera*. Creo que esa es una manera de estar, estar en la frontera de las diversas identidades.

Julia Remón. Me parece que muchas identidades están en crisis, pero tampoco sabemos dar alternativas. Por ejemplo, a la crisis del Estado-nación, los que se apoyan en ella lo que buscan son naciones estados más chiquitas, pero seguir reproduciendo el modelo de las naciones estados más grandes.

También se ha aludido a la crisis del feminismo, pero creo que no está en crisis para nada el feminismo en el tercer mundo. El movimiento de las mujeres en los pueblos periféricos está muy vivo. La semana pasada había una manifestación de mujeres en Marruecos apoyando los cambios políticos para que la mujer tenga mayor participación. Yo no soy tan categórica sobre la crisis del feminismo, creo que tiene que dar muchos frutos en nuestra sociedad y que hay un movimiento grande en los países periféricos, donde se está viendo que el desarrollo llegará principalmente por la labor de la mujer. Quizá veo más clara la crisis de la clase, porque indudablemente las clases ahora no se delimitan como en el siglo XIX.

Se ha hablado de los derechos humanos y todos habéis hecho referencia a la Revolución Francesa. En la Revolución Francesa no se declaran los derechos humanos, sino los derechos del ciudadano. Los derechos humanos se alcanzan en 1948, cuando se aprueba la Declaración de los derechos humanos.

Creo también que cuando hablamos de los hombres, estamos haciendo un discurso androcéntrico, de un prototipo de hombre, que excluye a los marginales, es decir, a otros muchos hombres. Decimos “el hombre”, dando por supuesto que incluimos a todos ellos, pero incluso muchos hombres han sido excluidos en el discurso masculino y ha quedado el protagonismo de un prototipo de hombre. Tenemos muchas identidades, y no es posible simplificar.

Cuando hablamos, somos capaces de ver todas las enfermedades y diagnosticarlas, pero curamos muy pocas. Nos faltan soluciones. José Bada ha dicho que nada de mestizaje sino diálogo, y no estoy de acuerdo. Las sociedades se construyen no sólo con el diálogo. Cuando vinieron los bárbaros, Roma los fue asimilando. Llega un momento en que no los puede asimilar, y entonces se mezclan. ¿Cuánto tiempo tardará entre nosotros? No lo sé, pero dudo que sólo vayamos a una suma de culturas, a la larga sólo cabe ese mestizaje.

La integración es muy complicada. ¿Cómo yo puedo, desde una tradición occidental, integrar unas identidades musulmanas donde está permitido tener cuatro esposas? Eso habrá que conjugarlo, ¿o no? En el fondo, cuando hablamos de identidades, defendemos la nuestra porque tenemos mucho miedo a las otras, sin darnos cuenta que nosotros mismos somos un mestizaje de identidades. Todos somos mestizos.

José Ignacio Felices. Estamos hablando de la identidad y damos por supuesto en todos los análisis que ésta tiene que existir necesariamente. Yo me pregunto para qué buscamos la identidad, por qué la buscamos compulsivamente. Yo pienso con Chaimé Marcuello que la respuesta está en la contingencia, en el miedo a la muerte. Ante esa cuestión definitiva, viene una búsqueda de sentido acuciante, que no tiene ese carácter en otras culturas. Richard Burton, en las exploraciones que hizo por África para buscar las fuentes del Nilo a mediados del siglo pasado, llegó a un punto en que no sabía por dónde iba el Nilo. Encontró unos negros debajo de unos árboles y les preguntó si le podían decir por dónde venía el río. Le contestaron que para qué quieres conocerlo: ¿te disgusta la sombra de los árboles, el paisaje es feo, el agua no es fresca? No entendían para qué ni por qué esa búsqueda compulsiva. Por tanto, dos comentarios. Uno, otras culturas distintas a la occiden-

tal no se plantean la pregunta por la identidad como nos la planteamos nosotros. Segundo, qué es lo que estamos dispuestos a hacer por esa identidad, hasta dónde estamos dispuestos a llegar en esa búsqueda de identidad. Todo porque no somos capaces de admitir que realmente la vida no hay que darle otro sentido, que el que por sí misma ya tiene. Porque a lo mejor por dar ese sentido estoy dispuesto incluso a la violencia.

Dos reflexiones en torno a la identidad. Imanol Zubero afirma que todo estado busca los hábitats de significado, que son aquellos lugares en los cuales es posible hacer hábitos del corazón, estamos hablando de las emociones, de los sentimientos. Ángela López también en su ponencia nos ha presentado una razón que al final acaba siendo pasión. En última instancia parece que al hablar de la identidad estaríamos hablando de las emociones. Aquí querría introducir mi primera reflexión, de la mano de José Antonio Marina, que ha escrito sobre la inteligencia emocional y nos ha recordado que estamos acostumbrados a dar a la razón una preeminencia sobre la emoción, pero que un análisis profundo revela que existe una inteligencia emocional, que es capaz de ser tan eficaz como la racional, y además mucho más adaptada para la convivencia. Frente a la razón y la emoción, como dos maneras distintas de inteligencia, no minusvaloremos la inteligencia emocional. Estoy de acuerdo con José Bada en que la razón emocional no puede ser ilógica e irracional, pero no olvidemos de que a través de la emoción podamos adquirir grados de conocimiento importantes.

Segunda reflexión. Decía Pablo Casado que todo planteamiento sobre los universales necesita un referente jurídico. Eso es cierto, pero también existe un referente geográfico. Me pareció interesante oír hace años, que se había estudiado cuál era el ámbito adecuado en el que se podían dar las relaciones. Se decía que, por ejemplo, en el Renacimiento una ciudad como Florencia, de ciento y pocos mil habitantes, era el sitio ideal en el que Miguel Ángel podía ir andando por la calle y encontrarse con Rafael, y se hacía posible un intercambio de ideas que hoy en día en las grandes megalópolis no se puede dar. Hoy mucha gente dice que ciudades de cincuenta mil o de setenta mil habitantes se hacen asfixiantes, porque no encuentran ese mínimo intercambio que le enriquezca, es decir, hemos aumentado el tamaño deseable de la convivencia. Cara al futuro, el desarrollo de medios como Internet volverá a cambiar los marcos posibles para la relación. Un filósofo como Escotado nos recuerda que la tecnología va a permitir una consulta mucho más habitual a los ciudadanos, que permita expresar sus voluntades y su opinión en una serie de temas que no necesita confiar sólo a sus representantes. Tenemos posibilidades de comunicación inéditas para una mayor participación de los ciudadanos dentro de unos espacios que tenemos que determinar.

Pilar Sarto. El ser humano necesita pertenecer a algo y a alguien; está entre el plural y el singular. Curiosamente pertenencia la entendemos de una forma y pertenencias son las cosas que tenemos. Abrir el abanico de pertenencias, puede ser una forma de encontrar alternativas más pacíficas y más enriquecedoras. Pero me resulta curioso que cuando se habla de pertenencias se piensa en lo material y no en lo otro.

Montse Reclusa. He hecho la descripción de la evolución desde el feminismo en este debate entre lo individual y lo colectivo. Quería mostrar cómo en los distintos campos que ayer nombró Ángela López, ha existido un recorrido producido por las tensiones. Ahora estamos asistiendo a la acentuación de la individualidad y de la necesidad de la identidad propia frente a la igualdad y la homologación. Se da un cambio pendular. Es un proceso, y uno de los errores que cometemos a la hora de describir todo esto es precisamente no entenderlo como un proceso. Sería una visión sin profundidad y alicorta. Por lo mismo que a veces, cuando hablamos y utilizamos la palabra crisis, le damos una connotación negativa. Para mí las crisis pueden ser crisis de crecimiento. En el mundo, en la tensión que se produce entre igualdad y libertad, individualidad y construcción colectiva, se producen constantemente esas crisis negativas en muchas ocasiones, pero también positivas en otras. Yo creo que es positiva la evolución de las mujeres en el último siglo y

medio. Pusimos el acento en la igualdad y nos encontramos con un techo y con amargura por el camino. Cuando hemos estirado de la otra pata del banco, de la construcción de una identidad propia, se nos han abierto muchas perspectivas, pero no por eso negamos la necesidad de seguir tirando de la igualdad. La dificultad viene de no entender la historia como un proceso. Probablemente tiene mucho que ver con el tiempo de los humanos, con el nacimiento y la muerte, pero a mí me parece muy significativo lo que dice Zubero y lo que dicen también las feministas de la diferencia: lo raro es que no haya nacionalismos radicales y que no haya más oposición, más construcción radical en las mujeres. Algo sabríamos en el dialogo cultural.

Ángela López. Evidentemente, la identidad es un proceso no es una esencia. Mucho de lo que constituye la construcción de identidades, se acomete desde sectores que tienen expectativas de poder que se frustran, es decir, desde sectores medios, elites intelectuales, gente que piensa. Hay que reconocer también que el feminismo empieza a construirse cuando las mujeres ya han alcanzado esa fase crítica del pensar. Ahí hay una falla enorme de la posibilidad de hacer aquello para lo que estamos preparados, en unas y en otras culturas, y una falla enorme de la representación. Sigo pensando que la democracia es lo fundamental, y otro aspecto que me parece interesante de la democracia es que constituye la única institución dentro de la cual concebimos al otro como alguien tan maravilloso que nos puede representar. Me parece que eso es un logro en sí, aunque no lo hayamos sabido hacer bien. Es la otredad como representación del yo. Eso, como principio, me parece que es un principio potente y que habría que ver cómo tirar de él hacia adelante: el otro como ese yo que se puede desarrollar hasta el infinito. Y algunos de nuestros modernos también han dicho cosas muy interesantes, los otros como posibilidades de mi propio yo, posibilidades de imitación, de crecimiento de la personalidad colectiva.

**5. LAS RELIGIONES
¿FACTOR DE VIOLENCIA
O DE PAZ?**

**LAS RELIGIONES ORIENTALES:
ZENBUDISMO Y PAZ**

ANA MARÍA SCHLÜTER RODÉS

Maestra Zen



Ana María Schlüter Rodés

El seminario **Año 2000: la paz es una cultura** se propone “analizar cómo integrar las dimensiones fundamentales de la existencia humana en una cultura de paz y evitar que contribuyan a una cultura de violencia”.

Las religiones reflejan en sus doctrinas y en sus prácticas religiosas los diferentes modos como el ser humano vive inmerso en el misterio, dándose cuenta y acentuando más unos aspectos u otros. Por otra parte, no hay más que una realidad y, por lo tanto, nos movemos y existimos todos en la misma realidad misteriosa única.

Aunque la realidad última, inefable, no puede ser sino una y la misma siempre, el marco religioso en el cual se vive influye en la posibilidad y modo de experimentarla y en la interpretación de la experiencia. Un nuevo marco no sólo brinda nuevas posibilidades de lenguaje para expresar lo experimentado, sino que crea además nuevas posibilidades de percepción, a la vez que un nuevo instrumento para salvar del olvido aquello de lo que se ha caído en la cuenta.

El hecho de que en las religiones se manifiestan experiencias fundamentales del ser humano, de todo ser humano, hace posible el reconocimiento como propio de lo esencial que proviene de otra religión. Por otra parte, el enriquecimiento proviene del hecho de que se acentúan experiencias humanas fundamentales diferentes, en torno a las cuales se estructuran todas las demás.

Las religiones son, pues, expresión de diferentes experiencias de la misma y única realidad trascendente. Siempre que esta expresión sea limpia y no esté tergiversada por la limitación del egoísmo, no puede dar lugar sino a paz. Sin embargo, de hecho, a lo largo de la historia muchas veces estas experiencias y sus manifestaciones quedan filtradas y desdibujadas por la limitación humana y son aprovechadas por los poderes del mundo para sus intereses particulares, dando lugar a enfrentamientos y violencia.

Los franceses hablan del “defaut de la calité”. Esto se puede aplicar a lo valioso que aporta una determinada religión, a su don a la paz, y a sus defectos específicos cuando no está en su centro, que crean justo lo contrario, violencia.

La experiencia humana fundamental del Budismo es la experiencia del “vacío”, shunyata, KU, realidad que ninguno de los seis sentidos (incluido como sexto el entendimiento) puede captar. Esa experiencia lleva a la experiencia de unidad y de interconexión con todos los seres. Por lo tanto, es un factor muy importante y básico de paz. Así se ve en el Buda, el Despierto, lleno de compasión. Sin embargo, cuando se tergiversa eso que es su gran tesoro, se convierte en todo lo contrario y crea una forma muy característica de violencia, diferente de la que surge cuando se tergiversa lo que es el corazón de la experiencia humana fundamental cristiana, el amor, manifestado en Jesús, el Cristo, el Ungido por el Espíritu de Amor.

Voy a intentar exponer esto con más detalle centrándome en el Budismo, con especial énfasis en el Zenbudismo, del que por experiencia y conocimiento mejor puedo hablar dentro de lo que son las religiones orientales. Es un mundo tan amplio, que forzosamente se impone una limitación.

Por otra parte, el Budismo es un exponente muy significativo del mundo oriental, el cual se ha dedicado mucho más a investigar el mundo interior. En cambio Occidente, a partir de los grandes filósofos griegos, va decantándose cada vez más por la investigación del mundo exterior, desarrollando consecuentemente los sentidos exteriores y las facultades de la razón que pueden captarlo. Oriente, que se ha dedicado más al mundo interior, ha intentado desarrollar el “ojo interior”, por medio de la meditación, la contemplación y el abismamiento. Éstas llevan a una conciencia de unidad cósmica y a una experiencia liberadora.

En cuanto a la práctica concreta existen muchas variantes, si bien todas ellas parten de una conciencia de unidad psicosomática del ser humano. Hay muchas formas de Yoga en la India, y hay diferentes caminos tanto en el Budismo Theravada, también llamado Hinayana, del sudeste asiático, como en el Mahayana de China, Corea y Japón y en el Vairayana del Tibet. Hay iluminados, en la tradición Theravada, que no viven “en la ciudad, sino en los montes y bosques, donde es muy difícil encontrarlos” (H.M.Enomiya-Lassalle: 1991, p.117-118), y hay laicos iluminados en el Budismo Mahayana, concretamente, en el Zen, que viven inmersos en la sociedad. En el caso del Budismo Mahayana no es el ideal llegar a ser un sabio, como lo es en el Budismo Theravada, sino un bodhisatva, es decir, alguien que desde su experiencia de “unidad vacía” ayuda a los demás movido por la compasión. Tiene, por lo tanto, una incidencia social bastante mayor.

Las etapas en el camino del despertar se representan desde antiguo por medio de una serie de cuadros en que un boyero busca a su buey. Existen diferentes versiones. La más conocida es una que consta de diez cuadros y que se atribuye al maestro Zen chino Kakuan, que vivió en el siglo XII. Cada cuadro va acompañado de una introducción y un poema. Los dos últimos cuadros son propios del Mahayana.

• **Buscar al buey.** En el primero de estos cuadros aparece un campesino que ha perdido su buey. Es el ser humano en busca de su más profundo yo-mismo. “Perdido en los bosques, aterrado... está buscando un buey que hallar no puede... En la espesa maleza sigue muchos senderos. Cansados los huesos, doliente el corazón.” En realidad, el darse cuenta de que le falta algo muy importante, que ha perdido algo esencial y confesárselo a sí mismo, ya es un gran paso. Muchas veces se vive sin siquiera darse cuenta de que falta algo. “El ser humano es pastor del ser”, guardián del ser, escribía M. Heidegger en una carta sobre el Humanismo en 1946. La cercanía del ser es su verdadera patria, a la que se trata de volver desde una situación muy extendida de “olvido del ser”.

• **Ver las pisadas.** En el segundo cuadro el pastor descubre las huellas del buey. “Ha visto innumerables pisadas en el bosque y a orillas del agua... Nada logra ocultar la nariz de este buey que llega hasta el mismo cielo.” En realidad nada lo puede ocultar, es evidente - para quien tiene ojos para ver. El pastor empieza remotamente a darse cuenta al descubrir sus pistas a través de personas, acontecimientos,

enseñanzas que le van orientando; persigue el camino que le marcan, en este caso practica Zen.

- **Ver al buey.** De esta forma, en el tercer cuadro, descubre, o redescubre, al buey, nada más un poco por atrás, pero es el buey. “Trina un ruiseñor en la enramada. Fulgura el sol en las salcedas ondulantes ¡Ahí está el buey! ¿Dónde iba a poder esconderse? ¿Qué artista sería capaz de retratar esa espléndida testuz, esos majestuosos cuernos?” Es imposible expresarlo. Esto es un primer momento de despertar, *ken-sho*, se dice en Japón, lo que significa literalmente: ver la realidad. Un primer despertar no hace un despierto o buda; es sólo el principio, pero principio importante, el tercero de los diez cuadros.
- **Atar al buey.** En los siguientes cuadros, del cuarto al séptimo, se refleja el proceso de transformación que va teniendo lugar a partir de este momento. Es decisivo para que el proceso avance, atar al buey, adoptar una disciplina, la de practicar a diario. De lo contrario se vuelve a escapar. “Tiene que atarlo corto y no soltarlo, porque el buey es arisco todavía, ya arremete contra las cumbres, ya se refocila en brumoso desfiladero.”
- **Domar al buey.** “Tiene que tirar de la reata, para que el buey no se le escape, porque puede perderse en fangosos tremedales.” Ocurre como lo que dice San Juan de la Cruz con otra imagen: cuanto más se arrima el leño al fuego, más empieza a sudar y responder, sale a relucir toda la humedad la humedad que antes ni se sospechaba que hubiera. De esta forma se va curando. Es un proceso de purificación fuerte. “Cuidado como es debido, se hace limpio y manso. Sin rienda sigue dócilmente a su amo.” Esto es lo que se ve en el quinto cuadro.
- **Cabalgando sobre el buey volver a casa.** Ahora llega a soltar las riendas y va sentado libre tocando una flauta. Es un cuadro, ya no de lucha sino de alegría y paz. “cabalga libre como el aire... Donde quiera que vaya levanta una brisa fresca, mientras en su corazón reina una honda tranquilidad. ¡Este buey no necesita un solo tallo de hierba!” Sobran todas las palabras. Pero aún sigue habiendo dos, el pastor y el buey.
- **El buey olvidado, el hombre mismo solo.** El poema de este séptimo cuadro dice: “Solo, a lomos del buey, logró volver a casa. Pero ¡hete aquí! El buey ha desaparecido.” Ya no son dos, se ha producido una gran unidad, el boyero es el buey, el ser humano errante y superficial se ha fundido con su ser más profundo. Pero aún queda la consciencia de sí mismo.
- **Hombre y buey olvidados.** El octavo cuadro es un círculo vacío, en realidad no es un cuadro sino más bien una imagen de lo que no tiene imagen. Es la experiencia de haber desaparecido, es “morir la Gran Muerte”. Es descubrir así que el verdadero yo mismo no tiene imagen, no tiene forma, es no-yo, no nace ni muere. (Santa Teresa ante el alma incognoscible recurre a la imagen de “un castillo todo de diamante u muy claro cristal”, lo cual también expresa esa pureza vacía a la vez que indestructible.) “Látigo, rienda, buey y hombre pertenecen igualmente al vacío... Cuando se cae en la cuenta de este estado, se llega a comprender por fin el espíritu de los antiguos patriarcas.”
- **Volver al origen.** Objeto y sujeto han desaparecido, y las cosas son simplemente tal cual. Ha vuelto a ser un hombre ordinario. De la Gran Muerte surge la Gran Vida. Esto es lo que representa el noveno cuadro, en el que suele aparecer la mayoría de las veces un paisaje, un río, flores, mariposas. “Ha regresado al origen, ha vuelto a la fuente; sus pasos no han sido en vano. Es como si ahora estuviera ciego y sordo ... no apetece las cosas de fuera.” San Juan de la Cruz diría: “Apetece un no sé qué que se halla por ventura. Del divino ser tocado tiene el gusto tan trocado/ que a los gustos desfallece.” Ya no ve la mera belleza exterior, en este sentido está ciego y sordo y no apetece las cosas de fuera. ¿Qué es lo que ve? “Los ríos

fluyen como fluyen, las flores florecen como florecen, de modo natural.” Aquí es donde tiene lugar la experiencia de la talidad, de la belleza oculta, de lo verdaderamente bello, de lo más que bello.

- **Entrar en el mercado con las manos dispuestas a ayudar.** Este décimo y último cuadro es decisivo y característico del Zen, que ha surgido en el ámbito del Budismo Mahayana y con el que comparte el ideal del bodisatva. Éste, desde la experiencia de unidad con todos, percibe el dolor de los demás como suyo propio y desde ahí actúa. Desde esta perspectiva Ruben Habito, maestro Zen filipino, comprende de una manera nueva la parábola del buen samaritano. “Ya no soy ‘yo’ mirando a ‘alguien que sufre’, sino ¡el dolor es mío! ¡De un modo inmediato! ¡Mi propio dolor!... Todo lo que hizo el samaritano fue simplemente el resultado natural y espontáneo de atravesar la barrera original de la dualidad entre ‘yo’ y ‘el otro’.” Zen es **satori y karuna, despertar y compasión**, es experiencia de la unidad vacía, de lo que no cae en sentido, y es compasión. Esto se ve en el último cuadro, cuyo poema reza: “Desnudo el pecho y descalzo entra el hombre en el mercado. ¡Está cubierto de barro y polvo, pero cómo sonríe! Sin recurrir a poderes místicos (parapsicológicos,) hace florecer en un momento los árboles marchitos.”

I. ZENBUDISMO Y PAZ

“Al hombre aún le falta mucho para convertirse en el ser espiritual que está destinado a ser... La actualización o personalización de lo espiritual no ha llegado ni mucho menos a su culminación,” dice *Enomiya-Lassalle SJ*, maestro Zen (1982, p 125). “La humanidad aún se encuentra en sus albores. La vida espiritual que la caracteriza y que la distingue de lo heredado de sus antepasados prerracionales, de la vida instintiva, está todavía muy débil... Queda todavía un largo camino por andar. Y este camino sólo puede ser emprendido con la ayuda de un nuevo cambio radical a nivel de conciencia”, un cambio que considera indispensable para la paz y para la supervivencia de la humanidad.

“¿Qué puede hacer el hombre para conseguir esta nueva conciencia?” pregunta más adelante (p 127-128). “Ante todo debe tener conocimiento de ella y prestarle crédito... Existen caminos y modos para preparar la llegada de lo que se anuncia. Uno de ellos es la meditación que hoy tanto interés está despertando. Pero debe ser un tipo de meditación que no se practica racionalmente, ha de ser una meditación no objetiva... La meta última del Zen, la iluminación, es una experiencia de unidad con todo y supera el dualismo entre hombre y mundo... La humanidad tiene que llegar a la unidad, pero no a una unidad impuesta por la fuerza, sino a una unidad tal que permita a cada cual desarrollarse libremente según su propia manera de ser.”

Otros maestros Zen han subrayado igualmente la importancia del Zen cara al logro de la paz. Coinciden en señalar como causa de las guerras y luchas el egoísmo, que es lo opuesto a la experiencia de unidad, y el materialismo que deja caer en olvido la experiencia espiritual, religiosa. Abogan por una vuelta a la fuente más profunda espiritual del hombre, donde experimenta la unidad.

En opinión de *Yamada Kôun Roshi* la historia ha estado dominada durante los últimos tres mil años por el pensamiento occidental, cuya estructura es básicamente dualista. Sin embargo, semejante visión del mundo en el fondo es irreal e ilusoria, está condenada a venirse abajo antes o después. Está pasando a ocupar su lugar actualmente el espíritu oriental, cuya estructura se fundamenta en la unidad, así como la cultura edificada sobre esta base. Esta cultura significa volver la espalda a los aspectos materialistas de la civilización reinante y convertirla en espiritual. En esto va a tener un papel importante el Zen, en opinión de Yamada Kôun, pues gracias a la experiencia Zen, se supera la visión dualista de la realidad y se experimenta la unidad. Estaba convencido además de que el mundo esencial, el mundo de la unidad empuja hacia su actualización en el mundo fenoménico.

“En el mundo esencial todos son iguales y completamente libres. Esta es la característica extraña y maravillosa del mundo esencial. Al ser vacío, no puede haber diferencias. Esta esencia del mundo esencial se revela con el tiempo en el mundo fenoménico. Si comparamos el presente con el pasado, vemos como se han hecho progresos incomparables en cuanto a igualdad y libertad humanas. Vemos el proceso inevitable, merced al cual el mundo esencial gradualmente se actualiza en el mundo fenoménico. Tengo la impresión de que esto es una necesidad histórica. **Para que la humanidad pueda crear una sociedad de verdadera paz y felicidad, tiene que haber un fundamento común para la sociedad humana... Este fundamento común tiene que ser lo humano o la persona. En el Budismo eso se designa con el término de naturaleza búdica o naturaleza intrínseca del ser humano. Sólo esto puede ser fundamento común. Sólo el mundo del vacío puede llegar a ser el fundamento común**” (Teisho sobre el Shodoka, MS p.221).

En 1969 *Yasutani Hakuun Roshi*, que había sido maestro Zen de Yamada Kôun, escribió en un artículo titulado *La crisis de la situación humana y la liberación que se puede encontrar en el Budismo*: “Las ciencias sociales occidentales se basan en una idea del yo mismo falsa y engañosa, y tratan de desarrollar esta conciencia del ‘yo’. Eso es dicotomía. De esta manera han reforzado la idea de dicotomía entre los seres humanos provocando conflictos y luchas. Incluso han provocado una crisis que podría aniquilar la humanidad entera” (Citado en: Brian Victoria: 1999, p.236).

Sogen Asahina, siendo abad del monasterio Rinzai de Engakuji en Kamakura/Japón, escribió en 1954 un folleto titulado *Zen*, cuya última parte trata del problema de la paz. Se pregunta: “¿Por qué el hombre ha caído en este estado de lucha irreconciliable? ¿Dónde está la causa? Por mi parte contesto sin titubeos que es debido a que el hombre no ha seguido con fidelidad las enseñanzas de Buda y de Cristo... El Buda enseñó compasión, Cristo amor. Compasión y amor pueden expresarse de modo bastante diferente, pero en el fondo son lo mismo. Ambos parten del precepto ‘trata a los demás como te gustaría que hicieran contigo’, dando a entender que no hay diferencia entre uno mismo y los otros y que uno debería considerar el destino de la humanidad como uno” (p. 25).

Nunca se ha puesto realmente en práctica esta enseñanza, sigue diciendo, sólo ocasionalmente por individuos o grupos pero a nivel de relaciones

internacionales no se ve. Aunque los gobernantes a veces juran ante Dios, cuando se desciende al nivel de las cuestiones políticas y económicas demuestran ser totalmente egoístas, persiguiendo sus propios intereses y riqueza. Se manifiesta en los nacionalismos. “Hemos de desechar el nacionalismo y concretar las enseñanzas de compasión y amor, considerando al mundo entero como una unidad” (p. 26).

“Estamos colocando el burro detrás del carro” al invertir todos los esfuerzos en remediar los males de pobreza y sufrimiento, en lugar de corregir la falta de fondo que los genera. “¿Por qué no crear un sistema político y económico que destierra la pobreza de raíz? En otras palabras ¿por qué no aplicar el espíritu religioso de lleno a las esferas política y económica?... Es esencial un régimen político y económico que parta del punto de vista religioso, mirando al mundo y a la humanidad como unidad” (p.27).

La experiencia del Buda es: “Todos los seres son seres dotados de sabiduría y virtud,” y San Juan de la Cruz dice: “Esta luz nunca falta en el alma.”

Sogen Asahina, en la Conferencia sobre Religión y Paz, celebrada en Japón en mayo de 1947, partiendo de la fe en esta realidad, dijo que la humanidad dejaría de luchar en el futuro, pues ya no había nada por lo que tuviera que luchar. Si en unos momentos de la historia el hombre tuvo que luchar contra los elementos naturales para sobrevivir y en otros contra otros seres humanos que ponían en peligro su vida, ahora el único enemigo que quedaba era su propia ignorancia acerca de esta realidad profunda.

Es hora, concluye, de que la humanidad deje de considerar las enseñanzas de Buda y Cristo como meras ideas, las llegue a experimentar como una realidad y las actualice. Hemos de trabajar por poner al día la sabiduría moral, que se ha quedado muy por detrás del progreso científico, “llevando el espíritu religioso a la esfera política y económica” (p. 28).

¿A qué se refiere cuando habla de religión? Hay otros maestros Zen que insisten en la misma línea y aclaran algo más la cuestión. Ahí está, por ejemplo, **Mumon Yamada**, que fue abad principal del monasterio de Shofukuji, uno de los más importantes monasterios Rinzai de Kioto, y presidente de la prestigiosa universidad de Hanazono. En su contribución a *Un peregrinar Zen – Cristiano. Fruto de diez coloquios anuales en Japón. 1967 – 1976*, parte de unas palabras de Arnold Toynbee. Este historiador inglés, muy interesado por Japón, donde estuvo repetidas veces, había dicho en cierta ocasión: “¿Qué nos puede salvar del peligro actual? ¡Nada más que religión!”

“¿Qué es religión, *shu-kyo* en japonés?” escribe Mumon Yamada. “La palabra *shu* significa ‘fuente’ o ‘cabeza’ de una escuela del tipo de escuela de ceremonia del té o de *ikebana*. Como *kyo* significa ‘educación’, *shu-kyo* significa en resumen ‘la gran fuente de toda educación’. Como se dice que educar significa sacar afuera,... religión, como gran fuente de toda educación, ha de ser lo que saca afuera lo más puro, sagrado y bello del alma humana, lo que es igual a Dios y no difiere de Buda.”

Se trata, pues de aquello que hizo exclamar a Shakyia (Buda): “Todos los seres son budas, dotados de sabiduría y virtud. Pero debido a su pensar ilusorio y apego a sí mismos no llegan a darse cuenta.” O de aquello que, como cita Mumon Yamada, dijo Jesús: “Si no os hacéis como niños, no podréis entrar en el reino de los cielos” y “Bienaventurados los puros de corazón porque ellos verán a Dios”. Es esto lo que tiene que sacar afuera la religión, concluye el maestro Zen, el corazón puro semejante al de un niño y semejante a Dios.

La crisis actual, considera, ha sido causada por una civilización materialista europea y por los excesos de la ciencia de que se ha valido el más abominable egoísmo humano. La salvación de esta crisis está en Asia, en su civilización espiritual opuesta a la civilización materialista, y en un espíritu que se sacrifica a sí mismo, lo contrario del egoísmo. Esto se encuentra en la religión oriental, incluyendo el Cristianismo. Toynbee se refirió a esto cuando dijo que sólo la religión puede salvar de la crisis actual, y termina Mumon Yamada añadiendo: “Creo que el Dr.Toynbee se refería al Zen.”

La cuestión está en penetrar en el centro del alma humana y caer en la cuenta, por experiencia directa, más allá de palabras y doctrinas, de su verdadera naturaleza, abandonando todo lo ilusorio y todo apego a sí mismo, ser uno con Dios y Buda... “Esto salva de la crisis actual” (p.32 – 35).

Respecto de la relación Zen-religión, decía Enomiya-Lassalle SJ que el Zen no está vinculado indisolublemente a ninguna de *las* religiones, pero tiene que ver todo con *la* religión, con la experiencia de la trascendencia. De modo parecido, Yamada Kôun Roshi decía que el Zen no es una religión en el sentido de expresión en forma de doctrinas, ritos etc., sino la experiencia que subyace a todas ellas. Es de esta religión no religión que se habla como un elemento esencial para edificar la paz.

Desde el punto de visto del Zenbudismo, se trata sobre todo de ir al centro, de descubrir el “triple tesoro”, Buda, Dharma y Sangha. San Juan de la Cruz, en su comentario al primer verso de su *Cántico Espiritual*, habla de “el tesoro escondido en el campo del alma, por el cual el sabio mercader dio todas sus cosas”.

Con respecto al tema de la paz es especialmente importante el tesoro de la Sangha. En un *sentido absoluto*, Sangha alude a la experiencia de *unidad entre el mundo esencial de KU y el mundo fenoménico de lo cambiante. La flor, curar a un enfermo... eso mismo es la realidad misteriosa que ningún sentido puede captar. Forma no es sino vacío, y a la vez vacío no es sino forma: la realidad misteriosa es precisamente esta expresión concreta, esta flor, este acudir en ayuda de alguien...* (Dogen Zenji dice en su *Kyôjukaimon*: La virtud de la unidad, ésa recibe el nombre de tesoro de la Sangha.)

En el *sentido manifiesto* Sangha es la *manifestación de esa experiencia de unidad vacía en la convivencia. Es la armonía que reina en una comunidad de personas, pero también, en un sentido más amplio, la armonía que se*

manifiesta en la naturaleza entera y en cada partícula de ella, un gusano, un átomo... Sangha en este sentido se refiere también, desde luego, a la armonía entre los seres humanos con el mundo animal y vegetal y con la naturaleza entera. (Dogen Zenji dice en su Kyojukaimon: Los que siguen las enseñanzas del Buda son la Sangha.)

En el *sentido conservador*, Sangha implica la libertad de odio, codicia y orgullo. Estos llamados “tres elementos venenosos” provienen del ámbito del yo limitado, ciego, que no vive la experiencia del mundo de KU, que carece de la experiencia del mundo de la unidad vacía. Donde campean los tres venenos, a lo mejor incluso apropiándose de una experiencia inicial del mundo esencial, engriéndose de ella, Sangha se oculta, la armonía se rompe. (Dogen Zenji dice en su *Kyojukaimon: Liberación de todo sufrimiento*, salvando de los tres mundos —odio, codicia y orgullo— es el tesoro de la Sangha.)

Una persona verdaderamente despierta rezuma un quintuple perfume, dice Hui-neng, el Sexto Patriarca Zen de China. El tercero de estos perfumes es la sabiduría; gracias a ella “el propio espíritu, libre ya de obstáculos [de los tres venenos], percibe constantemente por medio de la sabiduría su propia naturaleza esencial. Esto lleva a no hacer ningún mal y hacer el bien sin apearse a él. Significa ser respetuosos con los superiores, benévolo con los inferiores y compasivo con los desheredados y pobres” (Houeï-Neng, *Sixième Patriarche Zen Discours et Sermons*. Albin Michel, Paris 1984, p.94).

En relación con el quinto perfume dice: “Cuando nuestro espíritu ya no se apega a nada, ni al bien ni al mal, hemos de vigilar para que no nos quedemos atrapados por el vacío cayendo en un estado de inercia. Al llegar a este punto lo que hace falta es continuar nuestra formación... llegar a ser benévolo con los demás y en nuestras relaciones con ellos desembarazarnos de la idea de ‘yo’ y ‘tú’” (Ib.p.94-95).

Todo estriba en conectar, *por medio de la práctica del abismamiento*, el zazen, y de un trabajo (manual) realizado con todo el alma, el samu, con la naturaleza *esencial o búdica* o, como decía Yamada Kôun Roshi a sus discípulos cristianos, con la *naturaleza divina*, y vivir rezumándola en la convivencia.

De lo expuesto hasta aquí, se deduce que existe la convicción de que Oriente (incl. Cristianismo) tiene algo importante que aportar a Occidente, para superar la situación de graves enfrentamientos entre pueblos y con la Tierra.

A la vez se han apuntado algunos escollos que pueden aparecer precisamente en el ámbito del Budismo, como, por ejemplo, el quedarse atrapado en el mundo de KU (shunyata), vacío. Cuando ocurre esto —dicho sea de paso— KU se convierte en un algo; propiamente deja de ser KU y se convierte en un KU conceptual, no real.

En la siguiente parte se trata de exponer más detalladamente las patologías que se pueden originar, y que de hecho se han originado, en el ámbito

del Budismo, especialmente del Zenbudismo japonés, llegando a ser factores de violencia.

II. ORIGEN DE PATOLOGÍAS

En 1997 apareció un libro escrito por Brian Victoria. Victoria, sacerdote budista y catedrático de literatura y lenguas asiáticas en la universidad de Auckland/Nueva Zelanda, titulado *Zen at War*. En 1999 salió la traducción alemana con el título *Zen, Nationalismus und Krieg*. Es un libro que ha levantado bastante revuelo, que escandaliza, pues presenta una imagen muy distinta del Budismo, admirado generalmente por su ideal de no violencia y de compasión. Aquí aparece el lado de la sombra, la tergiversación y distorsión de sus valores más grandes en la historia.

En este libro se estudia por primera vez y abiertamente la implicación del Budismo japonés en el nacionalismo y militarismo de aquel país. Brian Victoria se ciñe al período de la era Meiji, 1868-1945, un período de la historia nipona en que se restauró el Sintoísmo como religión estatal, y a resultas de ello se persiguió en un principio el Budismo. Éste, para sobrevivir se prestó a unos compromisos que resultaron más perniciosos que la misma persecución. Hubo también monjes y sacerdotes budistas que se opusieron. Pagaron su resistencia y oposición con sus vidas o el destierro. La alianza del Budismo con el poder político siempre ha resultado nefasta para lo que es la esencia de la religión; Brian Victoria estudia este hecho, empezando por el rey Asoka, en la India, y siguiendo con China y Japón.

En 1964 Mumon Yamada, citado más arriba, escribió en *A Flower in the Heart*:

“La única situación en que el Budismo ha sido oprimido por un gobierno en Japón fue el tiempo de la restauración Meiji. Se denunciaron las doctrinas budistas y se profanaron las estatuas sagradas de los budistas. Sólo los esfuerzos desesperados de los dirigentes budistas de aquel entonces evitaron que el Budismo corriera la suerte de una extinción total. Pero el precio que pagaron para sobrevivir fue muy alto, pues aceptaron que los monjes en caso de situaciones de emergencia nacional empuñaran las armas. Esta concesión ha de considerarse un hecho lamentable. Si los sacerdotes célibes de la era Meiji se dejaron engañar por palabras de lealtad y patriotismo, nosotros mismos nos hemos dejado engañar por la falsa denominación de “guerra santa”. Como consecuencia de todo ello, la nación que todos amamos ha perdido su norte y ha caído en el caos. **Esto demuestra que tenemos que ser mucho más precavidos ante los compromisos que ante la opresión**” (Citado en Victoria, p.223)

Brian Victoria, el autor, habla en el prólogo de una entrevista que tuvo con un abad y maestro Zen en la primavera de 1970. El abad le había dicho que como sacerdote Zen y graduado de la universidad de Komazawa, asociada a la escuela Zen Soto, Victoria no podía participar activamente en el movimiento japonés contra la guerra de Vietnam, aunque reconocía que actuaba fiel al principio de no-violencia y de una forma jurídica correcta. Le llegó a decir que si no tenía en cuenta lo que le había dicho, le retiraría su reconocimiento como sacerdote, cosa que finalmente no ocurrió, a pesar de que Vic-

toría siguió comprometido en dicho movimiento. Pero este hecho lo marcó profundamente y lo llevó a investigar durante veinticinco años la relación de hecho de los sacerdotes zenbudistas con la sociedad, el estado, la guerra, política y actividades sociales y cómo debería ser.

Aunque resulta escandaloso mucho de lo que narra en el libro, considero que es sumamente esclarecedor. Precisamente las situaciones tan extremas ayudan a darse cuenta de las sombras y de los puntos débiles, no siempre tan claros y fáciles de reconocer. Después de haber palpado difusamente algo de ello en Japón, durante mis estancias más o menos largas entre 1979 y 1996, anuales primero, bianuales luego, pienso que la información y las reflexiones expuestas en el libro pueden tener el efecto de una necesaria catarsis. Especialmente importantes me parecen los análisis del profesor Ichikawa Hakugen, sacerdote Zen Rinzai, allí referidos.

En uno de sus libros, *Religión bajo el fascismo japonés* (1975), éste escribe: “Últimamente los budistas japoneses afirman que el Budismo posee la sabiduría y filosofía que puede salvar al mundo y a la humanidad del ocaso. Sin embargo, opino que el Budismo primero debería reflexionar sobre qué enseñanzas y actividades misioneras ha promovido durante las eras Meiji, Taisho y Showa para oponerse a la explotación y a la opresión en el mismo Japón así como en Corea, Taiwan, Okinawa, China y sudeste asiático. Además tiene la obligación de constatar qué responsabilidad tienen algunas personas concretas en lo ocurrido y expresar su decisión [de evitar cosas parecidas en el futuro]” (citado por Brian Victoria, edición alemana p.233).

Según Victoria, “Hakugen ha sido el primer erudito del Zen en especial y del Budismo en general que ha intentado descubrir *qué doctrinas budistas* y desarrollos históricos antes de la era Meiji han favorecido la colaboración de los budistas en la guerra y qué lo ha hecho posible... También ha investigado a qué doctrinas budistas puede ser debido que el Budismo sea vulnerable a manipulaciones militaristas” (Ib.p.237).

Para situarnos históricamente recordaré algunas fechas. En 1639 Japón logró sustraerse al colonialismo europeo por medio de su política de aislamiento. Mantuvo esta situación hasta mediados del siglo XIX. En 1853 Estados Unidos, que necesitaba búnkers de carbón para sus barcos en el Pacífico, forzó la apertura a Occidente. En 1868 se derrumbó el poder del shogunato y volvió al Tenno o emperador. Bajo el emperador Meiji Japón se convirtió en poco tiempo de estado feudal en un estado centralista moderno. Esto produjo una fuerte crisis de identidad, la cual se zanjó en 1890 con un edicto imperial sobre la educación. Se restauró el Sintoísmo como religión estatal y se fomentó el Neoconfucionismo. Se empezó a perseguir el Budismo como religión no japonesa y trasnochada. El espíritu japonés se identificó con el “*bushido*” o “camino del guerrero” y el “*kodo*” o “camino del rey”. Según la ideología *koku-tai*, Japón y la casa imperial nipona son imperecederas y de origen divino.

En esta situación los dirigentes budistas buscaron un compromiso con el estado para sobrevivir. Como hemos visto, el resultado fue que los monjes,

cuando llegó el caso, tuvieron que ir a la guerra y llevar armas. Pero además se trató de modernizar el Budismo, lo que entre otras cosas llevó a preocuparse por los problemas sociales de su tiempo.

El “Nuevo Budismo”, por otra parte, integró la ideología *kokutai* y decía que el Budismo de Japón, si bien era asiático, era especial y el más desarrollado. Según esta interpretación Japón era la única heredera de la tradición espiritual y ética de Asia. Esto se decía mientras al mismo tiempo el imperio japonés estaba impulsando en Asia una política colonialista.

A finales de los años veinte y principios de los treinta muchos filósofos de la Escuela de Kioto —a quienes se debe, por otra parte, un diálogo muy importante entre las filosofías oriental y occidental— orientaron sus reflexiones hacia el tema de la nación y el estado. En lugar del Neoconfucionismo presentaban como base de la identidad nacional una interpretación del Zenbudismo como la forma más japonesa del Budismo. Nishitani Keiji, más tarde sucesor de Nishida Kitaro en la presidencia de la escuela de Kioto, dijo inspirado por el idealismo alemán: “Para Japón el estado no es simplemente espíritu objetivo, sino espíritu objetivo como actualización del espíritu absoluto” (Citado por U. Baatz: 1998, p. 100). De este modo basó la ideología *kokutai* en la “nada absoluta”, que en lenguaje de la Escuela de Kioto se refiere a vacío, *shunyata*. Nishida Kitaro consideraba que la misión histórica de Japón consistía en entablar una guerra interna contra las consecuencias de la aceptación de ideas occidentales desde la era Meiji, y una guerra externa contra el imperialismo y colonialismo de Occidente.

El mismo Hakugen en aquel momento llegó a decir: “La guerra actual es una lucha por la ‘paz eterna en Oriente’.

Los dirigentes budistas, arrastrados por esta corriente, durante los conflictos bélicos se sintieron obligados a ayudar al pueblo y a sus monjes en esta situación, lo cual les llevó en ocasiones a graves tergiversaciones. Para ello se basaban en pasajes de las Escrituras y en momentos de la historia budista que se prestaban a ello.

Brian Victoria cita manifestaciones sorprendentes de hombres tan conocidos como D.T.Suzuki, Yasutani Hakuun, Asahina Sogen, Sawaki Kodo y otros en relación con la guerra. Harada Sogaku dijo en una ocasión: “[Cuando manden] marchar: ¡andando! ¡andando!; [y cuando manden] disparar: ¡pum! ¡pum! Esta es la manifestación de la sabiduría suprema [de la iluminación]” (Citado por, Victoria ib.p.9)

¿Cómo es posible que ocurriera esto?, se pregunta Ichikawa Hakugen, consciente de su propia complicidad en la guerra. En su libro *Responsabilidad de los budistas en la guerra (Bukkyosha no Senso-sekinin, Tokio 1970)* describe doce características que se han ido desarrollando a lo largo de los siglos y que, en su opinión, han hecho vulnerable el Budismo japonés a tendencias sociales autoritarias.

En primer lugar, la **sumisión al estado**. En algunos sutras Mahayana de la India se atribuye al Budismo el papel de *protector del estado*. Este elemento fue muy bien acogido en Japón, y se desarrolló extraordinariamente. En la era Edo (1600-1868) el Budismo estuvo totalmente sometido al control estatal. Junto con el Sintoísmo prácticamente fue religión estatal y perdió su verdadera sustancia.

En segundo lugar, la **concepción budista de la humanidad y de la sociedad**. Por una parte el Budismo parte de la *igualdad de todos por su naturaleza búdica* inherente. Pero por otra, la doctrina del karma, como creencia en la retribución de las obras buenas o malas, se convirtió en justificación moral de las desigualdades sociales. *La desigualdad social llegó a poderse ver como expresión de la verdadera igualdad*. El socialismo, desde esta perspectiva, era una mala o falsa igualdad.

En tercer lugar, la **cuestión de la moral social**. La “Constitución de los diecisiete artículos del príncipe regente Shotoku” del año 604 obliga a obedecer toda orden imperial. Desde entonces, según Hakugen, el Budismo no sólo protegió el estado sino además su estructura social concreta y se convirtió en un servidor fiel de la política social conservadora del gobierno Meiji.

En cuarto lugar, está lo relacionado con **los derechos humanos y la justicia**. Todo lo que existe es vacío. Referido al ser humano significa que en el fondo es no yo, un yo mismo incognoscible. Si el “no yo” se convierte en ideología y se entiende como aniquilación del yo en lugar de cómo entroncamiento en sus raíces profundas, no hay espacio para el individuo. Según Hakugen a esto se debe la ausencia de una base para los conceptos de derechos humanos y justicia. Durante la guerra se proclamaba: “¡Extinguid el yo y servid al común!” De hecho el común era el estado y el emperador.

En quinto lugar Hakugen señala la **falta de un dogma** en el Budismo. Esto lo relaciona con la ausencia en el Budismo de un Dios transcendente personal a quien honrar y defender. Y hace derivar de allí el descuido del pensar discursivo y de la lógica. Todo se centra en el mundo interior del ser humano sin prestar atención a los actos externos.

La sexta característica aducida por Hakugen es el **concepto de on**, central en la ética Mahayana. Implica que la persona debe agradecimiento a cuantos le han hecho algún bien, a los propios padres, a los gobernantes, a todos los seres vivientes y a los “tres tesoros” (o cielo y tierra). Hakugen tiene la impresión de que el emperador ha asumido el papel de padre de la familia nipona, hacia quien el pueblo debe este *on*.

En séptimo lugar, la **interdependencia de todas las cosas**. El estado desde esta perspectiva se ve como un cuerpo orgánico, del que el individuo es una parte nada más. Esto le lleva a sentirse íntimamente unido a él; lo mismo ocurre en otros ámbitos, por ejemplo, en el laboral. El capitalista y los obreros forman una especie de cuerpo, en el que han de dominar la armonía y la colaboración para estar sano.

En octavo lugar Hakugen apunta a la **doctrina del camino medio**, lo cual lleva a evitar confrontaciones y a no adoptar posturas claras.

En noveno lugar, alude a la **veneración de los antepasados**. Toda la nación es una gran familia, y la virtud más importante es la lealtad entre súbditos y gobernantes. Esta concepción, del tiempo en que el Budismo era protector del estado, se amplió de tal manera que pudo servir de base a un eslogan de la guerra “Todo el mundo bajo el mismo techo”.

La décima característica tiene que ver con la **forma de entender el envejecimiento**. Un objeto *sabi*, por ejemplo, es un objeto viejo, pero cuyo uso respetuoso no lo ha degradado sino ennoblecido. Esto se ha extrapolado a una serie de leyes antiguas concluyendo que no se pueden cambiar y que, por lo tanto, una persona madura no exige cambios sociales sino que acepta el status quo sin criticarlo.

En undécimo lugar Hakugen señala que el Budismo da **preferencia a la paz interior por encima de la justicia**. La concentración en la paz interior del individuo hizo que el Budismo ni fomentara la voluntad de reorganizar la sociedad ni la justificara. Relaciona este punto con el hecho de que en el Budismo no existe un mandato divino de edificar el reino de Dios, basado en justicia terrena.

En último lugar Hakugen habla de la **lógica budista del soku**, del “tal cual es”. Considera que los conceptos budistas de talidad y no dualidad, que atraviesan todo el pensamiento budista, favorecen una visión estética y estática de la realidad, así como una armonía subjetiva distante. Debido a ello el Budismo carece, según él, de un fundamento teórico dinámico tanto para afrontar la realidad como para emprender cambios sociales.

Cada uno de estos puntos exigiría una larga reflexión para verlos con más detalle y detenimiento y para hacer resaltar lo que es su valor original y cuál su deformación. En la primera parte se ha visto lo que es sin duda la gran contribución que el Budismo puede aportar a la paz, sobre todo como camino y práctica, por ejemplo, del Zen. De ello puedo dar fe por lo que he ido viendo en el acompañamiento de muchas personas en los últimos quince años.

Por otra parte he podido constatar que existe la posibilidad de que la práctica —o bien porque falla la orientación o bien porque hay un problema serio de estructura personal enferma no detectado— fortalezca actitudes y actos que están en contradicción con una vida recta. Para ser un buen ladrón se necesita *hara*, dijo una vez Dürckheim, es decir *yoriki* (la fortaleza y serenidad que proporciona la práctica de sentarse en abismamiento que es el *zazen*) porque si no, los nervios le juegan una mala pasada. El *yoriki* se ha aplicado a la guerra, y se aplica hoy día en algunas empresas. Del “Zen del guerrero” se está pasando al “Zen del empresario” sin plantearse ni analizar si los negocios son justos o injustos y qué consecuencias tienen.

Esto último lo facilita el creer que en el Zen no hay que pensar. Si bien la práctica del *zazen*, el sentarse en abismamiento, consiste en **no pensar**

—en el sentido de discurrir o “trabajar con las potencias”— esto no significa que haya que fomentar la pereza o desidia intelectual. Para poder descansar de noche, hay que dejar de trabajar, pero esto no significa que haya que estar tumbado en la cama las veinticuatro horas del día. Bien orientado, el Zen ilumina los sentidos, incluido el pensar.

Una cuestión especialmente grave es la comprensión de la **persona humana y su responsabilidad personal**. Y en relación con esto se plantea la pregunta: **¿Qué es realmente paz?**

En el Zenbudismo se trata sobre todo de caer en la cuenta del mundo de KU, de lo que no cae en sentido. Si nos imaginamos una casa de planta baja y dos pisos, como imagen de nosotros mismos, lo primero sería recogerse de la dispersión y entrar en la casa. Una vez “recogidos”, estamos de momento en la planta baja. Esta correspondería a un estado de conciencia en que se es capaz de concentrarse en el aquí y ahora, de darse cuenta de lo que se ve, oye etc. y estar en lo que se está. Se trabaja mejor y se percibe todo mucho mejor que estando disperso, pero sólo se percibe el mundo hasta donde llegan los sentidos y el entendimiento.

Por medio de la práctica del Zen se trata de caer en la cuenta, de repente, en un momento, de lo que se escapa de todos los sentidos. Esto sería entrar en el primer piso. Allí no se percibe nada, es una plenitud vacía. Es el mundo de KU, vacío, *shunyata*, unidad vacía. Es a la vez lo incognoscible de uno mismo. Ahora hay que seguir, pues quedarse en este piso sería caer en la “enfermedad Zen” y ser un “muerto de categoría superior”. O como alguien que porta una pancarta que le cubre por detrás y por delante y le obliga a llevar la cabeza vuelta hacia un lado, con lo cual sólo puede ver un lado de la calle, en lugar de la calle entera.

Si se sigue adelante, se llegará al segundo piso. Allí vuelve a haber árboles, personas, bien y mal, dolor y felicidad, pero en cada una de estas cosas o acciones se experimentará el vacío inmenso del misterio. Aquí la persona decide, piensa, actúa, mejor dicho, es lo más profundo de ella lo que actúa. Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí, como decía Pablo. Aquí es posible insertar nuestro esfuerzo en la acción divina que en el silencio empuja la historia (Fernando Urbina). Paz aquí no es simplemente armonía indiferenciada, sino armonía que diferencia y discierne, es la capacidad de plantear las cosas claras y actuar en consecuencia sin caer nunca fuera de la experiencia de unidad con todos, hasta con el enemigo.

Cuando la fe cristiana en Occidente deja de ser vida y se convierte en ideología, entra en conflicto con otras ideologías, da lugar a enfrentamientos. Cuando en Oriente la experiencia del vacío, del despertar del Zenbudismo, deja de ser experiencia, un vivir despierto, y se convierte en ideología, elimina a la persona. No hay enfrentamiento, pero es ausencia de enfrentamiento por muerte. En uno y otro caso la historia demuestra que el poder se aprovecha de estas ideologías para sus propios intereses, dando lugar a guerras en uno y otro caso.

Me parece muy importante que el occidental no renuncie a su conciencia de persona sino que la ahonde al contacto con el Zenbudismo, que descubra su raíz inefable y actúe desde allí. Su contribución es la conciencia de persona, la del zenbudista la de KU.

Considero que una de las grandes responsabilidades del cristiano occi-

dental que practica Zen consiste en no traicionar su propia herencia, ni cristiana ni occidental, y purificarla al contacto con esta tradición oriental. Por una parte ha de purificar su fe cristiana y su forma de ser occidental y por otra ha de aportar su propio tesoro. De otra manera traicionaría a la humanidad privándola de un bien muy grande. Creo que el Cristianismo y el Budismo se pueden ayudar mutuamente a no caer fuera de su centro y a ofrecer a la humanidad lo mejor de sí mismos en aras de la paz.

Paz no es ni una vela muy movida por el viento (Cristianismo occidental distorsionado), ni una vela que no se mueve porque está apagada (Zenbudismo oriental distorsionado). Paz es la vela que arde vigorosa y clara en silencio y calma, es una vela que alumbra de verdad, que es luz y da vida.

BIBLIOGRAFÍA

AROKIASAMY, Arul, *¿Por qué Bodhidharma vino a Occidente? La transmisión del Zen, problemas, peligros y promesas*, Zendo Betania, Brihuega 1998.

ASAHINA, Sogen, *Zen*, Folleto MS del Engakuji/Kamakura.

BAATZ, Ursula, *Hugo M. Enomiya-Lassalle. Ein Leben zwischen den Welten*, Benziger Verlag, Zürich 1998 [Traducción en preparación].

ENOMIYA-LASSALLE, *¿A dónde va el hombre?*, Sal Terrae, Santander 1982.

— *Zen y mística cristiana*, Ediciones Paulinas, Madrid 1991.

HABITO, Ruben L.F., *Liberación total*, Ediciones Paulinas, Madrid 1990.

SCHLÜTER, Ana María, “Mística en las religiones orientales comparada con las de nuestra cultura”, en: *Cuadernos Fe y Secularidad*, Sal Terrae, Santander 1998, pp. 7-41.

SHARF, Robert H., “The Zen of Japanese Nationalism”, en: *History of Religions*, vol.33 n.º 1, (1993), p. 1-43.

SWANSON, Paul L., “Zen is not Buddhism”, en: *Numen*, vol. 40 (1993), p.115-149.

VICTORIA, Brian, *Zen, Nationalismus und Krieg*, Theseus Verlag, Berlin 1999 [*Zen at War*, Weatherhill, New York 1997].

YAMADA, Mumon, “What Saves Man from Present-Day Crisis”, en: *A Zen-Christian Pilgrimage. The Zen-Christian Colloquium 1981*, p. 32-35.

YAMADA, Kōun *Teisho on the Shodoka* MS del Sanun Zendo, Kamakura.

**SHANTI Y AHIMSA:
PAZ Y NO VIOLENCIA EN EL HINDUÍSMO**

VICENTE MERLO

Doctor en Filosofía



Vicente Merlo

Las palabras que vienen a continuación, como contribución inicial al diálogo posterior, tratan de plantear la pregunta acerca de en qué medida el hinduismo, en tanto que una de las grandes religiones de la humanidad, constituye un factor de violencia y en qué medida ha sido y es un foco creador de paz, sabiduría y compasión. Comenzaremos recordando la importancia de la experiencia y la realización de la paz interior, la paz del corazón, la paz espiritual, en la tradición hindú, para esbozar luego la gestación de la violencia político-religiosa en nuestro siglo. Tras algunas referencias al nacionalismo tradicionalista en sus ramificaciones políticas y culturales terminaremos mencionando las tendencias más abiertas del neohinduismo: desde la actitud no-violenta que tiene en Gandhi su mejor símbolo, hasta las enseñanzas de algunos de los más insignes representantes del neohinduismo contemporáneo.

1. LA TRADICIÓN HINDÚ: UNIDAD Y DIVERSIDAD

No falta quienes cuestionan que sea clarificador hablar de “la” religión hindú o del hinduismo, como si gozase de una suficiente unidad. Se ha afirmado que se trata, en realidad, de poco más que una construcción (teórica) de los orientalistas. Se ha insistido en que hay que señalar al menos tres etapas tan notablemente distintas que su unidad quedaría en entredicho: vedismo, brahmanismo e hinduismo deberían, en este caso entenderse como tres religiones distintas, unidas por un tenue hilo, más ideal que real. Se sigue afirmando —más allá del anterior problema— que en el seno del hinduismo, como tradición global, habría que distinguir, por lo menos, tres religiones: shivaismo, vishnuismo y shaktismo, según la divinidad principal que atrae la devoción de los fieles (Shiva, Vishnu o Shakti).

Hay buenas razones para defender todo ello. No obstante, me parece igualmente legítimo y no menos aceptado entre los indólogos, así como entre los propios interesados, que se autocomprenden y se sienten hindúes, el hablar de la tradición hindú como una unidad con sentido propio y que se extiende desde los primeros himnos védicos hasta las manifestaciones más nobles del siglo veinte, en el llamado neohinduismo (Sri Ramakrishna, Swami Vivekananda, Sri Ramana Maharshi o Sri Aurobindo), pasando por textos tan significativos como las Upanishads y la Bhagavad Gita, el Mahabhârata y el Ramâyana o los Purânas, y por escuelas y autores tan relevantes como el Yoga de Patanjali o el Vedanta advaita de Shankara o el Vedanta vishistadvaita de Ramânuja.

2. LA PAZ COMO EXPERIENCIA ESPIRITUAL Y COMO ESTRUCTURA ÚLTIMA DE LA REALIDAD: INVOCACIÓN MÁNTRICA PARA LA PAZ

Ya en los Vedas se le concede a la paz toda la importancia que tiene. El hombre puede tener riquezas, salud, familia, poder y gloria, pero si le falta la

paz, ese don de los dioses que no depende de ningún otro don, la plenitud humana es incompleta. De ahí que hallemos varias invocaciones a la Paz. Destaca especialmente el que se ha considerado **mantram de la paz** (*shânti mantra*), en el Atharva Veda XIX, 9.

1. ¡Que los cielos estén en paz, que la Tierra esté en paz,
Reine la paz en el amplio espacio entre ambos.
Que sean pacíficas las aguas que corren,
las plantas y los árboles!
3. Que a través de esta Diosa suprema, la Palabra,
inspirada por Brahman, por la cual es creado todo lo que
inspira temor, nos sea concedida la Paz.
12. Brahman, Prajâpati, Dhâtr, los mundos,
los Vedas, los Siete Sabios, y los fuegos,
¡preparadme para un sendero bendito!
¡Que Indra sea mi refugio,
Que Brahman sea mi refugio,
Que todos los dioses sean mi refugio!
14. Que mediante esta invocación a la paz se difunda la paz.
Que mediante esta invocación a la paz, descienda a nosotros la paz.
Con esta paz apaciguo ahora al temible,
Con esta paz apaciguo ahora al cruel,
Con esta paz apaciguo todo mal,
Para que la paz prevalezca, para que reine la felicidad
Que todo nos sea apacible¹.

Om, paz, paz, paz (*Om Shânti, shânti, shânti*).

2.1. La paz (shanti): nota fundamental de la experiencia religiosa india

Shânti es el término sánscrito que expresa la noción de paz espiritual. Pero hoy nos resulta difícil concebir la *paz religiosa* como algo independiente y separado de la *paz social y política*. Es cierto que cabe una paz individual, personal, religiosa, ajena a los conflictos de este mundo. Pero la sensibilidad contemporánea parece vedar tal posibilidad, al menos no podría representar ya el ideal integral del hombre actual. Claro que no se trata de permanecer ahora en el ideal igualmente unilateral y además superficial, de una paz meramente social y política. Una *concepción advaita (no dual)*, típica de la tradición hindú, debería invitarnos a considerar ambas dimensiones (la espiritual-religiosa y la socio-política) como aspectos complementarios de la realidad una².

1. Cf. Raimon PANIKKAR, *The Vedic Experience*, New Delhi (Motilal Banarsidass) 1989, p. 306.

2. Cf. Raimon PANIKKAR, *Paz y desarme cultural*, Santander (Sal Terrae) 1993.

No obstante, es cierto que el hinduismo, al menos después de la época védica y hasta el surgimiento del neohinduismo en el siglo XIX, ha sido predominantemente una “*religión de huida del mundo*”, una “*religión mística*” en la que la unión con lo Divino (*yoga*) y la liberación (*moksha*) de los males de este mundo, y de este mundo en su totalidad, con su ciclo de vida-muerte-reencarnación (*samsâra*) era el fin último y el valor supremo (*parama-purusharta*).

Y es en la investigación apasionada y radical de esta dimensión espiritual de la existencia donde el hinduismo tiene más que ofrecernos, con sus *milenarias técnicas psico-espirituales de realización*, expuestas en los distintos senderos del yoga (hatha yoga, raja yoga, karma yoga, bhakti yoga, jñana yoga, tantra yoga, kundalini yoga, mantra yoga, etc.).

Si en lo que respecta a su concepción teórica fundamental la noción clave sería la de *vedânta advaita* y la intuición no dualista, en su aspecto práctico las aportaciones del hinduismo pueden sintetizarse bajo el concepto de *yoga*. Yoga es samâdhi, reza una de las más breves y célebres definiciones del yoga. Samâdhi puede traducirse por éxtasis, y con M. Eliade como énstasis, pues no sería tanto un salir de sí como una interiorización hasta descubrir en el fondo de la propia conciencia, de la propia alma, el propio *âtman*, la Conciencia absoluta, Brahman, que constituye mi realidad más honda, pues tal como afirma la más famosa de las tesis upanishádicas: “*âtman brahman*”, el atman es Brahman, trascendencia immanente o immanencia trascendente, superación de esa falsa dualidad que sigue encerrada en un lenguaje insuficiente.

Pues bien, la esencia del yoga, y con ello de la tradición hindú, tiene mucho que ver con la paz, con la calma, no como mera ausencia de conflictos o actividad, sino como realidad espiritual viva, vibrante, sutil; la paz espiritual como estado básico de la conciencia, frente al cual, todos los demás, incluido el habitual estado de vigilia, serían ciertamente “*estados alterados de conciencia*”.

Esto lo vio bien O. Lacombe, en su bello libro sobre el Absoluto en el Vedanta:

“La nota fundamental de la experiencia religiosa india es quizás la *shanti*, la calma, la paz, la profundidad del silencio espiritual. Shankara ha querido tomar el ser según su dimensión silenciosa y pacífica; es alrededor del ser *shanta*, del ser como paz y calma que ha construido su doctrina total del ser”³.

Ni que decir tiene que no sólo Shankara (baluarte de la ortodoxia hindú), sino antes y después de él, los más importantes textos y místicos (yogis, sadhus, swamis, siddhas) coinciden en el testimonio y la invitación a esa experiencia luminosa que es la experiencia de la paz espiritual. Paz espiritual que no se limita a la paz psicológica, como equilibrio emocional y silencio men-

3. Olivier LACOMBE, *L'Absolu selon le Vedânta*, Paris (Librairie Orientaliste Paul Guethner) 1937, p. 33.

tal, sino que —frente a lo que tantas veces se ha dicho de modo injusto— se caracteriza por una plenitud indescriptible, fruto del descenso de la Gracia (*prasad*) de la Presencia de lo Divino en nuestra conciencia, de la integración (yoga) de lo Sagrado en nuestra realidad personal. De ahí que el *jivanmukta*, el ser que ha realizado su potencial espiritual y se ha instalado en Brahman, irradia esa paz y esa serena felicidad de quien ha integrado lo divino en su conciencia cotidiana: “Estás radiante como alguien que ha visto a Brahman” —exclama el sabio en una de las Upanishads—.

2.2. La paz y la felicidad espirituales en las Upanishads

En la *Katha Upanishad*, Nachiketas es sacrificado por su padre a Yama, el dios de la muerte, y tiene el derecho de pedir tres dones, siendo el último de ellos la revelación del enigma de la muerte. En ese contexto, Yama describe las características del verdadero sabio. Y le dice a Nachiketas:

“De los sabios que perciben como presente en uno mismo al que es eterno entre los no-eternos, conciencia entre las conciencias, uno entre muchos, el que concede los deseos, de ellos es la **paz eterna**”. (Kat. Up. II,2,13).

Esa misma Paz, en la que el sabio ha logrado instalarse, al tomar posesión de su naturaleza primordial, posee el sabor de la Felicidad, de la Dicha espiritual. Shanti nos remite a Ananda, verdadero secreto de la existencia, el Gozo (de la naturaleza espiritual):

“De los sabios que perciben como presente en uno mismo al uno que gobierna, el âtman interior a todo, que hace múltiple su forma única, de ellos es la **felicidad eterna**.” (II,2,12).

Ananda no es un estado psicológico personal, un momento de placer o un sentimiento de bienestar, sino la naturaleza última de nuestra realidad afectiva, lo cual en una concepción no-dualista significa el tono afectivo constituyente de toda realidad. Efectivamente, una de las caracterizaciones clásicas del Absoluto (Brahman) es la que, tras declarar su infabilidad, destaca tres notas esenciales del mismo: *sat, cit, ânanda*. Ser, Conciencia, Felicidad. Tres atributos que, en realidad constituyen una tri-unidad, pues se trata de una **Conciencia** que es pura **Dicha**. Esa conciencia gozosa es el fundamento no-dual de nuestro propio ser, el atman que somos es *âtmânanda*.

Sin duda, si hay una palabra en nuestra tradición que puede recuperarse para traducir, libres de prejuicios, esta noción, es la de **bienaventuranza**, la de **beatitud**. El alma vive permanentemente en estado de beatitud, esto es en “estado de gracia”.

El yoga como “tecnología del éxtasis” (G. Feuerstein) tiene sus semillas, justamente, en la *Katha Upanishad*. El yoga como estado de reintegración o unión (mística) con lo Divino, como camino conducente a la Fuente de toda paz.

2.3. Guerra y paz en la Bhagavagîtâ

También la *Bhagavadgîtâ*, uno de los textos más célebres del hinduismo, análogo por su importancia al Nuevo Testamento del Cristianismo, loado como prototipo de la sabiduría perenne, describe al sabio, al yogui que ha controlado su mente y se mantiene firme en samadhi. En esta revelación de Krishna a Arjuna, se pone de manifiesto la actitud impecable del sabio. Este no teme los sufrimientos ni busca los placeres, para él la pasión, el temor y la ira han desaparecido. Ha logrado una profunda paz y una dicha indestructible:

“No hay control de la mente (*buddhi*) sin yoga; sin yoga no hay impulso hacia la concentración; sin concentración no hay paz; y sin paz, ¿dónde estaría la dicha?” (BG II,60).

Precisamente la Bhagavad Gîtâ es un texto importante para el tema que nos ocupa, pues la revelación de este *avatar* que es Krishna, esta Encarnación de lo Divino (con el nombre de Vishnu en este caso) que aconseja a Arjuna, tiene lugar en pleno campo de batalla, en medio de una inminente **violencia** bélica. Arjuna se halla al frente del ejército de los pandavas, dispuesto a combatir la injusticia flagrante de los kauravas, entre quienes se encuentran sus primos y algunos de sus antiguos instructores. Su maldad moral ha obligado a los pandavas a combatir, para reestablecer el orden y la justicia. Pero en Arjuna se despierta una seria crisis moral. Casi con sensibilidad pacifista muestra a Krishna su confusión y su desaliento y se niega a combatir. Todo el resto de la obra es el intento de Krishna por convencer a Arjuna de que debe combatir, por violenta que se presente la contienda. En definitiva, una vez más, sería una guerra justa y necesaria.

El deber (*dharma*) de combatir que se le supone a Arjuna ha de relacionarse con el hecho de pertenecer a la casta de los guerreros (*kshatriyas*). Por eso insistirá Krishna en que “más vale que cada uno siga su propio dharma, aunque sea de modo imperfecto, que intentar seguir el dharma de otro, practicado perfectamente. Más vale perecer cumpliendo el propio dharma, pues es peligroso seguir el dharma de otro” (BG III,35).

Esto nos lleva a la posible **violencia estructural** de un sistema sociopolítico sancionado por la tradición hindú, basado en castas, frecuentemente con rigidez en sus fronteras, y que sobre todo ha dejado fuera de sí a millones de seres humanos, negándoseles todo derecho, marginándolos inhumanamente: el sistema de castas y su sombra, los des-castados, los intocables, verdaderos parias condenados a una sombría existencia, repudiados por una sociedad que los expulsaba a los márgenes (incluso físicamente) del recinto de la convivencia. ¡Cuántos de ellos se convirtieron a un buddhismo más tolerante, ayudados y persuadidos por el doctor Ambedkar! ¡Cuántos agradecieron a Gandhi su lucha por integrarlos en el sistema de castas, por el reconocimiento de sus derechos! Este colectivo al que el mahâtma gustaba llamar *harijans* (hijos de Dios), pero que la versión india de la “teología de la liberación”, la teología *dalit*, la teología de los pobres, prefiere llamar de modo más realista y con voz de denuncia, justamente así, “pobres”, “miserables”, “desgarrados”, “rotos”, *dalit*-s.

La mayor parte de los representantes del neohinduismo han mostrado igualmente su repudio hacia esta práctica, legalmente abolida desde la independencia de la India el 15 de Agosto de 1947, aunque realmente presente con fuerza y permanente fuente de problemas sociales y políticos. Baste la voz de S. Radhakrishnan afirmando ya en 1942:

“Lo que se está haciendo hoy no es cuestión de justicia o caridad, sino de expiación. Aun cuando hayamos hecho todo lo que está en nuestro poder no habremos purgado ni siquiera una pequeña parte de nuestra culpa en lo que a este respecto concierne”⁴.

Pero sería pura miopía espiritual permanecer limitados a esa lectura sociopolítica de la Bh. Gita. Allí asistimos sobre todo a un magnífico despliegue de la sabiduría hindú, que nos recuerda que el atman es inmortal y esta vida no es la única, que es posible una acción desinteresada, un actuar no egoísta, libre del apego a los frutos de la acción, un *karmayoga*, tal como en nuestro siglo ejemplificó Gandhi, actualizando la noción central en el hinduismo de *ahimsa* (no violencia). Y sobre todo, más allá incluso del yoga del conocimiento, ese canto devocional al Señor, esa invitación a la entrega absoluta en brazos de lo Divino, secreto supremo de la Gita:

“Abandona todo dharma (deber y acción) y ven a Mí, tu único refugio. Yo te liberaré de todos los males” (BG XVIII, 51-54).

Sólo en la entrega amorosa a lo Divino transpersonal es posible la Paz del corazón.

2.4. La paz del yoga como forma de vida: Patanjali, Shankara, Sri Aurobindo

Decíamos antes que buena parte de la espiritualidad práctica de la tradición hindú puede recogerse bajo la denominación de yoga y que la paz interior, la paz psicológica y la paz espiritual formaban la base sin la cual ningún yoga puede edificarse. Veamos tres de los más ilustres representantes de esta tradición.

Patanjali vivió en los primeros siglos de nuestra era y es el sistematizador de las técnicas de control mental y otras disciplinas espirituales conocidas como *raja-yoga*, el yoga real (regio), el yoga de la mente. Sus aforismos sobre el yoga comienzan justamente con una definición que se convirtió en clásica: “*yogas citta vritti nirodha*”, “el yoga es la detención de los movimientos de la mente” (YS I.1). El yoga puede verse como una investigación de la conciencia (sobre sí misma), o mejor, como una inmersión en las profundidades del alma, atravesando las capas de la mente y las emociones. El yoga es equilibrio de la mente (*samatva*) y con ello serenidad y paz (*shânti*).

4. S. RADHAKRISHNAN, *Religión y sociedad*, Buenos Aires (Sudamericana) 1955, p. 183.

Si Patanjali es el principal exponente del raja yoga, Shankara es el máximo representante del vedânta clásico y uno de los más celebrados pensadores de todo el hinduismo. En esa breve pero bella obrita que es *Vivekacudamani* (“La joya suprema del discernimiento”), en el último discurso del *guru* al discípulo, habla del “estado de silencio”. En toda la tradición ascética hindú destaca la figura del sadhu y el samnyâsin, ascetas-renunciantes, monjes itinerantes o eremitas solitarios. En cualquier caso, la práctica del silencio (*mouna*) es de gran importancia. Hasta el punto de constituir como rasgo central la figura del *muni*, “el silencioso”, el que guarda silencio, dedicada su mente a la contemplación del atman. Silencio que no ha de ser sólo de palabras, silencio externo, al fin y al cabo, sino en primer lugar y ante todo, silencio de pensamientos. Ese silencio de la mente va acompañado de paz en el corazón.

“Ese estado de silencio, equivale a una entera Paz, en la cual la mente cesa de ocuparse de lo irreal. En este silencio, Aquello que conoce es Brahman, con el gozo de la Felicidad inacabable” (Viv. 526)⁵.

Si Sankara es el príncipe del vedânta advaita clásico, Sri Aurobindo se erige en el siglo XX como el creador del vedânta integral. Místico y pensador, poeta y político, yogui y maestro espiritual, Sri Aurobindo ha insistido también en que la paz y el silencio son el fundamento firme sobre el que ha de asentarse toda *sadhana*, todo trabajo interior espiritual.

“Lo primero que hay que hacer en la sadhana es obtener una paz y un silencio estables en la mente. De otro modo se puede tener experiencias, pero nada será permanente. Es en la mente silenciosa donde puede edificarse la verdadera conciencia”⁶.

La figura de Sri Aurobindo resulta especialmente atractiva e interesante en nuestro caso, pues en él se une la profunda, elevada y rica experiencia mística con la refinada y potente capacidad intelectual; y además destaca igualmente un importante componente político en su vida, como compromiso activo en una etapa (1903-1910), como reflexión filosófica y trabajo yóguico-esotérico en otra (1910-1950). Sri Aurobindo fue líder del partido nacionalista radical, con encendidos discursos y artículos políticos llamando a la liberación del yugo colonialista británico. Pasó un año en la cárcel de Alipore y al salir de ella abandonó la política activa para dedicarse de lleno al yoga y la realización espiritual, formando un ashram para la práctica del yoga integral que poco a poco fue creando y exponiendo, a medida que lo experimentaba en sí mismo e iba de realización en realización, hasta convertirse en uno de los maestros espirituales más reconocidos del hinduismo contemporáneo⁷.

5. SRI SANKARACARYA, *La joya suprema del discernimiento*, Mexico (Costa-Amic) 1980, trad. de Roberto Plá.

6. SRI AUROBINDO, *Letters on Yoga*, Pondicherry (Sri Aurobindo Ashram) 1972, p. 635.

7. Vicente MERLO, *Las enseñanzas de Sri Aurobindo*, Barcelona (Kairós) 1998.

3. DE LA RELIGIÓN CONVERTIDA EN DOGMA INTEGRISTA AL FANATISMO Y LA VIOLENCIA: EL NACIONALISMO RELIGIOSO-POLÍTICO HINDÚ

Siempre es necesario hacer hincapié en la paz espiritual, pero, justamente a partir de ella es preciso preguntarse ¿cómo es posible que las religiones se hayan convertido, en tantas ocasiones, en motivos de guerras, las hayan estimulado y justificado? Pese a haber sido una religión fundamentalmente tolerante, en el hinduismo no han faltado episodios de violencia. Y esto puede verse hoy en algunos movimientos nacionalistas hindúes-ortodoxos. Precisamente la última década del siglo ha sido la más inestable y violenta, probablemente desde la independencia en 1947. Recordemos que desde 1950 la India tiene una Constitución laica, pero que la “laicidad india” supone no el rechazo laicista de la religión, sino la aceptación de la pluralidad religiosa por un Estado totalmente neutro que protege todas las religiones del mismo modo. Presencia de las religiones cuya legitimidad no se cuestiona en el espacio social. Así, en el censo de 1991 había un 82% de hindúes, un 12% de musulmanes (esto supone unos 120 millones de indios musulmanes), un 2’32% de cristianos, un 2% de sikhs, un 0’77% de budhistas y un 0’40 de jainistas.

La Constitución lleva el sello del Congreso Nacional Indio, quizás el partido político más antiguo del mundo, pues se fundó en 1885. A él perteneció Mahâtna Gandhi y ha dominado la escena política india desde 1950 hasta 1996. Desde 1952 hasta 1977 gobernó ininterrumpidamente con J. Nehru (1952-1964), B. Shastri (1964-1966) e Indira Gandhi (1966-1977). Después de dos años de alternancia (1977-1979) con el Janata Party liderando a toda la oposición, vuelve la “restauración dinástica” del “sistema congresista”, de nuevo con Indira Gandhi (1980-1984) y luego, tras ser asesinada, Rajiv Gandhi (1984-1989). Termina entonces, con una grave crisis política y financiera el dominio indiscutido del Partido del Congreso. En junio de 1991 comienza una era de inestabilidad en la que nos encontramos todavía. En 1989 el Janata Dal (Partido del Pueblo) de W.P. Singh, se alía a los comunistas y al partido nacionalista hindú, rebautizado como Bharatiya Janata Party (BJP), para vencer al Congreso de Rajiv Gandhi. En agosto de 1990 el nuevo Primer Ministro, V.P. Singh, anuncia la puesta en marcha de las recomendaciones de la Comisión Mandal, consistente sobre todo en reservar el 27% de los puestos de la administración central a las clases desfavorecidas⁸. Inmediatamente los estudiantes de las clases altas descienden a la calle y se asiste incluso a inmoluciones por el fuego.

8. La terminología oficial, desde la supresión del sistema de castas, habla de los siguientes grupos sociales: 1) Los intocables, dalits son llamados ‘The Scheduled Castes’; 2) los sudras reciben la denominación de ‘Other Backward Classes’(OBC); 3) los aborígenes, adivasis, se denominan ‘Scheduled Tribes’. Pensemos que estos tres grupos juntos suman el 74% de la población. El cuarto grupo lo forman las antaño tres castas superiores, las de los dos veces nacidos (brahmanes, ksatriyas y vaishas).

Entre 1991 y 1996 vuelve a gobernar el partido congresista, pero por primera vez por escasa minoría, con Narasimha Rao como Primer Ministro. A partir de entonces se sucederán distintos gobiernos de coalición, dirigidos por el BJP. El Primer Ministro Atal Behari Vajpayee, dos meses después de subir a su puesto tomó la decisión de efectuar los ensayos nucleares, con la tensión que eso creaba entre India y Pakistán.

Estamos asistiendo en India a una descentralización creciente, en la que las castas siguen desempeñando, un papel fundamental. Es lo que se conoce como “casteísmo”, la llamada a las castas para la movilización política, ya sea en conflictos que oponen a clases sociales o en defensa del nacionalismo hindú. El casteísmo, unido al “comunitarismo” —en el sentido de movilizar políticamente a los hindúes sobre bases religiosas—, está siendo utilizado por los movimientos nacionalistas que defienden la “hinduidad” (*hindutva*), estableciendo una identificación completa entre religión, cultura y nación y criticando la protección de los particularismos de las minorías. En realidad reivindican una uniformización cultural del país, oponiéndose a la idea de una nación multicultural, tal como se halla en los fundamentos mismos de la Constitución. Toda la década de los 90 se ha visto dominada por una estrategia de agitación sistemática con fuertes violencias hacia musulmanes y cristianos.

Veamos, pues, la formación de este nacionalismo religioso tradicionalista (bien podríamos hablar de fundamentalismo e integrismo) defensor de la violencia con una intolerancia xenófoba que rechaza la convivencia con los diferentes (en este caso, fundamentalmente los miembros de las religiones no autóctonas, pues budhistas, jainistas y shiks se aceptan más fácilmente como parte de la comunidad panindia)⁹.

3.1. La Hindu Mahâ-Sabhâ, el Râstriya Svayam-Sevak Sang y el Vishva Hindu Parisad. La gestación de la violencia como camino político

Ya el Arya Samaj, fundado por Dayanada Saraswati (1824-1883) abogó por el nacionalismo basándose en el concepto de *dharm*a hindú, al tiempo que criticaba la occidentalización de la India. Otros partidos y grupos han seguido esa línea. En 1909 se fundó la Hindû Mahâ Sabhâ, partido hindú conservador, contrario al Partido del Congreso y a la Liga musulmana, aunque tras la independencia no tuvo gran repercusión. Su pretensión era que la India como “Hindustán” pudiera gozar de leyes y de un autogobierno de acuerdo a la religión hindú tradicional. Su líder más conocido, Vinayak Damodar Savarkar propuso diferenciar entre el “*dharm*a hindú” (religión común a las varias tradiciones hindúes) y el *hindutva* (hinduidad o hindismo), fuerza sociopolítica capaz de unir a todos los hindúes contra las influencias extranjeras¹⁰.

9. Véase para análisis recientes de la política hindú, ‘L’Inde’, *Pouvoirs*(Revue Française D’Etudes Constitutionnelles et Politiques) n° 90, 1999.

10. Gavin FLOOD, *El hinduismo*, Cambridge (Cambridge University Press) 1998.

Un miembro de la Hindu Mahâ Sabhâ, K.V. Hedgewar (1890-1940), fundó en 1925 el Râstriya Svayam-Sevak Sangh (RSS), que puede traducirse como “Asociación de voluntarios nacionales”. No se trata de un partido político, sino de una organización cultural para fomentar los intereses hindúes en contra de musulmanes, cristianos y comunistas. Patrocina instituciones hindúes como templos y escuelas. Sus miembros visten de color caqui y se entrenan militarmente en las montañas. Es un grupo con más de cinco millones de afiliados. Uno de ellos fue el asesino de Gandhi.

De similares características es otra organización, fundada en 1964, el Vishva Hindu Parisad (VHP). Su principal impacto se produce sobre los jóvenes de clase media baja. De ahí proceden la mayoría de sus miembros.

Al no ser partidos políticos, sus miembros han militado en varios de ellos ejerciendo considerable influencia. Incluso en el Partido del Congreso tuvo lugar una prolongada lucha interna entre liberales secularistas y tradicionalistas hindúes, muchos de los cuales eran miembros del RSS. En la época de Nehru fue prohibida durante un año, pero más tarde volvió a legalizarse y sigue hoy muy activa, debiéndose generalmente a miembros de la RSS buena parte de la violencia comunal desatada en la historia reciente de la India.

3.2. El Bharatiya Janata Party (BJP): la oposición tradicionalista, no ajena a la violencia política

El BJP es el partido nacionalista hindú más importante. En realidad procede del *Jana Sangh*, fundado en 1951 por Shyama Prasad Mookerjee, en oposición frontal al Partido del Congreso. En los años cincuenta y sesenta casi logró desplazar al Partido del Congreso, insistiendo en políticas como la introducción del hindi como idioma nacional, la prohibición de matar vacas y el reconocimiento del estado de Israel (tres medidas implícitamente antimusulmanas). El *Jana Sangh* se disolvió como tal y uniéndose con otros partidos opuestos al Partido del Congreso, bajo la denominación de *Partido Janata* vencieron a Indira Gandhi y al Partido del Congreso en las elecciones de 1977, tras haber sido declarados ilegales por aquellos en el estado de excepción que duró de 1975 a 1977. Pero las luchas internas le impidió mantenerse en el poder mucho tiempo y en 1980 la señora Gandhi volvía al poder. Tras ese fracaso se desmembró el JP y en abril de ese mismo año se fundó el *Bharatiya Janata Party* (BJP). Su nacionalismo hindú tradicionalista tiene éxito especialmente entre las clases instruidas del norte y del sur de la India. Pese a defender los valores del *varnâsramadharma* hace campaña a favor de todos los hindúes y lucha por la superación de las injusticias sociales. A menudo se le culpa también al BJP de los episodios de violencia comunal, pero no todos los partidarios del BJP aprueban la violencia como medio político. Recientemente volvió a gobernar, dirigiendo una coalición, encabezada por Atal Behari Vajpayee, que se hundió en marzo de 1999. Este año se celebrarán las décimoterceras elecciones desde la independencia de la India.

3.3. La mezquita de Ayodhya y los ataques contra musulmanes

En lo que respecta a las luchas entre hindúes y musulmanes destaca el triste episodio de la mezquita Babri de Ayodhya en Diciembre de 1992. Ciertas facciones del hinduismo más tradicionalista llevaban tiempo reclamando la pertenencia del lugar en que se asentaba la mezquita de Ayodhya, construida en el siglo XVI por Babur. Argüían —sin suficientes pruebas históricas— que se hallaba edificaba sobre un antiguo templo dedicado a Râma, presuntamente construido en el siglo IV a.C. En 1991 el BJP propone una “peregrinación” por toda la India con el fin de recoger ladrillos para levantar un templo a Râma en Ayodhya. El 6 de Diciembre de 1992, un ejército de unos cien mil voluntarios, convocados por el RSS el VHP y el BJP, derribaban la mezquita, provocando la muerte de unos 2000 musulmanes, saqueando y destruyendo casas musulmanas y otras mezquitas.

Estos sucesos desencadenaron multitud de actos violentos contra musulmanes en otros lugares de la India, así como la reacción violenta de los musulmanes contra los hindúes, especialmente en Bangladesh.

Estamos ante un caso de lo que E. Durkheim denominó “efervescencia colectiva” en los comportamientos religiosos, relacionado con la búsqueda de un sentido de identidad religiosa con fronteras trazadas de un modo estricto.

4. LA FUERZA DE LA VERDAD (SATYAGRAHA) Y SU MANIFESTACIÓN A TRAVÉS DE LA NO-VIOLENCIA (AHIMSA): EL EJEMPLO DE GANDHI

Parece necesario, en el tema que nos ocupa, recordar la figura de Mahâma Gandhi (1869-1948), y su propuesta de una actitud combativa no-violenta. Gandhi-ji representa justamente la síntesis ejemplar de la dimensión religiosa y el compromiso político, unidos por un fuerte vínculo ético. Gandhi se sitúa claramente en el campo del hinduismo, aunque con un explícito reconocimiento de la validez de todas las otras religiones (tal como venía siendo habitual en el neohinduismo, al menos desde Ramakrishna y Vivekananda). El intento de unión, o al menos de tolerancia entre hindúes y musulmanes sería una de las grandes misiones de su vida. La otra habría sido la lucha por la igualdad de los parias, los intocables, aunque esto no suponga, en el caso de Gandhi, la crítica total al sistema de castas.

Religión, ética y política se integran en Gandhi, como decíamos, de un modo del cual tenemos mucho que aprender hoy. Con la Bhagavad Gîtâ como libro de cabecera, Gandhi se esfuerza toda su vida por encarnar el doble ideal del karma-yogui y del bhakta-yogui. Es decir, por una parte, el hombre de acción capaz de dedicarse a una vida de servicio, con su voluntad entregada a lo Divino (a la Verdad, como él prefería decir, pues tal símbolo apelaba incluso a los ateos) y toda su energía volcada en la lucha por la justicia, especialmente allí donde faltaba a los más pobres; por otra parte, el devoto religioso (de Rama, de Krishna, de Vishnu) que hace del ayuno, la oración, la

castidad y la pobreza los medios de purificación y de autocontrol necesarios para el servicio y la autorealización.

Pero, si hay dos conceptos que se han convertido en símbolos vivientes de la acción de Gandhi son los de *ahimsa* y *satyagraha*. **Ahimsa** suele traducirse por no-violencia, pero hay que entender el amplio y profundo significado de este término que apunta hacia una actitud de paz interior, de respeto y reverencia hacia toda vida, no sólo la vida humana, actitud que trata de evitar cualquier daño a otra criatura. Pensemos en la motivación ética del vegetarianismo de Gandhi, basado en la repulsa a sacrificar animales para comer su carne. Actitud pacífica de no-agresividad, de no-violencia, que tiene sentido no sólo en el ámbito de la acción, sino también y en primer lugar en el nivel del pensamiento y de la palabra. Ahimsa, decía Gandhi, no es posible como mero esfuerzo de la voluntad; en última instancia, supone una actitud de apertura y entrega a la Verdad, a Dios. Sólo enraizados en su Paz, en la paz espiritual, el amor y la compasión hacia todos los seres, es posible una actitud no-violenta sostenida. La no-violencia de Gandhi no es una estrategia calculada por el débil y el cobarde para evitar enfrentamientos con el poderoso; no es un arma utilizable ocasionalmente, cuando las circunstancias lo exijan; la no-violencia activa es la máxima valentía unida a la humildad y el amor al otro, incluido el otro enemigo, al otro capaz de golpearme cuando me opongo a sus estrategias de explotación y a sus privilegios infundados. La no-violencia es toda una forma de vida que no se improvisa en unos meses ni se abraza casualmente. Exige una seria auto-disciplina y autocontrol y supone una capacidad de sacrificio y de soportar el sufrimiento que la convierte en un camino no sólo social y político, sino igualmente ético y religioso.

Esa lucha no-violenta está acompañada y viene posibilitada por **satyagraha**, “la fuerza de la verdad”. Ese “aferrarse firmemente a la Verdad” con la convicción de que la victoria es segura, una victoria que no pasa por la derrota del enemigo sino por su conversión, es el pilar inmovible que ha hecho de Gandhi un apóstol de nuestro tiempo. Gandhi se convirtió en uno de los principales portavoces del Partido del Congreso. Logró frenar al ala izquierda del partido, liderada por Subash Bose y J. Nehru. Este último reverenciaba al mahâtmâ, quien logró situarlo al frente del partido en 1936, aunque en 1939 Bose se hizo con la presidencia y derivó hacia la violencia. Gandhi llegó a proponer a los judíos una actitud no-violenta frente a los nazis, lo que le valió duras críticas por parte de Martin Buber, así como desacuerdos fundamentales con figuras importantes en su país como Sri Aurobindo.

La violencia en la India era elevada. Semanas después de la independencia los disturbios entre hindúes y musulmanes eran muy intensos. Gandhi decide ayunar a muerte el 13 de Enero de 1948. Se destruyeron 137 mezquitas y algunas se convirtieron en templos hindúes.

En 1945 decía ya a sus compañeros de partido:

“Yo no puedo hablar de desobediencia civil mientras haya tanta violencia en la atmósfera de la India. Hoy día algunas castas hindúes no hacen un juego limpio con los intocables... Hay algunos que no quieren desterrar la intangibilidad de sus corazones. Ahí estriba la tragedia... Por otra parte, los musulmanes creen que se les está tratando injustamente. En una casa hindú ortodoxa no se permite que un musulmán se siente sobre la misma alfombra del hindú y comparta la misma comida. Esa religión es falsa. La India es religiosamente falsa. Necesita abrazar la verdadera religión”¹¹.

El 30 de Enero de 1948, cuando la India independiente todavía no cumplía seis meses, independencia que había costado la separación de India y Pakistán, un fanático hindú disparó tres tiros a Gandhi, quien cayó al suelo exclamando ¡Hey Rama!

Esa verdadera religión, poco preocupada ya de la mitología y los rituales tradicionales y comprometida, sin embargo, con la paz y la justicia, la tolerancia y el despertar espiritual a través de la experiencia es, quizás, la que trata de ofrecer ese hinduismo global que se había iniciado con Ramakrishna y Vivekananda y continúa en nuestros días, a través de muy diversos canales. Terminemos con ese rostro más luminoso, universalizador y esperanzador del neohinduismo.

5. HACIA UN HINDUÍSMO DE ALCANCE PLANETARIO: DE RELIGIÓN CERRADA A ESPIRITUALIDAD UNIVERSALIZABLE

En contraste con el nacionalismo estrecho y violento de los grupos anteriormente mencionados, hallamos un amplio movimiento, no por diversificado menos influyente, que apunta hacia una posible universalización del hinduismo, entendido como una de las tradiciones religiosas más abiertas e incluyentes. Por primera vez el hinduismo puede estar convirtiéndose en una religión mundial, comparable al cristianismo, el islam o el buddhismo. No sólo las comunidades de la diáspora hindú practicarían esta espiritualidad neohinduista, sino también un amplio número de occidentales que han hallado en ella un sentido de la vida que las religiones occidentales no habían logrado mostrarles.

En este caso se defienden valores que se consideran universales, como la transformación espiritual de la humanidad, la justicia social y la paz. Quizás sería más oportuno hablar de espiritualidad que de religión en sentido estricto y entre sus representantes destacados habría que mencionar a Ramakrishna y Vivekananda, a Ramana Maharshi, a R. Tagore y a Gandhi, a S. Radhakrishnan y a Sri Aurobindo, así como a la Sociedad Teosófica, con toda la influencia que ha ejercido en la difusión de las ideas hindúes.

11. Citado por Emilio José MARTÍNEZ GONZÁLEZ, *Gandhi: experiencia de Dios y exigencia ética*, Bilbao (Desclée de Brouwer) 1999. Del propio Gandhi, véase, sobre todo: Gandhi, *Autobiografía: mis experiencias con la verdad*, Madrid (Eyras) 1983. Una biografía completa en L. Fischer, *La vida de Mahâtna Gandhi*, Barcelona (Argos Vergara) 1983.

Es necesario mencionar, en este sentido, la enorme influencia de algunos maestros espirituales que han tenido y algunos continúan teniendo un elevado número de devotos, discípulos y seguidores que piensan y viven según el modelo de espiritualidad hindú. Baste citar nombres como J. Krishnamurti, P. Yogananda, Swami Sivananda, Maharishi Mahesh Yogui, Swami Muktananda,, Sri Nisargadatta Maharaj, Satya Sai Baba, Amritananda Mayee, Madre Meera, y un largo etcétera que no es necesario incluir aquí.

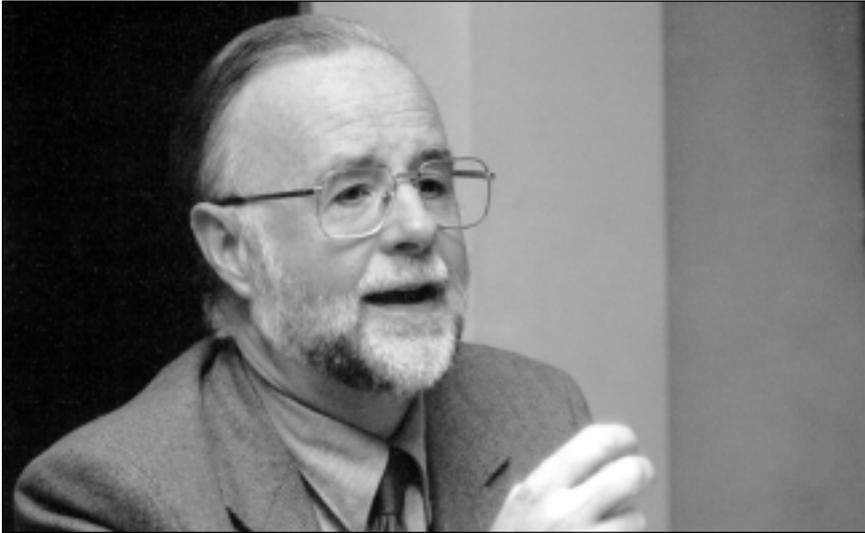
Terminaría suscribiendo la conclusión de Gavin Flood cuando afirma: “Será cada vez más difícil separar las manifestaciones más recientes del hinduismo tal como se plasman en las enseñanzas de los gurus que han influido en Occidente, de las interpretaciones tradicionales de las comunidades de la diáspora. De hecho, los **nuevos movimientos religiosos**, a que se hace referencia libremente como “**New Age**” (Nueva Era), muchas de cuyas ideas derivan del hinduismo por mediación de la teosofía, también pueden contribuir a la conformación del hinduismo global en el futuro” (o.c. 292).

Que la Paz os acompañe. Om Shanti, shanti, shanti.

**DEL POLITEÍSMO AL MONOTEÍSMO:
LOS RIESGOS DE LOS FUNDAMENTALISMOS**

JUAN ANTONIO ESTRADA

Profesor de Filosofía de la Religión
Universidad de Granada



Juan Antonio Estrada

Los monoteísmos religiosos, concretamente los que derivan de la tradición bíblica, están hoy cuestionados a nivel teórico y práctico. Desde el punto de vista teórico, se impugna la idea de una religión con pretensiones de universalidad, lo cual choca con la pluralidad y heterogeneidad de las religiones existentes. Desde el punto de vista práctico, se discute su *status* y efectos prácticos en la sociedad. Lo que más impresiona hoy es el potencial de agresividad, violencia y fanatismo que hay en las religiones. Fácticamente es incuestionable que los monoteísmos bíblicos tienen un gran potencial de violencia. En lo que respecta al monoteísmo hebreo sólo hace falta leer la Biblia para captar hasta qué punto presenta la imagen de un Dios guerrero, en cuyo nombre se justifican masacres y genocidios del pueblo israelita. Y si se reflexiona sobre la actualidad no hay más que atender al potencial de violencia que subsiste en grupos ortodoxos, dentro y fuera de Israel. Incluso en la relación entre judíos y árabes, no se puede ignorar el componente religioso de la violencia existente.

Algo parecido puede decirse de la tradición cristiana, de su teología de las cruzadas y de la inquisición, y de las guerras de religión (que culminan en la de los treinta años en el paso del siglo XVI al XVII). El potencial de violencia subsiste como muestra la guerra de Kosovo, el fanatismo de algunas sectas cristianas (como la secta del sol en la Guayana holandesa) o las dificultades de muchos sectores eclesiales para pedir perdón por la violencia del pasado (por ejemplo, en la guerra civil española, en la que la Iglesia, en su conjunto, no fue un factor de paz y de perdón, sino, muchas veces, un factor que exacerbó el conflicto y legitimó la violencia de ambos bandos). Este bloqueo también se advierte en la dificultad para condenar la pena de muerte, a pesar de la prohibición bíblica de atentar contra la vida de Caín o la exigencia jesuana de amar al enemigo. Finalmente la tradición musulmana surge vinculada a la guerra santa del profeta y tiene una larga tradición de guerra, siendo actualmente uno de los factores más preocupantes para la paz entre los pueblos. Así se muestra en la violencia de grupos islamistas contra otras religiones en Asia, o en el potencial de agresividad y de destrucción que se ha desencadenado entre los talibanes de Afganistán, en Argelia o en algunas zonas de África.

No cabe duda de que los monoteísmos han sido causa específica de violencia en muchas épocas de su historia y siguen siéndolo hoy. Por eso, hay que preguntarse si la violencia es un elemento constitutivo de la religión o algo coyuntural. Vamos a abordar en el presente estudio las relaciones entre las religiones y la violencia. Intento analizar cuáles son las raíces de la agresividad que generan las religiones y valorar las tendencias al fanatismo y al sectarismo que se dan en ellas. En este contexto veremos también cómo se produce la violencia en las religiones monoteístas y politeístas. Se trata de un

ensayo sin más pretensiones, de una primera reflexión sobre un problema vigente dado el auge actual de los fanatismos religiosos y su implicación en los conflictos sociales.

En un primer momento indico cuál es el contexto en el que se enmarca la actual tendencia a la crítica de las religiones monoteístas, que son las que más nos afectan. En un segundo apartado analizo algunas raíces de la violencia religiosa y en un tercer momento comparo las ventajas e inconvenientes de los monoteísmos y de los politeísmos como factor de paz y conflictos en las sociedades. Inevitablemente el trasfondo de estas reflexiones está marcado por el cristianismo y, en menor medida, por los otros dos monoteísmos bíblicos (judaísmo e islamismo). No es posible abstraer de las religiones que más han influido en Occidente. Al juzgar los planteamientos religiosos siempre son las referencias más importantes, explícitas e implícitas. Este es un ensayo realizado desde una perspectiva claramente occidental y cristiana, que necesitaría ser complementado y cuestionado desde otros horizontes culturales y religiosos.

1. DEL PLURALISMO CULTURAL AL POLITEÍSMO RELIGIOSO

No cabe duda de que el contexto sociocultural actual es claramente favorable a la pluralidad. Vivimos en sociedades abiertas en las que nos encontramos con diversos grupos sociales, culturales, religiosos, lingüísticos y humanos. Hemos pasado de la sociedad homogénea y uniforme de los modernos estados nacionales a las sociedades mestizas y heterogéneas, que forman parte de ámbitos más amplios que el Estado-nación. Ya no es posible mantener intacta la identidad cultural respecto del entorno y, mucho menos, evitar la interacción y la mezcla con otros grupos. Asistimos al derrumbe de las fronteras políticas, económicas y socioculturales en favor del proceso de globalización y mundialización actualmente en curso.

Naturalmente no debemos confundir el imparable proceso que nos lleva a un mundo más interaccionado e interdependiente, con la ideología del mercado único o con el modelo de sociedad de consumo que los países del primer mundo presentan como la única alternativa. Detrás de la globalización se esconde el deseo de imponernos el statu quo imperante como la única alternativa posible¹, legitimando indirectamente el sistema neoliberal de mercado como el único válido. La humanidad está entrando en una era nueva, planetaria, global e interrelacionada, aunque eso no quiere decir que el modelo de sociedad occidental, que es hoy el hegemónico, sea el único posible para el futuro. Al contrario es un modelo no universalizable y, por tanto, inviable a corto y medio plazo, ya que si se extendiera a otras partes del planeta generaría tales trastornos ecológicos y tal agotamiento de los recursos naturales que obligarían a un replanteamiento y transformación global.

1. F. FUKUYAMA, *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona 1992.

La globalización afecta a la cultura, a la economía y a la política, también a la religión. La pluralidad y heterogeneidad es el denominador común. Hoy se rechaza una identidad cultural estática en favor de la dinámica, se resalta el derecho a la diferencia y se propone la alteridad como el elemento determinante desde el que es posible el reconocimiento de los derechos humanos. Pasamos de la cultura del yo a la del nosotros. Por eso, la diversidad y las propiedades específicas de los individuos y grupos determinan a la sociedad actual. Hay una reacción contra el etnocentrismo y sociocentrismo larvado de la cultura occidental, que se identificaba con la sociedad civilizada y desarrollada sin más. Hoy, por el contrario, hay un mayor conocimiento y valoración de otros pueblos e identidades culturales, con menos desarrollo científico técnico, pero con una idiosincrasia propia y, en algunos aspectos, mucho más rica que la occidental. Se rechaza lo uno por lo plural y lo homogéneo en favor de la diversidad, desde la que es posible el acceso a la universalidad.

Esta mentalidad tiene repercusiones claras en el campo de la religión. Vivimos también en una sociedad plural en lo religioso. No sólo en cuanto que el catolicismo tiene que convivir con otras confesiones cristianas y religiones, sino en cuanto que la pluralidad es determinante para el mismo cristianismo. Esta nueva situación plantea interrogantes que hasta ahora han jugado un papel limitado en la reflexión teológica. ¿Cómo es posible pensar que una sola religión tiene la verdad a costa de las otras? ¿Cómo se puede pretender universalidad para las proposiciones del judeocristianismo, inevitablemente particulares en su concreción cultural y en sus raíces históricas? Hablar de una única religión verdadera y de un único Dios, que sería el referente de esa religión, parece poco plausible a la luz del pluralismo religioso existente, tanto desde un punto de vista sincrónico como diacrónico.

No es comprensible que un único Dios dejara a la humanidad tanto tiempo sin una comunicación o revelación de sí mismo. Tampoco es concebible que las grandes religiones sean meras construcciones desviadas del hombre, sin que en ellas haya habido ninguna posibilidad de encuentro con Dios. La idea de que una religión tenga la exclusiva de la verdad respecto a las mediaciones y pretensiones de las otras resulta hoy poco plausible y creíble. Por eso, es necesaria una teología de las religiones, en la que se conjugue la pretensión universalista del cristianismo con el reconocimiento de otros caminos religiosos como válidos y queridos por Dios². Pero esa teología parece ir en contra del cristianismo, ya que la heterogeneidad de las religiones se traduce también en una diversidad de imágenes y conceptos sobre Dios, a veces, incompatibles.

A la impugnación de una religión única se añade una segunda, que atañe también al monoteísmo. ¿No hay en las religiones monoteístas una inevitable tendencia a la intolerancia, cuya consecuencia es la imposición autori-

2. Remito a mi estudio *El monoteísmo ante el reto de las religiones*. Santander 1997.

taria y la agresividad para imponer la verdad del único Dios? De hecho, el ámbito de las religiones está históricamente muy vinculado a la violencia, hasta tal punto que se puede plantear si no hay raíces religiosas específicas de ella y una diferente propensión o predisposición a los conflictos según el modelo de religión al que se pertenece. Tenemos abundantes ejemplos de cómo religiones monoteístas han jugado un papel importante en los últimos conflictos y guerras de las últimas décadas: guerra del Golfo, enfrentamientos entre Israel y los países árabes, guerras en Sudán y otros puntos de África, y recientemente en la antigua Yugoslavia y en Timor.

Sin embargo, lo mismo ocurre en otros contextos más politeístas y heterogéneos como la India y, en general, en Oriente. Parece que la religión, sea cual sea su forma, es determinante en el surgimiento de los conflictos o en su exasperación y radicalización. Hay incluso estudiosos que afirman que los conflictos del futuro no serán sólo socioeconómicos, sino más bien de un choque de civilizaciones y que el núcleo de éstas es precisamente el imaginario religioso que da sentido y significado a cada cultura³. De ahí que incluso se podría hablar de una guerra futura de religiones, como trasfondo de los enfrentamientos socioculturales.

En cualquier caso la conflictividad de la religión parece aumentar en el caso del monoteísmo. Las pretensiones de un único Dios para toda la humanidad lleva consigo implícitamente la validación de una religión como verdadera y superior, aquella que tiene el acceso al Dios único, y el deseo de propagarla a todos los hombres. Las religiones monoteístas, sobre todo el judaísmo, el cristianismo y el islam, presentan distintas imágenes de Dios, a pesar de su parentesco histórico e ideológico. Cada una de ellas afirma ser la última y verdadera, negando la validez de las otras, que serían degradadas a perversiones o herejías del único monoteísmo auténtico (por ejemplo, el islam respecto al cristianismo o el cristianismo respecto del judaísmo) o a ser un estadio inmaduro, superado por la nueva concepción religiosa (el cristianismo como superación del judaísmo y el islam como culminación de ambos).

En resumen, una creencia religiosa única parece poco compatible con la tolerancia y el respeto a la libertad religiosa. Más bien, favorece la imposición autoritaria o el fanatismo violento contra los increyentes, cuya conversión se busca por todos los medios. La inquisición, las cruzadas o guerras santas, la discriminación de los infieles y, mucho más, las de los herejes, la confesionalidad del Estado y la coacción de los valores religiosos en la sociedad son algunas de sus consecuencias, ampliamente atestiguadas en la historia de cada una de las religiones históricas monoteístas. De ahí, la tendencia actual al politeísmo, al pluralismo axiológico y al polimito que parece más tolerante, respetuoso y pacífico.

3. S. HUNTINGTON, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona 1997.

En la actualidad hay una reacción contra el ideal igualitario de la Ilustración y una reacción, emparentada con el romanticismo, que subraya lo comunitario y lo local, respecto de lo mundial y general de la globalización. Incluso, dentro de las religiones monoteístas advertimos el pluralismo de teologías, prácticas y sensibilidades. El panteón de los distintos dioses locales o nacionales deja espacio a la integración de cada religión en la sociedad, sin merma de la convivencia y de la armonía. Parece además que la diversidad de dioses obliga a la tolerancia, el ecumenismo religioso y el diálogo. A esto se añade que se manifiesta como más plausible y congruente con las sociedades pluralistas y abiertas en las que vivimos. Se piensa que la permisividad y apertura de las concepciones politeístas inmuniza mejor respecto a los fanatismos ideológicos, religiosos o no. Además se encuentra mejor capacitada para asumir la pluridimensionalidad de cada persona en la sociedad, ya que cada individuo tiene multipertenencias a distintos credos y grupos, según la perspectiva que se elija, dada la complejidad de las relaciones humanas y la imposibilidad de presentar pertenencias simples y únicas a un grupo concreto. Por eso, podemos hablar de una clara preferencia por el politeísmo respecto del monoteísmo religioso⁴.

A esto se añade su convergencia con la tendencia contemporánea al sincretismo y a la religión a la carta. Según ella, se elige de cada religión lo que más conviene a cada uno, como hace, por ejemplo, la “Nueva Era”, en lugar de persistir en un credo duro y exigente, como es el de cada monoteísmo. La mentalidad consumista de nuestras sociedades favorece el politeísmo, así como también la dificultad que tenemos para aceptar grandes creencias y relatos, sobre todo después del desencanto experimentado respecto de las promesas de la religión cristiana y de las expectativas del progreso occidental. La postmodernidad alaba las diferencias y alteridades, proclama la muerte de las grandes creencias del pasado y pregona las ventajas de una sociedad postreligiosa y postmetafísica. En ella no hay un credo vinculante para todos, sino una gran heterogeneidad de opciones, algunas no conciliables entre sí, ni compatibles. Esta variedad exige un gran esfuerzo de apertura, diálogo y tolerancia, que parecen más difíciles de asumir a los que profesan un credo único y universal⁵. En conclusión, el contexto actual parece valorar más el politeísmo que el monoteísmo religioso, porque parece que es el que mejor se acomoda al pluralismo sociocultural existente y el que es menos propenso a la conflictividad y al fanatismo

2. LAS FUNCIONES SOCIALES DE LA RELIGIÓN

La pretensión subyacente a las religiones es la comunicación o presunta experiencia de Dios. Es lo que llamamos teológicamente “revelación”. Hay

4. Por ejemplo, O. MARQUARD con su alabanza del politeísmo en su estudio *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981, 91-116; A. DUMAS, “Seducción actual del neopaganismo”: *Concilium* 197 (1985), pp. 103-12.

5. J. PICÓ (ed.), *Modernidad y postmodernidad*, Madrid 1988; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Postmodernidad europea y cristianismo latinoamericano*, Barcelona 1988; J. NEBREDÁ, *Muerte de Dios y posmodernidad*, Granada 1993.

personas que afirman haber entrado en contacto con la divinidad y que nos revelan su esencia, así como su mensaje para el hombre. Además las religiones proponen una identidad personal y colectiva, en cuanto responden al por qué y para qué de la vida, ofrecen significación y sentido, sobre todo en relación con las experiencias límites del nacimiento y la muerte. Junto a estas funciones hay otras muy importantes, como las de capacitar al ser humano para afrontar el dolor y el sufrimiento, las de motivar y canalizar la moral, a partir de unos mandamientos divinos y unas obligaciones sagradas, y las de ofrecer un conjunto de prácticas, rituales y creencias que permitan afrontar la inseguridad que hay en el hombre.

El fluir del tiempo, lo que Mircea Eliade llama el “terror” de la historia, relativiza nuestros logros, frustra nuestras expectativas y deseos de permanencia y estabilidad, y nos hace tomar conciencia de nuestra finitud y contingencia. El ser humano no sólo se pregunta teóricamente por el sentido de su vida, el significado de la muerte y los valores que deben regular la conducta humana, sino que vive en una radical inseguridad existencial, que, a veces, se presenta de forma angustiosa, ya que es una dimensión experimentada en el mismo trauma del nacimiento⁶. Hay una tensión constitutiva en el hombre, que se siente prisionero de dinámicas y tendencias contrarias, desde las cuales es posible la libertad y la opcionalidad, pagando siempre el precio de la inseguridad existencial y de la angustia resultante de la toma de conciencia de nuestra finitud y contingencia.

Esta inestabilidad aumenta porque nuestro comportamiento no está plenamente regulado por los mecanismos instintivos ni por el binomio mecánico estímulo-respuesta. Somos animales, pero racionales y sociales, caracterizados por la inteligencia y la libertad desde las que podemos tomar distancia de los instintos, frenarlos y controlarlos, e incluso a veces negarlos (por ejemplo, con una huelga de hambre o a partir de la abstinencia sexual). Este déficit natural y biológico es el que compensamos con el aprendizaje cultural, del que forman parte esencial las religiones. La sociedad no es algo externo a nosotros mismos, no es un mero espacio en el que nos instalamos, sino que está presente en la misma subjetividad personal, forma parte del mismo lenguaje, nos hace percibir socialmente la realidad y marca las distintas etapas del desarrollo personal y colectivo⁷. Es en la cultura donde encontramos los valores y la cosmovisión global desde la que nos instalamos en la realidad y hacemos nuestros proyectos de vida.

En este marco es posible captar la significación e importancia de las religiones, tanto más cuanto mayor sea el carácter tradicional de la sociedad y

6. RANK, *El trauma del nacimiento*, Barcelona 1991; N. O. BROWN, *Eros y tanatos. El sentido psicoanalítico de la historia*, México 1967; E. FROMM, *El miedo a la libertad*, Madrid 1992. La angustia es una clave existencial para comprender el hombre y un elemento básico de todas las filosofías existenciales. Cfr., M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, México 1971, 204-11; 258-91.

7. P. BERGER-T. LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires 1968.

menos afectada esté por el proceso actual de secularización y de desacralización de la vida, que, sin embargo, siempre es secundario y nunca se consume del todo. Y es que la religión no muere, aunque se transformen y evolucionen las visiones religiosas del mundo. Éstas son las que ofrecen las grandes interpretaciones que dan sentido a las culturas, de tal modo, que para una gran corriente del pensamiento, la religión es el núcleo mítico o el imaginario central sobre el que se basa la sociedad y se asienta la cultura⁸. En todos los momentos históricos y en todas las sociedades han surgido prácticas, creencias, rituales, símbolos y vivencias que han generado las religiones.

Estamos obligados a interpretar constantemente la realidad, a ubicarnos en ella desde valores que hemos recibido y aprendido, y a establecer nuestra identidad desde la pertenencia a una cultura y sociedad, siendo la religión una estructura esencial. La gran ventaja de la religión respecto de la ciencia, de la filosofía o del arte, es que tiene una función global y multidimensional, que responde a las grandes carencias y necesidades humanas, tanto en la teoría como en la praxis⁹. La religión sirve de base fundamental para canalizar la inseguridad existencial del ser humano, parcialmente carente de sentido y significación, a pesar de las realizaciones personales y colectivas que haya conseguido. Por eso, exista Dios o no, siempre habrá religiones, ya que éstas responden a las demandas constitutivas de realización del hombre. Como afirma Eliade, la religión no es un elemento coyuntural e histórico de la conciencia humana, sino constitutivo y permanente. Podemos hablar del ser humano como de un animal religioso y del conjunto de prácticas, ritos y creencias culturales que aporta la religión¹⁰.

No existen culturas sin elementos religiosos y la religión persiste incluso en las sociedades que más la han perseguido, porque hay necesidades existenciales para las que la ciencia, la ética, el arte o la razón no tienen respuestas o éstas son muy parciales e insatisfactorias. De ahí que la presunta muerte o decadencia de la religión se vea frustrada constantemente, aunque sí pueden morir determinadas cosmovisiones religiosas. El vacío que ellas dejan al perder credibilidad y plausibilidad social puede ser ocupado en parte por otras creencias y credos sustitutivos, que actúan como pseudo religiones, como actualmente el nacionalismo o los micro sentidos que ofrece la sociedad de consumo. Pero, antes o después, surgen nuevas concepciones religiosas alternativas por la insuficiencia de los proyectos immanentes a la historia

8. E. DURKHEIM, *Las formas elementales de vida religiosa*, Madrid 1982; M. WEBER, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid 1983; J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa* I. Madrid 1987, 249-84. Un análisis sugerente sobre la capacidad de supervivencia de las religiones en las sociedades desarrolladas es el que ofrece J. CASANOVA, *Public Religions and the Modern World*, Chicago 1994, 211-34.

9. He analizado esta problemática en "Diferencias entre las funciones del lenguaje religioso, científico y filosófico", en *Lenguajes sobre Dios*. Salamanca 1998, 29-48.

10. M. ELIADE, *Fragments d'un journal*. París 1973, 315.

para dar una respuesta a la necesidades humanas¹¹. Nuestra época secularizada se caracteriza por la lejanía práctica y teórica de amplios grupos de población de las iglesias, pero no ha muerto la preocupación religiosa, aunque no se canalice institucionalmente, y resulta apresurado hablar de la inevitable decadencia del cristianismo en Europa, como pretenden algunos, ya que también se anunció la muerte de la religión en la sociología de los años sesenta, sin que se hayan cumplido las predicciones de entonces. Una cosa es que la religión siga gozando del apoyo masivo e institucional del pasado y otra que desaparezca, y con ella las preocupaciones que la motivan.

Hemos partido de un análisis del ser humano caracterizado por la inseguridad existencial y la búsqueda de sentido. Las diversas funciones de la religión responden a estas expectativas: ofrecen identidad, consuelo, un proyecto de futuro y motivación ante los conflictos y dificultades que tenemos en la vida. Por eso, la religión no es una mera respuesta racional a los problemas humanos, sino que en ella se mezclan elementos emocionales, afectivos, intuitivos, imaginativos, sensoriales, etc. Las religiones ofrecen respuestas globales a la complejidad de la personalidad y en esto se distinguen de la filosofía, la ciencia o el arte que no pueden suplirla. Por otra parte, las preguntas de sentido (el valor y significado de la vida humana en relación con el nacimiento y la muerte) son constitutivas, es decir, no podemos decidir si nos las hacemos o no. Surgen inevitablemente ante los acontecimientos. Por tanto, cada persona busca felicidad, sentido y estabilidad desde su inseguridad existencial, y también un saber que le ofrezca respuestas integrales. En esto la religión es insuperable¹².

Ese saber religioso no sólo tiene una dimensión soteriológica, es decir, ofrece salvación, sino que además está referido a la divinidad. Cada religión es también una instancia con pretensiones de universalidad y de verdad absoluta. Aunque proviene de una experiencia religiosa singular, la de los fundadores y testigos de una confesión concreta, se presenta como algo dirigido a toda la humanidad. Por eso, toda religión tiende a superar lo local y contextual en que nace para dirigirse a grupos cada vez más amplios, en última instancia a toda la humanidad. Se manifiesta como una revelación universal y absoluta, ya que es la divinidad la que se comunica a sus representantes. De ahí, su carácter de saber último y sagrado, que se sustrae a la provisionalidad, historicidad y finitud de lo humano. El dualismo entre lo sagrado y lo profa-

11. Así lo reconoce el mismo HABERMAS, que siempre ha mantenido la pretensión de sustituir la ética religiosa por otra racional, para acabar en los últimos años resaltando los potenciales semánticos, funcionales y de significado de las religiones, que no pueden ser sustituidas en ellas por las instancias racionales. J. HABERMAS, *Fragmentos filosófico-teológicos*, Madrid 1999, 89-122; *Texto y contextos*. Madrid 1996.

12. Remito al estudio de J. MARDONES, *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la teología*. Barcelona 1998. Mardones acentúa las carencias del discurso de Habermas, pero, a mi juicio, no valora suficientemente la evolución que se percibe en sus últimos escritos y que matiza (sin negarlos) algunos de sus enjuiciamientos.

no, sirve para sustraer todo lo referente a lo divino del cambio y transformación propio de la historia. La revelación es un mensaje normativo, motivador y orientador que se sustrae a las leyes de lo cotidiano, y al que hay que proteger de la profanación y del cambio. Como todo lo que concierne a la divinidad es santo, es decir, algo intocable, que no se puede manipular, que no está afectado por el error y el pecado que afecta a todo lo humano.

A partir de aquí es posible comprender la importancia de los dogmas, de los ritos y de las diversas formas organizativas de las religiones. La experiencia de la divinidad que tuvieron los fundadores se canaliza en un conjunto de instituciones, que derivan del carisma inicial y que tienen la misión de conservarlo, transmitirlo y actualizarlo. Una especial importancia tienen los representantes de la religión institucional, la Jerarquía, que etimológicamente significa “sagrado poder o principio”. Ellos son los responsables últimos de la conservación y actualización de la religión, así como de la misión. Precisamente porque es una comunicación divina hay que conservarla y propagarla en beneficio de todos. Esto es lo que lleva a crear un cuerpo de doctrinas y de prácticas, a constituir dogmas y sacramentos, a establecer un culto y un ritual, a legislar y establecer normas de actuación. Surge así una identidad religiosa a partir del desarrollo y extensión del carisma original que dio lugar a la experiencia fundadora¹³.

El problema está en que ese desarrollo institucional aunque sea inevitable y necesario, so pena de que se pierda el carisma fundacional, está inevitablemente condicionado por la historia y el contexto. Puede derivar de la experiencia originaria y estar inspirado por Dios, pero siempre es una construcción humana, una mediación histórica, una creación sociocultural. Son los hombres, inspirados por Dios o no, los que crean la religión y la desarrollan, siempre condicionados sociocultural e históricamente. La palabra de Dios, caso que la haya, siempre está mediada por el habla humana que la expresa, la comprende e interpreta, y la aplica. Aunque sea de Dios, sigue siendo construcción histórica. De ahí, la tensión que siempre subsiste entre la presunta inspiración divina y la religión que se ha constituido en torno a ella. Es la dialéctica entre la esencia divina y humana de la religión, entre la iglesia invisible y visible, la santidad y el pecado, lo sobrenatural y lo natural, lo inmutable y lo cambiante, lo revelado y lo interpretado, lo primero y lo posterior, lo fundamental y lo accidental.

Hay además una dinámica que es inherente al hecho religioso en cuanto fenómeno sociocultural. La tendencia que tienen las instituciones a crecer y multiplicarse por un lado, y a sacralizarse y autodivinizarse por otro. Por un lado, las religiones históricas viven de una tradición, que ha ido desarrollándose a lo largo del tiempo y que se acrecienta constantemente. Por eso, las

13. La dialéctica carisma e institución es constitutiva de la religión y no puede superarse ni evitarse. Remito a mis estudios, *La Iglesia: ¿institución o carisma?*. Salamanca 1984; *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, Estella 1999, 148-59.

religiones se van haciendo más complejas, más ricas y cada vez con una mayor carga institucional, sea desde el punto de vista doctrinal, ritual, legislativo u organizativo. Las distintas relecturas y aplicaciones que se han hecho de la experiencia fundadora incrementan el patrimonio de la religión y facilitan la continuidad e identidad de sus miembros.

Por otro lado, esas derivaciones de la vivencia sagrada inicial tienden a ponerse al mismo nivel que ella, ya que son las mediaciones en que se actualiza y se hace presente en cada momento histórico y cultural. Son creencias y prácticas sagradas, que tienden a incorporarse a la sacralidad inicial y enriquecerla. Con el paso del tiempo, resulta cada vez más difícil establecer una delimitación clara entre lo inicial y lo posterior, así como distinguir entre lo divino y lo humano de cada religión. A cambio de este incremento institucional, las experiencias religiosas logran actualizarse y ofrecen seguridad, ubicación, motivaciones, prácticas y proyectos, desde los cuales se construye la vida de cada persona.

La violencia de lo sagrado

Antes o después, sin embargo, surgen las críticas y los distanciamientos respecto de las religiones. A nivel interno, en cuanto que hay miembros o colectivos que comienzan a impugnar el sistema institucional imperante y las mediaciones derivadas que se han establecido a partir de la experiencia fundacional. Surgen así las herejías, las disidencias, las heterodoxias, los cismas y las alternativas globales, que generan nuevas confesiones dentro de una religión, como subsistemas dentro del sistema global. Toda religión se enfrenta, antes o después, con el problema de los herejes y heterodoxos, y establece prácticas institucionales para abordarlos, silenciarlos o, en caso dado, expulsarlos¹⁴.

Todo disidente es peligroso por su misma existencia, ya que por ser "diferente" relativiza la religión constituida y la pone en peligro, incluso aunque no entre en una confrontación directa e inmediata con la religión de la que proviene y se rehuya el conflicto público. De ahí que haya que reconstituir constantemente la ortodoxia y rehacer la tradición, oscilando entre la adaptación selectiva a la nueva situación, su rechazo global (integrismo) o la claudicación (a costa de una pérdida de identidad). La preocupación por una identidad común es difícilmente conciliable con las disidencias, aunque el conflicto sea tan inherente a la religión como a la sociedad. La tendencia inevitable de las instituciones es la unidad desde la uniformidad, minimalizando o eliminando toda desviación del orden constituido.

A esto se añaden las críticas externas. Por un parte, las que vienen de otras religiones con las que se co-existe y compite, tanto más apremiantes

14. Este problema es analizado desde una perspectiva sociológica por P. BERGER, *Der Zwang zur Häresie*, Francfort 1980, 80-138.

cuanto más intensa sea la convivencia común. Si cada religión es un camino de salvación, es inevitable que al coexistir varias haya competitividad entre ellas, dado que cada una pretende ser palabra de Dios y tiene potencialmente un destinatario universal. En las sociedades pluri religiosas, como tienden a ser las sociedades modernas, hay fases de tolerancia y coexistencia pacífica, y otras de abierto enfrentamiento en pro de la supremacía. Si es posible, lo que se busca es la eliminación de la religión rival, desde el punto de vista moral, legal, político o físico, como prueba la historia de las religiones. La competitividad existe en toda sociedad, tanto más cuanto más plural sea, y es también un elemento a tener en cuenta al abordar las religiones.

Pero, las críticas externas no se quedan a nivel de religiones sino que, sobre todo, provienen de la sociedad en la que la religión existe. Precisamente porque las religiones constituyen el “imaginario” nuclear de una sociedad, juegan un papel esencial en la cultura y tienen inevitablemente connotaciones políticas, económicas y socioculturales. Como además no son plenamente sustituibles por ninguna otra instancia tienen una importancia crucial. A partir de ahí podemos comprender la importancia de la crítica a la religión, que fue la primera que se dio en la Ilustración europea. La lucha contra la religión, no sólo tuvo motivos internos, ni se centró en sus creencias y prácticas internas, sino que fue importante por las implicaciones y consecuencias que tiene el factor religioso para la sociedad y la cultura. Si se quiere cambiar la sociedad hay que modificar también su religión, tanto más cuanto más tradicional sea la primera y más importante la segunda.

La lucha contra la religión establecida es un requisito para cualquier cambio radical, revolucionario o reformador. Para transformar la sociedad hay que modificar sus instituciones y mentalidades, las estructuras y los agentes sociales. Y en el camino de esa transformación aparecen las iglesias y religiones, que condicionan el orden vigente, sobre todo, la mentalidad de los ciudadanos, incluidos los que no son miembros de la religión mayoritaria. Esto es lo que explica las diversas críticas a la religión, moral (Nietzsche), económica y política (Marx), cultural y antropológica (Freud), etc. En contra de la opinión de algunos, la religión no es un mero epifenómeno derivado ni un elemento secundario en las comunidades humanas, sino que, por el contrario, es un elemento básico para la convivencia social (Durkheim).

Por eso, las religiones están inevitablemente inmersas en los conflictos sociales. Como bien afirmaba Ghandi, el que dice que la religión y la política no tienen nada en común, no sabe ni lo que es la religión ni lo que es la política. Hay que eliminar la religión o transformarla para cambiar la sociedad, tanto más, cuanto más arraigo tengan las religiones. Y entonces se tropieza con dimensiones que generan conflictos y suscitan la violencia. Por un lado, al querer reformar la religión, mucho más si se quiere hacerla desaparecer, se entra en colisión con los intereses de las personas que la representan y viven de ella. Es decir, hay una confrontación con las jerarquías y autoridades, cuya subsistencia y forma de vida dependen de la religión a la que representan. Si además tienen un gran poder social y económico, éste depen-

de en buena medida de la permanencia del poder religioso. De ahí que enseguida surjan defensores de la religión, no sólo por convicción personal, sino por los intereses sociales que éstas representan.

De ahí, que las jerarquías religiosas utilicen su poder cultural, económico y político, así como su autoridad moral y su capacidad de presionar la conciencia de los fieles, para defender a la religión, y con ella, su propio *statu quo* dentro de la sociedad. Las jerarquías viven de y para la religión a la que representan. Que para ello utilicen todos los medios posibles, según el modelo de sociedad y la época histórica en que se desenvuelvan, es plenamente comprensible. Como lo es también que las autoridades sociales y estatales se sirvan de la religión para defender el orden político, social y económico del que dependen ellos mismos. La religión busca la alianza con el Estado para defenderse de los ataques a la religión y viceversa. Desde ahí se pueden comprender las guerras santas y el significado político de los concordatos, de los pronunciamientos y sanciones religiosas y de los conflictos entre las iglesias y el Estado. En todos estos ámbitos es inevitable el conflicto, que fácilmente puede degenerar en violencia.

También puede darse una alianza entre los que quieren cambiar la sociedad y los miembros de las religiones que hay en ellas. A veces, las menos, las autoridades religiosas alientan a la rebelión o a la reforma radical del Estado y de la sociedad. Generalmente pagan el precio de desplazar las divisiones y conflictos sociales, transformandolos en problemas religiosos. Consecuentemente surge también el enfrentamiento entre los miembros de la religión que defienden el orden constituido y los que quieren subvertirlo. Esto ha ocurrido tanto en las sociedades socialistas como en las capitalistas, en el primer como en el tercer mundo, en el pasado y en el presente, y también ocurrirá en el futuro. Si la religión ofrece una cosmovisión universal es inevitable su potencial de conflictos y violencias, que en cualquier momento puede suscitarse y colisionar con el orden constituido.

Tiene una especial relevancia el carácter del poder religioso, cuyo dominio o influencia sobre las conductas se basa en el reconocimiento de sus miembros. El dominio sobre las conciencias es quizás el más radical que existe, ya que no se trata de un control externo de la conducta, sino de una autoridad que forma parte de la conciencia moral y que se acepta como instancia reguladora y normativa de forma libre. Desde Nietzsche a Foucault hay una larga tradición que estudia el dominio religioso sobre las conciencias como la forma más lograda del poder, al que tiende a imitar el propio Estado. El paso de la conciencia que se guía por la obediencia a la autoridad religiosa, lo cual puede culminar en el sacrificio de la propia conciencia como instancia evaluadora última, al de una conciencia que discierne de forma autónoma, abierta a la sospecha personal y la crítica, marca el transito de una religión autoritaria a otra humanista¹⁵. El conflicto entre la autoridad y la conciencia es tan universal en las religiones como el que se da entre la institución y el carisma, y es la causa

15. P. VALADIER, *Éloge de la conscience*. París 1994.

tanto de la violencia institucional (cuya forma extrema puede simbolizarse por la Inquisición) como de la conciencia contestataria de la autoridad (simbolizada por el movimiento que desencadenó Tomás Münzer).

La violencia potencial de la religión viene dada por su carácter fundacional y normativo en la sociedad y por sus vinculaciones con el poder político, moral y legislativo. La violencia es inevitable en la religión por su doble carácter de respuesta a las necesidades individuales de sentido y orden y por su dimensión divina. Al atacar una religión, no sólo se cuestiona a la institución que la controla y regula, sino también a la cosmovisión que da un sentido a la vida de sus miembros. De ahí, la dinámica de inseguridad y de amenaza que se instaura entre sus adherentes. No es que se ataque a una institución respetada, venerada e incluso sacralizada por estos, sino que se pone en cuestión el “credo” que da sentido a la vida de mucha gente. Esto genera agresividad y violencia, porque los fieles de esa religión se sienten amenazados en su orden existencial y cuestionadas las seguridades y legitimaciones en las que encuentran sentido. La misma tendencia humana a la auto justificación, que se canaliza en una ley religiosa que codifica el comportamiento y ofrece recompensas y castigos proporcionales a la conducta, hace que se reaccione violentamente cuando se cuestiona el código que da certezas y seguridades.

A esto se añade su dimensión absoluta, ya que es Dios mismo el que presuntamente respalda a esa religión, sin que se pueda distinguir claramente lo que es comunicación divina y lo que es interpretación y obra humana. Al atacar la religión que se considera verdadera, se ataca a Dios mismo, con lo que es fácil que surja la guerra santa contra los impíos, herejes o ateos. Si hay que amar a Dios con todas las fuerzas, como proclama el mandamiento de los monoteísmos bíblicos, resulta consecuente luchar contra los que le niegan, contra sus enemigos, con lo que la violencia paradójicamente deriva de la creencia en Dios. La absolutez e incondicionalidad del ser divino se convierte en “santa” intolerancia respecto de sus enemigos, olvidando no sólo el segundo mandamiento bíblico, que ordena amar al hombre, incluidos a los enemigos. Se pierde la distinción entre Dios y sus representaciones, entre su presunta comunicación y sus mediaciones humanas, institucionales o no, que ya no gozan del carácter sagrado de la palabra divina.

En realidad, los fanatismos religiosos, con su potencial carga de violencia, se basan en un equívoco que ha sido calificado como idolatría en las tradiciones bíblicas. A Dios no se le puede poseer, ni representar, ni encerrar en un sistema doctrinal o integrar en una organización religiosa. En la medida en que se identifica la propia verdad con Dios, porque se ve la religión de pertenencia como la única verdadera, se autodiviniza no sólo la religión sino el propio sistema de creencias y prácticas. A partir de entonces ya no puede haber diálogo ni respeto, ya que falta la simetría entre los miembros de las diversas religiones, o entre creyentes e increyentes. La lucha es entre Dios, que es de los nuestros, y los otros, que son los que lo niegan. La auto divinización de las propias creencias y prácticas es lo que posibilita la lucha desigual entre el bien y el mal, a costa de perder la distancia entre las representaciones y la divini-

dad aludida y de absolutizar el credo humano de sus miembros. La divinidad queda presa en el sistema de representaciones y mediaciones humanas.

Entonces el potencial de violencia de toda sociedad y religión se radicaliza, porque es Dios mismo el que está en juego. Fácilmente se interpretan las propias luchas y proyectos personales, individuales o colectivos, en términos apocalípticos y mesiánicos, como parte de la lucha maniquea entre el bien y el mal. El que detrás se escondan intereses políticos, sociales y económicos, tanto de la sociedad como de la institución religiosa que la respalda y de los miembros de la comunidad confesional implicada, se escapa a la vista porque la lucha se ha convertido en la del mismo Dios. Por consiguiente la religión ejerce una función ideológica, encubridora de los conflictos de intereses que se dan en la historia. Desde ahí, se pueden comprender los “Te deum” y fiestas de acción de gracias de las iglesias tras grandes batallas o guerras. También, los enfrentamientos armados en los que los dos bandos parten de la presunta bendición divina, que es también exigencia implícita de aniquilamiento del otro, enemigo de los nuestros y del mismo Dios. Es lo que ocurrió en las dos últimas guerras mundiales, en la guerra civil española (la última cruzada), en la guerra del Golfo o en los recientes conflictos de Kosovo y de Indonesia.

Desde la santidad de lo religioso, en cuanto que está vinculado con Dios, se olvida la contingencia e historicidad de las mediaciones humanas en que se encarna. Esto lleva a absolutizar la autoridad jerárquica, lo cual a veces degenera en un auténtico culto a la personalidad. Se sacraliza también la institución religiosa desde el fundamentalismo de los orígenes y el integrista de la tradición y se legitima la violencia de lo sagrado, que asume formas milenaristas y mesiánicas. Hay una mutua implicación entre la concepción de Dios y el poder social, de tal modo que según como se entienda a Dios así también se percibe el poder, ya que hay siempre interacción entre la omnipotencia divina y las formas humanas de poder. En el caso del cristianismo, la historia ha oscilado entre la “hierocracia” que daba a los papas poder temporal en cuanto representantes de Dios, el soberano pontífice, y el Cesaropapismo, en el que el monarca “elegido por la gracia de Dios” representa el poder divino en este mundo y se arroga competencias eclesiales y religiosas. Esta dinámica se repite en todos los monoteísmos bíblicos¹⁶.

16. Las connotaciones políticas del cristianismo son inevitables. Celso critica a los cristianos como ateos respecto de los dioses nacionales del imperio romano, precisamente porque propugnaban el Dios único, mientras que los cristianos subrayaban la vinculación entre un Dios único y la pretensión universalista del imperio romano. La pax romana pondría fin a las luchas religiosas y nacionales. Incluso se compara el monarca divino con el romano (Eusebio de Cesarea) con lo que las controversias dogmáticas acerca de un Dios trinitario tenían una inevitable consecuencia política. Cfr., E. PETERSON, *El monoteísmo como problema político*, Madrid 1999; A. SCHINDLER (ed.), *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh 1978; P. KOSLOWSKI, “Politischer monotheismus oder Trinitätslehre?": *ThuPh* 56 (1981) 70-91; Y. CONGAR, “El monoteísmo político de la antigüedad y el dios trino”. *Concilium* 163 (1981) 353-62; G. RUGGERI, “Dios y poder. ¿Funcionalidad política del monoteísmo?": *Concilium* 197 (1985) 29-42.

Competitividad e imitación social

A esto se añade el carácter ambiguo de la religión como canalizadora de los conflictos sociales. René Girard ha mostrado que el deseo humano se basa no tanto en la apetencia de las cosas cuanto en la identificación e imitación de los otros, que nos lleva a buscar lo que tienen, aunque en realidad es a ellos a los que queremos¹⁷. Imitación y seguimiento son dos conceptos claves para comprender los conflictos sociales y el papel de la religión. La competitividad no sólo se basa en el afán de tener, sino sobre todo en el deseo de ser como el otro. De ahí la necesidad que tenemos de modelos referenciales, sobre los que proyectamos nuestros deseos y carencias. La rivalidad y el conflicto son la otra cara de la identificación e imitación de los modelos sociales y el deseo lleva implícita la competitividad y la violencia. Los grandes medios de comunicación social son los primeros que utilizan esta dinámica humana para vendernos productos en función de la identificación que establecemos con aquellos que los tienen. En realidad, no buscamos sus objetos sino parecemos a ellos.

Este mecanismo se da también en la religión tanto en la relación entre el maestro fundador y sus discípulos, como en lo que concierne a la misma imitación de los dioses, que es un principio muy generalizado en las religiones. Por eso, la religión tiene una gran ambigüedad, resaltada por el psicoanálisis de raíces freudianas, y se caracteriza por el amor y el odio, la identificación y la rebelión contra el mismo Dios y sus enviados o representantes¹⁸. El deseo de ser como Dios es constitutivo del ser humano y tiene como contrapartida la tendencia al asesinato del ser divino, amado y temido al mismo tiempo, objeto del deseo y la pasión más radical pero también de rechazo y agresividad. Y esto no depende sólo de lo que hagan los dioses, de si son buenos o malos, sino que está provocado por su misma existencia. La divinidad es envidiada y temida, amada y odiada al mismo tiempo. Queremos y no podemos ser como ella, lo cual genera en el ser humano sentimientos contrapuestos. La violencia encuentra así en un cauce dentro de las mismas religiones que canalizan el deseo mimético de la humanidad, con todas sus implicaciones positivas y negativas.

A esto se añade el papel sublimador de la religión respecto de la violencia generada por la sociedad. El pacto social y la constitución del poder estatal se ha relacionado con la necesidad de supervivencia de los miembros de cada sociedad. Precisamente porque toda sociedad está fundada sobre el asesinato y la violencia, impregnada de competitividad y rivalidad, y constituida desde un conflicto de intereses. Esto es lo que hace necesario el monopolio de la violencia por el Estado, una ley que regule la competencia social y

17. R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona 1983; *El misterio de nuestro mundo*. Salamanca 1982; *El chivo expiatorio*. Barcelona 1982; *La ruta antigua de los hombres perversos*. Barcelona 1989.

18. C. DOMÍNGUEZ, *El psicoanálisis freudiano de la religión*, Madrid 1991; *Creer después de Freud*. Madrid 1992.

unas reglas de juego que ordenen el comportamiento de los miembros. Según Girard, esta rivalidad mimética lleva a la violencia, que se desencadena sobre individuos y grupos sociales que pueden hacer de chivos expiatorios. Al descargarse sobre ellos la violencia colectiva, se produce la paz social, ya que todos coaligados contra el macho cabrío elegido se reconcilian entre sí. Esto produce la aniquilación física o moral, a veces en forma de expulsión, del enemigo designado, que concentra la agresividad social.

El reverso de esta dinámica, según la cual los miembros de una sociedad buscan potenciales enemigos para descargar sobre ellos la violencia acumulada, es el de la pacificación y cohesión interna de la sociedad, satisfecha y descargada de su potencial de violencia, una vez que éste se ha descargado sobre el supuesto enemigo externo o interno. La cohesión social está relacionada con el rechazo del “otro” (extranjero, diferente, disidente, enemigo), y los enfrentamientos con un enemigo externo sirven de contrapeso a las tensiones internas. Por eso toda sociedad tiene minorías y colectivos sobre los que se puede ejercer la violencia, como ocurre con los judíos, los extranjeros, los moros, los gitanos, los comunistas, los ateos, etc. Las religiones juegan de nuevo un factor esencial en este proceso. Primeramente porque sacralizan o desautorizan ese encarnizamiento colectivo, sancionándolo desde la perspectiva religiosa y dándole una legitimidad y funcionalidad.

Pero es que también ese mecanismo actúa dentro de la religión y se transmite a la relación con Dios. La violencia, incluso la socialmente justificada, es también una transgresión que genera la culpa y ésta se satisface con sacrificios que permiten la reconciliación con la divinidad y la restauración de la paz social. Los mecanismos penitenciales sirven para pacificar la conciencia y descargarla, y ofrecen medios para reparar la violencia, generalmente con ofrendas y sacrificios a la divinidad, que, sin embargo, no sirven para resarcir a las víctimas. La religión se convierte así en la gran administradora de la culpa y la gran legitimadora de un orden social que siempre está basado en la violencia. Es también la instancia que más fuerza tiene para afianzar la distinción entre “los nuestros” y “los otros”, que es el eje sobre el que se basa la violencia social (agresores y víctimas), y para legitimar las instituciones sociales que imponen la paz y el orden tras periodos de irrupción de la violencia, es decir, de desorden y caos social.

Naturalmente, el deseo mimético no es la única fuente de la violencia ni lo explica todo y no todas las religiones actúan de la misma forma en relación con la violencia ejercida sobre los otros y la culpa que resulta, pero en todas hay un esfuerzo por resolver el potencial de violencia que es intrínseco a la constitución misma de la sociedad¹⁹. Desde esta perspectiva, se ilumina el carácter del

19. Precisamente, GIRARD defiende que el cristianismo constituye el punto de partida de la superación de la religión sacrificial y la base más sólida para superar la implicación entre religión y violencia. He analizado esta problemática y el análisis de GIRARD en *La imposible teodiceia*, Madrid 1997, 155-82.

Estado confesional y de la religión de Estado como expresión máxima de una dinámica inherente a todas las religiones y las sociedades. La alianza entre el trono y el altar es necesaria para afrontar las tensiones sociales, tanto más cuanto más tradicional y religiosa sea la sociedad. En las sociedades secularizadas el problema se agrava, ya que no hay una institución que supla las funciones ejercidas por la religión, con lo que el control de la violencia resulta más difícil y se desplaza a los mecanismos defensivos estatales y legales.

En conclusión, las religiones no sólo están impregnadas por la violencia de la sociedad sino que son parte integrante de ella y juegan un papel básico a la hora de canalizarla y de sublimarla. Las religiones no pueden ignorar la capacidad destructiva del hombre, porque ésta impregna las mismas instituciones y relaciones internas de cada comunidad y se mete en la misma imagen de Dios y la comprensión que se tiene de los hombres. Al ser ésta constitutiva de las sociedades, más allá de la discusión acerca de si la agresividad tiene raíces naturales o sólo socioculturales, nunca puede desaparecer y siempre exige limitaciones y regulaciones. Las religiones siempre están implicadas en ellas. Por tanto, siempre habrá una relación entre violencia y religión, porque la religión es una parte de la sociedad y de sus potenciales fuentes conflictivas.

3. ¿VIOLENCIA MONOTEÍSTA CONTRA TOLERANCIA POLITEÍSTA?

La absolutización de las propias creencias, unida a la inseguridad existencial del hombre, y la implicación de las religiones en la constitución y mantenimiento de la sociedad, como canalizadoras y gestoras de la agresividad humana, es la que explica el potencial de violencia religioso. En este sentido, no hay diferencias entre las religiones monoteístas y politeístas, ya que todas ejercen parecidas funciones aunque de modo diverso en la sociedad. Lo específico del monoteísmo respecto del politeísmo no está en la ausencia o no de violencia, sino en la forma de gestionarla y en las distintas dimensiones que tiene en ambas tipologías religiosas.

El politeísmo, simbolizado por el panteón de los dioses, tiene una mayor tolerancia y capacidad de diálogo respecto a las diversas creencias, ya que todas ellas son asumidas, integradas y respetadas, rompiendo con la idea de una verdad monolítica y una. Hay aquí respeto de la pluralidad y de los rasgos específicos de cada tradición, sin intentar sustituirla por la uniformidad. De ahí, la mayor riqueza de expresiones religiosas, que reflejan la complejidad y variedad de necesidades y experiencias humanas. También hay una mayor atención a la contingencia e historicidad de las creencias, ya que la existencia de varias sirve para prevenir tentaciones totalitarias o de monopolio por parte de una. La mayor capacidad de apertura permite reconocer aportaciones de las otras religiones, distintas de la propia, y asumir sus influjos enriqueciendo el propio patrimonio. Favorece también la división social de

poderes, la democracia consensual y la sociedad abierta, en contra de los fundamentalismos cerrados.

Sin embargo, también esa pluralidad está marcada por la competitividad, que puede suscitar la violencia henoteísta, es decir, la confrontación porque la divinidad propia es mejor y más grande que la del rival. En todo pluralismo hay una tendencia a la jerarquización, es decir, a una distinción entre divinidades mayores y otras menores, y también a establecer una divinidad máxima (Zeus, Júpiter, el bien platónico, el motor inmóvil aristotélico etc), que puede preparar el camino al monoteísmo. La competitividad humana encuentra respaldo en las luchas religiosas y puede degenerar en violencia, como ocurre, por ejemplo, en el hinduismo o como muestra la misma historia del judaísmo, que inicialmente era henoteísta antes de ir evolucionando en la línea del monoteísmo²⁰. La correlación entre dioses y hombres, el antropomorfismo con que se describen los primeros y la idea de que los segundos son semejantes a los dioses (que es lo que subraya el principio de analogía y el de participación), es una fuente potencial de violencia, ya que el politeísmo se ve implicado en los conflictos desencadenados en sociedades diferentes.

Además, la pluralidad puede degenerar en indiferencia religiosa. Deja de haber una religión plausible y convincente, y un Dios al que invocar y vincular a los problemas de la vida. Si todas las religiones valen por igual y merecen el mismo respeto, es que ninguna merece la pena, con lo que se fomenta la increencia y la permisividad religiosa. Esta postura puede dejar vacías de respuestas expectativas humanas y preparar, indirectamente, el resurgimiento de un credo fuerte, que rompa con el pluralismo y la tolerancia, porque ésta ha generado insensibilidad respecto a las distintas ofertas religiosas. La misma inseguridad generada por varias tradiciones religiosas puede suscitar el deseo de una verdad única, que hay que imponer a las otras, que dé estabilidad y firmeza a las propias creencias. No olvidemos que la tendencia a ley y orden es constitutiva de la vida humana, y que siempre hay personalidades más propicias a medidas que acaben con el caos y la heterogeneidad.

Por otra parte, el pluralismo politeísta relativiza los mismos valores morales, ya que éstos dependen de las creencias de cada religión, lo cual puede llevar tanto a una conciencia moral personalizada y crítica como al vacío moral, fruto de una absolutización del relativismo que genera indiferencia ante las expectativas morales. Al erosionarse la credibilidad y plausibilidad de cada religión, por la mera existencia de las otras, se deja de ofrecer respuestas válidas a las necesidades de sentido, motivación moral y consuelo ante el sufrimiento y la muerte. Esta pérdida de lo religioso, que es también una de las dimensiones de la “muerte de Dios”, lleva fácilmente a la sacralización de lo humano y a nuevas creencias que actúan como pseudo religiones (como los nacionalismos) y que vuelven a replantear el problema de la violencia.

20. B. LANG, “Sólo Jahvé: origen y configuración del monoteísmo bíblico”: *Concilium* 197 (1985), 57-66.

Hay una tensión inevitable entre pluralidad y pretensión de verdad. La tolerancia, entendida como respeto al otro y a su camino religioso en busca de la verdad, puede degenerar en actitud cínica respecto del otro y en escepticismo respecto de la misma idea de verdad. La deshumanización que genera la competitividad humana y la lucha por la supervivencia y el éxito, se integra así en el ámbito religioso y lo impregna. Por eso, en todas las religiones politeístas hay reacciones pro monoteístas mitigadas, que soportarían deidades inferiores bajo una divinidad suprema y universal. La variedad deja paso a la necesidad de unidad y armonía, a la que se une el carácter absoluto de la ley moral y la idea de una racionalidad universal, defendida por la filosofía. Estos factores facilitan el paso del politeísmo al monoteísmo.

Por el contrario, el monoteísmo es menos propenso al cinismo y al escepticismo. En cuanto que afirma un Dios de todos los hombres puede reconocer el valor universal de la dignidad humana y tomar conciencia de la contingencia e historicidad de las propias creencias, ya que la divinidad no se deja encerrar en ella y puede hacerse presente en otras religiones²¹. Es por tanto compatible con un monoteísmo abierto, como muestra la actual teología de las religiones de cuño cristiano. Puede servir como instancia protectora de las minorías en cada sociedad, así como para luchar contra la discriminación racial y la xenofobia. Al ser una creencia fuerte, con pretensiones de universalidad responde a la necesidad de sentido, orden y seguridad del ser humano y es propensa a las implicaciones éticas. Protege al débil respecto a la mayoría en cuanto que todos tienen el mismo Dios y más cuando se afirma que tiene la exclusiva soberanía sobre la vida humana, que nadie puede destruir sin enfrentarse a él mismo.

Desde esta perspectiva el monoteísmo responde bien a una época de globalización, del mismo modo que ha sido un elemento constituyente de la modernidad ilustrada y su reivindicación de una dignidad universal del hombre. La fe en Dios y en el hombre lleva también a la crítica de la política y de la economía, en contra de la privatización de la religión, que es una contrapartida al politeísmo religioso y axiológico. El universalismo monoteísta es también el que sostiene que la historia está abierta, que el pasado no está superado y que el sufrimiento de las víctimas sigue siendo un acicate para el compromiso presente y una interpelación para el futuro que alcanza al mismo Dios. Es lo que subyace a la visión mesiánico profética de la historia, propia de los monoteísmos bíblicos²². Desde la fe monoteísta es también posible sustraerse a las razones de Estado o a las necesidades del mercado, rechazando la mera objetivación y funcionalización de los seres humanos. Por eso, una teología de la liberación con dimensiones universa-

21. Remito al análisis que ofrezco en *El monoteísmo ante el reto de las religiones*. Santander 1997, 22-42.

22. Remito a los estudios sobre el monoteísmo y el politeísmo de J. B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, Barcelona, 1999, 112-56.

les resulta más fácil en religiones monoteístas que en las que defienden el politeísmo.

No hay que olvidar que el monoteísmo bíblico se caracteriza por una concepción histórica de Dios, que interviene en la historia, inspirando a sus testigos y profetas, así como una tendencia operativa y práctica. Se trata de negar el mundo, no a base de prescindir de él, o de concentrarse en la interioridad personal, a pesar de que estas corrientes han tenido una amplia difusión, sobre todo en los círculos monásticos y en el ámbito de la mística, sino desde una negación activa. Hay que transformar el mundo, contribuir a la creación del reino de Dios en la historia (que es un don divino, pero también un imperativo para el hombre) y transformar la realidad. De ahí, el compromiso humano, inspirado por la divinidad, por el otro. La relación interpersonal humana es constitutiva de la vinculación a Dios, tanto en la tradición profética hebrea, como en la dinámica cristiana y en la concepción divina del Islam (Dios clemente y misericordioso que se torna en protector del ser humano). Otras religiones más “naturales” e interioristas, como las tradiciones hindúes y budistas, se despreocupan más de lo histórico y de lo social en favor de la interioridad personal.

Sin embargo, también subsisten en los monoteísmos los gérmenes de la intolerancia y del fanatismo, a lo cual se añade un mayor dinamismo misionero que el politeísmo²³. El monoteísmo favorece la teocracia y acentúa la sumisión humana, es decir, el absolutismo eclesiástico y político. El Dios único exige una forma social única para ser reconocido, mientras que la teología del pueblo elegido implica una concepción asimétrica en las relaciones con otros pueblos y un complejo de superioridad respecto a cualquier religión. Por eso históricamente ha favorecido el “fuera de la iglesia no hay salvación” y con ella la intransigencia y violencia impositiva respecto a las otras religiones, sobre todo de las deidades locales de otros pueblos. En las religiones monoteístas no sólo se subraya la asimetría entre Dios y el hombre, sino la de la única religión “verdadera” respecto de las otras, que son consideradas meras construcciones humanas. En ambos casos hay raíces propicias a la violencia, ya que el absolutismo de la única divinidad y religión sirve de plataforma para negar la validez de las acciones humanas.

La tendencia a la homogeneidad de creencias y uniformidad de rituales, prácticas y estructuras organizativas, que es típica del monoteísmo, redundando también en la intransigencia respecto de toda disidencia o alternativa. El ideal es que todos los miembros de esa religión tengan la misma identidad, con independencia del lugar y momento histórico de cada sociedad. La idea del Dios único es propensa a creencias y prácticas iguales y universales para todos, a costa de la inculturación y de la diversidad. Facilita también el autoritarismo impositivo, que ha sido una marca bastante

23. P. CIHOLAS, “Monothéisme et violence”: *RSR* 69 (1981), 325-54.

constante en la historia del judaísmo, el cristianismo y el islamismo. Ya sabemos que bajo la apelación a un Dios único y universal puede también subsistir un politeísmo competitivo encubierto, como ocurrió en la guerra del Golfo o en los conflictos entre Israel y los países árabes. Al identificar al único Dios con la imagen particular de él en la propia religión, se niega de forma absoluta la verdad de los otros credos religiosos. Todos asumen que sólo hay un Dios, pero se niega que éste sea compatible con la concepción que tiene el enemigo, a pesar de su profesión monoteísta, y se recae en la lucha henoteísta.

Sin embargo, también las religiones monoteístas necesitan dejar espacio a un cierto politeísmo. No se cuestiona el monoteísmo, sino que se propugna una multiplicidad de relaciones con Dios que exigen distintas advocaciones y símbolos. Es difícil establecer relaciones particulares con un Dios universal desde la propia cultura específica, ya que la divinidad única es demasiado abstracta y supera la propia cultura. De ahí, la proliferación de santos, ángeles y espíritus con los que se expresa la pluralidad divina y se atiende a la diversidad de grupos y necesidades humanas. En lugar de que cada rasgo específico se canalice a un Dios concreto, como ocurre en las religiones politeístas, se dirige a una figura sacral inferior, por ejemplo a un santo o a un ángel, o a una representación concreta de la divinidad, por ejemplo una imagen determinada de Cristo o de María, que sirve de mediación específica para llegar al Dios universal y único.

Esta tendencia a hacer compatible el monoteísmo con el pluralismo es especialmente relevante en la religiosidad popular²⁴, que necesita divinidades mucho más cercanas y familiares que el lejano Dios universal y trascendente del monoteísmo. El politeísmo también encuentra cierto acomodo en el concepto cristiano de Trinidad. Sea que ésta se entienda como comunión de personas dentro de una esencia divina única, que es lo que prevalece en la religiosidad popular, o como tres formas o rostros de un único Dios, que es a lo que tienden las teologías más intelectuales y sofisticadas²⁵. En el cristianismo hay también la tendencia a divinizar a personas humanas (Jesús y la misma María) y a sacralizar a otras (apóstoles y evangelistas, principalmente), con lo que se introduce el pluralismo en la concepción monoteísta. Por eso las fronteras entre lo politeísmo y monoteísmo no son siempre claras y precisas. La concepción cristiana de un Dios trinitario, implica una única divinidad que revela sus plurales modos de ser y existir, respondiendo a la necesidad de unidad y de comunidad del hombre²⁶.

24. G. VAHANIAN, "Monoteísmo y religiosidad popular": *Concilium* 197 (1985) 113-24; A. VERGOTTE, *Modernité et christianisme*, París 1999, 15-38.

25. J. MOLTSMANN, "La unidad convocante del Dios uno y trino": *Concilium* 197 (1985), 67-77; Ch. DUQUOC, "Monoteísmo e ideología trinitaria": *Concilium* 197 (1985), 79-88.

26. H. HÄRING, "La fe cristiana en el dios trino y uno": *Concilium* 258 (1995), 237-52.

La tensión entre monoteísmo y politeísmo es inevitable y se da en todas las religiones, aunque con una distinta prevalencia de cada elemento. En todas hay gérmenes de violencia y siempre se plantea relativizar las propias representaciones de la divinidad, sin confundirlas con Dios mismo, y de estar abierto a otras concepciones e imágenes de Dios, sin tener que renunciar a la fe monoteísta. Aunque haya un sólo Dios hay diversos caminos para encontrarlo, ya que ninguno es la verdad absoluta, dada la finitud e historicidad humanas, y todas las religiones tienen algo que enseñar y mostrar a las otras. Esto exige un ecumenismo y un diálogo entre las religiones, que ponga límites a la competitividad y propaganda proselitista misioneras, para poner el acento en el testimonio personal y colectivo. La capacidad de acogida de otros valores religiosos y la disponibilidad de servicio a otras tradiciones es una de las claves fundamentales para evaluar la verdad o no de una religión. Precisamente porque hay un sólo Dios y una humanidad única, hay que reconocer la dignidad personal y colectiva de cada forma religiosa, asumiendo todo lo que en ella se encuentre valioso y propicio al crecimiento humano. Esto no obsta para testimoniar que el propio camino se considera el mejor para el encuentro con el único Dios. No hay un monopolio de lo divino en ninguna religión, pero cada una tiene que mostrar su validez salvífica, en cuanto que en la práctica sirve para el amor y la justicia, que son valores asumidos y deseados por toda tradición religiosa.

Si el hombre es una pregunta siempre abierta que aterriza en las cuestiones límites, hay que asumir que las respuestas son siempre penúltimas, es decir, históricas, finitas, contingentes y provisionales. Cada religión es un camino en que profundizar para llegar a la divinidad como la realidad fontanal y fundante desde la que explicar la subjetividad humana, así como la visión del mundo y de la historia. La violencia religiosa deriva de la identificación de la propia subjetividad con la divinidad, olvidando el carácter contingente y finito de toda religión particular, tanto a nivel diacrónico como sincrónico, con lo que la defensa de la propia identidad subjetiva se convierte también en la defensa de Dios. No sabemos definitivamente ni quién es Dios ni quién es el ser humano, a pesar de las respuestas de cada religión que siempre son relativizadas por la teología negativa que parte del misterio de la divinidad y de su trascendencia que resiste a cualquier formulación doctrinal o práctica. Quizás la mística cristiana, por ejemplo, la de Juan de la Cruz o el maestro Eckhardt, sean la versión occidental de la experiencia a la que apunta el budismo cuando pone el vacío como el elemento fundamental desde el que es posible abrirse a la identidad humana y divina. Y es que Dios siempre se escapa, tanto a la razón como al deseo humano. Por eso, el fundamentalismo, o el integrismo en su versión católica, tiene siempre un componente idólatrico, de autoafirmación a partir de la posesión de Dios, que debe ser contrarrestado desde la apertura de la religión, y su capacidad dialogal y ecuménica, que es lo que hace de ella una cosmovisión universal.

Sólo de esta forma se pueden orientar las religiones en la línea de una mayor gestión y canalización de la violencia, cuyas raíces desbordan a la reli-

gión porque tiene una base natural y sociocultural. Este es el gran desafío actual en el marco de la globalización del mundo, también de las religiones, obligadas a convivir y respetarse, sin renunciar a sus pretensiones de verdad y a su oferta de salvación. Desde esta perspectiva tiene mucha razón Hans Küng cuando hace depender la paz social e internacional del aporte de las religiones, que son uno de los elementos básicos para abordar con éxito los conflictos sociales y limitar las explosiones de violencia²⁷. Según y como la religión preponderante en una cultura aborde esta pluralidad y gestione el potencial de violencia que siempre subsiste, así será la paz social. La gran capacidad de movilizar a las personas que tienen las religiones es la que las hace responsables, especialmente a sus autoridades, de muchos de los conflictos y enfrentamientos que se dan en cada momento histórico.

27. H. KÜNG, *Proyecto de una ética mundial*, Madrid 1991; *Teología para la postmodernidad: fundamentación ecuménica*, Madrid 1989.

LAS RELIGIONES ¿FACTOR DE VIOLENCIA O DE PAZ?

SÍNTESIS DEL DEBATE I

Ana María Schlüter. En esta comparación entre religiones monoteístas y orientales, en concreto el budismo, parece que los dos extremos engendran violencia. Recojo tres puntos aludidos ya. La existencia de un discurso, de dogmas, puede llevar a intransigencia o violencia en la defensa de la ortodoxia; pero el vacío y la disolución del pensamiento discursivo han sido uno de los factores que han contribuido a dejarse arrastrar al militarismo y a la guerra por carencia de la costumbre de razonar. El individualismo de las culturas y religiones occidentales puede enfatizar demasiado la persona; pero la consideración de la persona sólo como parte de un todo puede permitir violencias totalitarias. El compromiso de construir el Reino de Dios en la historia puede generar conflictos; pero el énfasis en la paz interior y el alejamiento del mundo puede contribuir a consagrar o dejar intactas estructuras violentas. Sugiero, por tanto, que budismo y cristianismo podrían ayudarse mutuamente y complementarse en un nivel más hondo, para escapar a la polarización de los extremos.

También la fundamentación de los derechos humanos desde la perspectiva occidental se queda muy manca, y podría haber sugerencias por parte de Asia para darle una mayor solidez con una visión más profunda del ser humano.

Juan Antonio Estrada. Ante las religiones orientales me sitúo con respeto y perplejidad. Existe una alteridad, una diferencia tan profunda cultural, que me siento perdido y apenas me atrevo a comparar algo inconmensurable.

En todo caso, en todas las religiones hay una búsqueda de lo divino que de alguna manera supone una relativización, negación o superación del mundo. Y aquí creo percibir una cierta diferencia entre tradiciones proféticas y orientales. La mística cristiana, hebrea e islámica, la mística en las tradiciones proféticas, parece una mística operativa, cuya forma de negar el mundo no es estática sino dinámica, a través de una propuesta de transformación. La mística oriental, en cambio, sería más estática, más metafísica, más esencialista, más centrada en tomar distancia del mundo para llegar al vacío y a la experiencia de plenitud divina sin que eso suponga un proyecto transformador del entorno.

Sin embargo, hace mucho que combato la idea que denomino “el dios marciano”. Un señor que está ahí, fuera de la historia y fuera del mundo, trascendente al universo, pero que irrumpe de vez en cuando como una causa más rompiendo y cambiando el juego de influencias y las leyes establecidas como un “superman”. En el mismo cristianismo hay otra tradición con figuras destacadas como San Agustín, aunque no es la que más se ha acentuado, que busca lo divino en la profundidad de lo humano. Es un proceso de inmersión. Gustavo Gutiérrez ha hablado de “beber en tu propio pozo”, desde donde se podría dialogar con la tradición oriental tal y como vosotros la habéis expuesto antes.

En cuanto a la cuestión de la violencia: la violencia está ahí. Si tiene raíces naturales o raíces culturales, me da igual, porque todos somos seres naturales y seres culturales. La violencia se va a dar en todas las tradiciones religiosas, porque aunque sean divinas, insisto, siempre son construcciones humanas y la violencia anida en la constitución del ser humano. El problema está en cuáles son los procedimientos, los canales y las actitudes a través de los cuales se canaliza la violencia en una tradición religiosa o en otra.

Finalmente, la dinámica de lo religioso es tal que puede ser la mayor fuerza humanizadora pero si se pervierte también puede constituir la mayor fuerza destructora. Precisamente porque toca el núcleo de la persona apenas caben medias tintas. Es la problemática del mal, cuya mayor potencia se alcanza cuando se camufla *sub angelo lucis*.

José R. Bada. Lo específicamente cristiano, si alguna cosa aporta de diferente fren-

te a esa mística en la que nos podríamos sentir unidos con la tradición oriental y otras tradiciones religiosas, es la historia de salvación. O una salvación que se hace historia, que se encarna en la historia. No se trata de confundir la Iglesia con el Reino de Dios, que es una realidad escatológica y gratuita. Pero sí de asumir la dimensión histórica de la fe y de la salvación junto a la dimensión mística en la que coincidimos con otras tradiciones.

José Ignacio Felices. Quisiera llamar la atención sobre la ambivalencia de muchos términos que estamos utilizando, en concreto con variedad de sentidos que esconde el término “paz”. Incluso dentro de cada religión existe una pluralidad de interpretaciones.

Por ello mismo, el poder secular puede utilizar algunas de estas acepciones de la paz religiosa para manipular la religión en su propio interés y convertirla en ideología. Si la religión permite esa manipulación, la convivencia social se hace extremadamente difícil y se plantean las semillas de violencias. La cuestión es qué capacidad tienen los creyentes para detectar y evitar la manipulación que legitima otros poderes o proyectos no religiosos. Denunciar la utilización ideológica de la religión parece fundamental para que sea instrumento de paz.

Finalmente, resulta difícil la catalogación de las religiones occidentales y orientales. Parece que no es desacertado denominar a las religiones occidentales monoteístas o proféticas. Pero es mayor la perplejidad con las tradiciones orientales. Algunos incluso niegan que el budismo sea una religión.

La dimensión mística es compartida con tradiciones occidentales. En ese sentido quizá haya menos diferencias entre el oriente y el occidente religiosos, que de ambos con las religiones del centro de África o el animismo sudamericano.

José Artero. Se ha aludido a la inseguridad y angustia humanas que están en el centro de la búsqueda religiosa. ¿De dónde proceden la inseguridad y angustia? Del alejamiento de lo que somos en profundidad y de nuestro verdadero centro. Por eso si las religiones sólo dan respuestas conceptuales permanecen siempre insatisfactorias y cada respuesta deviene en otra pregunta. Sólo si son capaces de conducir, en palabras ya empleadas, al propio pozo para experimentar nuestra raíz más profunda, pacifican. Quienes todo lo esperan, desde fuera, de las respuestas a sus angustiosas preguntas pueden verse violentados cuando alguien se las quita, pero desaparece cualquier percepción de agresión cuando el tesoro está en el hondón de nuestro mismo ser.

Para mí, la religión sólo lo es si lleva a descubrir y llegar a ese fondo. No sé para qué me serviría saber quién es Dios, si no sé al mismo tiempo quién soy yo. Descubriendo el fondo del pozo de nuestro ser, quizá comprendemos que ese agua encontrada no es nuestra. Todavía más, que de esa agua viven todos los demás seres. Esta experiencia no nos puede conducir a la violencia, sino a experimentar una unión en la profundidad con toda la humanidad.

Jesús María Alemany. Ana M.^a Schlüter expuso convincentemente la grandeza y el riesgo de llegar al vacío interior, que a la vez es plenitud. Mencionaba dos peligros. El primero, la posible desaparición de la persona y la identificación absoluta con quien ejerce el totalitarismo, el estado u otros grupos de poder. Quizá ante esta situación se está un poco inerte desde un tipo de espiritualidad de un vacío sin rostro, porque en el cristianismo, al menos, tenemos el rostro de Dios manifestado en Jesús, para decirnos discernir si ese todo al que has llegado es auténtico. Otro peligro era el desentendimiento del mundo propio de una experiencia mística no sometida a sospecha. José Bada nos ha recordado que la fe cristiana es histórica. No son antes los libros que la historia; los libros son un reflejo de la historia de Jesús, de la historia de salvación y, en todo caso, la crítica literaria nos cambia parte de la comprensión de los libros pero no por eso la experiencia vital histórica previa deja de ser real. En este sentido, es una cierta ventaja, aunque puede tener la desventaja contraria; precisamente por incorporarnos a la corriente de una historia se eclipsa la interioridad.

En el contexto de las religiones proféticas o monoteístas, la fe cristiana al menos conoce las mediaciones. En el islam sobre todo hay una relación de sumisión de la persona con Dios casi directa. No hay iglesia, la estructura institucional es mucho más sencilla y eso tiene sus ventajas y también sus inconvenientes. En la religión cristiana, la existencia las mediaciones facilita que no todo el ámbito religioso tenga el mismo carácter absoluto que se da a Dios. El islam considera el Corán como dictado directamente por Dios y le otorga el mismo carácter absoluto que al Ser Supremo. En una sociedad plural, donde todo es humano, libros, voces, palabras, formas de ser, hay una que es exclusivamente divina. El cristianismo por ser una religión histórica tiene esa doble dimensión; en cuanto divina, remite a lo absoluto, y en cuanto hecha de mediaciones humanas, está muy limitada por el tiempo, por las personas. El peligro de esta situación es otorgar carácter absoluto a las mediaciones en su forma histórica, a la iglesia, a los dogmas. Puede parecer que ayuda a la tolerancia una situación en que las convicciones o las creencias son más *light*. Creo que es todo lo contrario: donde la creencia es más sociológica se apoya más en las mediaciones y tiene tendencia a absolutizarlas. Cuando existe una experiencia más profunda del misterio de Dios, se sabe que el resto de las cosas no son absolutas. El remedio frente a la intolerancia y el fanatismo no puede ser tanto el disminuir debilitar las creencias, cuanto, por el contrario, que la fe sea más profunda o menos sociológica.

Insinuaba Bada que el Reino de Dios no es de este mundo, que es sólo escatológico. Pienso que comienza aquí, hay una tarea histórica. Evidentemente la plenitud puede ser escatológica y es don, pero en el Evangelio hay una tarea histórica que necesitará sus mediaciones, no hay un desentendimiento de la historia. En la comprensión de cómo se unen ambas dimensiones, la histórica y la metahistórica, reside la dificultad del tema. Los cristianos nos hemos ido de un lado a otro: de creer que lo que vale es lo que no es de este mundo, el más allá, a pensar que lo que hacemos aquí lo hacemos directamente bajo la inspiración del Evangelio, como si no necesitáramos mediaciones siempre provisionales y discutibles.

Ana María opinaba que en Asia se busca una fundamentación más profunda de los derechos humanos. Pero Juan Masiá alertaba más bien sobre la apelación a los valores asiáticos como excusa interesada de los poderes para no asumir los derechos humanos.

Ana María Schlüter. Hubo hace uno o dos años una conferencia entre orientales y cristianos sobre los derechos humanos y se presentó una ponencia sobre la fundamentación budista de los derechos humanos, en lo más profundo del ser.

Quería volver sobre la falta de rostro y el desentendimiento del mundo en tradiciones orientales. Es cierto pero no del todo. El gran Buda es un rostro que siempre me ha llamado la atención, indefinido. Una imagen de Cristo tiene un rostro diferenciado, donde se nota preocupación por eso o por lo otro. Esa es justamente a mi entender la fuerza y el don de la fe cristiana. Pero a nosotros nos faltan a veces raíces y el budismo cultiva las raíces. No debemos comparar lo fuerte del cristianismo, un rostro diferenciado, con lo que es una forma de vivencia zen budista que no ha llegado a su plenitud, que se ha quedado en el mundo de lo indefinido. Eso se considera una enfermedad del camino. El budismo no aporta rostro, pero cuando es auténtico no lo niega y se alegra de encontrarlo. Lo que aporta es raíz y nos deberíamos por nuestra parte alegrar de ello. Muchos se quemaron en el compromiso del Reino por el desgaste y falta de raíces. En contacto con el cristianismo ha surgido la Red Internacional de Budismo Comprometido que está muy en consonancia con la Teología de la Liberación.

Vicente Merlo. Los derechos humanos constituyen una ética mínima exigible a todo ser humano. Considero innecesario que se ofrezca una fundamentación religiosa de los derechos humanos, aunque la tengan también, porque quedarían excluidos los no creyentes y no serían universales. Otra cosa es que el creyente encuentre un plus de fundamentación en su fe. En el cristianismo todos somos hijos de un mismo Padre y por tanto con

igual dignidad. En el hinduismo la experiencia interior nos dice que en el fondo del pozo el *atman* de cada uno es *brahman*. De este reconocimiento de una chispa divina brota la compasión. La sabiduría budista me lleva al centro de la vacuidad sagrada que hace imposible la violencia contra el otro. Estas nuevas perspectivas religiosas que asumo y dan sentido a mi vida como creyente no puedo exigir las a los demás. Pero tenemos que encontrarnos en la fundamentación de una ética mínima de los derechos humanos.

La clasificación de monoteísmos y politeísmos, que occidente sea monoteísta y oriente politeísta, me parece absolutamente artificial. Está reconocido que ni hinduismo ni budismo son en rigor politeístas. Aceptan una serie de mediaciones, pero ni Shiva, ni Vishnu, ni Buda son la realidad última. Esta realidad última no es dual. Si no se quiere llamar monoteísmo, que por lo menos se le denomine monismo o no-dualismo, pero en ningún caso politeísmo. Me parece que el nombre de religiones de la naturaleza, aplicado a las tradiciones orientales, es también completamente insuficiente si significara negar lo trascendente o una dimensión espiritual más allá de la naturaleza. Es una mala pasada del lenguaje esta contraposición entre trascendente e inmanente. Me pregunto y pregunto si no coincidiríamos en que este lenguaje está indicando: la experiencia interior podría mostrar el sentido de que se trata más bien de una inmanencia trascendente o de una trascendencia inmanente. El *atman* es la manera de señalar hacia la inmanencia y el *brahman* es la manera de señalar hacia la trascendencia. Es el lenguaje dual el que nos obliga a distinguirlos.

Juan Antonio Estrada. ¿Cuál es la raíz de la violencia en los fundamentalismos e integrismos? La ilusión del hombre por poseer a Dios. No caemos en la cuenta de que Dios siempre es para nosotros búsqueda, siempre hacemos teología negativa. Por lo tanto tenemos que hacer una relativización de las mediaciones a través de las cuales tenemos acceso a lo sagrado. En ese sentido, corregiría algunas afirmaciones sobre el poder. Es verdad que el poder tiene que ver con las personas, pero luego cristaliza en estructuras sociales, políticas y culturales. Divinizar o sacralizar una mediación humana es un poder, pero no simplemente personal, sino también estructural. Por eso se ha consagrado ya el lenguaje de pecado personal y pecado estructural o estructuras de pecado.

Se ha hablado del islam, pero casi siempre hay etnocentrismo y me da miedo. Puede que nosotros no sacralizamos como el islam la literalidad del Corán, pero tenemos un problema muy serio no resuelto. Cómo interpretamos lo divino en lo humano, a partir de la figura de Jesús y a partir de la Iglesia. Porque en el momento en que nosotros divinizamos lo humano, establecemos una simetría y declaramos intocable algo que ya no puede ser cuestionado. Estamos ante lo divino, que sólo es posible asumir y aceptar. Por ejemplo, la dimensión divina de la iglesia puede llevar a sacralizar instituciones, mediaciones, pretendiendo sustraerla a la evolución del tiempo o a las nuevas necesidades humanas. El problema también se presenta en la cristología, la relación entre Jesús y Cristo. Eso además tiene repercusiones enormes hoy, porque desde la diferenciación entre Jesús y el Cristo, nosotros podemos aceptar el valor absoluto de Cristo y sin embargo no dar un carácter absoluto a la mediación histórica, al individuo Jesús y al judío Jesús. Todo esto nos hace caer en la cuenta de que nosotros no tenemos las cosas tampoco tan clarificadas, sino que también la mediación de lo divino en lo humano sigue siendo problemática. El problema de las mediaciones puede ser un problema para el islam, pero también sigue siendo un problema para nosotros. Muchos de los desgarros que hoy se producen, son precisamente porque no somos capaces de diferenciar entre la presencia de lo divino y la mediación humana en la que se expresa. Y ello tiene incidencia en el problema de la violencia.

Ana María Schlüter. Así como la filosofía griega ha servido para estructurar culturalmente el mensaje evangélico, hay una filosofía budista que está en el trasfondo de la mística budista. No es igual la mística budista que la cristiana, y su filosofía de fondo puede clarificar algunos puntos de la cristología que con las gafas de la filosofía griega no se llegan a alcanzar.

Si la violencia puede originarse por la pretensión de apoderarnos de Dios, resulta también posible intentar apoderarse de la idea del vacío. Uno de los primeros y más grandes maestros zen de China en el siglo VII-VIII dice: “Cuando yo hablo de vacío, no os apropiéis de la palabra de vacío porque no hablo de eso”. Hay también ideologización y de hecho es la que produce la violencia en Japón, por ejemplo, al decir que tú no existes, porque en el fondo último eres vacío. Se puede producir una violencia terrible aunque sea distinta que en occidente.

Álvaro Alemany. Se ha hablado de la ambivalencia del término “paz” y de las dificultades que eso entraña. Pienso que hay que trasladar esa consideración también al concepto “religión”. Al menos pueden distinguirse tres dimensiones: la conciencia profunda, lo más puro o auténtico, que transmiten los santos o maestros espirituales; las mediaciones como son instituciones, libro, dogmas, estructuras; y la cultura religiosa popular. En el ámbito de lo religioso, las tres dimensiones se interrelacionan.

También quería aludir a la sensación que tenemos de que muchas veces lo religioso es una sobreinterpretación de conflictos sociales o económicos. Se ha hablado de las castas en la India, pero ocurre en muchas otras ocasiones. Por eso habría que dudar si la interpretación religiosa de los conflictos humanos se basa en que lo religioso toca lo más íntimo de las personas, como decía Juan Antonio Estrada, o por el contrario procede de algo exterior como son los intereses económicos. O al menos habría que considerar ambas posibilidades.

Carmen Magallón. He sacado la impresión de que las religiones tienen en común la búsqueda de lo mejor que existe en la profundidad de las personas y me pregunto dónde quedan las debilidades, las miserias, con que también estamos amasados. Convivimos con menos dificultades cuando comprendemos esas miserias que nos unen, en lugar de identificarnos con lo mejor. Con buena voluntad y centrándonos en lo mejor, las religiones podrían dificultar el reconocimiento de nuestra pequeñez, nuestro barro común. Me ha iluminado escuchar que quizá la raíz de la violencia es la ilusión del hombre de poseer a Dios y, en ese sentido, ser perfecto, cuando en realidad se está en permanente búsqueda. Pero a menudo parece que desde una actitud religiosa se exige a los demás, personal y colectivamente, una perfección que identificamos con la fe. Se produce un desencuentro a ese nivel, que puede ser germen incluso de violencia. ¿Cómo gestiona la religión la miseria humana?

Luis Gómez Puyuelo. Vuelvo a los conflictos armados internos o internacionales calificados comúnmente como religiosos. Los analistas constatan hoy que las guerras llamadas religiosas, Irán, Argelia y otras, van precedidas de una gran crisis política, económica y cultural. La religión, más que una causa, es un instrumento de movilización.

José R. Bada. En occidente desde el siglo VI contamos el tiempo a partir de Cristo, pero hasta el siglo XVIII no hay una cronología cristiana que date los años antes de Cristo. El cristocentrismo de la historia es una idea relativamente reciente, al menos en su formulación cronológica. Es ya clásico el libro de Cullmann *Christus und die Zeit*. Hay una época en la historia, no lejana a la figura de Cristo, que es significativa para todas las grandes religiones. Existe una coyuntura universal, que Jaspers llama época axial, en torno al año 500 antes de Cristo. En términos históricos 500 años no son demasiados. En ese período de tiempo coincide la existencia de Lao Tse, de Buda, de los grandes profetas, de los filósofos griegos y se alcanza un cierto universalismo y coincidencia. En esa época, en la que aparecen las grandes religiones de vocación universalista, pero también la filosofía con vocación universalista, piensa Jaspers se da lo que viene denominándose “primera Ilustración”, el hombre se descubre a sí mismo y descubre su mundo. Se atisban las posibilidades humanas que después se han ido desarrollando. Aquella época nos ha determinado a todos y ahora estamos ya en una historia universal que comenzó entonces. Las grandes religiones que se alumbraron entonces dieron paso a un pensamiento humanista,

universalista, a partir del cual es posible acceder a los derechos humanos. En el pensamiento de Jaspers, los derechos humanos no serían un producto europeo, teñidos de etnocentrismo, sino en parte la herencia de aquella época axial que es patrimonio de toda la humanidad.

Sea esta teoría válida o no, no podemos renunciar en modo alguno a esa herencia de universalismo que ha fraguado en unos derechos humanos, que representan una ética mínima como marco de posible convivencia. Muchos nos sentimos con el agobio de la casa y el despiste de la plaza. Me explicaré: en casa nos ahogamos y en la plaza nos perdemos. La plaza es el ámbito en donde todos nos podemos encontrar, es un marco de convivencia diseñado, organizado simplemente por unos derechos humanos mínimos, que saben a poco, y por eso nos reclinamos en casa, pero en casa nos ahogamos y tenemos que volver a la plaza. Entre la casa y la plaza, hay una calle, donde podemos convivir y donde podemos intercambiar ideas. Intercambiar ideas, es dialogar, es debatir, y para dialogar y debatir hay que tener convicciones, hay que tener fe. Entiendo que los conflictos son no sólo inevitables, sino necesarios y provechosos. La solución no viene por la confusión de las ideas, por el debilitamiento de la fe, por el pensamiento débil, sino todo lo contrario: la solución viene por un pensamiento fuerte, razonable, pero sin monopolios, realmente libre, dispuesto a salir a la calle a dialogar.

Frente a un pacifismo que se puede entender como apuesta por lo débil que anula las diferencias, lo que hay que fortalecer es un diálogo que las presupone. Me parece que éste es el difícil lugar en el que debiéramos encontrarnos. No se hace sólo invocando la buena voluntad o la mística, ya que hablamos de la paz, sino que requiere además una estrategia. Y cuando hablo de estrategia, estoy hablando de política, y cuando hablo de la paz, hablo de la paz que los hombres pueden hacer, no del Reino de Dios escatológico. Entonces es cuando se sitúa el quehacer político dentro del marco de los derechos humanos, todo lo demás es un pacifismo que no construye nada.

Vicente Merlo. Si en los años 50 y 60 la cuestión era si se podía ser marxista y cristiano, yo creo que en los años 70 y 80, en muchas ocasiones, fue si se puede ser budista y cristiano. También la cuestión se plantea entre hinduismo y budismo, que surge como rechazo de algunos aspectos de aquél. Pienso que el núcleo de la cuestión se plantea alrededor de la persona. La antropología budista ¿niega la realidad última, aunque no empírica de la persona, de la individualidad? ¿Es la persona una ilusión con las consecuencias que de ahí se pueden derivar? En el hinduismo este problema ha estado presente de manera permanente. Es una cuestión crucial a la hora de ver si existe coherencia al asumir cristianismo y budismo, o para el caso hinduismo y budismo.

Ana María Schlüter. Cuando San Francisco Javier, hace 450 años, llegó al sur de Japón, se hizo muy amigo de un maestro zen muy sabio y querido. Y Javier, en una carta larga a los compañeros en Goa, expresa su extrañeza porque este hombre no se aclara, unas veces dice que la persona tiene alma o que es inmortal, y otras veces dice que no. Si uno se remonta a los sabios de la India que figuran como patriarcas zen, no dicen ni sí ni no; dicen que eso es una cosa incognoscible. Se podría decir, la persona existe, evidentemente, porque se la ve; pero luego a renglón seguido dice: no existe. Luego dice: existe y no existe, y en cuarto lugar dice: ni existe ni no existe. No podemos decir de ello nada con nuestro bagaje conceptual, porque es insuficiente. El zen budismo no habla de la inexistencia sino de la incognoscibilidad. Aunque hay diferentes escuelas.

Personalmente no me siento cristiana y budista. Me siento cristiana, pero muy enriquecida por el contacto con el budismo. En ese nivel personalmente no experimento ninguna dificultad, pero sí he experimentado una fricción fortísima desde mi conciencia de persona, que vive no de ideas limitadas, sino que intenta, dentro de la tradición ignaciana a la que pertenezco, vivir desde el espíritu, porque eso que no me lo aceptan en Japón, como si fuera una forma de egoísmo, en el caso de que eso suponga una actitud crítica en un gru-

po que se considera que es un cuerpo intocable. Allí sí veo el conflicto, pero personalmente más bien creo que enriquece, da más raíces a tu persona, la fortalece. Hay que llegar a funcionar desde el centro, pero sabiendo muy bien que existen otras dimensiones que nos pueden atar. Y no sólo rabia, porque hay cadenas de hierro y hay cadenas de oro; también te puede atar una experiencia mística. Si tú te atas a ella, es una cadena de oro, pero tú estás atado. El verdadero zen deja siempre con las manos vacías; es justo todo lo contrario de lo que de hecho da lugar a violencia, porque eso es querer quedarte con algo y además imponerlo, o miedo de perder algo, y por eso me arrimo, que es lo que hicieron los budistas, que tenían que haberse atrevido seguramente a ser perseguidos y a ser erradicados.

Juan Antonio Estrada. Dentro de la tradición cristiana y desde el punto de vista filosófico, Heidegger es el que más se ha acercado a la problemática budista y quien más críticas ha recibido por la primacía que da al ser. Dentro de la tradición religiosa y mística cristiana, sin duda alguna San Juan de la Cruz es el que más ha buceado en la interioridad, más ha negado desde ese punto de vista las mediaciones y más se ha abierto al abismo de un absoluto vacío. Pero en Juan de la Cruz hay un elemento que siempre va a limitar la concepción del vacío y es la problemática de la resurrección de los muertos. Desde la perspectiva de la resurrección de los muertos no hay una fusión última en la desaparezca el individuo, sino que nunca jamás se pierde, aunque haya que morir para reencontrarse con él. Ahí estaría de nuevo la paradoja y la dialéctica.

Vicente Merlo. Existen paradojas, no sé si contradicciones, en el budismo. Cuando hablan, por ejemplo, del karma y de la reencarnación. Del propio Buda se cuenta la leyenda de sus vidas anteriores, que recuerda en el momento de la iluminación bajo el árbol. Sin embargo, ¿cómo es posible si no hay ningún alma, ninguna identidad personal de la cual tenga sentido decir que pasa de un cuerpo a otro, tema que en cambio es central en algunas vertientes del hinduismo? ¿Quién se reencarna?

Jesús María Alemany. No se trata de ir sacando conclusiones, pero sí de que entre todos busquemos líneas de terapia para las patologías religiosas que han podido ir apareciendo. No quisiera tampoco que por habernos centrado a veces en el lado negativo dejáramos de reconocer que lo religioso tiene una enorme fuerza positiva y pacificadora.

Quisiera hacer cinco consideraciones, comenzando desde una visión más sociopolítica hasta llegar a otra más religiosa. Los conflictos armados de rostro religioso en estos momentos ¿se parecen a los de siglos pasados? Pienso que no, están superadas las guerras de religión, en las que estados fuertes se sentían legitimados e identificados con religiones fuertes y absolutas. Más bien estamos en un momento de crisis de identidad personal y colectiva, producida por dos hechos: la debilidad y disolución de estados artificiales como la URSS o Yugoslavia, o los provenientes de la creación y posterior desaparición de imperios coloniales; y la globalización económica. Las identidades amenazadas por la fragilidad del estado o por la globalización encuentran en la religión una de sus señas. En los conflictos de identidad no basta con vencer como ocurría antes entre estados, sino hay que aniquilar. Hay que tener en cuenta el diferente papel que se asigna al componente religioso en los conflictos armados, para encontrar una pista: a comienzos del milenio existe angustia en torno a las identidades.

Otra constatación es el diferente comportamiento religioso en mayorías y minorías sociológicas. Si toda la capacidad de intolerancia y fanatismo capaz de engendrar violencia viniera solamente de una raíz religiosa, no se entendería que fuera muy distinto el comportamiento de grupos religiosos en países donde son mayoría o donde son minoría. Hay otros componentes sociológicos en todo este tema, que sería necesario tener en cuenta. ¿Qué miedos, qué angustias, qué inseguridades no estrictamente religiosas aparecen?

En tercer lugar, las religiones utilizan mediaciones institucionales. Esas instituciones están sometidas a las mismas pautas sociológicas y políticas que el resto de las organizaciones humanas, por ejemplo, en cuanto al reparto y pugnas de poder. Hay una dosis de

violencia organizada que, bajo paraguas religioso, es común con la violencia que se sufre o se ejerce en las instituciones sociales.

Más en el ámbito estrictamente religioso, el problema se plantea no sólo en el terreno de la mística sino de la salvación. Hay religiones que reivindican que esa salvación se realiza a través una mediación necesaria, en nuestro caso a través de Cristo. Aquí se plantea la teología de las religiones: cómo puede haber un diálogo, ya no de buena voluntad entre las personas, sino sobre el fondo del problema, cuando reivindicamos primero la necesidad de salvación universal y segundo la vinculación de esa salvación a alguien o a algo que es particular en una religión que además está condicionada o vinculada a una cultura particular. No hay otra salvación universal sino a través de lo particular, ¿cómo se concilia eso? Antes las religiones coincidían con territorios suficientemente distantes para que lo fuera también este problema, ahora ya no es así.

Bada hablaba de la necesidad de diálogo. A la luz de lo que he dicho habrá que concluir que también diálogo interreligioso. ¿Qué objetivos, o qué aportaciones se puede hacer en un diálogo inter-religioso? ¿Se trata solamente de entender a las personas? ¿Se trata de unirse con respecto a los grandes problemas comunes que están fuera de nosotros como la pobreza o la paz? ¿O se trata efectivamente de dialogar sobre nuestras convicciones? Todo diálogo es en parte una negociación y toda negociación es una cesión y un ofrecimiento. ¿Cómo puede darse en el terreno religioso esa especie de negociación donde se da, se ofrece y se cede? ¿O tendríamos que buscar las aportaciones comunes que podrían hacer las religiones a la humanidad de hoy?

Juan Antonio Estrada. No habría que generalizar la crisis de identidad. Es una crisis de identidad sobre todo en este mundo occidental desarrollado. Pero es evidente que nosotros vivimos hoy una falta de articulación tanto de la conciencia colectiva como de la conciencia individual. El problema de la identidad se hace agobiante. Vivimos en una sociedad de masas con personalidades débiles. Una personalidad débil está poco articulada internamente, no tiene convicciones ni raíces propias desde las cuales puede sustraerse a la presión social y busca apoyaturas colectivas, dentro de las cuales encontrar un refugio. Eso lleva a dos fenómenos muy generalizados. Por un lado, cuando la religión no es capaz de ofrecer eso por el contexto de pluralidad, hay otras alternativas que hacen esa función. Por supuesto, a mi juicio, el nacionalismo, y en un sentido menor pero real, cada vez más real, el deporte, que juegan como pseudo religiones.

Un segundo fenómeno consecuencia de una articulación débil es lo que llamo "religiones sin dios". La religión en nuestra cultura occidental hoy goza de buena salud, tiene buenas perspectivas y además es propiciada por el sistema, como religión asistencial, educativa, festiva, que de alguna manera mitiga los males y la deshumanización de nuestra sociedad, que ofrece alternativas que pueden ser ayuda a los más débiles, y como guardiana y vigilante de la tradición y de las costumbres. Ahí está el *boom* fomentado del Rocío, donde encuentra refugio una personalidad débil y además fomenta el turismo. y la economía.

La dificultad, para mí, está en lo contrario. Si lo que existe es una crisis de identidad colectiva y personal, lo que tendríamos que hacer es ver cómo apoyamos al individuo en la interiorización y personalización de las convicciones, desde las que pueda adquirir una articulación interna y resista a la presión social. La gente busca la religión sin dios. Quien tiene una experiencia de Dios, en lugar de quedar saciado, percibe una nostalgia mucho mayor de él y sigue en su busca. Mi temor es que eso hoy no lo produce el cristianismo. Los sacramentos no suscitan ansia de Dios, sino que apaciguan. Los líderes y maestros religiosos no interpelan para poner en camino, sino tienen respuestas para todo. La experiencia religiosa es una aventura. Con Dios. Creo que ahí es donde está el desafío y la afirmación de Rahner de que el cristiano del siglo XXI será místico o no será.

El diálogo entre las religiones abarca multitud de niveles, todos ellos importantes; hay que dialogar sobre las convicciones personales, pero también hay que dialogar sobre

las víctimas de la historia y sobre cómo podemos luchar por la paz y la justicia en el mundo. La clave es que una religión con pretensiones de universal en el diálogo multicultural y multireligioso debe ser capaz de incorporar cosas que no pertenecen a su propia tradición sin perder su identidad. Esa capacidad de apertura y de incorporar lo nuevo que no le pertenece a ella, sería para mí uno de los criterios de universalidad y por tanto del carácter divino de una religión. Mientras que por el contrario sería negativo la necesidad de cerrarse de tal manera para preservar la identidad, que no pueda convertirse nunca en religión universal, porque si se convierte en religión universal pierde la propia identidad. Si todo lo humano es nuestro, como pensaban los cristianos de los siglos primeros, todo lo humano se puede incorporar a la propia tradición.

José Ignacio Felices. En la angustia que tiene el individuo, intenta dar una respuesta a las diversas preguntas de dónde venimos, para qué estamos aquí, y esas respuestas pueden ser de distinto tipo y normalmente trascendente, a través de tener una familia que va a quedar; en una ideología de la que te sientes parte, tú morirás pero esa ideología continuará; por una religión, que es el caso que nos ocupa. Me surge la pregunta: ¿no estará el problema que estamos comentando en no aceptar esa miseria que realmente somos, que se acaba ahí y que todas las respuestas que damos son artificiales y por eso nos crean insatisfacción?

Con el paso del tiempo vamos viendo que las respuestas no son satisfactorias, se anulan y dejan personas, como acabas de explicar, débiles. Se siguen haciendo las preguntas, pero no les satisfacen las respuestas. Y vuelvo a la religión; ¿por qué no damos la respuesta y reflexionamos desde la aceptación de que, realmente nuestra miseria es así y somos así, y desde ahí construimos una filosofía y una reflexión que permita la convivencia con los demás, no en buscar algo que nos justifique y nos dé una trascendencia que no tenemos?

Ana María Schlüter. Hay que ayudar al ser humano a vivir desde dentro, en una experiencia íntima, muy personal, y descubrir desde ese hondón una ética no impuesta desde fuera sino en consonancia con la vida profunda. Ese tiempo axial a que hemos aludido está terminando. Todo eso tan estructurado no lo vamos a volver a tener nunca. Creo que pasamos a otra época completamente distinta y no habrá identidades tan definidas como las pudo haber en ese tiempo. Necesitaremos vivir de otra manera, no por elementos externos sino desde dentro. Veo que se anhela esta experiencia, aun cuando se recurre a movimientos religiosos que no son muy aconsejables. Es muy necesario que este camino esté bien enfocado, que haya gurús, que haya maestros. El problema más importante hoy en día es encontrar en las religiones personas que ayuden al ser humano a vivir desde dentro, pero sin quedarse en lo de dentro al margen de la historia. El diálogo entre el budismo y el cristianismo puede tener una importancia excepcional, para sacudir el uno al otro, el cristiano al budista para no quedarse dentro, y el budista al cristiano para no perderse fuera.

Hay quien dice que tenemos que aprender a encontrar las semillas propias en el otro. La experiencia profunda de la otra religión es una experiencia humana, de la que en alguna manera participo yo, aunque la mía esté estructurada fundamentalmente en torno a otro centro. El núcleo de la fe cristiana es la experiencia de amor personal y todo gira a su alrededor. La tradición budista está estructurada en torno a la experiencia de misterio y puede ensanchar los horizontes de mi propia experiencia cristiana amorosa personal aunque no se identifique con ella.

Vicente Merlo. Distinguiría cuatro grandes grupos, con cuatro actitudes distintas ante la religión. El primer grupo está constituido por los ateos y con el que hay que dialogar no tanto sobre religión, aunque también, como sobre política. El segundo grupo lo componen quienes hemos llamado fundamentalistas o integristas, con una actitud religiosa preocupante por su vertiente política, en tanto que en ocasiones son portadores de violencia. Quizá haya que dialogar sobre todo de una ética mínima común. El tercer grupo

consta de creyentes de las diversas religiones con una actitud abierta, tolerante, comprensiva. Son los que posibilitan el diálogo entre religiones, enraizados en su propia identidad religiosa. El cuarto grupo corresponde a una espiritualidad mística y esotérica. Mística porque es experiencial; esotérica porque acepta el sentido y la autenticidad de todas las religiones sin ver la necesidad de identificarse en concreto con alguna de ellas. ¿Se puede llamar sincretismo? No veo por qué necesariamente esta actitud sea negativa, aunque sus manifestaciones más superficiales lo pudieran ser. Creo que entre estos cuatro grupos anda hoy el juego.

Juan Antonio Estrada. El ser humano es una pregunta abierta que nunca se cierra, y todas las respuestas, subrayo el todas, son penúltimas. La violencia surge cuando queremos convencernos y convencer a los demás de que lo penúltimo es lo último. Eso puede ocurrir en las religiones, en las ideologías, en el pensamiento. Incluso aunque Dios se haya manifestado últimamente en alguna religión, las comprensiones que nosotros tenemos de la voz de Dios están siempre condicionadas por la particularidad histórica y cultural a la que pertenecemos, y por tanto siempre habitamos en lo penúltimo, nunca poseemos la formulación definitiva. Para mí ahí está uno de los focos fundamentales de la violencia religiosa, que en el fondo no sería más que la traducción ideológica del pecado de idolatría. Al final, hemos acabado, por así decirlo, creando un ídolo, que poseemos, pero a Dios no lo tiene nadie, no lo controla nadie, Dios siempre nos sorprende.

LA VISIÓN DEL JUDAÍSMO

BARUJ GARZÓN

Rabino

Director de “Tiempo de creer: el judaísmo”. TVE



Baruj Garzón

INTRODUCCIÓN: LA PAZ UNA MISIÓN JUDÍA

1. Quien vive esa experiencia de Dios que es, o debería ser, toda religión, puede sentir la tentación de olvidar que la auténtica experiencia de Dios es a la vez, experiencia del hombre. Así al menos, lo exige el Judaísmo emanado de la Torá, nuestra religión. El hecho religioso judío es ante todo un camino a recorrer hacia un doble encuentro con Dios y con el prójimo. Como decía mi maestro Emmanuel Levinas, a propósito de la Biblia: “... *no es un libro que nos conduzca al misterio de Dios sino a las tareas humanas. El monoteísmo es un humanismo.*”

2. Desde esa alta y antigua atalaya que es la religión judía, la perspectiva colectiva y social es ineludible. En la estructura interna de nuestras comunidades, ya se adivina la preocupación del judaísmo porque el hecho religioso sea participativo y plural.

3. Como es notorio, la religión judía se vive en comunidad donde la única jerarquía que se respeta es la que establecen la sabiduría y la conducta ejemplar. El liderazgo religioso lo ejercen los rabinos que son los maestros reconocidos por el pueblo quien los elige y contrata por un determinado plazo de tiempo.

4. Nosotros también, al igual que lo hacen otros colectivos en España y en el mundo, pretendemos la recuperación de los valores éticos —base de nuestra fe— a través de la acción comunitaria. La oración, la meditación, y el estudio de los textos sagrados son nuestra mejor inspiración y acicate en este duro camino, pero en ningún modo un sustituto que nos redima de nuestra responsabilidad de participar cuerpo y alma en la marcha hacia un mundo más acorde con la voluntad divina, más pacífico, más armonioso, que es como entendemos nosotros, lo que puede ser un mundo mejor.

5. Nuestro compromiso con la paz es ineludible. El judaísmo nos enseña que Dios no puede ser el pretexto de nuestra indiferencia o la coartada de nuestro egoísmo. La verdadera religión judía, como correlación entre Dios y el hombre, depende de una relación de hombre a hombre, asumida con plena responsabilidad.

6. Si concebimos la vida religiosa como consagración a Dios y dedicación al servicio divino, no podremos evitar abrir las ventanas al mundo, Su creación, y sentir el palpitar de la humanidad portadora del espíritu divino y cúspide de Su obra.

7. Como judíos, no podemos permanecer ajenos a la llamada crisis religiosa que nos parece en realidad una crisis profunda de los valores morales. Levinas escribía hace unos años, en su obra titulada *Le Moi et la Totalité*: “*La crisis de la religión surge de la imposibilidad de aislarse con Dios y olvidar*

a todos aquellos que permanecen fuera del dialogo amoroso. El verdadero diálogo está en otra parte.” (p. 360).

8. Creemos que la situación de violencia que parece prevalecer en el mundo moderno, se debe en parte al vacío dejado por la religión en Occidente, no es solamente grave para el monoteísmo, para la religión en general, e incluso para la vida espiritual misma, sino que aboca a nuestras sociedades, al nihilismo y a la animalidad, peligrosas amenazas para la humanidad del hombre y hasta para su existencia misma.

9. Puede que ésta sea la razón por la cual los maestros del judaísmo nos prohíben rezar en un lugar sin ventanas. La estructura misma del rezo diario en la Sinagoga, nos trae el programa de nuestra acción en el mundo.

UNA PEDAGOGÍA JUDÍA AL SERVICIO DE LA PAZ

En efecto el rezo comienza con la lectura de textos que centran nuestra atención en “el más acá”, nuestra presencia en el mundo, tanto en el lodo de sus mezquindades como en la belleza de sus múltiples retos.

Lo que nos quiere significar el ritual judío cotidiano, a través de la selección de los textos que componen sus lecturas y meditaciones para mañana, tarde y noche, es que la relación exclusiva con Dios, en la intimidad de las moradas interiores, no es para el judaísmo, el comienzo sino la culminación de un itinerario espiritual que

a) comienza asumiendo humildemente nuestra parte de responsabilidad en todo lo que ocurre a nuestro alrededor para que desde esa encarnación del Espíritu que vive en cada ser humano, descubramos y manifestemos la presencia divina en los niveles más prosaicos y materiales: “Dios mío, el alma que has puesto en mí, pura.....”;

b) continúa con el descubrimiento de la huella divina en la creación, a través de las ciencias de la naturaleza y del hombre: “Los cielos cuentan la gloria de Dios y el firmamento narra la obra de Sus manos”;

c) prosigue con el difícil ejercicio mental que consiste en relacionar cada parcela de lo anteriormente descrito, con un origen único para todo: el Supremo Creador y sólo entonces, en la cima de ese ascenso espiritual, y como premio a nuestro esfuerzo sostenido, nos será dado

d) escuchar el canto de la armonía universal, el de los coros celestiales, y hasta participar en ellos con cada palabra que pronunciamos, con cada silencio, con cada respiración: “Santo, santo, santo es el Eterno, Señor del Universo. La tierra toda está llena de Su gloria”.

Al término del rezo debemos dar tres pasos atrás para manifestar con todo nuestro cuerpo y no solo con la mente, que estamos dispuestos a volver a la vida de todos los días, al mundo de los hombres, para asumir sus lagunas, sus necesidades, sus miserias y como dicen los cabalistas, reparar, reparar y reparar.

10. Sólo una persona que conciba así su religiosidad puede preocuparse por algo más que por su perpetuación o su salvación egoísta, y darse lugar para pensar en los demás, en la humanidad y en su futuro, un futuro en el que sólo merecerá ser escuchado el mensaje de una religión atenta al mundo, a sus pesares, a sus ilusiones, a sus sueños, porque ya la sociedad de hoy —y más aún la de mañana— está afortunadamente rechazando el adoctrinamiento como vehículo de transmisión de la espiritualidad y considera la connivencia con los poderes terrenales como deslegitimizadora de cualquier palabra que alguien, desde situaciones de prepotencia, tenga la osadía de pronunciar en nombre de Dios.

11. Estos son datos que con toda modestia creo deberíamos considerar todas las religiones antes de pretender decir o aportar algo al futuro de una humanidad muy a menudo desilusionada porque ha visto frustrada sus esperanzas en que la palabra de Dios calmaría en primer lugar el hambre y la sed del mundo, el hambre de pan, la sed de agua y en segundo lugar, el hambre y la sed de justicia.

12. Puede que estas lecciones del pensamiento judío heredero del mensaje bíblico, estén empezando a ser asimiladas en las sociedades occidentales, ya sea como reacción a usos y abusos pasados o sencillamente por evolución del pensamiento religioso, que progresa desde una religiosidad mítica, a una religión para adultos. Aunque no debemos descartar que ese pasado pecaminoso, lastrado por el proceder inapropiado de algunas religiones, pueda constituir por algún tiempo —el tiempo del perdón— un obstáculo a nuestra aportación, hoy sincera y desinteresada, al futuro de la humanidad. Sin embargo, ello no nos exime de pensar en ese futuro y buscar juntos las vías que nos permitan, en primer lugar, estar presentes en él y en segundo lugar, ofrendarle el sacrificio de nuestro amor, de nuestra dedicación que es lo mismo, pero en términos más comprensibles para el común de los mortales, que la consagración de nuestra vida a Dios, el Creador.

¿POR DÓNDE EMPEZAR?

13. Algunas acciones deberían considerarse prioritarias para nuestra aportación a un presente de paz de la humanidad. Y digo al presente porque el futuro, empieza hoy. Si no introducimos el factor urgencia en el aquí y el ahora, el futuro se nos puede escapar de las manos.

a) Lo primero que las religiones pueden hacer a favor de la paz, es acabar con el desastroso espectáculo de sus divisiones. Esto es válido sobre todo pero no exclusivamente, para las tres religiones monoteístas, el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam que deben emprender un diálogo a dos bandas y luego a tres, un diálogo sincero en el que se estudien los fundamentos comunes en la religiosidad de Abraham, los puntos en los que cada uno de los respectivos maestros de las generaciones posteriores puso el acento, aquellos que precisamente legitiman la existencia de la diversidad en las distintas expre-

siones del mensaje abrahámico. Prescindiendo del lenguaje alambicado de la excesiva diplomacia, pero con absoluto respeto. Celebrando alborozados las convergencias que nos descubren próximos como las divergencias que nos hacen reconocernos como complementarios. Juntos constataremos que es más lo que nos une y lo exaltaremos, que lo que nos separa y aprenderemos a respetarlo.

Este diálogo amistoso podrá volverse fraterno si se le añade el estudio en común de los textos sagrados de cada una de las religiones, textos que hablan del mismo Dios Creador.

Unidos podremos hablar, cada uno en su lenguaje propio —y esta sería nuestra primera aportación al futuro de la humanidad— de renovación espiritual.

b) La segunda acción conjunta, también estaría inspirada por el Patriarca Abraham de quien Dios dice: “Lo amo porque enseña a sus hijos y a su casa después de él a guardar el camino del Eterno, practicando la caridad y la justicia”.

Caridad y justicia...todo un programa de futura contribución a la humanidad para las religiosos —que quiere decir “re-ligados, unidos a Dios— que se atrean a actuar cumpliendo Su voluntad, sin afán de acumular ni riquezas ni poder, sino simplemente, de asumir su responsabilidad en cuanto a la divina Creación “para servirla y cuidarla”.

14. Porque se propone dar sentido a nuestra existencia en el mundo, la religión está indisolublemente ligada a todos los círculos de la interacción humana, desde el más íntimo como lo es la familia, al más amplio como puedan ser la nación, el pueblo, la humanidad y hasta la creación en toda su extensión. En estas múltiples dimensiones y de forma simultánea, se consolida nuestra identidad, no sólo como individuos, sino también como integrantes de la sociedad.

15. La moderna antropología social atribuye gran parte de la enajenación y de la perplejidad que sufre actualmente la humanidad, a la ruptura de los marcos religiosos tradicionales y de las células acogedoras y protectoras en la que la religiosidad se cultivaba como transmisora de valores: el templo, el hogar, la familia, la comunidad.

Alvin Toffler destaca en su obra *Le choc du futur* (Paris, Gallimard, 1987) la amplitud del problema causado por el desenraizamiento masivo que está sufriendo la sociedad contemporánea así como su inevitable consecuencia: la grave desestabilización que esta ausencia de raíces está causando en los niveles psicológicos y sociales.

16. No basta con criticar la contra-cultura que se ha puesto de moda. Es necesario profundizar en sus causas y preguntarse si no estará acaso propiciada por la vacuidad de la secularización moderna, el materialismo obsesivo y una carrera desenfadada cuyo lema se podría resumir en estas pocas pala-

bras: más, más grande, más famoso, más rápido. Estudiando a la vez con amor y rigurosidad, estas manifestaciones humanas, demasiado humanas quizás, es posible que descubramos la raíz de muchas desviaciones en el vacío dejado por unas religiones institucionalizadas que ya no responden adecuadamente a la búsqueda de sentido y de identidad que muchos van a buscar a tierras lejanas o más cerca en el seno de sectas mercantilistas cuyos medios de captación y de esclavización han sido puestos a punto, debemos reconocerlo, con un alto grado de especialización científica y de sofisticación que, admitámoslo también, ha faltado en las religiones tradicionales, algunas demasiado comprometidas con metas terrenales o alianzas políticas que han desvirtuado su mensaje propio y el porqué de su existencia misma, su propia razón de ser.

¿CÓMO INTEGRAR LAS DIMENSIONES FUNDAMENTALES DE LA EXISTENCIA HUMANA EN UNA CULTURA DE PAZ Y EVITAR QUE CONTRIBUYAN A UNA CULTURA DE VIOLENCIA?

17. Nos enfrentamos a múltiples y preocupantes desafíos, por ejemplo: Los intentos de control del futuro de la humanidad en los niveles económico, mediático y tecnológico, así como la mundialización de la cultura pragmática y del materialismo demagógico. Simultáneamente, asistimos a una progresiva pérdida de referencias morales para circunscribir los efectos nocivos de dichos desafíos y evitar su extensión a las conciencias. Por eso y antes esas amenazas, la religión no puede permanecer ausente de las preocupaciones fundamentales de la humanidad a las que está llamada a iluminar con el mensaje divino revelado, optando por encerrarse cada una en su templo particular, haciendo oídos sordos al clamor y al dolor de una humanidad en franco proceso de deshumanización

LA EXPERIENCIA DE LAS TRES RELIGIONES DEL LIBRO

¿Qué hay en cada una que pueda contribuir a crear paz?

18. Ante todo, una esperanza.

El papel del mensaje religioso consiste hoy en salvar el devenir espiritual de la humanidad, conservar y desarrollar los valores morales, perfilar el nuevo contrato moral que esta exigiendo la humanidad. Todos unidos frente a la tormenta y a la tempestad en el barco evocado por Leonardo da Vinci, para promover y defender un conjunto de valores de los cuales cada uno pueda deducir posturas, actitudes y comportamientos que puedan contribuir en el entorno en el que se desarrolla su quehacer cotidiano, a la paz como expresión de auténtica y acendrada religiosidad, como testimonio de la fe en D. Único y de su reino que empieza ya a hacerse realidad en la vida del creyente, cuando la preside la paz.

¿Qué ha podido suceder para que las religiones hayan sido alguna vez factor de violencia?

19. No podemos modificar el pasado, pero sí elegir nuestro futuro

— para que se imponga por la fuerza de la razón, el rechazo a la autarquía irresponsable y a la xenofobia, a la violencia, en una palabra, como medio para solucionar los conflictos,

— para que prevalezcan el diálogo como forma civilizada de relación, la justicia como un deber y no sólo como un derecho, la solidaridad como testimonio de fe y el amor como atributo divino que podemos hacer realidad en nuestra vida religiosa cuando sea lo que ha de ser: una imitación de los excelentes atributos de nuestro común Creador.

20. Si la paz que enseña la religión ha sido rota, quizás haya que buscar las causas en la exacerbación de las desigualdades entre pueblos o en el seno de una misma sociedad, entre ricos y pobres. No es extraño que los desheredados hayan promovido, usando el mensaje religioso, la exaltación de la violencia como medio de solución o forma de romper el inmovilismo de los políticos y las actitudes equivocadas de algunos líderes religiosos consagrados pero tan inoperantes a veces. Así, asistimos al nacimiento del fanatismo moderno en el seno de algunas sociedades, como retroceso reaccionario frente a los peligros que acechan en el mundo moderno a la familia, a los jóvenes, a los ancianos y desvalidos.

21. No se debe confundir la violencia dirigida desde altas instancias religiosas con la violencia que surge de las masas cuando toman la religión como aglutinante y arma arrojadiza.

22. La paz es ante todo paz social, imposible sin la justicia (no la paz de los cementerios o la falsa seguridad de las dictaduras).

23. Y es en este contexto en el que se hace cada vez más necesario situar el resurgimiento del mal llamado “fundamentalismo” que hoy se utiliza con pésimas intenciones, para demonizar a una u otra religión.

¿En qué medida el diálogo entre ellas es posible?

24. La cultura de la paz es ante todo, cultura del diálogo.

— Las metas del diálogo son la concordia y la paz. Juntos nos podemos enfrentar pacíficamente a los intentos de polarización, esquematización y simplificación propios de cierta información televisiva, demasiado rápida, demasiado superficial, demasiado parcial por fragmentada e incompleta, y por la simple ausencia de imparcialidad y neutralidad profesional que infectan en algún momento los telediarios y hasta los documentales

— El diálogo conduce a la aceptación, a la tolerancia y al reconocimiento del derecho del otro a ser diferente, distinto a mí, y culmina en el respeto mutuo.

— El ejercicio del diálogo allana obstáculos psicológicos erigidos sobre prejuicios, clichés y a-priori que impiden el acceso a la verdad y, a veces, a la realidad objetiva misma.

— Sólo puede contribuir a la coexistencia pacífica, un universalismo que respete los individualismos.

¿En qué medida puede contribuir a la convivencia de la humanidad?

25. En la medida en que contribuya a la unión de las fuerzas religiosas, culturales y sociales, cada uno según su posición, su método, sus atribuciones y sus medios, con el fin de constituir una red de movilización para activar a favor de la paz, la coexistencia pacífica y la reconciliación.

Juntos podremos reencontrarnos cada uno, con la esencia de nuestra religión, la religiosidad que le dio origen y forma, la luz original sin olvidar la mano que ha de permanecer tendida a los no-creyentes, a aquellos que aún no han encontrado respuesta a las preguntas esenciales.

La religión que puede contribuir a la convivencia no es una religión interpretada por sus adeptos en el aislamiento, ni en la autoflagelación, ni en las privaciones, sino una religión consciente del desarrollo tecnológico, no hostil al dominio de los fundamentos del progreso y de la prosperidad, a la luz de la ciencia que libera y del pensamiento creativo...una sabiduría constructiva y humana en cuanto a sus perspectivas.

26. Para ello será necesario estar activamente presentes en todos los eventos sociales tendentes a promover la cultura de la paz:

- junto a los cristianos, en la Jornada Mundial de Oración por la Paz,
- en las escuelas, en el aniversario del asesinato de Ghandi, en el Día escolar de la no-violencia y de la paz.
- con Racismo No, en el Día Internacional contra la Discriminación Racial.
- con los periodistas, en el Día Mundial por la Libertad de Prensa.
- con los padres y los hijos, en el Día Internacional de la Familia.
- con los ecologistas, en el Día Mundial del Medio Ambiente,
- con los judíos, en la conmemoración anual del genocidio nazi, o en la solemne celebración del Día del Perdón....

y una larga lista que debería añadirse al tradicional calendario religioso de cada confesión y que incluiría la solidaridad con los que luchan contra el hambre, la desertización y la sequía, contra las drogas, la tortura, la lepra, el sida y otras epidemias, las catástrofes naturales, la esclavitud, y por la protección de los trabajadores, las personas de edad avanzada, la infancia, las personas discapacitadas, las poblaciones indígenas y las minorías, así como

por la promoción del voluntariado, de la tolerancia, de la cooperación, de los derechos humanos.

27. La paz, por supuesto, es la consecuencia de todo lo expuesto. Ponerla como condición previa es renunciar a la responsabilidad que todos compartimos. Porque el amor que Dios nos inspira no puede conocer fronteras, no le podemos poner barreras, abarca a propios y extraños.

CONCLUSIÓN

28. Shalom, la paz, es para el judaísmo un valor religioso fundamental. Tanto es así que “Shalom” es uno de los nombres de D.

El sueño del profeta bíblico Miqueas (4, 1-5) es el proyecto de vida del pueblo de Israel:

Vejittetu harbotam le-ittim va-hanitotehem le-mazmerot...

*“Al final de los tiempos estará firme,
el monte de la casa de A-donay,
en la cima de los montes,
encumbrado sobre las montañas.
Hacia él confluirán naciones,
caminarán pueblos numerosos;
dirán: Venid, subamos al monte de A-donay,
A la casa del Dios de Jacob;
Él nos instruirá en sus caminos
y marcharemos por sus sendas;
porque de Sión saldrá la ley
y de Jerusalén la palabra de A-donay.
Será el árbitro de muchas naciones,
el juez de numerosos pueblos.
De las espadas forjarán arados;
de las lanzas, podaderas.
No alzará la espada pueblo contra pueblo,
no se adiestrarán más para la guerra.
Se sentará cada uno bajo su parra y su higuera,
sin sobresaltos —lo ha dicho el Señor del Universo—.
Todos los pueblos caminarán invocando a su Dios,
nosotros caminamos invocando siempre a A-donay, nuestro Dios.”*

29. La paz es la mejor de todas las bendiciones. Con estas palabras de Rabbí Simón ben Jalaftá termina el sexto y último tratado de uno de los textos sagrados del judaísmo, el compendio jurídico-ético que llamamos Misná, y que sirve de base a la ordenación de la vida judía: “Lo matsá Ha-cados Baruj Hu, keli majazic et ha-berajá, ela, ha-shalom”. El sabio maestro Rabbí Sim’ón ben Halaftá nos dice que para contener sus infinitas bendiciones, no encontró El Santo, alabado sea, mejor vaso que la paz.

LA VISIÓN DEL ISLAM

MOHAMED CHAKOR

Director de “Tiempo de creer: el islam”. TVE



Mohamed Chakor

EN BUSCA DE LA PAZ

En nuestro mundo injusto, violento, caótico, la paz es una utopía. A lo largo de 3200 años de historia sólo hemos conocido 300 años de paz. Hemos sufrido cerca de quince mil guerras, que arrojan el escalofriante balance de 3.640 millones de muertos. El siglo XX ha sido el más mortífero, debido a las atrocidades cometidas por los integristas laicos: fascismo, nazismo, stalinismo, nacionalismos...

Ninguna religión está exenta de crímenes y genocidios cometidos en el nombre de Dios. Todavía no se vislumbra el final de las guerras fratricidas que se desarrollan en el seno de la gran familia abrahámica. Los dos tercios del medio centenar de contiendas que actualmente tienen lugar en nuestro castigado planeta, se producen entre judíos, cristianos y musulmanes. Desde hace catorce siglos, el Corán, azora III, aleya 64, nos exhorta a la convivencia pacífica: *Di a los judíos y a los cristianos. terminemos nuestras diferencias. Sólo adoramos a un Dios.* Y aun así, hemos llegado al 2000 sin que se haya asimilado o, cuando menos, captado, el mensaje coránico. Nuestras orgías de violencia y sangre no se detienen frente a nada; antes bien, parecen incrementarse. El rebrote del tribalismo, fanatismo, neonazismo, racismo, xenofobia y prejuicios de toda índole debería hacernos reflexionar. Dios es misericordioso, pero sus criaturas distan mucho de serlo. La cultura de la violencia se dispara. Religión y etnicidad figuran entre sus detonantes.

Los politólogos eurocentristas estiman que la tercera guerra mundial no ha comenzado. No obstante, el Tercer Mundo padece desde hace décadas cruentas conflagraciones, cuyo pavoroso balance supera con creces el de las dos guerras mundiales, y en las cuales se hallan implicados Oriente Próximo, Corea, Indochina, Argelia, África subsahariana, Cuerno de África, Sudamérica, Afganistán, los Balcanes, etc. Respecto a ello, dice John Paul Lederach: *La Guerra Fría fue, en su mayor parte, sólo fría en Europa y Norteamérica. En muchos lugares del mundo en vías de desarrollo fue, de hecho, muy caliente. (...) En primer lugar, la guerra ha sido y continúa siendo práctica para la industria armamentista. Esta industria es económicamente beneficiosa para los países productores de armamento y para los mercaderes de armas. En segundo lugar, existe una industria y un mercado de armas casi autónomo, multinacional y muy lucrativo, que mueve desde armas de pequeño calibre hasta grandes sistemas, desde mercados primarios a secundarios y terciarios. Las armas han sido y siguen siendo asequibles para cualquier grupo que disponga de fondos y las busque. Esto nos lleva a la tercera observación, la de que los países y regiones en guerra durante la era de la Guerra Fría, como el Cuerno de África, han sido inundados de armas procedentes de ambas superpotencias. Dicho de forma más cruda: en la Guerra Fría las armas, los préstamos necesarios para financiar la adquisición de las mis-*

*mas y la ideología, procedían del Norte; el Sur aportó su medio ambiente, su población y sus economías nacionales*¹.

La doble moral de ciertos Estados, que se jactan de defender los derechos humanos, tiene mucho en común con las mafiocracias. Las superpotencias están por encima de la ley. El progreso material contrasta con nuestro retraso moral. Precisamos de una educación que no sólo nos suministre conocimiento, sino también cualidades éticas.

¿Podemos considerar una victoria que el hombre haya adquirido capacidad técnica para destruirse? La mayor amenaza para nuestra supervivencia es el progreso científico aplicado a la destrucción. Los que mueven los hilos del mundo se enorgullecen de su bomba biológica, denominada cínicamente "limpia". Y lo es, porque acaba solamente con la vida, dejando intactos los bienes y los intereses del Fondo Monetario Internacional, de la banca mundial y de las multinacionales.

Con gran lucidez, el filósofo británico Bertrand Russell, paladín de la paz, en una declaración hecha en 1951 a Romney Wheeler para "WISDOM", NBC, sentenciaba, de una forma que podríamos considerar premonitoria: *Si la guerra no es imposible, todo avance científico y técnico se convierte en un adelanto en la tecnología del asesinato en masa y es, por tanto, indeseable. Pero si se alcanzara la paz mundial, ocurriría exactamente lo contrario.*

Una economía de paz nos ahorraría los exorbitantes gastos militares que son causa de la ruina de los países. África, continente subdesarrollado, dedica el 3,5 % del PIB a los gastos militares, porcentaje considerado el más elevado del mundo. El primer mes de la Guerra del Golfo (17 de enero a 17 de febrero de 1991) costó 286.000 millones de dólares, de los que 200.000 millones corresponden a Irak y 86.000 millones a los aliados. Esta suma equivale al total del presupuesto militar de los Estados Unidos durante la Segunda Guerra mundial, que duró seis años (de 1939 a 1945). Para mantener sus privilegios, la industria armamentista, los mercaderes de la guerra y las organizaciones bélicas, como la OTAN u otras, necesitan imperiosamente un enemigo, aunque sea imaginario, y si éste no existe, se crea. Los estrategas de nuevo cuño aducen que el peligro, que antes era rojo y amarillo, ahora es verde, el color del Islam. Pero la verdadera amenaza no es el "integrismo islámico" o el "islamismo militante", sino el subdesarrollo atroz que flagela a 1.500 millones de hombres y mujeres y del que nadie está a salvo; ni siquiera los ciudadanos de los petro-Estados gozan de un nivel de vida digno. Únicamente los que detentan el poder como una profesión lucrativa, disfrutan de las rentas del consabido maná. Los gobernantes de los países árabes productores de petróleo tienen depositados 700.000 millones de dólares en

1. LEDERACH, John Paul, *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*, Gernika Gogoratuz, Bilbao, 1998, pp. 6, 28 y 29.

bancos occidentales, mientras que sus compatriotas y correligionarios viven en la miseria. El profeta Muhammad dijo: *No puede ser considerado como creyente el que come a sus anchas, mientras que su vecino muere de hambre*. Hemos pasado de la Guerra Fría a la “paz caliente” y a sangrientos conflictos interestatales como el del Cáucaso.

¿Puede haber paz sin justicia? La cultura de la opulencia, isla de bienestar en medio de un océano de miseria y malestar, es insostenible moralmente. Tarde o temprano la sociedad de la pobreza pedirá cuentas a la del despilfarro. El hambre, causante cada año de la muerte de 18 millones de personas, podría atenuarse con solidaridad y generosidad, con un reparto equitativo de los bienes a escala mundial.

En 1998, el 75% de la producción mundial fue consumido por el 20% de la población privilegiada. En palabras de Ryszard Kapuscinski²: *Se calcula que en el mundo hay unos 800 millones de personas condenadas al hambre crónica mientras que la miseria afecta a las dos terceras partes de la humanidad, es decir, a casi 4.000 millones de personas*. Resulta chocante que 225 personas, las más ricas del mundo, posean una riqueza valorada en un trillón de dólares USA, suma equivalente a los ingresos globales de todos los indigentes del planeta.

En su libro *La force du bouddhisme*, Jean-Claude Carrière³ escribe: *A finales del siglo XVII, los países ricos y los países pobres se hallaban en una proporción de desigualdad de 1 a 5. Esa cifra ha pasado a ser, en 1970, de 1 a 800. Y este final de siglo, la desigualdad es de 2 a 4000*. Es obvio que la desigualdad entre el Norte y el Sur se acentuó en los siglos XIX y XX, período que coincide con la última expansión colonial que empobreció al Tercer Mundo. La renta per cápita anual de un marroquí (de 1.100 dólares) es 22 veces menor que la de un ciudadano francés. La de un ruandés (con 200 dólares) es cien veces menor. Esto explica el drama de las pateras en el Estrecho de Gibraltar, que engulle diariamente a inmigrantes magrebíes y africanos subsaharianos que intentan dejar atrás su inenvidiable situación. El desequilibrio entre las dos orillas de nuestra cuna común que es el Mediterráneo no presagia un risueño futuro. La Unión Europea (UE) —de difícil acceso para la única potencia islámica candidata, Turquía— presta ahora más atención a la Europa del Este, en detrimento de África y América Latina. André Chouraqui⁴, sabio judío de origen magrebí que tradujo magistralmente al francés la

2. KAPUSCINKI, Ryszard, “La cultura de la pobreza en el mundo”, revista *Claves* n.º 80, Madrid, marzo 1998, p. 2.

3. DÍAZ PRIETO, Manuel, “Otros mundos”, magazine dominical del diario alicantino *Información*, Alicante, 19/12/1999, pp. 204 y 205.

4. CHOURAQUI, André, “L’histoire des fils d’Abraham est celle d’une longue guerre fratricide”, *Paris Match* n.º 2.171, París, 3/1/1991, p. 74.

Biblia y el Corán, sugiere metafóricamente a los hijos de Abraham: *Alrededor de Jerusalén, nuestras murallas deberían caer, como las de Berlín, como las del Kremlin, y nacer alrededor del Mediterráneo, como antaño en España, una civilización nueva, enraizada en las Escrituras fundadoras y portadoras para la humanidad de las flores y de los frutos prometidos por los profetas y los apóstoles.*

El nuevo orden mundial y la globalización implantarán la hegemonía político-económica de los grandes y la mercantilización de todas las cosas. Alegar que se va a extender la calidad de vida de los países industrializados al resto de la humanidad es una falacia. Dice Mayor Zaragoza⁵: *Según un estudio canadiense, harían falta tres planetas como el nuestro para albergar a toda la población de la Tierra si todos siguiéramos el ritmo de consumo que prevalece hoy en Norteamérica. Los modelos actuales de desarrollo, basados en la explotación desenfrenada de recursos no renovables, amenazan con poner irremediabilmente en peligro el desarrollo de las generaciones venideras.*

La cultura del consumismo frenético no puede ser nuestra máxima aspiración. Vincular la democracia al mercado es explotar y manipular los instintos hedonistas de los ciudadanos, induciéndolos al consumismo más feroz. *La economía islámica, en su principio coránico, no apunta al crecimiento sino al equilibrio* (Roger Garaudy⁶). Es la filosofía del igualitarismo, que se contradice con la realidad.

La legislación de los países en vías de desarrollo reconoce el derecho al trabajo, pero la creación de empleo requiere cuantiosas inversiones de las que carecen. Respecto a esto añade Kapuscinki⁷ en otro párrafo de su libro: *Hoy día en el mercado mundial hay menos capital del que sería indispensable para satisfacer las necesidades de todo el planeta. En esas condiciones, el capital funciona de acuerdo con su naturaleza, que es acudir al lugar donde puede conseguir beneficios de manera inmediata. Cuanto más pobre es un país, menos beneficios puede garantizar a las inversiones; y de ahí que los pobres, en la práctica, estén condenados a ser pobres para siempre.*

ISLAM, CULTURA DE LA MISERICORDIA

El primer versículo de la azora al-Fatiha —exordio coránico— que reza: *En el nombre de Dios el Clemente, el Misericordioso* se pronuncia al comienzo de los discursos, se escribe en el encabezamiento de los escritos y se repite en todas las circunstancias. Basmala o Bismillah es su fórmula abreviada.

5. MAYOR ZARAGOZA, Federico, y BINDÉ, Jérôme, “Siglo XXI: ¿un mundo mejor o un mundo feliz?”, *El País*, Madrid, 22/10/1999, p. 15.

6. GARAUDY, Roger, *Promesses de l’Islam*, Éditions du Seuil, Paris VI^e, 1981, p. 64.

7. KAPUSCINKI, Ryszard, “La cultura de la pobreza en el mundo”, *Claves* n.º 80, Madrid, marzo 1998, p. 4.

Rahmán y Rahim (Misericordioso y Clemente) es el atributo de Dios que figura entre sus bellos nombres (Asmau-Allahi al husna).

Los musulmanes dicen que la “religión es misericordia” (Din rahmah). La mayor recompensa a la que aspira el creyente es ganar la Misericordia Divina. Un dicho del profeta Muhammad, llamado hadiz, anuncia: *Dios sólo concede misericordia a los que tienen compasión hacia el prójimo*. Otra sentencia afirma: *Sé misericordioso y hallarás misericordia (Erham turham)*. Hay cofradías que se denominan “Adoradores del Misericordioso” (Ubbad Rahman), “Siervo del Misericordioso” (Abderrahman) y “Siervo del Omnipasivo” (Abderrahim), que aplicados a nombres de varón son muy frecuentes, de la misma manera que “Misericordia” (Rahma) es un nombre de hembra. Cuando persiste la sequía, se invoca: *Dios nos dé misericordia (Allah i rhamna)*. Para el finado se desea: *Dios lo colme de misericordia (Allah i rehmu)*. De una persona muerta se suele decir: *Está en la misericordia (Almarhum)*. Hasta a los muertos en el cementerio se les dice: *Que la paz y la misericordia recaigan sobre vosotros*. Al final del rezo, el orante gira la cabeza a la derecha y a la izquierda murmurando: *Que la paz sea con vosotros, la misericordia y la bendición de Dios*. La misericordia y la paz impregnan la vida del creyente. Es la pedagogía de la no violencia. Pero para el musulmán la paz sin la justicia es una contradicción.

“Salam”, que significa paz, salvación o saludo, es una de las palabras que más se repiten en el Corán, Hadiz, vida religiosa y social. El verbo “salama” se deriva del sustantivo “salam”. “Dar al-salam”, hogar de paz o de salvación, es sinónimo de Paraíso. El musulmán, cada vez que cita a Jesús u otros profetas, dice “alayhi al-salam” (que la paz recaiga sobre Él). Cuando se menciona al profeta Muhammad se agrega: “paz y bendiciones sobre él”.

Según las normas de urbanidad, quien saluda primero dice: “Assalamo alaikum” (la paz sea con vosotros). Se le contesta: “Alaikum assalam” (sobre vosotros recaiga la paz). Esta salutación, por archiconocida, nos podría parecer trivial, pero para conocer la idiosincrasia árabe no hay que ignorar estos detalles y matices.

Preguntado sobre la cualidad más apreciada en el musulmán, el profeta Muhammad respondió: *Saciar el hambre de un necesitado y saludar a una persona bien conocida o no*. También es meritorio ser el primero en prodigar este saludo que recomendó el Profeta: *En verdad el que tiene más mérito ante Allah es aquél que saluda en primer lugar*. En este intercambio de frases corteses hay que tratar de superarse: *Si os saludan, saludad con un saludo aún mejor, o devolvedlo igual (IV: 86)*. Este otro hadiz es una invitación al diálogo entre la asistencia: *La persona que va montada saluda al caminante. el caminante saluda al que está sentado, los pocos saludan a los muchos y el más joven saluda al más viejo*. Desear paz al prójimo establece un clima de confianza, serenidad y simpatía. Es el antídoto contra la manipulación mental a la que recurren habitualmente las ideologías violentas. La sura XIII, aleya 28, insiste sobre lo dicho: *A los que creen y cuyos corazones son calma-*

dos con el recuerdo de Dios, pues sólo con el recuerdo de Dios los corazones encuentran la paz.

“Islam”, que quiere decir sumisión y obediencia al Supremo Hacedor, es la religión de la moderación. “Allah” es Dios, en árabe. Se escribe siempre en singular. No tiene plural ni femenino. Es el monoteísmo absoluto: “Uah-dahu la charica lah” (Único y sin asociado).

“Corán” es palabra revelada. “Hadiz”, dichos del Profeta Muhammad. “Shahada”, profesión de fe. “Tawhid”, unicidad divina. “Shari’a”, ley islámica. “Sunna”, tradición, enseñanza y conducta del Profeta “Sunnat an-Nabi”.

“Islam” es la comunidad del centro, del justo medio, “Ummat al wasat”. Incompatible con los excesos y los extremismos. “Afdalu al-imán assabru wa tasamuh” (La mejor fe es la tolerancia y el perdón), asevera un hadiz. La libertad religiosa queda consagrada por esta aleya: “La ikrah fi din” (No hay coacción en la religión).

“Umma al-islāmiya” es la comunidad jurídico-político-religiosa de los musulmanes. Abarca tribus, etnias, razas, clases, pueblos, estados... Su denominador común es la fraternidad de la fe. El islamólogo francés Louis Massignon comparte lo dicho: “El Judaísmo se caracterizaría por la esperanza, el Cristianismo por el amor, y el Islam por la fe”.

El Islam ha contribuido al desarrollo y a la protección de los derechos humanos. Defiende el derecho a la vida, a la libertad, a la igualdad, a la justicia, a la dignidad... “Quien mata a un hombre, sabiendo que éste no ha matado ni ha cometido actos de violencia en la tierra, se le considera como si hubiese matado a toda la humanidad”, afirma un hadiz. Según el arabista y diplomático español, Jesús Riosalido: “La declaración Islámica de Derechos Humanos, hecha pública el 19 de septiembre de 1981 en París por el Consejo Islámico de Europa (...) respeta plenamente la Declaración Universal de las Naciones Unidas y la interpreta en el marco de las ideas generales prevalentes en la sociedad musulmana, y puede ser un buen elemento para que los musulmanes contribuyan activa y eficazmente a la Construcción Europea”.

Contra el racismo y la xenofobia, el Corán es explícito: “¡Oh, gentes! Nos os hemos creado a partir de un varón y de una hembra; os hemos constituido formando pueblos y tribus para que os conozcáis. El más noble de vosotros ante Dios, es el más piadoso”. El historiador británico Arnold Joseph Toynbee reconoce la inexistencia de discriminación racial entre los musulmanes: “La extinción de la conciencia de la raza, como ocurre entre los musulmanes, es uno de los logros más notables del Islam, y en el mundo contemporáneo existe, de hecho, una necesidad acuciante de propagación de esta virtud islámica”⁸.

⁸ TOYNBEE, A.J., *Civilization on Trial (La civilización a Juicio)*, Nueva York, 1948, p. 205.

La democracia musulmana se basa en la “Chura” o concertación. Se rige por este texto coránico: “Amruhum chura bainahum” (Deben deliberar sus asuntos entre sí, consensuadamente). El poder hereditario y vitalicio no concuerda con la enseñanza del Islam. Mahoma no dejó sucesor ni heredero. Los cuatro primeros califas, llamados “al-Julafa Ar-Rashid°n” (los califas bien guiados), fueron elegidos según criterios éticos, morales e intelectuales. “El Corán excluye, por ejemplo, una monarquía de derecho divino y una teocracia en el sentido occidental del término, pues no existe, en Islam, sacerdocio e Iglesia habilitados para hablar y mandar en nombre de Dios. Para el Islam, como para el Cristianismo, sería erróneo confundir los principios con la forma que ha podido adoptar en tal o cual época de su historia. El califato, pongamos por caso, se ha hecho hereditario, dinástico, por imitación a las autoridades bizantinas o sasánidas”⁹.

Para poner término al enfrentamiento teológico-político y laico-político, las tesis más debatidas en el Mundo Musulmán, el prestigioso ulema pakistaní Maulana Abul Alá Mawdudi (1903-1979) propone un Estado islámico “teo-democrático”. Un dicho del Profeta Muhammad asegura que “la religión (al-Din) y el poder temporal (al-Dawla) son hermanos mellizos”. La autora de *El Estado Árabe*, Gema Martín Muñoz, observa que “la democracia cabe perfectamente en el Islam, o el Islam en la democracia (...). Un Estado puramente laico, como el occidental, no tendría sentido en el mundo árabe”¹⁰.

Por otra parte, se teme que el laicismo occidentalizante desemboque, a la larga, en la desislamización. Además, en Europa y Norteamérica están de moda tradiciones espirituales sin Dios, sectas violentas e ideologías intolerantes. Es la era del confusionismo, apatía y desencanto.

“YIHAD” NO SIGNIFICA “GUERRA SANTA”

El camino hacia Dios no pasa por la lucha armada, salvo que la injusticia, la opresión y el despotismo la justifiquen. La guerra dista mucho de ser santa, es el lenguaje de la destrucción. La traducción incorrecta de “yihad” por “guerra santa” forma parte del discurso detractor y negativo que se ha forjado en torno al Islam.

El esfuerzo físico y espiritual en la vía que conduce hacia Dios es “yihad”. Aspirar a la perfección moral es “yihad”. Erradicar vicios y vencer tentaciones y debilidades es “yihad”. El Islam condena la agresión. El Corán dice: “Combatid en el camino de Dios a los que os combaten, pero no seáis los transgresores, pues Dios no ama a los transgresores” (II, 190). El derecho musulmán sólo ve justa la autodefensa: “No hay más guerra legítima que la

9. GARAUDY, Roger, *Promesses de l’Islam*, Éditions du Seuil, Paris VI^e, 1981, p. 70

10. BASTENIER, M.A., Gema MARTÍN MUÑOZ, *El País* (Babelia), Madrid 13/11/1999, p. 13.

defensa”. Al respecto, André Chouraqui, gran conocedor de la cultura islámica, es rotundo: “El Corán no es un libro de guerra. La famosa palabra “yihad”, a la que hoy se le da el sentido exclusivo de “guerra santa”, designa en el Corán el esfuerzo personal de lucha contra los demonios interiores. En el Corán, el sentido bélico de “yihad” es sólo defensivo, frente a agresiones exteriores”¹¹.

Si la traducción de “yihad” fuese correcta, lo lógico sería que la administración de defensa en los países musulmanes llevara el nombre de “Ministerio de la Guerra Santa”, y, sin embargo, no se conoce ninguna entidad con tal denominación. En cambio, en Europa sí que ha habido ministerios de la guerra. Las organizaciones armadas y políticas que resisten y luchan contra las tiranías propias o foráneas, si pueden llevar el nombre de “yihad”. Este hadiz es categórico: “El mejor “yihad” es una palabra de justicia a un sultán injusto”. Esto explica la proliferación de “muyahidun” en zonas conflictivas como Próximo y Medio Oriente, Balcanes, Cáucaso, Asia Central, Magreb, etc.

Tras citar una fuente judía creíble, nos remitiremos a otra cristiana, el *Diccionario de las Religiones*, de Paul Poupard: “El “yihad”, traducido habitualmente —sin razón— por “guerra santa” (palabra que no existe en lengua árabe), es un elemento importante en la vida del creyente musulmán y, sobre todo, en la comunidad musulmana. En todas las épocas, y ahora más que nunca, ha sido una fuente de malentendidos y de calumnia hacia el Islam (...). El término y sus derivados (muyahid, “el que lucha”...) significa el esfuerzo que hay que realizar para alcanzar un fin”.¹²

El Islam reprueba la crueldad en el curso de la beligerancia y prohíbe el pillaje, la tortura, el castigo de los prisioneros, el abandono de los cadáveres de los combatientes... El Profeta Muhammad dio ejemplo en la batalla de Badr. “No matéis al anciano, ni al niño, ni al menor, ni a la mujer. Actuad en el recto sendero. No seáis excesivos, no les traicionéis, ni les asustéis, ni les mutiléis”, indica el Corán.

Antaño, los territorios hostiles al Islam se llamaban “Dar-Harb” (espacio de guerra). “Dar Sulh” era tierra de paz y de conciliación. “Dar al-Islam” (morada del Islam) es donde reina la “Chari’a” (ley islámica), y un gobierno musulmán. Los “dimmiés”, gentes del Libro (judíos, cristianos, sabios...), practicaban libremente su religión y costumbres, gozaban de la protección de sus vidas y bienes, y no estaban obligados a hacer el servicio militar ni a guerrear contra sus correligionarios. A cambio, pagaban “yizya”, tasa de capitación. Hablando de los “dimmiés”, el Profeta Muhammad advirtió: “Quien combata a un “dimmi” no conocerá el perfume agradable del paraíso”.

11. CHOURAQUI, André, *El País*, 26/1/1991, Madrid, p. 27

12. CASPAR, Robert, “Yihad”, *Diccionario de las religiones de Paul Poupard*, Editorial Herder, 1987, Barcelona, pág. 1844.

La permanente agresividad de los medios de comunicación euro-norteamericanos contra el Islam no permite unas relaciones fluidas en el seno de nuestra comunidad abrahámica. Se repiten hasta el hartazgo soflamas prebélicas como éstas: “Terroristas islámicos declaran la guerra santa a Occidente”; o, “La bomba atómica islámica amenaza a Occidente”. No se debería amalgamar terrorismo e Islam. ¿Acaso no nos amenazan por igual las bombas atómicas procedentes de culturas laica, marxista-leninista, católica, protestante, ortodoxa, judía, budista e hinduísta? Hasta la patria de Gandhi ha ingresado, por desgracia, en el siniestro Club Atómico, y lanza proclamas flamígeras contra la paz.

PATOGÉNESIS DEL INTEGRISMO

El siglo que termina lleva “la marca cainita de la violencia del hombre contra el hombre”¹³. El terrorismo indiscriminado, bien sea de origen político o criminal, es el cáncer de las democracias. El nacionalismo excluyente es enemigo de la coexistencia plural. El integrismo, doctrina totalitaria e intolerante, no es exclusivo de una religión o de una ideología. Hay integrismo católico-protestante en Irlanda, ortodoxo en Bosnia y Kósovo, judío e islámico en Oriente Próximo, hindú en India, y laico. Sobre este último, habría que hacer mención al triste recuerdo del genocida Pol Pot, que asesinó en Kampuchea, en nombre del materialismo científico y de sus pseudo-ideales revolucionarios, a dos millones de personas, es decir, el 25 % de la población global de su país. Era extremadamente violento y radical en su concepción post-marxista. “El fanático es incorruptible: si mata por una idea, puede, igualmente, hacerse matar por ella; en los dos casos, tirano o mártir, es un monstruo”¹⁴.

El islamólogo Bernard Lewis estima que fundamentalista “es un término cristiano. Parece haber entrado en uso a principios del siglo XX y se refiere a algunas iglesias y organizaciones protestantes, en especial a aquéllas que afirman el origen divino y la infalibilidad de la Biblia. En esto se oponen a los teólogos liberales y modernistas que a una visión de las Escrituras más crítica e histórica. Entre los teólogos musulmanes aún no existe ese acercamiento liberal o modernista al Corán, y todos los musulmanes, en su actitud hacia el texto del Corán, son, al menos en principio, fundamentalistas. Donde los llamados fundamentalistas islámicos difieren del resto de los musulmanes es en su escolasticismo y en su legalismo. No se basan solamente en el Corán, sino también en las tradiciones del Profeta y en el cuerpo de enseñanza teológica y legal transmitido. Su intención es, nada menos, que abrogar todos los códigos y normas sociales importados y modernizados, para instalar e imponer en su lugar todo el aparato de la Chari’a”¹⁵.

13. FUENTES, Carlos, “Réquiem por un milenio”, *El País* (2/1/2000), Madrid, p. 14.

14. CIORÁN, E. M., *Breviario de podredumbre*, Taurus Ediciones, S.A., Madrid 1983, p. 22.

15. LEWIS, Bernard, *El lenguaje político del Islam*, Taurus Bolsillo, Madrid 1990, pp. 14 y 15.

El profesor del Instituto Católico de París Yves Marchasson, precisa acerca del término integrismo: “En su primer sentido, la palabra designa un partido político español nacido a finales del siglo XIX, bajo la inspiración del *Catálogo contra los errores modernos* (el Syllabus), publicado en 1864. (...) En la actualidad, el término “integrismo”, no sin un fuerte carácter polémico, o por lo menos con un matiz peyorativo, se utiliza habitualmente para significar una conducta opuesta al progresismo”¹⁶.

Integrismo fue una acepción desconocida en la geografía del Islam hasta la irrupción en escena del islamismo radical y de la revolución iraní. Nace de la interpretación errónea e intolerante de los textos sagrados, de la crisis socio-económica, y del descontento de las víctimas de la corrupción y el despotismo. A lo que cabría añadir esta aguda observación del autor de *De l’islam et de la modernité*, Alain Gresh: “Desde las cruzadas a la guerra del Golfo, pasando por el reparto del Próximo Oriente tras la primera guerra mundial, Oriente ha sufrido la violencia colonial: los pueblos han hallado en el Islam un sustento para su resistencia frente a empresas que negaban hasta su personalidad, y numerosos intelectuales han buscado en la religión las respuestas al reto planteado por la necesaria modernización de su sociedad”¹⁷. El islamismo radical retrocede en Oriente Próximo, Turquía, Argelia... Sigue en vigor en Afganistán y Sudán.

Uno de cada cuatro habitantes de nuestro planeta es musulmán; es decir, la comunidad musulme universal se cifra en 1500 millones, y se estima que alcanzará a mediados del siglo XXI los 2000 millones. Hay 20 millones de musulmanes en la Unión Europea (U.E.), que llegarán a 100 con la ampliación de esta última al Este y la integración de Turquía en la primera década del siglo XXI. En el 2050, el 20% de la U.E. será islámico. El Islam europeo que es compatible con laicidad y democracia, contribuirá, sin duda, a la modernización del resto de la UMMA. El choque entre Occidente e Islam, que presagia el politólogo norteamericano Samuel Huntington, no tendrá lugar.

El hombre se ha empeñado a lo largo de la historia en ganar guerras. Ahora debe ganar paces. Somos capaces de construir juntos un mundo mejor. Sigamos trenzando nuestros sueños, hasta que alcancemos la paz justa que nos libere de la tiranía, el fanatismo, el racismo y la violencia. Hagamos nuestra la declaración del congreso internacional de Yamoussoukro (Costa de Marfil), julio de 1989, que reza: “La paz es esencialmente el respeto a la vida. La paz es más que el fin de los conflictos armados. La paz es un comportamiento.. La paz es una adhesión profunda del ser humano a los principios de libertad, justicia, igualdad y solidaridad entre los seres humanos”.

16. MARCHASSON, Yves, “Integrismo”, *Diccionario de las religiones de Paul Poupard*, Editorial Herder, Barcelona 1987, pág. 857.

17. GRESH, Alain, “Du Coran et de la tradition”, revista *Manière de voir* 48 (Le monde diplomatique), París, noviembre-diciembre 1999, p. 39.

LA VISIÓN DEL CRISTIANISMO

JUAN MARTÍN VELASCO

Teólogo



Juan Martín Velasco

Con gusto acepto la invitación que se me ha dirigido para responder a la pregunta del título como portavoz del cristianismo. Lo hago convencido de la capacidad de cristianismo para promover la paz, convencido de que la ha promovido a lo largo de la historia y de que es capaz de hacerlo y tiene la voluntad de hacerlo en la actualidad. Este convencimiento no me impide ser consciente también de la existencia en la historia del cristianismo de hechos que ponen en cuestión esa contribución. Por último, mi convencimiento de que el cristianismo puede ser, ha sido y es factor de paz va acompañado de la convicción de que otras religiones y movimientos no religiosos e incluso contrarios a las religiones han asumido ese mismo papel y lo han desarrollado con grados semejantes de fidelidad e infidelidad a sus nobles propósitos. De ahí, que mis afirmaciones hayan de ser tomadas en sentido positivo, pero nunca exclusivo. Intentaré, además, dar con el timbre peculiar de la voz cristiana en ese concierto que es la búsqueda humana de la paz.

RELIGIÓN Y PAZ

Una mirada a la historia de las religiones y la consideración de la naturaleza del fenómeno religioso que estas manifiestan muestran el lugar central que la paz ocupa en el mensaje de todas ellas (G. Parrinder). La paz es con frecuencia el nombre para la mejor de sus promesas; forma parte de la noción de salvación que resume lo esencial de su función en las sociedades y en las personas. Todas las religiones —sistemas orientados a hacer realidad el: “Gloria a Dios en el cielo”— hacen suyo también, de una u otra forma, el segundo momento del anuncio de los ángeles: “en la tierra, paz”. Algunas religiones, como recuerda la inscripción que preside un templo jainista, llegan a identificar religión y paz: “la no violencia es la más alta religión”. Un estudioso del papel de las religiones en las guerras expresaba el hecho al que acabamos de referirnos en estos términos: “Existe una relación estrecha entre religión y paz. Casi todas las religiones piden a sus adeptos, como parte de su mensaje ético, el compromiso y el trabajo por la paz; les ofrecen la paz como el mejor de sus dones; les proponen la paz definitiva como representación de la salvación que les prometen. Hay que repetir que la dimensión religiosa en su esencia no tiene nada que ver con ese desencadenamiento de pasiones (el que ha originado los conflictos y las guerras); que es lo opuesto a él; la religión no tiene nada que ver con la guerra; religión significa —debería significar— paz”.

PRESENCIA EN LA HISTORIA DE CONFLICTOS LIGADOS A LAS RELIGIONES

El inciso contenido en la última frase del texto anterior: “debería significar” delata las dificultades que introduce la historia en una consideración

que no quiera atenerse exclusivamente al terreno de los principios teóricos. Por eso, no faltan, en estudios del problema que nos ocupa desde el punto de vista histórico, afirmaciones que parecen poner radicalmente en cuestión la verdad de textos como el que acabamos de citar en el párrafo anterior. “Los conflictos, en las religiones y entre las religiones, son la norma en la historia” (G. Kehrer). “Los hombres de religión han colaborado más a la producción de conflictos que a impedirlos” (Badinter). “Las religiones siempre están en peligro de caer en la violencia y la intolerancia” (M. Bertrand). La rotundidad de tales afirmaciones se explica por la cantidad y la gravedad de los hechos en que se fundan. Esos hechos obligan a analizarlos y explicarlos, si no se quiere que las afirmaciones de principio sobre las religiones y la paz aparezcan como pura ideología. Intentemos ese análisis.

¿CONNIVENCIA NECESARIA ENTRE RELIGIÓN Y VIOLENCIA?

No faltan aspectos del complejo fenómeno religioso que parecen mostrar una secreta connivencia entre religión y violencia. Recordemos, por ejemplo, la presencia en numerosísimas religiones de sacrificios de distinta naturaleza que parecen comportar un empleo ritualizado, sacralizado, de la violencia. Es posible que la función de tales ritos sacrificiales sea obtener, mediante el ejercicio ritualizado de la violencia sobre las víctimas, la ruptura del círculo, de la espiral, de la violencia que, una vez desatada, pone en peligro la subsistencia de la sociedad (R. Girard). Pero esa explicación no elimina el hecho de que numerosas religiones comporten el ejercicio de la violencia sobre seres inocentes, humanos en algunos casos extremos, cuyo derecho a la vida es conculcado en el interior de la religión y como parte del ejercicio de la misma.

La presencia del sacrificio remite, además, a la representación, presente en no pocas formas religiosas sobre todo preaxiales (G. Baudler) de un Dios concebido como poder violento y amenazador para el hombre y que suscitaba el miedo como principal componente de la actitud religiosa y exigiría del hombre el sacrificio como mecanismo expiatorio y compensatorio.

Otro hecho que parece introducir en el ejercicio mismo de la religión el desarrollo de algún tipo de violencia es la oposición entre diferentes órdenes de realidad: espiritual-material; anímico-corporal; celestial-terreno, etc., identificados con el bien y el mal, sobre todo en religiones dualistas, y llamados a una superación que supone la eliminación de los segundos en beneficio de los primeros.

Nada pone tan radicalmente en cuestión la conexión entre religión y paz como la existencia en la historia de numerosos conflictos ligados de una u otra forma a la religión. Su elevado número y su variedad aconsejan proceder a su clasificación. Señalemos, así, los conflictos intrarreligiosos, interreligiosos y extrarreligiosos. Los primeros abarcan las frecuentes exclusiones de unos grupos por otros, las luchas de diferentes facciones en el seno de una

misma religión. Los segundos están representados por las guerras de religión, guerras santas, cruzadas de todo tipo y, más generalmente, por las variadas formas de exclusión de los otros, por el simple hecho de que sean diferentes desde el punto de vista religioso. Los conflictos extrarreligiosos consisten en la oposición de una subcultura religiosa, en el seno de una sociedad, a subculturas formadas por grupos ideológicos o religiosos diferentes. Recordemos, por ejemplo las violentas oposiciones de creyentes y no creyentes, laicos y religiosos, Iglesias y movimientos culturales hostiles a ellas, es decir, los diferentes tipos de *Kulturkampf*, de lucha por la cultura, tan frecuentes en la época moderna en los países occidentales.

HACIA UNA EXPLICACIÓN DE LOS CONFLICTOS RELIGIOSOS

“No está históricamente comprobada la existencia de un solo caso en el que la religión y un conflicto puramente religioso fuesen la causa única de una guerra” (G. Kehrer). La afirmación puede parecer excesivamente rotunda, pero parece justificada en la medida en que la norma suele ser que lo que se presenta como conflicto religioso sea en realidad conflicto entre sociedades religiosas diferentes que se disputan un territorio o el poder sobre él, o conflictos de orden social, étnico, político o económico, revestidos de intencionalidad, motivación, o legitimación religiosa. De ahí, que para explicar los conflictos religiosos sea necesario explicar ese fenómeno de “sobredimensionamiento” religioso de conflictos de suyo no religiosos.

¿Qué elementos específicamente religiosos favorecen el revestimiento religioso de conflictos sociales o políticos? El primero es que una religión esté estrechamente vinculada con la sociedad, la cultura, la raza, el sistema político de un lugar o una población. Tal conexión lleva con frecuencia a que los conflictos desencadenados por motivos sociales, culturales, raciales o políticos adquieran una dimensión religiosa, convirtiéndose así en conflictos religiosos. Este supuesto puede realizarse bajo dos formas principales, según se trate de “religiones nacionales” o “universales”. En el primer caso, el sujeto de la religión es el grupo humano como tal, y cada persona, sólo en cuanto miembro de él. En las religiones nacionales se identifica, pues, religión y nación, y los conflictos de la segunda pasan a convertirse automáticamente en conflictos también religiosos: los dioses de cada nación luchan con ella y comparten con ella sus victorias y derrotas, de las que se procurarán explicaciones y justificaciones también religiosas. Sin embargo, en las religiones nacionales el carácter religioso del conflicto no lo ha agudizado ni suele intervenir como factor determinante del mismo, ya que la condición misma de religión nacional comporta que cada nación tenga su religión, y cada pueblo, sus dioses.

En las religiones con pretensión universal el sujeto de la relación religiosa es cada persona, independientemente del grupo humano: nación, cultura, raza a la que pertenezca. Por eso las religiones universales pueden extenderse a sujetos de diferentes colectividades. Tales religiones, por principio,

deberían estar al margen de los posibles conflictos entre los diferentes grupos en las que se hacen presentes. Pero sucede con frecuencia que tales religiones están de hecho incardinadas en las unidades de otro orden en que han nacido o en las que se han extendido y con las que llegan a confundirse. Eso hace que se tienda a atribuir a esas unidades la misma universalidad atribuida a la religión universal y al Dios al que se reconoce en ellas, con lo que se terminará negando el derecho de los miembros de otros pueblos o culturas a vivir en libertad su pertenencia a los mismos, y a imponer el paso a la colectividad con la que se ha confundido la religión de pretensión universal, como única forma posible de realización de la pertenencia a esa religión universal. En tales condiciones, ese grupo religioso tenderá a negar a los otros grupos el derecho a la existencia en la misma zona de influencia, y a convertir la tierra en la que existe el mismo en tierra propia de la religión en cuestión. En no pocos casos esa pretensión llevará a la conquista de otros territorios hasta hacer a todos los sujetos que viven en ellos miembros de la pretendida religión universal. De ahí, que una de las situaciones más frecuentemente generadora de conflictos sea la “nacionalización” de hecho de una religión con pretensión de universalidad.

El segundo factor que influye decisivamente en el revestimiento religioso de conflictos sociales es la identificación de la religión o, mejor, del Absoluto al que sirve, con alguna de las mediaciones que la encarnan, creencias e instituciones sobre todo, que pasan de esa forma a ser indebidamente consideradas como absolutas. Las verdades religiosas, las creencias, las instituciones en las que se encarna la comunidad de los creyentes, etc., pasan así a adquirir un valor absoluto que conduce a que tales mediaciones terminen por imponerse implacablemente a los derechos de las personas. Los fundamentalismos religiosos, fuente constante de violencia y conflictos, tienen ahí su origen.

¿Cuáles son, por fin, los mecanismos concretos que operan en el revestimiento religioso de conflictos de otro orden? Cabe aludir a dos más importantes: la motivación y la legitimación. En cuanto al primero, G. Simmel observaba que los conflictos de más difícil solución son aquellos que tienen componentes subjetivos apoyados en sentimientos muy arraigados. Ahora bien, los psicólogos de la religión insisten en la capacidad de ésta para liberar sentimientos intensos. En efecto, la religión afecta el centro mismo de la persona; se refiere a “lo que me concierne incondicionalmente” (P. Tillich). En la religión interviene la persona toda y por eso moviliza al sujeto y todas sus facultades con una intensidad extraordinaria. De ahí, el fácil paso del entusiasmo al fanatismo en las vivencias religiosas. Una manifestación de este mecanismo es la capacidad movilizadora de los símbolos religiosos y su poder de radicalizar para bien y para mal a la persona (Álvarez Bolado).

La legitimación religiosa conduce a sancionar con todo el poder contenido en el universo religioso conductas y situaciones basadas en motivaciones y razones de otro orden. En tal sentido actúan acciones como la bendición de un conflicto, de los contendientes en él o de las armas utilizadas en el mismo; poner a Dios, mediante plegarias partidistas, de parte de un bando

y en contra de otro; atribuir la guerra a la voluntad de Dios: “¡Dios lo quiere!”; asegurar a los caídos en batalla el premio del paraíso. Tales acciones exacerbaban el conflicto al privar al enemigo de toda legitimación, al convertirlo en mero objeto de conquista, en un enemigo del mismo Dios.

Tras el intento de explicación de los conflictos de origen religioso o exacerbados por la religión es hora de que nos refiramos a los factores de pacificación que contienen las religiones y, más concretamente, a la contribución específicamente cristiana a la promoción de la paz.

EL CRISTIANISMO, FACTOR DE RECONCILIACIÓN Y DE PAZ

La capacidad pacificadora del cristianismo aparece en el terreno de las actitudes, las acciones, los sentimientos que suscita en los que lo viven. Pero esa capacidad tiene su origen primero en la peculiar representación de Dios que sustenta todo el sistema cristiano. Los cristianos, repiten los textos del Nuevo Testamento, creen, es decir, se adhieren de corazón, a un Dios que es descrito como el “Dios de la paz” (Rom 15,33; 16,20). Un Dios en quien la paz —que siempre tiene algo de don, aunque sea también tarea— tiene su origen. Por eso el saludo cristiano no consiste tan sólo en desear la paz a los otros; consiste en comunicársela: “La paz de parte de Dios” (Col 1,2; Fil 1,2), una paz “que supera todo conocimiento” (Fil 4,7).

Desarrollemos algunos aspectos de la comprensión cristiana de Dios como fuente de paz. El Dios en quien creemos opera el exorcismo radical y definitivo de la violencia al extirpar su raíz más poderosa en el corazón del hombre: el temor. Lucrecio sentenció que el temor hizo a los dioses. Su afirmación sólo era aplicable a unos dioses que habían comenzado por atemorizar al hombre. Un Dios concebido como poder que se impone, como puro terror numinoso, siembra con el temor la raíz de la violencia en el corazón del hombre. A partir de ahí, cualquier relación con él estará corroída por la violencia que genera esa imposición. El Dios Creador y Salvador de la tradición monoteísta surgida de Abraham, destierra la violencia. Job, que había pedido a su Dios: “que el temor que te tengo no me atemorice” (9,31), recibe de Dios la respuesta: “no tengas miedo, yo estoy contigo”. El saludo del Resucitado a los suyos, tras la donación de la paz, les dice: “soy yo; no temáis”. Podría afirmarse que la fe en el Dios cristiano consiste en progresar del temor a Dios, al temor a estar sin él: “no habéis recibido un espíritu de servidumbre para recaer en el temor, sino el espíritu de adopción filial” (Rom 8,15). “El amor elimina al temor” (1Jn 4,18). La concepción de Dios como amor: “Dios es amor”, hace posible que “libres de temor... le sirvamos con santidad y justicia”, porque, liberados del temor podemos vivir superando también entre nosotros la relación del temor. Es decir, que, eliminada la violencia de la comprensión de Dios y de la relación con él, la podemos eliminar del hombre, de su vida y de sus relaciones (A. Gesché).

Las afirmaciones anteriores chocan con un prejuicio frecuentemente formulado y que parece contar con algún apoyo en la historia: el de que el monoteísmo comportaría como consecuencia inevitable la intransigencia en quie-

nes lo asumen y dispondría al ejercicio de la violencia religiosa (G. Mensching). La lectura de la historia no justifica tales simplificaciones. Es más, la interpretación correcta del monoteísmo conduce más bien a la conclusión contraria. En efecto, el Dios del monoteísmo es el Dios de la paz. Primero en cuanto creador, ya que éste es todo lo contrario de un Dios celoso del hombre que se alimente de sus renunciadas, que devore sus bienes, anule su persona o le imponga una ley que lo esclavice. El Dios creador no “produce” al hombre como un objeto. Le llama a la existencia personal; le hace sujeto; le da la posibilidad de serlo; le crea capaz de responder amorosamente al amor creador. Como se ha dicho con toda razón, Dios crea al hombre creador. Por eso le da margen para existir libremente; le hace lugar, se retira para que pueda existir el hombre como sujeto libre, incluso renegando de su origen.

La “lucha” del Dios del monoteísmo contra los ídolos no es una disputa de poder con ellos; es el compromiso de Dios para evitar al hombre la esclavitud a que le someten los falsos dioses. La incomprendibilidad de Dios, reflejada en la condición misteriosa del hombre, no es resultado del afán de Dios de retirarse de la vida del hombre; es la consecuencia de su condición infinita, reflejada en sus huellas en el mundo y en la imagen que el hombre lleva en su interior, pero dejándole a éste lugar para el reconocimiento y la entrega libre. Porque no podría el hombre ver a Dios y seguir viviendo.

Porque el Dios cristiano es el Dios de la paz, la experiencia cristiana de Dios es una experiencia radicalmente pacificadora. Esa experiencia constituye el centro de la vida cristiana: “en esto consiste la vida eterna, en que te conozcan a ti único Dios verdadero...” (Jn 17,3). Aunque no falten sujetos que se representen esa experiencia como resultado de un esfuerzo sobrehumano, de una batalla sin cuartel contra determinados aspectos o elementos de la condición humana, la experiencia de Dios en su raíz consiste en el consentimiento y el abandono al impulso hacia sí: *pondus in altum*, que el Dios creador ha puesto en el hombre creado a su imagen y destinado a él como su felicidad y su descanso perfecto.

El ejercicio de la dimensión mística, fuente de pacificación del hombre con el más allá de sí mismo al que está constitutivamente orientado, origina como segunda cara de la misma actitud el desarrollo de la dimensión ética, de la peculiar forma de vida que se sigue de haber consentido a Dios, entrando en la ordenación de la realidad que pone cada cosa en su lugar e imprime en las relaciones todas del hombre la capacidad pacificadora que se sigue de haber encontrado la paz. Por eso, del “indicativo” del ejercicio de la dimensión teológica se siguen los “imperativos” de una vida superadora de toda violencia que desgrana el Sermón del monte: la eliminación de toda violencia, rompiendo la espiral que genera su introducción: “si te golpean en una mejilla...”; el amor incluso a los enemigos; el axioma de la igualdad de la naturaleza humana de la que Pablo deducirá la superación en el cristianismo de toda división por razón de sexo, raza, religión: “todos vosotros sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús... ya no hay distinción entre judíos y griegos, esclavos o libres, hombre o mujer, porque todos sois uno en Cristo” (Gal 3,26-28);

y la supeditación del culto y de la religión a la reconciliación con los hermanos (Mt 5,23-25).

Por último, la comprensión cristiana de la condición humana cuenta con la posibilidad y la realidad de que el hombre no se mantenga a la altura del ideal al que ha sido llamado. Por eso, el mensaje de la paz se presenta como mensaje de reconciliación, como posibilidad de recuperar la paz una vez que ésta ha sido rota. A este hecho se refiere el cristianismo cuando habla de Jesucristo como manifestación de un amor de Dios más fuerte que nuestros pecados, puesto que nos ama hasta entregarnos al Hijo, lo que lleva a Pablo a enunciar como principio que donde abundó el pecado sobreabunda la gracia. De este hecho dan testimonio diferentes textos del Nuevo Testamento. Recordemos alguno: “todo viene de Dios que nos ha reconciliado consigo mismo por medio de Jesucristo y nos ha concedido el ministerio de la reconciliación. Porque era Dios el que reconciliaba consigo al mundo en Cristo, sin tener en cuenta los pecados de los hombres, y el que nos hacía depositarios del mensaje de la reconciliación... En nombre de Cristo os suplicamos que os dejéis reconciliar con Dios. A quien no conoció pecado, Dios lo trató por nosotros como al propio pecado, para que, por medio de él, nosotros sintamos la fuerza salvadora de Dios” (2Cor 5,18). El papel central de Cristo en el proceso de reconciliación y la capacidad pacificadora de la reconciliación quedarán resumidas en una expresión de extraordinaria densidad: “Cristo es nuestra paz”.

Para percibir el realismo y la eficacia de la pacificación que origina la relación con Dios que instaura el cristianismo, basta prestar atención a las “enfermedades” del deseo del hombre y de sus tendencias fundamentales y al desorden que introducen esas enfermedades en el hombre y en su vida. Recordemos la avidez, esa búsqueda compulsiva de respuestas inmediatas a nuestros múltiples deseos y tendencias; la ambición como búsqueda alocada y a toda costa de todos los bienes imaginables; la vanagloria, el orgullo y el egoísmo como tendencias a la afirmación absoluta de sí mismo, convirtiendo al propio yo en centro y medida de todas las cosas. Son los “pecados capitales”, fuente permanente de la decepción inevitable que comporta la absolutización de lo finito con las secuelas de esclavitud, culpabilización y angustia que genera en la persona. Y es que sólo la identificación del anhelo del hombre en toda su hondura infinita y el consentimiento al infinito como respuesta a la tendencia que engendra permite vivir la tensión en la que consiste el hombre, sin decepción ni crispación, es decir, de la forma pacífica y pacificadora que sugieren infinidad de textos evangélicos. Recordemos tan sólo los que invitan a hacerse como niños, viviendo en la confianza incondicional a quien es a la vez nuestro origen, nuestra meta última y la fuerza que nos conduce a ella.

EL CRISTIANISMO POSEE RECURSOS PARA SUPERAR LAS RAZONES QUE LE HAN LLEVADO AL EJERCICIO DE LA VIOLENCIA Y AL DESENCADENAMIENTO DE CONFLICTOS

La inconsecuencia del cristianismo en relación con su capacidad pacificadora obliga a preguntarse por las posibilidades que alberga en su seno para

superar las razones que le han llevado a verse implicado en el desencadenamiento de la violencia. Recordemos las razones fundamentales de esa escandalosa aparición de la violencia en una religión eminentemente pacífica: una pervertida teología política que le ha hecho fusionarse con instancias y proyectos políticos; la absolutización de elementos del sistema religioso que han terminado por imponerse a su vocación humanizadora; el ejercicio de la violencia sobre la libertad de los otros para atraerlos a la propia religión; y una pervertida realización del ideal de universalidad.

En cuanto a la primera razón, es verdad que resulta imposible deducir de las palabras de la Escritura una forma concreta de política. Pero no menos verdad es que esas palabras no sólo permiten sino que fuerzan a excluir determinadas formas de política. Así, el cristianismo no sólo autoriza, sino que exige una cierta secularización de la política. De hecho, a pesar de haberse opuesto tenazmente al principio de la laicidad de la sociedad a lo largo de la historia, el cristianismo lleva en su interior el “germen de la laicidad” (R. Rémond). En apoyo de esta afirmación pueden aducirse dos textos meridianamente claros. El primero se refiere a la respuesta de Jesús a los fariseos cuando éstos le preguntan si es lícito pagar el tributo al César: “dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (Mt 22,21); el segundo relata la respuesta de Jesús: “Mi Reino no es de este mundo” a la pregunta de Pilatos: “¿Eres el rey de los judíos?” (Jn 18,33). Tales textos imponen con claridad la distinción entre el orden político y el religioso y han hecho que “las Iglesias cristianas nunca la hayan perdido de vista completamente, ni siquiera en los momentos en que pretenderán someter el Estado a sus puntos de vista, o, por el contrario, convertirse en auxiliares e instrumentos del poder político”. El Papa Gelasio, en el siglo VI, escribirá por ejemplo: “Desde que apareció el verdadero Pastor y Rey, el Emperador ha dejado de atribuirse la dignidad de Pontífice, y el sacerdote ha dejado de reivindicar la dignidad real. El dividió las funciones de una y otra dignidad asignando a cada cual su tarea y dignidad propias. Permaneciendo así modestamente en su lugar, cada poder evita el orgullo que lleva a acaparar para sí toda la autoridad” (Rémond). Es verdad que con frecuencia Iglesia y el Estado no se han inspirado por la sabiduría de este principio, que la demarcación entre los dos ámbitos no es evidente y que su delimitación concreta dará lugar a toda clase de discusiones. Pero la distinción nunca será abolida del todo, ni borrada del todo la frontera que los separa. De ahí, que el cristianismo nunca se acomode con el principio del Estado teocrático y que, tras la experiencia conflictiva de siglos, las Iglesias cristianas a lo largo de la Edad Moderna, y de forma definitiva en el siglo XX, hayan adoptado una teología política que reconoce la laicidad del Estado y la libertad religiosa de todos sus miembros.

Tal postura puede verse resumida en una declaración de Juan Pablo II ante el Parlamento Europeo de Estrasburgo en la que rechaza la pretensión de los que interpretan la distinción entre lo religioso y lo político como “supresión de la religión”; pero rechaza igualmente la opinión de algunos creyentes, según los cuales “una vida conforme a la fe sólo sería posible mediante

el retorno al orden antiguo”, con frecuencia, por lo demás, idealizado. “Esas dos actitudes antagónicas, concluye el Papa, no aportan una solución compatible con el mensaje cristiano y con el genio de Europa”.

Hay que reconocer que tales afirmaciones de principio no resuelven todos los problemas que plantea la presencia de una religión en el seno de la sociedad civil, pero es indudable que atenerse a ellas a lo largo de la historia habría evitado infinidad de enfrentamientos y gran parte de la violencia por motivos religiosos que ha reinado en ella.

El cristianismo contiene igualmente en su interior el antídoto contra la segunda razón del desencadenamiento de la violencia por motivos religiosos: la tendencia de las religiones a absolutizar determinadas mediaciones del sistema religioso, como la institución, las doctrinas, los recursos necesarios para la vida religiosa de una sociedad. El mecanismo en tales situaciones es siempre el mismo. Se confunde una mediación religiosa con el Misterio al que remite y, a partir de ese momento, se la impone de forma absoluta a todos los sujetos, convirtiéndose en un motivo de exclusión de esa sociedad de quienes no la aceptan y en razón para la privación por la autoridad religiosa a esos sujetos del disfrute de los derechos que comporta la pertenencia a ella.

Ahora bien, toda religión, y sobre todo las religiones monoteístas y ciertamente el cristianismo, llevan en su seno, al mismo tiempo que la tentación de absolutizar las mediaciones, el antídoto contra tal tentación: la conciencia del carácter absoluto del Misterio al que remiten todas esas mediaciones, y el reconocimiento en la actitud religiosa de ese Misterio como el único absoluto. Recordemos que el monoteísmo consiste no en la mera afirmación de un solo principio, como hacía ya la filosofía griega siguiendo la pauta del politeísmo de Homero: “conviene que el jefe sea uno solo”, sino el reconocimiento apasionado de que sólo Dios merece valor absoluto, y de que él merece por tanto un reconocimiento absoluto. Por eso es tan frecuente encontrar en los sujetos religiosos que han llevado su religión a sus últimas consecuencias afirmaciones de este estilo: “los que aman a Dios no tienen religión; sólo tienen a Dios” (Galal-al- Din- Rumi); “Dios creó el mundo, no la religión” (Fr. Rosenzweig). El Evangelio ofrece otra clave para esta desabsolutización cuando insiste en que la religión y todos sus elementos están al servicio del hombre, por lo que, cualquier cosa que le daña, incluso si pertenece al mundo religioso, tiene que ser superada, precisamente por motivos religiosos. El sábado es para el hombre; no el hombre para el sábado. El cristianismo ha incorporado de esa forma a la conciencia de sus mejores representantes que nada es tan peligroso como que un sujeto religioso se ponga en lugar de Dios, se erija en su representante y se autoproclame el defensor de los derechos de Dios, cuando el Dios en el que creemos los cristianos es un Dios que ha querido hacer suyos los derechos del hombre y, especialmente, de aquellos que no ven sus derechos reconocidos en la sociedad en la que viven: el pobre, el huérfano, el extranjero, la viuda. La relativización de la religión que la experiencia cristiana lleva consigo debería bastar, pues, para descalificar cualquier acción, iniciativa u omisión por motivos religiosos que lleve consigo la vio-

lencia sobre el ser humano; debería bastar para desactivar cualquier tendencia al desencadenamiento, al ejercicio y al fomento de cualquier forma de violencia.

Refiriéndonos a la tercera causa para la introducción de la violencia en la historia del cristianismo, es verdad que, como religión de pretensión universal, el cristianismo tiene conciencia de que el Dios al que adora es el Dios de todos los hombres y de que Cristo es el mediador único y definitivo de la salvación. Esta conciencia ha llevado al cristianismo a incorporar la misión, característica de todas las “religiones universales”. Hay que reconocer que esa misión se ha servido en algunos momentos de la historia de la conquista y la colonización como instrumentos, y que colonización y conquista han protagonizado episodios de extraordinaria violencia sobre los pueblos menos desarrollados. Por tales episodios ha pedido la Iglesia perdón en las celebraciones del año jubilar. Tal gesto es la mejor muestra del cambio que se está produciendo en la conciencia de los cristianos en relación con la misión. Ésta consiste en el testimonio gratuito de Jesucristo y su evangelio, con el fin de colaborar al mejor conocimiento de Dios por todos los hombres, dejando en manos de Dios el camino por el que los miembros de otras religiones llegarán a ese conocimiento y, consiguientemente, a la salvación. De ahí, el compromiso del cristianismo a partir de el Concilio Vaticano II con el diálogo interreligioso como camino hacia la paz de las religiones, el reconocimiento de una ética común, y la decisión de colaborar con todos en la instauración de la paz mundial (H. Küng). Baste como testimonio de la nueva era que desputa en los encuentros interreligiosos y en el diálogo que hace posible, la declaración del encuentro de Asís en 1986: “¡No hay guerras santas; sólo es santa la paz!”. En declaraciones como esa parece resonar, pronunciada con las voces de las diferentes religiones, la bienaventuranza evangélica: “bienaventurados los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios”.

La Asamblea Ecueménica de Basilea (1989) logró las mejores expresiones de la nueva conciencia de las Iglesias cristianas en relación con la paz: “convertirse a Dios significa en la actualidad comprometerse a superar: las divisiones entre ricos y pobres, entre poderosos y débiles; las estructuras que generan el hambre, la privación, la muerte, el paro de millones de hombres y mujeres; un mundo en el que los derechos humanos son violados, y en el que las personas son torturadas y marginadas; un modelo de vida en el que los valores éticos y morales son boicoteados e incluso rechazados... Convertirse a Dios significa en la actualidad comprometerse a superar: las divisiones y exclusiones causadas por la discriminación racial, étnica y cultural; la falta de atención a los dos tercios del mundo y su marginación; la herencia del antisemitismo en nuestras sociedades e Iglesias, así como sus trágicas consecuencias. Convertirse a Dios significa en la actualidad comprometerse a superar las guerras y las ideologías que menosprecian lo que de divino existe en toda persona; la idolatrización de la violencia y del militarismo... las consecuencias destructoras de los enormes gastos que se dedican al armamentismo; una situación en la que la fuerza militar y la amenaza de su uso

parecen necesarias para salvaguardar o ejercitar los derechos humanos, para entrar en una sociedad que apoye el establecimiento de la paz y de la resolución pacífica de los conflictos, en una comunidad de naciones que contribuyan recíprocamente a su bienestar en solidaridad”.

La nueva conciencia de las Iglesias en relación con la paz hace que, a pesar de la crisis institucional que padecen y de la pérdida de relevancia política social y cultural que les ha impuesto el proceso de secularización, probablemente pueda afirmarse que pocas veces a lo largo de su historia han estado en mejores condiciones para realizar de forma eficaz su misión de sacramento y fermento del Reino de Dios en medio del mundo.

BIBLIOGRAFÍA

AA. VV., La religión ¿fuente de violencias?, en: *Concilium* n.272 (1997).

ÁLVAREZ BOLADO, A., *Para ganar la guerra, para ganar la paz*, Madrid, U.P.C., 1995.

BARBAGLIO, G., *Dios ¿violento?*, Estella, Verbo Divino, 1992.

BAUDLER, G., *Die Befreiung von einem Gott der Gewalt*, Dusseldorf, Patmos, 1999.

BLOCH, M., *La violence du religieux*, Paris, Odile Jacob, 1997.

BRUCE LINCOLN, “Conflict”, en: MARK C. TAYLOR (ed), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago University Press 1992, 55-69.

CHAUVET, L.M., “El sacrificio y la ética”, en NEUSCH. M. (ed), *Le sacrifice dans les religions*, Paris, Beauchesne, 1994, 296-301.

Conferencia de Iglesias Europeas y Consejo de Conferencias Episcopales de Europa, Documento final de la Asamblea Euménica Europea “Paz y Justicia”, Basilea, 1989.

CRÉPON, P., *Les religions et la guerre*, Paris, Albin Michel, 1991.

DAVIS, N., *Sacrificios humanos*, Barcelona, Grijalbo, 1983.

EHRENREICH, B., *Le sacré de la guerre*, Paris, Calman-Lévy, 1999.

GARAUDY, R., *Vers une guerre de religion?*, Paris, Desclée, 1995.

GESCHÉ, A., “Christianisme: un Dieu incompréhensible pour un homme compréhensible”, en: *L'être humain au regard des religions*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1999, 81-102.

GIRARD, R., *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.

JOBLIN, J., *La Iglesia y la guerra*, Barcelona, Herder, 1990.

KEHRER, G., "Konflikt", en H. CANCIK, B. GLADIGOW, K.-H. KOHL (eds.) *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Stuttgart, Kohlhammer, 4 vols, 1988-1998, vol III,421-428.

MAÏLA, J., *Identité, violence et role du religieux*, "Transversalités" n. 64 (1997).

MARTÍN VELASCO, J., "Los peligros de la utilización política de la religión", en: *Fe i teología en la historia. Estudios en honor de Evangelista Vilanova*, Barcelona, 1996, 498-503.

MARTÍN VELASCO, J., "Religión y conflicto, religión y paz", en X. QUINZÁ, J.-J. ALEMANY (eds), *Ciudad de los hombres, ciudad de Dios. Homenaje a A. Álvarez Bolado*, Madrid, U.P.C. 1999,161-180.

MENSCHING, G., *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, München, 1966.

MERLE, M., "Les chrétiens et les conflits armés", en: R. RÉMOND (ed), *Les grandes inventions du christianisme*, Paris, Bayard, 1999, 179- 200.

PARRINDER, G., "Peace", en: M. ELIADE (ed), *Encyclopedia of religion*, New York, MacMillan, vol 11, 221-224.

PIKAZA, X., *Dios y la violencia en el A. T.*, Madrid, 1990.

RÉMOND, R., "La laïcité", en: Id. (ed), *Les grandes inventions du christianisme*, Paris, Bayard, 1999, 97- 116.

LAS RELIGIONES ¿FACTOR DE VIOLENCIA O DE PAZ?

SÍNTESIS DEL DEBATE II

Baruc Garzón. El estudio en el judaísmo está hecho de discusión y creatividad intelectual. Este debate se parece mucho a nuestra forma tradicional de enseñanza alrededor de un texto, que todos tratamos de abrir desde nuestra propia experiencia. Nuestro diálogo no se desarrolla en el vacío, sino que se sitúa en un contexto donde se valora la violencia, sobre todo por parte de los medios de comunicación. Luchamos contra gigantes reales. Por eso quiero proponer una estrategia.

Los judíos sólo disponemos de un cuarto de hora de televisión cada tres semanas. No tenemos medios propios; tan sólo una pequeña revista sin alcance público. Los medios de comunicación están manejados por poderosos intereses económicos, con una orientación que separa al hombre de su comunidad, de su familia, de sí mismo. Por eso nos hemos organizado en grupos de 20/30 familias para aprender a distanciarnos de esa presión y juzgar la realidad en grupo, bajo la mirada del otro que nos hace crecer. Tenemos que volver a un trabajo serio en la pequeña comunidad (sin negar el papel de la gran institución). Es fundamental el estudio personal, pero también el trabajo serio en pequeño grupo, sobre todo en la familia.

Hay que llegar al sueño del profeta Miqueas (4,3), que recoge Isaías (2,4): “Fundirán las espadas en arados y las lanzas en podaderas”. No es una quimera en esta aldea interplanetaria, que nos hace más responsables.

Juan Martín Velasco. Mis reflexiones ayer iban orientadas en dos direcciones. Primera, superar los obstáculos que tradicionalmente han llevado a las religiones a verse implicadas en conflictos e incluso a suscitarlos. Segunda, desarrollar las muchas posibilidades de las religiones para promover eficazmente la paz. Quiero añadir tres puntos de reflexión.

Primero. Parece mentira que un mundo globalizado, en el que compartimos tantas cosas, esté lleno de conflictos en los que desempeñan un papel importante lo étnico, en el sentido más amplio, y lo religioso, como factor de esas identidades colectivas. Vale la pena prestar atención a este hecho. La globalización y las circunstancias socioculturales de nuestras sociedades provocan un movimiento apasionado de afirmación de las diferencias, de búsqueda de las identidades colectivas. Paradójicamente, la época de la globalización está siendo la época de los nacionalismos, de los regionalismos, de la necesidad de acentuar la propia cultura y el propio pueblo. La religión es un elemento decisivo de esa identidad colectiva; en efecto, para que haya un pueblo se necesitan tres locos: un loco de la lengua, un loco de la tierra y un loco de Dios. Esto puede ser un factor muy positivo, al preservar las diferencias y enraizar a los grupos y las personas. Pero si la búsqueda de la identidad se realiza frente a los otros, bajo la forma de la exclusión, puede ser —y está siendo— una fuente de conflictos, y, dada la importancia de las religiones en la afirmación de esas identidades, éstas puede constituir un factor que los radicalice.

Los sujetos religiosos debemos tomar conciencia, por una parte, de lo que podemos aportar a que en el mundo no haya una cultura uniforme, sino que los distintos grupos puedan vivir cada uno con su estilo; pero al mismo tiempo urge educar a los miembros de las tradiciones religiosas a vivir la identidad de una forma abierta, en la que los otros no son competidores ni peligros para la propia identidad.

Una socióloga francesa de la religión se ha referido a este hecho como la ascensión de lo etnorreligioso, en otro sentido que tiene aplicación a algunos de nuestros países occidentales. Lo religioso, dice ella, constituye un capital simbólico, que hoy no está en manos

de las religiones tradicionales, sino que es gestionado por los individuos al margen de las autoridades religiosas. Pues bien, ese capital simbólico religioso, flotante en nuestras sociedades occidentales, puede ser arrebatado por movimientos ideológicos y utilizado al servicio de sus intereses. Se refiere, por ejemplo, a la instrumentalización de la religión para sus fines por grupos políticos, con frecuencia de extrema derecha, en contra de los símbolos religiosos utilizados por las minorías de inmigrantes, que utilizan el recurso a los símbolos religiosos para el mantenimiento de su identidad. Discusiones como la del velo de las muchachas musulmanas en Francia son un inicio de ese tipo de conflictos, los cuales, al identificar el símbolo como valor cultural y como valor religioso, tienen el peligro de envenenarse y de radicalizarse.

Segundo. Tengo en alta estima lo religioso como una fuente de valores, una matriz de cultura, una fuerza para la personalización, como, en términos felices que utilizó Zubiri, “plasmación sociocultural o histórica de la religión”. Es el ejercicio de la más profunda dimensión humana, la de la comunicación con la trascendencia, lo que concede a la religión un valor extraordinario como fuente de enriquecimiento para la persona, para la cultura, para la sociedad. Pero debemos añadir inmediatamente que la religión es relativa en varios sentidos. Es *una* plasmación, caben otras. Por ejemplo, a través del ejercicio de la dimensión ética, otras personas pueden vivir algo análogo a lo que los sujetos religiosos vivimos cuando vivimos religiosamente (y naturalmente ejerciendo también la dimensión ética). A través del ejercicio de la dimensión estética, hay personas que pueden vivir algo análogo a lo que nosotros vivimos en nuestra relación religiosa con la trascendencia. Esta relativización de la religión hace posible superar la tendencia a considerar el mundo dividido en dos bloques de creyentes y no creyentes, y también quizá la tendencia a las guerras que de ello dimanan.

La religión es relativa también porque está al servicio del hombre, y pierde su sentido si se afirma a costa de él. “Dios creó al hombre, no la religión” (Rosenzweig). Debemos atrevernos a criticar en ella todo lo que no promoció al hombre. Es relativa además porque ninguna es lo absoluto. Sólo Dios lo es. Ninguna religión posee la verdad absoluta. Por eso no sólo debe *tolerar* la existencia de otras, sino que, dado el pluralismo de personas, de culturas, de épocas, cada una *necesita* a las demás como ventanas parciales a ese Absoluto. Necesitamos ese paso de relativización.

Tercero. Ayer coincidimos en que “la paz es obra de la justicia”, y más allá de la justicia, obra de la solidaridad, del amor, de la compasión. La paz es, además, obra del diálogo. No hay paz mientras en ella no quepan todos. No existe *una* paz: no hay *pax romana* (ni tampoco *pax americana*). Sólo puede ser fruto del diálogo y la colaboración de todos a todos los niveles. La relación fraterna y multicultural a los niveles inferiores debe hacer imposibles las desviaciones de las grandes instituciones o la manipulación de líderes alocados.

Mohamed Chakor. “En el nombre de Dios el Clemente, el Misericordioso”. Deseo tratar un tema de actualidad, que los occidentales no han abordado suficientemente. Se trata de los errores de las superpotencias en relación con el Islam.

Recuérdese que el Irán del Sha amenazó a Irak y le obligó a expulsar a Jomeini. Lo acogió calurosamente Mitterrand en Francia y después la CIA propuso un cambio: un régimen occidental por el teológico. Fue uno de los primeros errores de la CIA y de la diplomacia occidental, porque después se volvió contra sus intereses. Durante la *guerra fría*, el mundo estaba dividido en dos bloques y las potencias occidentales se quisieron aprovechar de los musulmanes en el seno de la Unión Soviética, que ascendían a unos ochenta millones, tratando de hacer de ellos una especie de *caballo de Troya* para desestabilizar la URSS. Realizaron campañas radiofónicas desde “La Voz de América”, “La Voz del Mundo Libre”, suministraron clandestinamente el Corán y otros materiales, hasta que finalmente la URSS, que tenía una gran obsesión por acceder al Océano Índico, invadió y ocupó Afganistán.

Occidente entonces entrenó y de financió la guerrilla. El agente de la CIA Ben Laden, que ahora está siendo buscado por todos los servicios de inteligencia en Afganistán, era el coordinador entre el ministerio del Interior de Arabia Saudí y el ministerio de Defensa norteamericano. Este error condujo también al poder a unos integristas como los talibanes, los cuales disponen de armamento occidental muy sofisticado, que ahora utilizan para desestabilizar los regímenes de alrededor, incluyendo China, Rusia y el mundo occidental.

Errores como éstos han contribuido, a satanizar al Islam. En Occidente, existe una descristianización y crecimiento de la indiferencia religiosa, sin embargo el mundo musulmán está en plena reislamización. Países que no son muy creyentes, como los subsaharianos o Indonesia, se están radicalizando. Este fenómeno no ha sido estudiado porque los gobiernos occidentales, las grandes superpotencias, no reconocen sus errores. Es interesante también la creación de la OCI (Organización de la Conferencia Islámica), la organización supranacional más importante del mundo después de la ONU (con 58 miembros, supera en uno a la *Commonwealth*), que trata de hacer realidad una utopía islámica, que es la *umma*, la comunidad de fe.

Los medios de comunicación occidentales no se aclaran en muchos términos. Por ejemplo confunden “árabes” y “musulmanes”: no todos los árabes son musulmanes y tampoco todos los musulmanes son árabes. Hay 150 millones de árabes y en realidad no constituyen más que el 16% de la *umma*, de la comunidad musulmana, que es lo definitivo para un musulmán. Donde quiera que esté, la gran patria es la *umma*, cuya constitución es el Corán, y luego hay pequeñas patrias, Marruecos, o Argelia, o cualquier otro país. Dentro de los 150 millones de árabes, hay 20 millones que son cristianos: por ejemplo los maronitas o los ortodoxos. Existe una enorme confusión. En la actualidad, la primera potencia demográfica musulmana no está en los países árabes, sino es Indonesia, que equivale a la población de todo el mundo árabe.

La ampliación de la Unión Europea a los países del Este incluirá como europeos a varios millones de musulmanes. El desmoronamiento del imperio otomano dio a luz a 54 estados, tanto musulmanes como cristianos, por eso Occidente tiene cierto interés en integrar a Turquía, que es la madre patria de toda una zona donde se juega la estabilidad y la frontera de Europa.

Julia Remón (síntesis de la comunicación). Pienso que la religión no es el núcleo de la cultura, sino que se adapta a la cultura. Inmersos en la sociedad occidental, que hunde sus raíces en una cultura greco-romana y en una ideología religiosa judea-cristiana, el concepto de paz que nosotros hemos heredado no será más que la fusión del concepto de paz que estas ideologías han tenido y su evolución a través del tiempo. Haciendo un breve recorrido histórico observamos que el concepto de paz, tanto para los griegos como para los romanos, se encontraba lejos de tener un sentido religioso. En la Grecia clásica la paz, *eirene*, era la armonía de relación en el interior de un grupo. Fuera de la Helade vivían los bárbaros. La paz era una relación natural entre los helenos y trazaba una línea muy clara entre el grupo y los demás, potencialmente enemigos. Esta misma idea era compartida por los romanos. La *pax romana* era entendida como orden y unidad dirigida desde un centro, Roma. La armonía se transformaba en concordia, que era extendida para todos aquellos que vivían en el interior del Imperio y aceptaban su gobierno, bajo la forma de ciudadanía, siendo la ley el nexo de unión para todos los romanos. Más allá del limes quedaban excluidos el resto de los pueblos, indudablemente, bárbaros y potencialmente enemigos. Griegos y romanos, politeístas, fueron muy tolerantes con las numerosas ideología religiosas que afluían a sus territorios, exceptuando las persecuciones romanas a los cristianos que tuvieron un cariz más político y social que religioso.

Galtung considera que, para los hebreos, *Shalom*, significa paz entre Yahvé y el pueblo de Israel. Este pacto le convierte en el pueblo elegido, base de su pretendida superioridad y que el “no matarás” parece referirse al asesinato individual sin que aparentemen-

te esté prohibida la guerra organizada. Yahvé, Dios de los Ejércitos en el A.T., se presenta violento para los enemigos de Israel y muy duro para aquellos judíos que le abandonan. Lev 19,33 recuerda “Si viene un extranjero para habitar contigo en vuestras tierras no lo molestes, le amarás como a ti mismo, porque extranjero fuiste en la tierra de Egipto”, pero la historia de Israel en el A.T. está llena de guerras. En el cristianismo primitivo destaca el mensaje de paz predicado por Jesús. Contra la ley del talión, se promueve el amor incluso a los enemigos. Todos son hijos de Dios y hermanos, sin distinción de cultura, religión, raza o género. El cristianismo era esencialmente pacífico.

¿Qué causas motivaron que este mensaje de paz fuera olvidado? Históricamente existen varios momentos que considero fundamentales en el cambio de actitud. El primero, tras el edicto de Tesalónica (380 d.C.), que adoptó el cristianismo como religión del estado. Su reconocimiento como única religión oficial en 391, al prohibirse los cultos paganos, la convirtió de religión perseguida en perseguidora. Se le planteó el difícil problema de asimilar culturalmente el imperialismo romano: aceptar su ejército, defender sus *limes*. Agustín comenzó a desarrollar el principio de la *guerra justa*. Otro momento importante fue el contacto con los pueblos germánicos. Cuando Clodoveo adoptó el cristianismo no podía ver a Cristo y su doctrina como Príncipe de la Paz, sino como un dios guerrero. Sin embargo, aunque la Iglesia toleró y en ocasiones fomentó la violencia, en los siglos X y XI se organizaron fuertes movimientos de paz para frenar la violencia en Europa.

La aparición del Islam en el mundo medieval tuvo una gran trascendencia. Según M.Borrmans, el concepto islámico de paz marca una dicotomía del mundo en dos casas: la morada del Islam/casa de la paz, *dar-al-Islam*, *dar-al-Salam*, y la casa/morada de la guerra, *dar-al-harb*. En este contexto aparece el *yihad*, deber de extender el conocimiento de Dios y deber personal de defensa cuando la Morada del Islam es atacada. Para los creyentes del Libro habrá protección, pero para los incrédulos la doctrina clásica del *Fiqh* enseña que el *yihad* debe culminar con su conversión al Islam, su reducción a esclavitud o con su muerte. El *yihad* es una obligación que durará hasta el fin del mundo, mientras no se realiza la universalidad del Islam.

Con la desaparición del estado en el medioevo, la Iglesia católica permaneció como única institución organizada en el occidente. Esto promovió una fuerte impregnación religiosa de la cultura y un fuerte teocentrismo, que le permitió bendecir un *status quo* que, asociado al poder, le era beneficioso. Se ejerció una violencia moral. Condenar el alma era más coactivo que perder la vida. Sin embargo, en muchos lugares se dio una convivencia entre judíos, cristianos y musulmanes, que proporcionó verdaderos núcleos de riqueza cultural. Momento histórico clave para la Iglesia cristiana fue la predicación de la primera cruzada. Se produjo una nueva visión del Islam y un estallido antisemita. Fue entonces, en el siglo XII, con el apogeo de las cruzadas, cuando la glorificación de la violencia pasó a formar parte de la tradición católica al igual que el antisemitismo y el antiislamismo.

J.Rawls enumera cinco características de la cristiandad medieval. Religión autoritaria (estructura de poder institucional), religión de salvación, religión doctrinal, religión sacerdotal y religión expansionista. Estas cinco características acabaron definiendo un monoteísmo estricto que culminó con la intransigencia vinculada a la aparición del Estado moderno. La identidad del estado dentro de unas fronteras exigió la unificación de sus habitantes en una lengua, unas leyes, una religión. Se persiguió toda diferencia, también de religión, que pudiera hacer peligrar la paz interna. Las violentas persecuciones religiosas de los siglos XV y XVI terminaron con la Paz de Augsburgo (1555), consagración jurídica de la escisión de la Reforma y declaración de la libertad religiosa. Pero el conflicto religioso continuó siendo la excusa para el enfrentamiento político, que culminó con la Guerra de los Treinta Años y desgastó la religiosidad.

La Ilustración abordó el tema religioso, declarándolo asunto privado y no público, proclamando la aconfesionalidad del estado plural y la libertad religiosa. A cambio, un

proceso de escepticismo y laicismo fue extendiéndose por Europa a partir de la Revolución Francesa. La intransigencia de la religión ha sido una de las causas del descreimiento de la sociedad. El Vaticano II representó una toma de conciencia y una aceptación de los valores que aportaba la modernidad, como por ejemplo los derechos humanos incluida la libertad religiosa. En los últimos años, la labor de Juan Pablo II ha conseguido un acercamiento interreligioso en busca de la paz por todos anhelada. El cambio en España ha sido más tardío, a consecuencia de la asociación de la Iglesia al régimen franquista y la satanización de moros y judíos, pero ha llegado muy radicalmente.

Mohamed Chakor decía “Dios es misericordioso, pero los hombres están lejos de serlo”. Y Juan Antonio Estrada “las religiones son todas violentas porque son estructuras humanas”. Quiero ser más optimista: el proceso cultural es transformable, podemos vivir una cultura de paz y el cristianismo puede recuperar su mensaje evangélico al servicio de los grandes problemas de solidaridad. Que la capacidad de movilización que posee la experiencia religiosa sirva a la causa de la paz.

Baruc Garzón. No sé si protestar o pedir socorro. Tenemos que volver al texto sagrado común a las tres religiones, la Biblia. Traducir *Yahveh Sebaoth* por “Dios de los ejércitos” es una muy mala traducción. Se refiere al ejército de los astros que pueblan el cielo, a la creación entera como revelación universal de Dios, no comprensible sólo para el pueblo escogido. También es erróneo el significado que se da a la *elección*: es una “designación” como pueblo de “sacerdotes” (“servidores del pueblo”), elegido y convocado para actuar moralmente. Por favor, hay que volver a estudiar la Biblia, a leerla en familia, y que no nos cuenten historias.

A este respecto quiero citar un artículo del profesor Lomba sobre la “música” que debe acompañar al recitado de la Biblia, imponiendo cortes al texto por los signos prosódicos. Así por ejemplo, se suele leer el famoso pasaje de Isaías (40,3):

“Una voz clama en el desierto:
Preparad el camino al Señor,
Allanad en la estepa una calzada para nuestro Dios”.

Pero los signos prosódicos cortan la entonación tras “clama”, con lo cual resalta el paralelismo de los versos siguientes:

“Una voz clama:
En el desierto preparad el camino al Señor,
Allanad en la estepa una calzada para nuestro Dios”

Sin querer por ello restringir el acceso a la Biblia en diversos idiomas, tenemos que aceptar la preeminencia del contexto cultural y de su idioma. En el Talmud, una de las imágenes del futuro idílico es que “el bebé volverá a amamantarse en el pecho de su madre” (es decir, en la Biblia).

Joaquín Lomba. Occidente asumió el racionalismo de Grecia, que es captar la realidad para dominarla. Ha tenido además la pretensión de dominar al mundo judío y al mundo árabe. Las grandes persecuciones han tenido como protagonistas la bandera del cristianismo o del eurocentrismo. Se ha pensado en un diálogo interreligioso desde la teología, pero la religión no es razonamiento. La teología sirve a la religión, pero es una racionalización. En la Biblia no hay huellas racionalizantes, como tampoco en el Corán, ni en el Evangelio, que es un reflejo más bien de actitudes y de comportamientos. Incluso Santo Tomás de Aquino, cuando expone sus vías para el conocimiento de Dios, no dice “esto es Dios”, sino “esto es lo que llaman Dios”. Racionalizar la religión es pretender dominar al prójimo, no entenderle. Cuando el *mare nostrum* se convirtió en Mediterráneo, quedó el mundo partido en dos y preparó el rechazo causado por la aparición de lo otro. En los países musulmanes, el cristiano y el judío por ley estaban protegidos, mientras que los cristianos toleraron a los musulmanes y a los judíos hasta que los reyes llenaron sus arcas y al final los expulsaron.

Mohamed Chakor. La fuente principal de la jurisprudencia islámica son el Corán y la *sunna*, que es la tradición. La legislación islámica no preconiza en absoluto la matanza de los no musulmanes. Se cuenta que cuando un musulmán entró en la *jaima* de Muhammad y le dijo: “Acabo de convertir al Islam a un ateo”, respondió: “Pues has hecho muy mal”. La existencia de territorios hostiles al Islam, requería una defensa, pero se alcanzaban acuerdos y convenios para comercio, cooperación, diálogo interreligioso. Cuando surgió el Islam, encontró muchas minorías étnicas, y dijo que no hay ninguna diferencia entre un árabe y un no-árabe. Los musulmanes no somos una raza; hay bereberes, kurdos, etíopes, afganos o semitas. Cuando el Islam iba integrando las minorías religiosas, que no obligaba a convertirse, estableció el estatuto de los *demires*, que son los protegidos, tienen derecho a la libertad religiosa y no se les obliga a hacer la guerra contra sus correligionarios. A cambio, estableció una tasa que habían de aportar. Me sorprende que el profesor Lomba, que conoce tan bien el islam, olvide los *demires*, aunque siempre se ha tratado de manipular como una discriminación religiosa el hecho de que por ser cristiano o judío tengan que pagar.

Hablabas del *mare nostrum*. ahora es el *mare* de la Sexta Flota o de la amenaza rusa. Los pueblos mediterráneos tenemos que comprender que hemos de convivir, de lo contrario no tenemos futuro. Comprendo que los latinos sean muy sensibles a lo que está pasando, pero no se puede combatir la emigración con campañas mediáticas o con denigración. Existe tal desequilibrio entre el Norte y el Sur, que se hace necesaria la cooperación para evitar la necesidad de emigrar y los conflictos que de ahí surgen.

José Bada. No es posible dialogar sin utilizar la palabra y las palabras son indisolubles del pensamiento. Pensar y hablar, para los griegos era lo mismo. Decía Zubiri que, para los judíos, orar es algo vocal, no existe la oración mental originariamente, porque no se puede dissociar el cuerpo del espíritu; la voz que suena es inseparable del pensamiento o de la oración. También decía Garzón ayer que la razón es lo más precioso de la creación, por tanto, volvamos a la razón y a poner los pies en la tierra, volvamos a hablar utilizando el pensamiento. No tenemos más luz que la luz de la razón si nos queremos entender todos. Aparte de esa luz de la razón, cada cual puede tener la luz de su hogar. Está muy caliente y muy bien, pero en la plaza, el único alumbrado público es el alumbrado de la razón. La razón no es patrimonio de los griegos aunque ellos hayan hablado mucho del logos, sino de la humanidad. Todos somos seres racionales. Como compartimos la unidad del género humano, lo mismo participamos todos de la capacidad de hablar. Para tener relaciones con Dios cabría efectivamente superar el discurso y recluirse en una mística, en la que escuchar el silencio es lo más sublime. Pero de esta manera quizás disfrutaríamos de la paz de Dios, pero no construiríamos las paces en el mundo. Si queremos construir algo en el mundo, que de eso se trata, tenemos que descender del Sinaí, hay que volver donde está el problema, donde hay que hablar, donde hay que negociar, donde hay que luchar. Ayer Chakor hizo una primera introducción muy cruda y muy real del gran desequilibrio que existe en la humanidad, donde más de dos tercios de la humanidad están sumidos en la miseria. Si alguien representa a esa humanidad doliente dentro del campo de lo religioso, es ciertamente el Islam: el Islam es el califa de Dios en defensa de estos pobres.

Voy a retomar el discurso (y si es menester la discusión, pues, como ha dicho de la discusión sale la luz y no hay que temerla) que me sorprendió ayer de Garzón. Entendí que era una especie de broma aunque hay quien la podría tomar en serio: “si los políticos lo permiten, podrá haber paz en el mundo”. Pues no, no habrá paz en el mundo si los políticos no hacen la paz. Las paces, las tienen que hacer los políticos, no los místicos. Los místicos viven en paz con Dios, pero son los políticos los que tienen que hacer las difíciles paces en el mundo. En este sentido el Islam tiene algo que decir: el compromiso político por la justicia. La paz es fruto de la justicia, y por tanto habría que empezar a preguntarse si no tenemos que aprender una fe políticamente comprometida con la justicia.

La ética de la buena conciencia es desmoralizadora del compromiso político. Ya basta de sociedad civil, así de claro. Los únicos cauces que tiene la sociedad civil para actuar en política, son los cauces políticos, y no hay otros. Si queremos hacer política, hay que hacer política donde se hace política. Si queremos predicar, rezar, contemplar, magnífico. Las religiones tienen algo muy importante que aportar, que no son estrategias, ni siquiera son principios éticos. El mundo tiene sus principios: los derechos humanos. Lo que tiene que aportar la experiencia religiosa, eso que no se puede decir a veces con palabras, es justamente “moral”, en el sentido de fuerza moral, de ánimo, de espíritu, de impulso, llámese gracia o como se quiera. No para huir del compromiso ético y de la política, sino para meterse de lleno en él; no para diseñar estrategias confesionales, pero sí para meter todo el impulso de la fe dentro de unas estrategias que puedan conducir a hacer las paces.

Joaquín Lomba. No digo que el hombre no sea racional, el problema está en qué es la razón. Comienzo mi curso con aquel cuento chino de Borges que va clasificando a los animales. El tema es qué es razón y qué es palabra. Lo que ataco es el concepto exclusivo de hombre como racional lógico desgajado del resto del complejo humano, la imaginación o el sentimiento.. Porque “palabra” en hebreo supone un compromiso, no lleva a una idea sino a un compromiso. Palabra de Dios, es que Dios compromete al hombre, y en el Corán todas las *aleyas* empiezan con “Di:”. A lo que me niego es a una racionalización de algo como la religión que es, no irracional, sino metarracional.

Mohamed Chakor. Para el Islam, la razón racionante, antiislámica, no existe. La razón es la continuación de la revelación, los sabios son los herederos de los profetas, la pluma del sabio vale más que la sangre del mártir. Por lo tanto, no es correcto pretender que la fe es irracional o que el Islam es prerracional, como tampoco una razón sin Dios. Prueba de ello es que el Islam promovió la filosofía, las matemáticas, las ciencias. Para los musulmanes, la razón y la fe no son contradictorias. Hay quien dice que donde termina la fe empieza la razón y donde termina la razón empieza la fe.

José Artero. Quiero ceñirme al título de esta sesión: “Las religiones ¿factor de violencia o creadoras de paz?”. Una de las principales causas de violencia es la corrupción de asumir la religión como ideología. Porque las ideologías son perfectamente manipulables por cualquier poder, y a lo largo de la historia todos los poderes lo han hecho y ello ha originado violencia. Esa violencia la han promovido en realidad los poderes que manipulaban las religiones tomadas como ideología.

Si se considera el hecho religioso como experiencia, no se puede relativizar. Se podrá relativizar la forma de explicitar esa experiencia, porque la explicitación estará en función de la cultura circundante. La experiencia profunda es difícilmente manipulable por el poder, pero sí lo son sus expresiones. Es urgente nuestra tarea de eliminar las cargas ideológicas, poniendo acento en la experiencia religiosa que nos religa en vez de separarnos. Quienes tienen mayor responsabilidad de no ideologizar son los teólogos. En cuanto a la razón, hay que andar con cuidado. Hay algo más que la razón. El misterio, que nos envuelve o que presentimos dentro, nunca será abarcable para la razón.

Julia Remón. Garzón ha comentado que nosotros leemos el Antiguo Testamento en una mala traducción. Si fuera así, habría que esforzarse para que nos llegue verdaderamente la palabra de Yahvé tal como es y no en interpretaciones que fomentan la incompreensión. Lo mismo habría que decir del Corán.

Álvaro Alemany. En las últimas traducciones católicas se tiene sumo cuidado en esos matices. Pero además ese puede ser precisamente uno de los frutos posibles de un diálogo interreligioso.

Me pregunto qué ocurre con las religiones del libro, para que se dé tal contraste entre el ideal de experiencia religiosa que proclaman y su realización histórica. Quizá la causa sea su carácter profético que quiere incidir en la historia, y por ello presenta una discontinuidad entre la Palabra que Dios nos dirige a través de sus mediadores y la misma reali-

dad histórica. Me impresionó una novela del Premio Nobel egipcio Naguib Mahfouz, titulada "Hijos de mi barrio". Se novela en un entorno social concreto esa gran experiencia de la humanidad, con la aparición a lo largo de los siglos de los grandes profetas, y, como siempre, el contraste con la actitud de la gente. Representa incluso a Dios, sin mencionarlo, con otros nombres, sin que la gente conozca nada de él, pero presente. Me parece que expresa algo de lo que nos ocupa, la discordancia entre lo ideal y lo real. La humanidad no sigue un camino lineal, ni individual ni colectivamente, hay flujos y reflujos que forman parte de nuestra condición humana. También refleja la dialéctica que percibo en todas las religiones entre las minorías que han hecho propia una experiencia religiosa, a las que pertenecerían también los profetas, y las mayorías, que profesan su religión en un sentido más sociológico. La novela deja entrever la fuerza del desencadenamiento del mal en el colectivo humano y dialécticamente la llamada a la conversión continua. Es un tira y afloja, un ir y venir, entre la pureza del espíritu religioso y la realidad de los mecanismos personales y colectivos, que pueden desencadenarse en unas circunstancias o en un contexto social extremo de pobreza, de miseria, de confrontación. Somos todo eso junto y es difícil reducirlo a un único esquema mental. Una dimensión histórica que corresponde a su carácter profético es común a las tres religiones del libro y deja entrever más claramente sus glorias y sus miserias.

Francisco Palacios. Quisiera centrarme en la relación de violencia política con religión. Chakor ha afirmado que el capital simbólico religioso a veces es instrumentalizado por grupos políticos para sus fines. Estoy de acuerdo, pero no siempre los grupos que aparecen como beneficiarios de ese llamamiento a la religión son realmente los autores de la manipulación. Chakor ha citado dos ejemplos de instrumentalización política del hecho religioso, el caso de Irán y el de Afganistán con los talibanes. Podríamos pensar que la religión ha sido utilizada por los talibanes con motivaciones políticas, pero él también ha introducido un segundo factor mucho más importante. Estados Unidos, la CIA en concreto, actuó en Afganistán bajo cobertura del Paquistán para combatir a la URSS y procurar un recambio del propio régimen pro-soviético afgano. Chakor lo consideraba un error, porque se financian a grupos anti-soviéticos y se termina en los talibanes. ¿Realmente los Estados Unidos, con su poderosa maquinaria de inteligencia, no sabía quiénes eran y qué querían los talibanes, y qué pretendían otros grupos de la resistencia afgana mucho menos fundamentalistas? Los norteamericanos no lo podían ignorar y yo no creo que fuera un error ni que pequen de ingenuidad. Ellos sabían que por un lado estaban los talibanes y grupos similares a los talibanes, y por otro había sectores mucho menos fundamentalistas pero más peligrosos para sus intereses geopolíticos, como, por ejemplo, los grupos proiraníes. Se decide apoyar a los talibanes en función de un interés geopolítico y hegemónico. Los talibanes iban a representar la intransigencia personificada, el radicalismo político llevado a extremos más execrables, pero geopolíticamente eran más convenientes y por eso se les financió y se les armó.

En cuanto al tema de Irán, es verdad que, aunque los norteamericanos habían mantenido al Sha durante décadas, llega un momento, por la cuestión de la OPEP y del nuevo orden económico internacional, en que el Sha Pahlevi es uno de los que encabeza el movimiento periférico en contra del centro y deciden no protegerlo. En mi opinión no piensan en Jomeini, ni fortalecen a Jomeini para que acabe con el Sha, porque Jomeini tenía un historial profundamente anti-norteamericano ya desde la rebelión de 1963. El Sha acababa de conceder a los norteamericanos una especie de fuero especial, por el cual no podían ser condenados penalmente en suelo iraní y eso constituyó la espoleta de la revolución del 63. Por lo tanto, no creo que los norteamericanos piensen exactamente en Jomeini y en el movimiento islamista para quitarse al Sha de en medio; más bien fallan los recambios que tenían pensados, geopolíticamente mucho más útiles.

Es verdad que Jomeini es un producto de Occidente como se ha dicho antes. La revolución de Irán es un producto, violento producto, radical producto de Occidente. El pro-

ceso de Irán no es simplemente resultado de la generación espontánea, de repente aparece un señor llamado Jomeini y unas masas enardecidas, religiosamente violentas. Si se bucea un poco en la historia de Irán en el siglo XIX, vemos que la presencia occidental ha sido permanente en Irán y la violencia occidental ha precedido a la violencia islámica.

Cuando llega Inglaterra, asume concesiones petrolíferas y expolia materias primas. Se logra una Constitución, la primera en el Tercer Mundo, introducida por una coalición de liberales, nobles, clérigos chiítas e intelectuales medio socialistas (1905-1907). Inglaterra termina con la situación porque no le interesa o porque aquel Parlamento no es manejable. Es la primera vez que Occidente liquida no un experimento integrista radical, sino una experiencia democrática. Pone en su lugar al padre de Reza Pahlevi, que era un cosa-co al servicio de Inglaterra, sargento y analfabeto, origen de la dinastía Pahlevi, que luego es la dinastía del pavo real. Construye un régimen dictatorialmente “moderno”, hasta que llega la Segunda Guerra Mundial. Inglaterra sigue ocupando el territorio, también Rusia y entra Estados Unidos. Cuando acaba la Segunda Guerra Mundial, ¿se plantean los países occidentales fomentar en Irán un régimen democrático garante de los derechos humanos? Ponen al hijo del anterior, que establece un régimen “democrático” con 43.000 soldados de EE.UU. en su territorio y 10.000 asesores directos norteamericanos, cuya cabeza era Schwarzkopf, el padre del que, por cierto, dirigirá muchos años después la famosa guerra del contencioso Irak-Kuwait. Se crea así una dictadura, dirigida por un sátrapa, cuyos hilos manejan los norteamericanos.

Otra serie de casualidades y de rebeliones internas posibilitan una segunda experiencia constitucional y democrática en Irán, el régimen de Mossadeq (1951-1953). Partidos políticos, libertad de expresión, nacionalización de los recursos básicos, se intenta negociar incluso con las compañías petrolíferas. Hay una sentencia del Tribunal Superior de Justicia de la Haya a favor de Mossadeq, que es el que inicia este experimento. Encontramos de nuevo, y ya es casualidad, a los clérigos chiítas y sus colectivos en un experimento constitucional, democrático, de derechos humanos. ¿Quién acaba con él? De nuevo la CIA, en un golpe de estado, confesado hasta por su propio protagonista, que instaura otra vez una dictadura autoritaria. Y además, para que no haya más sorpresas, crean una policía política, la *Shavak*, de la que en el 1975 Amnistía Internacional decía (con tantos regímenes autoritarios como existían), que era la más violadora de los derechos humanos de mundo. Se construye todo un régimen autoritario, absolutamente violento, dirigido económicamente por Estados Unidos, con las multinacionales del petróleo actuando con absoluta tranquilidad, mientras la población estaba sometida a procesos no solamente de violencia directa sino también de violencia indirecta, como deportaciones masivas, reformas agrarias brutales que no son sino desamortizaciones y ciudades caóticas como Teherán.

En 1978 encontramos manifestaciones sangrientas, matanzas y finalmente el fin del régimen autoritario del Sha. Los norteamericanos consintieron que el Sha cayera, pero tampoco querían cambiarlo por insurgentes islámicos, sobre todo dirigidos por Jomeini, puesto que ya sabían que los grupos islámicos serían mucho más radicales de lo que habían sido en las anteriores experiencias constitucionalistas de 1905 y de 1953. Nadie es masoquista, y si en dos ocasiones que habían intentado colaborar con un régimen democrático y de derechos humanos acabaron en el paredón, a la tercera de cambio, ¿qué resulta históricamente? La instauración de un régimen radical islámico, intransigente, que intentará librarse de todos sus enemigos.

La lección es muy útil. ¿Quién promueve realmente el radicalismo islámico del 79 en la revolución de Irán? Una acción continuada de Occidente, con determinados intereses económicos y geopolíticos. El clero chiíta había sido de los primeros colectivos en el Tercer Mundo que entran a participar en experimentos constitucionalistas democráticos, eso sí, manteniendo unos niveles de soberanía y de identidad cultural propios evidentes. Podemos concluir cómo la genealogía radical de determinados fenómenos religiosos es creada por la historia, y los agentes de esa fenomenología no son los que aparecen en últi-

ma instancia en los periódicos con un *kalashnikov* y un turbante, o en el caso de la mujer con un *chador* y un *kalashnikov*. La conclusión vale no sólo para Irán, sino que podríamos extenderla a muchos otros casos, que nos llevarían desde Argelia hasta el Cáucaso, pasando por el ya citado Afganistán.

Mohamed Chakor. Para el Islam, la religión es una revelación, en cambio la ideología es una creación humana, una filosofía. En el Islam no hay misterio, hay revelación, hay certeza. En lo que se refiere a Naguib Mahfouz, la novela "Hijos de mi barrio" ha sido censurada por la universidad islámica y está prohibida en muchos países árabes. En cuanto a Jomeini, era enemigo jurado del régimen y obligaron a Irak a expulsarlo. Lo acogió Francia, con la esperanza de tener siempre un recambio, porque las potencias occidentales siempre reciben a los opositores como una baraja, cuyas cartas se guardan para el momento oportuno. Irán había entrado en una situación de efervescencia y de antioccidentalismo. Ya existía con Mossadeq, que procedió a una nacionalización y que fue derribado, como bien se ha dicho, por la CIA. Está claro que no querían en absoluto una guerra civil, que podría contagiar la zona y poner en peligro los intereses de Occidente con el petróleo. Se dijeron que Jomeini era un hombre anciano, a lo mejor su radicalismo era pura demencia senil, y pensaron que con él iban a restaurar la paz, por lo que aconsejaron al Sha ir a Marruecos o a California (entonces ya padecía el cáncer). Pero les salió mal.

Del mismo modo, promocionaron a Saddam Hussein, porque les convenía para combatir a Irán, le ayudaron a adquirir armas sofisticadas y se originó una guerra entre vecinos totalitarios que ha costado casi un millón de muertos. En esa época Saddam era un héroe, un defensor de la libertad, de la democracia, y cuando Saddam quiso invadir Kuwait, lo comunicó al embajador americano. Pongo en conocimiento de los Estados Unidos, para su tranquilidad, que voy a Kuwait, que es una provincia mía; no voy a atentar contra vuestros intereses, os voy a garantizar el suministro de petróleo. No reaccionaron, la embajadora le dijo "adelante", y tras la invasión vino la reacción.

Del mismo modo con respecto a los talibanes. Los talibanes, que eran unos estudiantes de teología que estaban en Pakistán, entraron en escena luego. Pero cuando estaban combatiendo los mujaidines eran los liberadores, los demócratas, los defensores de Occidente, los defensores de la pluralidad, de la democracia, contra la invasión comunista. Pero cuando cambian de chaqueta y aparecen los talibanes, todas las armas sofisticadas estaban ya en manos de los mujaidines. ¿Qué hace Estados Unidos? Empuja a Pakistán, que es como una colonia, a reconocer al régimen de los talibanes, porque nadie lo reconoce salvo tres estados, Emiratos Árabes Unidos, Pakistán y Arabia Saudí. Es otro error de los americanos. Creían a India muy próxima a la URSS. El aliado era Pakistán, eran los talibanes, no los mujaidines. Fue Benazir Bhutto, una mujer, quien promocionó a unos misóginos que son los talibanes.

Luis Gómez Puyuelo. El diálogo religioso hay que tomarlo más bien en el sentido de armonización de convivencias. No es una cosa nueva. Nicolás de Cusa hablaba antes de la unicidad de la religión y la diversidad de ritos o el obispo Juan de Segovia, y actualmente la ética universal de Hans Küng, que dice que no habrá paz en el mundo mientras no haya diálogo entre las religiones. En cuanto a las diversas interpretaciones que se puede dar a los textos sagrados, parece que cada subgrupo confesional pretende poseer la ortodoxia de esa interpretación. No es tanto una cuestión de traducción como de interpretación. Una escritora india dice que en la mayoría de los libros sagrados puede encontrar uno de todo, a condición de que sepa lo que quiere encontrar.

Chakor decía antes que la razón se contempla bajo el punto de vista islámico como una continuación de la revelación. Me pregunto si la colisión entre la filosofía y la dogmática no ha supuesto un gran freno a la creatividad cultural y teológica en el Islam.

Y para seguir con el tema de los talibanes, está también la cuestión étnica, si los talibanes son *pastures* en su mayoría, mientras los otros son *uzbecos*, *tayicos*. Generalmente coinciden las facciones con los grupos étnicos.

Carmen Magallón. Quisiera preguntar a los ponentes acerca de un tema que está en relación con la cultura de la paz: la noción religiosa de sacrificio en cuanto intercambio de algo muy valioso, la vida humana. A menudo nos hemos preguntado, al analizar los conflictos bélicos, cuántas muertes hay que poner sobre la mesa para llegar a dialogar sobre los intereses y dónde está la raíz en la que se asienta el hecho de intercambiar una vida humana. A veces se vislumbra, detrás de las actuaciones políticas bélicas, una sacralidad en el intercambio de la vida. ¿Qué papel conceden a la vida humana las religiones? Tal vez el principio de la vida, el principio de la maternidad, no tiene el papel relevante que le correspondería. ¿Qué se valora más, dar la vida o dar la muerte, principio femenino o principio masculino?

Juan Martín Velasco. Una pregunta que se repite en muchas de las intervenciones: ¿por qué las religiones, pacíficas en su ideal, se convierten en violentas? No existe una sola respuesta. Hay infinidad de factores que intervienen y es imposible dar con una razón única. A las que se han dado, que han sido muchas, y yo ayer propuse también algunas, habría que añadir que las religiones han sido vividas durante mucho tiempo como *religiones nacionales*, que son aquellas en las que el sujeto de la religión es un grupo humano, que puede ser reducido, una tribu, o más amplio, como una nación, o incluso un imperio. El sujeto de la religión es el colectivo y las personas son miembros de la religión en la medida en que son miembros de ese colectivo. En estas religiones, la violencia no adquiere carácter religioso sino que más bien es el acompañamiento de las violencias políticas y militares que produce ese grupo. Cuando los griegos luchan contra los persas, los dioses griegos luchan contra los persas con sus dioses también. Esto se da también en Israel, en sus guerras frecuentes con los vecinos: Yahvé es el Dios del pueblo que interviene a su favor, como otros pueblos también afirman.

Se produce un cambio importante cuando en el mapa religioso entran las *religiones universales*, en las que el sujeto ya no es el grupo sino la persona. Al ser la persona, esa religión puede tener adeptos en las distintas culturas, y puede asumir la pretensión de extenderse a pueblos diferentes de aquellos en los que ha nacido. Esto no debería generar violencia, porque pertenecer a la religión de suyo no es dejar de pertenecer a su cultura, se pertenece a un grupo religioso sin romper necesariamente con el colectivo político o étnico al que se pertenece. Pero ¿qué sucede generalmente? Las religiones universales, incluso las más purificadas, que han llevado más lejos su universalismo, terminan nacionalizándose y adquiriendo una fuerte impregnación por la cultura o por el pueblo en que han nacido o en que se han instalado. Por ejemplo en Occidente, el cristianismo con vocación universal, se convierte en un cristianismo occidental con vocación universal. En su expansión va a querer llevar no sólo el cristianismo sino la cultura occidental a otras regiones. Este hecho genera una violencia inevitable, porque es el choque de la religión occidental con las culturas de otro lugar, que también tienen su propia religión. Por eso pienso que uno de los factores fundamentales en el desarrollo de la violencia ha sido la dinámica de fusión de lo religioso con lo político, el proceso de nacionalización de las religiones universales.

Un paso indispensable para la paz es lo que llamaba Ricoeur la producción de una buena teología política, una buena presencia de lo religioso en lo político, que haga posible la pertenencia transnacional a una religión con pretensión universal, sin que sus miembros tengan que dejar su nación ni su cultura. Pero todavía no entrevé la solución. Cuando hablamos de la inculturación de las religiones, me parece que estamos utilizando tan sólo un término al que no acabamos de dar un sentido preciso. En cuanto se lo damos, caemos en la cuenta de que la inculturación no es verdaderamente viable. Deseamos que el cristianismo se inculture en Asia, para que los asiáticos, sin dejar de ser asiáticos, puedan ser cristianos. Pero ser asiáticos significa pertenecer no sólo a la cultura asiática, sino a la religión asiática que impregna esa cultura. ¿Podrán ser cristianos sin romper con esa religiosidad que es parte de la cultura? No. Por eso hoy día están resultando imposibles las teologías de las religiones, porque todas las teologías de las religiones se hacen desde el interior de una tradi-

ción y proponen soluciones como la de la inculturación. El único camino posible es el del diálogo de las religiones, es decir, que las religiones que insertan en distintos lugares entren en diálogo renunciando a hacer adeptos que pasen a la propia religión y a la propia cultura, entablando una relación dialogal que terminará donde no sabemos, probablemente en que cada uno profundice su propia religión y llegue a ese Dios al que todas las religiones se encaminan. Probablemente la situación será inevitablemente pluralista.

En el tema del sacrificio, me chocan varios aspectos. Primero, lo central que ha sido en muchas religiones; segundo, la violencia que ha supuesto; y tercero, que ni siquiera los estudiosos de las religiones hayan captado el factor violencia que estaba presente. Hasta muy recientemente se estudiaba el sacrificio en términos neutrales como si fuese un acto religioso más. Si damos la razón en alguna medida a Girard, sería un recurso religioso contra la violencia y no su utilización. Ahora bien, la teoría de Girard es tan pretenciosa y unilateral en algunas cuestiones, que probablemente no alcance a explicar del todo el fenómeno del sacrificio. El sacrificio no es, como se le ha presentado a veces, un medio de dar al dios un bien de este mundo para obtener de él tales o cuales beneficios. El sacrificio más bien está ordenado a que por el medio externo de una víctima, que es una realidad material, que puede ser vegetal, animal y en algunos casos ha sido humana, comulguen el dios y el fiel, se produzca la unión del fiel con la divinidad. Lo que prevalece en el sacrificio no es una destrucción ofrecida a la divinidad, sino más bien el poner a disposición de ese misterio, con el que nunca se llega a entablar contacto, algo visible que permita ese contacto. Naturalmente esos sujetos que practican el sacrificio lo ven muy fácil. La víctima lo vería de otra forma, y ahora estamos aprendiendo a preguntarnos por el sacrificio teniendo en cuenta también a la víctima, y eso plantea problemas muy difíciles. El sacrificio, según muchas de las teorías del sacrificio, comporta la ofrenda, la destrucción de lo que se ha ofrecido, y la comunión entre dios y quien ofrece. Pueden estar separados, pero me parece que los tres momentos pertenecen al acto sacrificial.

José Bada. En las tres religiones que aquí están representadas, el sacrificio cruento de alguna manera ha quedado relegado. Habría que hablar más bien de sacrificio de alabanza, de la adoración como sacrificio, y hay en la sinagoga un alejamiento de los sacrificios cruentos, que son sustituidos por una víctima espiritual: el sacrificio espiritual.

Baruc Garzón. Hay una reacción profética que tiende a esa purificación de lo sacrificial y de sus aspectos negativos: “Misericordia quiero, y no sacrificios”.

Maribel Ortega. Leemos en el Corán: “Si se inclinan hacia la paz, inclínate tú hacia ella y confía en Dios”, o “No obres mal en la tierra corrompiendo”; en Isaías: “El fruto de la justicia es la paz”, “El amor y la fidelidad se encuentran, la justicia y la paz se besan”; en el Nuevo Testamento, “Gloria a Dios y paz a los hombres que ama el Señor”. Las tres religiones son religiones de paz y no hay problema de diálogo interreligioso, cuando por encima de cosmovisiones se ha descubierto un Dios grande al que nos dirigimos. Aquí no hay problemas ni factores de riesgo para la paz. Pero hay alguien que se mueve por una fe más irritable y ahí es donde surge el conflicto, cuando la mayoría es manejable, pensando que su religión es la única salvadora. A pesar de todo, merece la pena el diálogo interreligioso, y me gustaría citar a Arabí que dice: “Del amor hemos nacido, por el amor hemos sido creados, al amor tendemos y al amor nos consagramos”.

También pienso que el profetismo es un campo de paz. Un profeta es elegido por Dios en el seno de un pueblo, le encomienda un mensaje y él es encargado de transmitirlo en su nombre. La *aleyá* 2,136 es como una profesión de fe en las revelaciones anteriores: “Creemos en lo que nos dijo Moisés, Abrahán, los profetas...” ¿Por qué la religión cristiana no reconoce en cambio el profetismo de Mahoma?

La última pregunta es para Martín Velasco, a propósito de que el único absoluto es Dios y todo lo demás hay que relativizarlo. ¿Quiere esto decir que hay que replantear nuevamente los dogmas, que son esenciales para el cristianismo?

Asunción García Maynar. Las causas primordiales de la violencia son el subdesarrollo, la desigualdad y la pobreza. En eso estamos todos de acuerdo. Pero me parece que hay distintas aproximaciones para entender esa pobreza: desde la dimensión política y social de la fe o desde su dimensión puramente religiosa. Me pareció que ayer se expresó un acercamiento a la pobreza predominantemente por el segundo camino y yo reivindicó como necesario también el primero. Deseaba recalcar la dimensión política y social de la fe para combatir la pobreza, por dos razones: para evitar la desigualdad y por el valor de liberación que tiene la pobreza, que nos remite a una forma de ser basada en lo limpio, lo simple, la pobreza.

Se ha hablado constantemente del diálogo interreligioso. Pero pido que no se olvide el diálogo con los no creyentes, que, desde mi experiencia, resulta vital para una actuación social y política.

Sofiane Bouchekouk. Como argelino, quería hacer mi aportación sobre el tema de Argelia. Pienso que el problema grande que sufrimos es de comunicación y comprensión. Generalmente los mensajes van sobre todo del Norte al Sur y no de Sur a Norte. El Sur conoce muy bien al Norte, pero el Norte desconoce al Sur. No saben lo que es un *chador* u otras cosas referentes a la tradición religiosa. Cuando surge un conflicto envían a una persona y nos cuenta el cuento como quiere, generalmente según la versión del Norte.

El caso de Argelia ha llegado al mundo durante los últimos diez años, y la gente no sabe lo que ha pasado. A lo mejor tampoco interesa mucho, porque el tema es muy complicado. La gente llega al integrismo, al radicalismo, porque están desesperados. Cuando no hay esperanza poco importan el sacrificio y las matanzas, porque llegar a la meta resulta algo tan difícil, que a la persona le da igual si en el trayecto pierde una pierna, un brazo o lo que sea. Lo mismo ocurre con las pateras, a la gente le trae sin cuidado morir, porque la esperanza de vida que hay es mínima, la muerte es mejor que la vida. El integrismo nace sobre todo de la desesperanza, y contribuyendo a ella lo fomentamos. El integrismo no es puramente religioso. La gente ha fracasado buscando su identidad a través del capitalismo, del socialismo, y ahora llega la última carta. El integrismo ha ocasionado en las últimas décadas muchísimas víctimas. Estados Unidos invadió Vietnam en nombre de la democracia y del capitalismo. En Argelia se están matando por otras razones pero con el mismo esquema. Esta vez es por el integrismo religioso, pero hace 20 años a lo mejor podía ser porque no eras socialista o comunista. Los argelinos, los iraníes o los marroquíes no son fundamentalistas, como piensan algunos, sólo son gente que busca su identidad a causa de fenómenos como el colonialismo. También ocurre aquí, hay gente que está buscando su identidad en España y en Europa. En esta década nos ha tocado el integrismo, que aparece tan fuerte, pero no sabemos qué tocará dentro de 20 ó 30 años.

Mohamed Chakor. El conflicto ha sido motivado por la violación de la Constitución. El FIS optó por la vía de las urnas para acceder al poder, según las reglas del juego democrático constitucional. Pero los militares temían que el acceso de los islamistas iba a instaurar una república islámica como la iraní, declararon los resultados nulos y proclamaron el estado de excepción. Fue una violación, porque no se puede prejuzgar y el acusado es inocente hasta que no se compruebe su delito. El pueblo argelino tiene una renta aproximada de 2.800 dólares per cápita, relativamente elevada, dos veces y media la marroquí. Son unos ingresos que pueden garantizar un nivel digno de vida. Y sin embargo no se distribuyen equitativamente. Los islamistas defendían esa tesis y han demostrado ser demócratas. La culpa es de los militares, que trabajan al servicio de las compañías petrolíferas. Occidente no reaccionó. ¿Por qué no ha condenado la violación de la Constitución y el atentado a los derechos humanos en Argelia? Porque han dicho: ¡integristas, fuera! Quedan los garantes de los intereses del Fondo Monetario Internacional y de los franceses, que van suministrando gas a los EE.UU. Los islamistas argelinos pensaron que si no tenían acceso al poder por la vía de las urnas, lo harían por la de las armas. Jugaron un papel decisivo los argelinos que fueron enviados a la guerra de Afganistán y entrena-

dos en Sudán. Por eso la lucha de Afganistán es “resurgimiento islámico” y entra en el marco de la revolución islámica global. El GIA está desempeñando un papel muy importante, porque los han echado, y ellos están actuando como brigadas internacionales, apoyando a las minorías islámicas en Bosnia, en Kosovo, en Cáucaso, en Cisjordania. Por eso repito que haber permitido reclutar y entrenar soldados fue un error fundamental de EE.UU.

En el Islam hay profetas como mensajeros y encargados de una misión. Jesús estuvo encargado de una misión. Abraham estuvo encargado de una misión. Muhammad estuvo encargado de una misión. Pero hay una diferencia: no tiene carácter divino. Él dijo “Yo trasmito”. La misión de un mensajero es comunicar un mensaje. “He comunicado un mensaje, y por tanto soy un simple mortal como vosotros”. Cuando sintió que iba a morir dijo: “He cumplido mi misión”. Y murió. ¿Cómo un mensajero, un profeta, va a ser inmortal? Es mortal como nosotros.

Por lo que se refiere al sacrificio humano, en el Islam se mantiene bajo la cobertura de la gente que se sacrifica. Durante la guerra de Irán se les daba a los combatientes una llave que significa poder abrir la puerta del paraíso. Existe también el recuerdo bíblico del cordero, la ofrenda de las cosechas o de la fruta. Incluso los comerciantes, cuando un cliente llega el primero a una tienda por la mañana temprano, le dan la mercancía sin cobrar, eso es un sacrificio.

Francisco Palacios. El tema objeto central del debate son las religiones como factor de violencia o creadoras de paz. Pero hemos descendido a un asunto de política real, valoremos la cuestión argelina. Como se ha dicho, hubo un proceso electoral y lo ganó el FIS, que desde luego no tenía en su programa ningún proyecto de suprimir la democracia. Su programa era moderado. Ganó la primera vuelta y no hubo segunda vuelta porque hubo un golpe de estado. Se ilegalizó al FIS, se criminalizó, se persiguió a sus partidarios. El FIS aquí es un factor religioso extremo, pero que está colaborando en un proceso político aparentemente pacífico y no se le puede criminalizar hasta que no esté en el poder.

¿Quién va a la lucha armada? El FIS no va a la lucha armada salvo en medidas muy concretas, a través de los comités islámicos de salvación. Pero aparece un grupo que el FIS no controla, el GIA, que debe, como bien se ha dicho, su obediencia y sus líderes a la guerra de Afganistán (volvemos otra vez a la vinculación de EE.UU.) y que distorsiona absolutamente el proceso constitucional en que estaba embarcado el FIS. ¿Por qué? Porque lo último que puede hacer un grupo político con poder en la calle, que ha ganado las elecciones, es lanzarse a una lucha armada indiscriminada y caótica, puesto que tiene los instrumentos que son el abecé en toda sociología de la revolución: la huelga general, cuando tienes millones de personas detrás de ti, y las manifestaciones callejeras, medianamente pacíficas. Con eso puede derribarse casi con toda seguridad un régimen que se mantiene gracias a un golpe de estado. Lo que no se puede hacer es lo que hizo el GIA, además fundamentalmente con delincuentes comunes y con personas que ni siquiera militaba en sus filas ni pertenecían a sus votantes, iniciando toda una cadena de atentados y de violencia indiscriminada, que afectó en algunos casos al 80 % de poblaciones que habían votado al FIS.

Vemos en el FIS un intento de conducir un proceso político desde posiciones islamistas y, de repente, otro modelo distorsionador con posiciones francamente extrañas y políticamente esotéricas. O menos esotéricas si tenemos en cuenta que son los afganos líderes y organizadores de ese movimiento, quienes crean en Argelia un caos brutal y radical y que terminan con el prestigio del movimiento islamista, no sólo en Argelia sino en el resto de países. Eso es muy significativo.

Baruc Garzón. Aunque caiga como un cabello en la sopa, voy a romper una lanza en favor de la violencia. Pongamos de nuevo los pies en la realidad. Hay un factor de violencia indispensable que hay que ejercer (con mesura). Se trata del esfuerzo y guerra contra uno mismo y contra las pulsiones del mal que se está gestando en mí. Hace falta un *no* como

“signo del hombre despierto” (Unamuno). En la base del judaísmo está el hombre que es capaz de decir *no* a la mayoría. En cuanto al tema del sacrificio (en hebreo *korbán*, “acercamiento a”), consiste en renunciar violentamente al deseo de tener más, de desear más.

Quiero terminar con este canto a la violencia contra uno mismo, a mantener los principios. Si el pueblo judío no lo hubiera hecho así y se hubiese “acomodado” a la cultura del entorno, hace mucho que habría desaparecido. Se nos reprocha anacronismo, pero los judíos no dejarán de ser anacrónicos, de estar fuera del siglo, hasta que el siglo esté de acuerdo con Dios.

Juan Martín Velasco. Los dogmas no son absolutos, son relativos al momento en que se definen. Hablan un lenguaje y utilizan unos conceptos, que son de un tiempo y de una cultura determinados, y no de otros, y por tanto son muy relativos. Eso lo ha afirmado la teología más tradicional. Santo Tomás decía que la fe no tiene como término los enunciados, sino la realidad a la que remiten los enunciados, porque los enunciados son relativos. Otra cosa es que una formulación teológica, determinada por una autoridad en un momento determinado como expresión que la comunidad acepta como normativa, sea irreformable por el hecho de que se le considere un eslabón que permite el contacto con la tradición, con los orígenes. Pero irreformable no quiere decir absoluto. Cada época tendrá que hacer el esfuerzo de reformular la versión con nuevas expresiones que vendrán a reemplazar la vigencia de las anteriores, pero dejándolas en su lugar, como eslabones que permiten el contacto con la tradición. No se imponen, se admiten como irreformables, pero al mismo tiempo cualquier generación creyente tiene la obligación de encontrar sus propias formulaciones, y por tanto de reformularlos. De lo contrario, no es fiel a la tradición.

En el evangelio nos encontramos con una sentencia: “El reino de Dios padece violencia y los que se hacen violencia, son los que entran en él”. A mí no me gusta utilizarla por los efectos negativos que ha tenido. Creo que se puede recuperar todo lo bueno de la resistencia al mal sin utilizar el término violencia, que desencadena consecuencias que pueden ser tan negativas como lo han sido en la historia del cristianismo y de otras religiones. En ese sentido, preferiría mantener con todo rigor la necesidad de la resistencia, pero insistiría más en la lucha contra nosotros mismos, la pacificación de nosotros mismos. No se trata tanto de resistir a nuestros impulsos como de orientar nuestros impulsos en el sentido de una presencia última y de consentir esa presencia, orientando nuestras tendencias hacia ella. Quizá estamos diciendo lo mismo, pero con acentos diversos.

6. UNA ÉTICA Y UN DERECHO PARA UN MUNDO PLURAL

UNA ÉTICA MUNDIAL PARA LA PAZ

JOSÉ BADA

Seminario de Investigación para la Paz



José Bada

Lo que sigue es una reflexión sobre la ética y la paz mundial ; es decir, sobre una ética mundial como fundamento para una paz mundial. Que no sea posible la paz en el mundo y para todo el mundo sin una ética mundial apenas habrá quien lo niegue. Pero dejando a un lado eso que parece obvio y la propuesta que sugiere el título presuntamente, habrá que hacer algunas aclaraciones previas. Porque de entrada desconocemos por ejemplo el sentido de la relación entre la ética y la paz si no sabemos de qué ética estamos hablando y de qué paz, y cabe preguntarse después de todo si es ético o no subordinar la ética a la paz mundial. Por tanto para saber de qué tema vamos a hablar aquí bajo ese título, cuáles son los problemas que nos preocupan y en qué medida podemos esperar quizás alguna solución, vamos a convenir o a fijar antes el significado de las palabras.

I. LA ÉTICA, ¿PERO ESO QUÉ ES?

Ética y moral son términos correspondientes, uno de origen griego y otro latino. *Ética* viene de *êthos*, que significa primero el lugar habitado por los animales, el *hábitat*, y después lo *habitual* para los hombres en su lugar “natural”: la ciudad (la *polis*), porque los hombres son “animales políticos” que habitan en la ciudad como las bestias en el campo y los dioses en el Olimpo. Lo habitual en la ciudad son los buenos hábitos o las buenas costumbres, que es lo que distingue a los hombres civilizados de las bestias y de los bárbaros que imitan a los animales salvajes hasta en el modo de hablar. *Moral* viene de *mores*, que quiere decir en latín los hábitos o costumbres de los seres humanos. Ambas términos, ética y moral, nos remiten pues a lo mismo: a los hábitos que corresponden al lugar habitado por los hombres; es decir, a una forma de vida y a unas normas para la vida dignas de los seres humanos. O simplemente a una vida buena según las buenas costumbres. Teniendo en cuenta sólo la etimología, no hay razón para distinguir la *ética* de la *moral*. No obstante suele llamarse ética al discurso sobre la moral —sobre todo, al discurso de la razón práctica u ética normativa— y moral o morales a las costumbres que se practican de hecho.

Pero anotemos ya de paso otro significado que se atribuye también al término *moral*, usado como sustantivo, en el lenguaje ordinario; por ejemplo, cuando decimos que fulano tiene “la moral muy baja” o que Zutano “tiene más moral que el Alcoyano”. Esa moral, que se necesita para tener éxito en cualquier empresa y que nos deja “desmoralizados” cuando nos falta, no es muy distinta de la “virtú” que Maquiavelo exigía al príncipe para conservar el poder y la integridad del Estado. Porque es el ánimo, el coraje o la “fuerza moral” que se requiere para el caso, sólo que en su caso, en la política, Maquiavelo pensaba que esa fuerza tenía que ser extraordinaria y suficiente incluso para dejar de ser bueno si lo mandaban las circunstancias. Dicha fuerza moral para comportarse a voluntad en la situación, y por tanto libre y res-

ponsablemente, es propia del hombre como ser constitutivamente moral; esto es, como sujeto capaz de ser juzgado como bueno o malo, justo o injusto, honesto o deshonesto según ajuste o no su conducta no ya a la realización de la empresa que se propone sino a las normas morales que reconoce. El ser moral del hombre y la fuerza moral que le es propia es lo que llamaba Aranguren¹, siguiendo a Zubiri, la moral como estructura, a la que oponía la moral como contenido, esto es, las normas y los valores morales.

La ética normativa es *ética formal* cuando se ocupa de la forma pero no del contenido; es decir, cuando prescribe *cómo* debemos actuar pero no *qué* debemos hacer. Su prototipo es la ética de Kant, que pretende ser sólo una *deontología*; es decir, una ética indiferente a lo que se haga con tal que se haga siempre bajo la forma del puro respeto al deber (*deon*). La *ética material* (de bienes o de valores) tiene un contenido moral normativo y, por tanto, unas normas que prescriben ya lo que debemos hacer aunque entre esas normas generales y el acto en una situación dada medie la aplicación al caso (el buen juicio práctico, la *frónesis*). Prototipo de ética material es la de Aristóteles.

II. LAS PACES Y LA PAZ

1. La paz perpetua o hacia la paz perpetuamente

En el Apéndice de su famoso opúsculo titulado *Hacia la paz perpetua* (1795), Kant escribe parafraseando el evangelio de Jesús: “Buscad ante todo el reino de la razón pura práctica y su *justicia* y vuestro fin (el bien de la paz perpetua) os vendrá por añadidura”². Kant distingue entre la “paz perpetua”, que es el “bien político máximo” de la sociedad civil (o sociedad jurídica), y aquella “justicia” que como “bien moral supremo” pertenece sólo “al reino de la razón pura práctica” (o “comunidad ética”, que es a donde irá a parar como veremos su idea de reino de Dios). Y en *La Metafísica de las Costumbres* dice que “la razón moral práctica dicta en nosotros este veto irrevocable: No debe haber ninguna guerra”, ni la que hay entre individuos en estado de naturaleza ni la que hay entre los Estados que siguen en estado natural en las relaciones internacionales, “porque ésta no es la forma de hacer valer cada uno su derecho”³. De ahí el deber moral de instaurar una paz duradera tanto entre los individuos como entre los Estados.

A diferencia de Rousseau y de acuerdo con Hobbes en este punto, Kant afirma que el estado de naturaleza entre los hombres no es la paz sino la guerra y la barbarie, y que la paz, en consecuencia, es siempre una conquista de la razón contra la condición humana. El mismo imperativo categórico que

1. ARANGUREN, J.L. LÓPEZ, *Ética*, Alianza Editorial, Madrid (1983), p. 49.

2. KANT, *La Paz Perpetua* (1985), p.56.

3. KANT, *Die Metaphysik der Sitten* (1989), p.478.

obliga moralmente a los individuos a integrarse en un Estado para superar las hostilidades mutuas, es el que obliga moralmente a instaurar la paz perpetua mediante la asociación de los Estados que siguen aún en estado salvaje en sus relaciones internacionales. De este modo la idea de una federación mundial o “sociedad civil” de los Estados del mundo (como “*civitas gentium*” o “*Völkerverein*”) se convierte en “principio regulativo” de un orden internacional sin el que es impensable una paz perpetua. Ahora bien dicha “paz perpetua”, que Kant considera la finalidad última del derecho público y en especial del derecho de gentes, “es ciertamente una idea irrealizable”. No obstante cabe una aproximación continua a esa idea, porque los principios políticos que a ella conducen y la asociación progresiva de los Estados en una federación mundial sí son realizables.

El problema del establecimiento del Estado y, análogamente, el de la integración de los Estados en una federación mundial pacífica (o en un *foedus pacificum*, cosa distinta de un *pactum pacis* o de hacer las paces), según Kant tiene solución incluso tratándose de un pueblo de demonios si es que tienen entendimiento. En otro orden de cosas muy distinto sitúa Kant el “supremo bien moral”, que pertenece ya al “reino de los fines” o a la “comunidad ética”, la cual “sólo puede pensarse como un pueblo bajo mandamientos divinos o como un *pueblo de Dios bajo leyes de virtud*”⁴. Con mayor razón se trata, pues, de una “idea elevada y nunca plenamente alcanzable, de una comunidad ética que se empequeñece mucho en manos humanas”⁵.

La ética de Kant, como pura deontología, se funda en el deber y en eso se queda: en el deber por el deber, cualesquiera sean las consecuencias que en el mundo se sigan del deber cumplido. Como fin en sí mismo, ese deber no puede evaluarse por los resultados o como medio para un fin. Por tanto no es posible una ética para la paz, ni tan siquiera para la paz mundial y aunque esto fuera el mismísimo reino de Dios, si lo que se quiere decir es que el deber moral ha de subordinarse a la consecución de la paz. Lo que sí ha de subordinarse a la paz, como bien político máximo, es el derecho y por supuesto la política, pero la política, el derecho y la misma paz del mundo están bajo el deber y éste por encima de todo. Sin que de ahí se siga que el derecho y la política sean medios adecuados para hacer que otros hagan lo que deben: intentar lo no sólo sería inmoral sino manifiestamente ineficaz.

2. La paz como producto y fin de la historia

La paz exterior y la paz interior, la paz del mundo y la paz de las conciencias, la república de las naciones bajo derecho cosmopolita y la comunidad ética universal bajo leyes de virtud y, en definitiva, el bien político máximo y el supremo bien moral son para Kant ideales inalcanzables. Si todo eso es la paz, la paz no cabe en la historia. Hegel piensa, por el contrario, que los ideales se realizan en la historia o que la historia es la realización de la idea. La paz deja de ser pensada como ideal que orienta la historia o como idea regulativa inalcanzable, para ser pensada en Hegel como principio o idea

4. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1969), p. 100.

5. *Ibidem*, p. 101.

constitutiva de la misma historia. Opone a la universalidad abstracta de Kant y, por tanto, a una moralidad sin arraigo afectivo en los sentimientos subjetivos ni apoyo en la realidad objetiva del mundo, una totalidad concreta y una eticidad sustancial como producto histórico y realización de la idea en la historia. La “universalidad del reino de los fines”, al remitir la idea a su génesis histórica, se truca en proceso de universalización. Hegel descubre en la lucha de las personas morales por el reconocimiento (*Kampf um Anerkennung*) afectivo y efectivo de sus pretensiones para hacerlas valer como derecho ante los otros —una lucha apasionada que puede ser “a muerte” y que no se hace únicamente con la razón y la palabra—, un proceso de universalización interactiva que sólo cesa con una universalidad acabada o totalidad concreta; es decir, cuando la autonomía interior y la moralidad quedan superadas por el derecho positivo y la eticidad exterior, por la sustancia moral cuya concreción última es el Estado. De modo que los ciudadanos, en principio sujetos autónomos, libres e independientes, son obligados a identificarse con la comunidad política a la que pertenecen.

No obstante admitir que los individuos son, además de ciudadanos de un Estado, miembros de una cuasi religiosa comunidad internacional en el sentido de una ética cristiana, en caso de conflicto entre las pretensiones morales universalistas del individuo y la eticidad particular, por ejemplo en caso de guerra con otros Estados, Hegel subordina dichas pretensiones de validez a la eticidad del Estado. Aunque, por otra parte, someta la lucha entre los Estados al juicio de la historia universal y, en última instancia, la contienda entre los espíritus particulares de las naciones a la objetivación del espíritu del mundo. Lo que Kant llamaba *garantía* de la naturaleza, el mecanismo del que se sirve (la *natura daedala rerum*) para que surja la armonía a través del antagonismo, se transforma en Hegel en la *astucia* de la razón (*List der Vernunft*) o dialéctica de la historia en cuyo proceso se realiza la idea como universalidad concreta. Después de todo, desde el fin de la historia, o viendo las cosas retrospectivamente como hace Hegel, la historia pone las cosas en su sitio y todo es como debe ser: la paz no es otra cosa que un mundo pacificado. Es ésta una filosofía de la identidad, en la que no hay propiamente responsables.

Marx puso a Hegel de pie —es decir, le dio la vuelta a un pensamiento que andaba “de cráneo”—, asentó las ideas sobre una base material (la infraestructura económica) y adoptó, en la teoría y en la praxis, una actitud prospectiva dentro de la historia. El último ardid de la razón es la toma de conciencia del sentido de la historia, cuando se dan las condiciones objetivas, por la clase que emerge como sujeto revolucionario. La conciencia de este sujeto colectivo y los intereses de esta clase particular coinciden por fin con el sentido profundo de la historia y el interés de la humanidad. Los actores de la revolución no pueden alterar el curso de la historia, pero pueden y deben precipitar el parto de la revolución. Este es su servicio: como el servicio que presta una comadrona.

La paz después de todo es para los marxistas el fin de la lucha de clases y la reconciliación universal: del hombre consigo mismo, de los hombres

entre sí y del género humano con la naturaleza. La paz después de todo es fruto de la justicia, incluye la libertad, la igualdad y la fraternidad y excluye la dominación de unos sobre otros, el odio y la violencia. Es el compendio de todas las utopías. Es todo, por fin. Y mientras tanto, la guerra. Porque todo se ha de hacer todavía....La lucha final es el último juicio. Lo que hay que hacer primero es la revolución, y si para eso se necesita mucha moral no así la ética, que puede esperar. Marx se burlaba de la ética normativa. Al ponerlo todo en las manos humanas y con tal urgencia, el marxismo precipita la violencia contra toda esperanza en el más allá. El marxismo es tanto más peligroso porque, sin renunciar a los sueños más antiguos e inalcanzables de la humanidad, proyecta la utopía en el tiempo y presume tener en la técnica la fuerza que necesita para llevarla a cabo dentro de la historia.

3. Una paz sin utopías

La ciencia ha dotado al hombre de una fuerza jamás conocida y sólo superada hoy por su ambición en el dominio y en la explotación de la naturaleza. Este Prometeo desencadenado —dice Hans Jonas⁶— necesita urgentemente una ética de la responsabilidad para controlar esa fuerza descomunal y frenar su ambición, so pena de acabar con todo y consigo mismo sobre la tierra. Ninguna de las éticas tradicionales está a la altura de las circunstancias. Porque esas éticas, dice Jonas, regulan las relaciones recíprocas y por tanto se refieren sólo al presente; con la única excepción del marxismo, que sí mira al futuro, pero no lo hace con responsabilidad. Jonas reafirma contra el marxismo la dignidad del hombre como fin en sí, que prohíbe utilizar a un solo hombre como medio y por tanto sacrificar a generaciones enteras en vistas a conseguir el bien de la humanidad futura.

Por otra parte transforma el imperativo categórico de Kant, al que considera abstracto e irresponsable (hasta el extremo de dar por buena la máxima: “Fiat justitia et pereat mundus”), en otro que propone como principio y fundamento de su ética de la responsabilidad: “Actúa de tal manera que las consecuencias de tu acción sean compatibles con la permanencia de la vida humana sobre la tierra”⁷. Porque el primer deber es que la “humanidad sea, aun en el caso que la infelicidad sea mayor que la felicidad y la honestidad menor que la deshonestidad”⁸. Que el mundo perezca no es una alternativa aceptable para que se haga la justicia, más bien es condición necesaria aunque no suficiente que la humanidad viva.

La ética de Jonas es una ética responsable de que la vida siga, es una ética ecológica y en este sentido conservadora. El deber es para Jonas una exi-

6. JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung* (1986), p.7.

7. *Ibidem*, p. 36.

8. *Ibidem*, p.35.

gencia del ser, es la responsabilidad ante el ser que nos ha sido confiado o reclama nuestro cuidado. La medida de la responsabilidad individual y colectiva la da el poder del que se dispone. El paradigma de esa responsabilidad es la del padre respecto a sus hijos y la del gobernante respecto a sus gobernados. Pero hay también una responsabilidad colectiva de la misma manera que hay un poder colectivo y una actividad colectiva que afecta a toda la naturaleza y compromete la supervivencia sobre la tierra.

4. Una paz dentro de lo posible, en un mundo más justo

Una ética de la responsabilidad en las actuales circunstancias, cuando lo que está en juego es nada menos que la vida sobre la tierra, relega a un segundo plano el problema de la justicia social y de la igualdad en el mundo (Jonas). A no ser que la supervivencia de la vida humana no sea posible si se renuncia en absoluto a la justicia y a la igualdad entre los hombres, que es lo que piensa por ejemplo K.O. Apel (con Habermas, y por supuesto también los que propugnan una ética de la liberación paralela a la teología de la liberación) al integrar en su propio discurso el principio de responsabilidad de Hans Jonas:

Aún suponiendo que uno, con Jonas, comparta la opinión de que, en las actuales circunstancias, lo primero es salvar el ser, la supervivencia, y la dignidad del hombre de los peligros del desarrollismo que entraña el proceso actual de industrialización —opinión que yo mismo comparto—, habrá que preguntarse si es posible salvar el ser y la dignidad del hombre *conservando sólo el presente estado de cosas*⁹.

Apel reconoce que Jonas en modo alguno aceptaría el sacrificio de una parte de la población con el fin de conseguir la supervivencia de la especie humana. Y en efecto, así es. Pero la oposición de Jonas al *principio esperanza* (E. Bloch) no puede menos de alertar a los que, sin sentirse cautivos de prejuicios marxistas, no se resignan a sobrevivir y aspiran a mejorar el mundo todavía. En ese sentido, la ética del discurso mantiene un equilibrio difícil entre la conservación del ser y la realización de lo que debe ser: entre la comunidad real y la comunicación ideal de comunicación.

5. La Paz

La Paz no es un problema moral: el problema moral son las paces, porque eso es lo único que podemos hacer y no la Paz. En efecto, si pensamos la Paz como idea regulativa es un horizonte inalcanzable; si la suponemos como comunidad ideal de comunicación, la anticipamos sólo contra los hechos; si la concebimos como idea constitutiva de la totalidad concreta o síntesis de las contradicciones históricas, no es nada que podamos hacer en un determinado momento aunque sea el resultado que se produce necesariamente en la historia, y menos aún podemos y debemos hacer la Paz si ese es otro nombre para

9. *Diskurs und Verantwortung* (1997), p. 183 s.

nombrar lo inefable de la experiencia mística o para invocar que venga a nosotros el mismo Reino de Dios. La Paz en sentido absoluto tiene que ver más con la mística que con la ética. Por tanto apenas con la religión dentro de los límites de la razón, que es lo que pasa cuando se la reduce a la ética, y mucho con el desbordamiento de la razón que es lo que viene a ser la mística de algún modo. Nos interesa subrayar aquí que la mística, en todas sus versiones, es una experiencia radical de *pasividad* y de *totalidad*. De un aparte es el misterio el que invade la existencia humana, bien sea porque el hombre suspende todas sus potencias, se niega a sí mismo, y queda pasivamente abierto a esa invasión del misterio siempre ofrecido o que este misterio se comunique de modo enteramente gratuito y desbloquee la trascendencia humana con la donación de sí mismo. De otra, la experiencia de esa radical pasividad, o de la nada, va unida a la experiencia de totalidad o del misterio en el que nada falta y todo se reconcilia: es la *coincidentia oppositorum* o, simplemente, la Paz. La experiencia mística, por estas dos características, se distingue claramente de la magia que es el paradigma y el origen de la técnica: de la pretensión del hombre de tener el destino en sus manos y de producirlo todo, sin limitaciones, y por tanto de una pretendida estrategia humana para hacer no sólo las paces sino incluso para precipitar la Paz como fin absoluto de la historia, dando pábulo a la violencia revolucionaria.

III. LA PAZ EN EL MUNDO COMO PROBLEMA MORAL

Nos referimos a las paces o a la paz que podemos hacer. Y no queremos decir que dejara de ser un problema si en el mundo hubiera más moral; esto es, si los hombres fueran más justos, más solidarios y, no digamos ya, si nos amáramos todos fraternalmente. Porque esto es obvio. Tanto como que nadie puede hacer, ni hay Dios que lo haga, que todos hagan siempre lo que deben. De la misma manera que no se puede producir la Paz, no se puede producir en el mundo la buena voluntad. El día en que llegara a intentarlo la genética, se acabaría con la estructura moral humana sin resolver un sólo problema moral. Por tanto, ese no es el problema sino éste: por qué siendo posible la paz en el mundo, alguna paz, sigue habiendo guerra y por qué no lo evitan los hombres y mujeres que tienen presuntamente buena voluntad. La paz que nos plantea aquí el problema moral no es un bien moral sino un bien político. Se trata sólo de una paz exterior bajo la ley, de “una paz posible incluso para un pueblo de demonios con tal de que tengan entendimiento” (Kant). Y porque eso es posible y no debe haber guerras, es un deber moral realizarlo.

Así pensaba Kant hace más de dos siglos cuando afirmaba que “la paz perpetua debe ser instaurada”, aunque quizás haya que interpretarlo diciendo que “la paz debe ser perpetuamente instaurada”¹⁰ en el mundo. No es que no haya habido desde entonces ningún progreso hacia esa paz mundial o que no

10. PEREDA, Carlos, *Sobre la consigna: “Hacia la paz perpetuamente”* (1996).

pueda haberlos mayores. De hecho casi todo lo que predijo Kant en su opúsculo se ha cumplido: la Liga de Naciones, la Sociedad de Naciones y sobre todo la Organización de la Naciones Unidas que fue creada en 1.945, después de la Segunda Guerra Mundial, con el principal objetivo de “mantener la paz y la seguridad internacionales”, y por supuesto la Declaración Universal de los Derechos Humanos adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1948, han sido importantes aproximaciones empíricas al ideal kantiano de la paz perpetua. Sin embargo no todo ha sido progreso, ni mucho menos. La mundialización promovida por un mercado sin fronteras ha quitado de en medio la tierra que separaba y está llevando a la confrontación de las diferencias cuerpo a cuerpo en un mismo espacio cada vez más pequeño, porque somos cada vez más y nos movemos más deprisa por todas partes. Además, el que caigan los muros, se acorte la distancia física, aumente el tráfico y se intensifique la comunicación, no quiere decir que el mercado haya acertado la distancia social entre ricos y pobres ni que pueda por sí solo quitar de en medio los intereses económicos que dividen la humanidad. Y esto hace que los conflictos, otrora internacionales, se internalicen en un sistema mundial emergente. Por otra parte el mercado, al homologar los productos en todo el mundo, homologa también a los seres humanos, confunde las formas de vida, avasalla las diferencias cualitativas, exagera los sentimientos de identidad colectiva y provoca las luchas interétnicas. Mientras que la especie humana se propaga y explota sobre la tierra, la ocupa sin reservas, siega la hierba bajo sus pies y plantea con urgencia el otro problema: la necesaria reconciliación con la naturaleza, o la paz ecológica de la que todo depende. La paz en el mundo debe ser instaurada porque todavía hay guerra, y la guerra no es la forma de resolver los conflictos. Además debe haber vida humana sobre la tierra y esto no es posible si falta la paz. La pregunta que surge inmediatamente es, entonces, quién o quiénes deben hacerse cargo de este problema moral.

1. ¿Quiénes son moralmente responsables de la paz?

Si nos referimos a la paz como bien político máximo, y ese es el caso, quizás se nos ocurra pensar que son los políticos los que deben responsabilizarse de la paz mundial. Porque, vamos a ver: ¿qué podemos hacer las personas corrientes para evitar las guerras y conseguir la paz en el mundo entero? Aun suponiendo que tengamos algún poder político como ciudadanos de un estado democrático, ¿de qué sirve un solo voto al mundo si ni siquiera basta para poner un concejal en el ayuntamiento? Pero no todos tienen ese poder mínimo. Algunos, como el presidente de los EU, tiene mucho poder. Aunque no hay un solo hombre que pueda hacerse cargo de la paz mundial. Individualmente, no.

Como individuos todos somos moralmente responsables de hacer lo que podamos en conciencia para que haya paz en el mundo. Por tanto unos más y otros menos, según el poder de que dispongamos; pero *ninguno puede responsabilizarse de que haya paz efectivamente*. Para una ética de la conciencia o de la buena voluntad, como es el caso de la ética de Kant, un político ni siquiera es moralmente responsable de las consecuencias que se sigan en el mundo de

las decisiones que tome en conciencia. El “político moral”, a diferencia del “moralista político”, hace lo que debe sin atenerse a las consecuencias y deja que la naturaleza supla con su ardid lo que él no puede hacer para la paz. El “político moral” actúa como si Dios o la Providencia existiera.

Responsables de que haya paz en el mundo somos todos los hombres y mujeres, pero no aisladamente como individuos sino como sujetos en relación habitual dentro de comunidades históricas particulares y, a la vez, como seres humanos en relación radical dentro de una sola humanidad sobre la misma Tierra. Sólo así podemos y debemos hacer que haya efectivamente paz en el mundo. Por eso somos responsables; esto es, corresponsables de la guerra y de la paz.

2. Pacifistas de convicción y pacifistas de responsabilidad

Hay una moral privada de la buena voluntad y de los buenos sentimientos que pone al hombre en paz con su conciencia. Los que viven de acuerdo con esa moral son personas pacíficas, no crean situaciones violentas y, aunque no pueden evitar los conflictos en los que se ven envueltos contra su voluntad, ayudan a resolverlos reduciendo la crispación y mediando incluso como hombres de paz en el ámbito reducido en el que se mueven. Pero la violencia es también un producto de las estructuras sociales y políticas, y no se puede evitar sin incidir en esas estructuras. Además la guerra es una violencia institucionalizada entre poderes políticos, sean o no Estados, cuya supresión no depende exclusivamente de la moral de los gobernantes por muy pacíficos que sean. Los que construyen la paz en el mundo, los pacificadores, han de ser en ocasiones algo más que pacíficos.

No basta con ser pacífico para construir la paz en el mundo. No basta, incluso, con ser pacifista. Porque de la misma manera que hay una ética de la convicción y otra de la responsabilidad, hay un pacifismo de la convicción y otro de la responsabilidad. El primero es un pacifismo dogmático y sin concesiones, que excluye toda violencia y que es incapaz de entenderla. Orientado hacia la Paz como bien absoluto, carece de medios para aproximarse siquiera a ese ideal haciendo las paces en este mundo. Con lo que su impotencia estratégica puede truncarse en impaciencia escatológica, dar un vuelco milenarista y precipitar sobre la tierra todo lo contrario de lo que pretende: el mismísimo juicio final, el día de la ira o la violencia sagrada que envíe de una vez a los infiernos a la violencia profana. Pero puede suceder también que los pacifistas de convicción, no sabiendo qué hacer con la violencia en este mundo, retrocedan a la condición de simples hombres pacíficos, se queden a verlas venir y que sea lo que Dios quiera. En cambio el pacifismo de responsabilidad se esfuerza por entender a su oponente y no estigmatiza el uso de la violencia como mal absoluto. Reconoce que hay una violencia legítima y que no es lo mismo usar esa violencia como última razón —es decir, como acción estratégica, que ya no es razón, pero es lo único que se puede hacer cuando se han desoído todas las razones— que recurrir a la violencia sin razón alguna para cometer la injusticia. Este es un pacifismo que no excluye la violencia en cualquier hipótesis. Es un pacifismo político, pero no porque subordine el pacifismo a una política —que también se da el caso, por desgracia— sino porque entra en la política para instaurar la paz y conservarla. El pacifismo responsable es una opción preferente por la no violencia. Que no haya guerras es un imperativo categórico de la razón práctica, porque ese no es el modo humano de resolver los conflictos (Kant). Pero si las hay no obstante en

situaciones extremas y son la única forma, aunque inhumana, de volver al uso de la razón, tampoco se puede condenar moralmente a quienes se han visto en la necesidad de recurrir a esa violencia. Llegados a tal extremo, a los pacifistas responsables sólo les queda cargar con la parte de culpa que les corresponda.

En la historia de los pueblos como en la vida de los hombres hay situaciones críticas, encrucijadas en las que todo lo que viene después depende del camino que se tome. Hay situaciones conflictivas sin camino de en medio, con dos únicas salidas: la una hacia la fraternidad, la otra hacia el fratricidio. Estas situaciones pueden ser cada vez más frecuentes en un mundo más pequeño, más complejo y mucho más interdependiente que antes, en el que hay poca tierra para ponerla por medio entre las partes como propuso Abram en aquel tiempo a su sobrino Lot: “Que no haya contiendas entre los dos, ni entre mis pastores y los tuyos, pues somos hermanos. ¿No tienes ante ti toda la región? Sepárate, pues, de mí, te lo ruego; si tu a la izquierda, yo a la derecha; si tu a la derecha, yo a la izquierda”¹¹. Una solución parecida fue la de la torre de Babel, cuando las gentes se separaron porque ya no se entendían. Y así nacieron las naciones. Pero en aquel tiempo, la tierra estaba despoblada. Ahora en cambio, cuando la humanidad entera está comprometida en la construcción de una torre mucho más alta (con una técnica apenas menor que su “hybris”), la Tierra está superpoblada.

Los que eligen el camino del amor al prójimo y hacen prójimo al más distante, al enemigo incluso, eligen el camino de la fraternidad: son los heraldos de la Paz que el mundo no puede dar. Son los pacíficos, a los que Jesús llamó bienaventurados porque serán llamados hijos de Dios, una prenda del mejor futuro. No son hijos de este mundo, quiero decir que no son *los que siguen* los caminos de este mundo y que no pertenecen a este mundo. Hay en ellos una ruptura con el pasado. Son la paloma que alza el vuelo, como se alza la vista hacia la aurora. Pero las consecuencias del pasado, la serpiente, persigue también a la paloma. Porque aún es de noche:

Un viejo rabino preguntó a sus discípulos si sabían cómo se conoce el momento en que cesa la noche y comienza el día. Y uno le dijo: ‘¿ Es cuando ya se distingue a lo lejos entre un perro y una oveja?’. Y el rabino contestó: ‘No’. Y otro discípulo: ‘¿ Es cuando ya se distingue en el horizonte entre una higuera y una palmera?’. Y el rabino: ‘Tampoco’. Y los discípulos: ‘Entonces, ¿cómo se sabe?’. Y el viejo rabino les contestó: “Es cuando tú miras en el rostro de cualquiera y puedes ver en él la cara de tu hermano o de tu hermana. Hasta que no llega esa hora la noche se extiende sobre nosotros”¹².

Mientras siga la noche y se extiendan las consecuencias del pasado sobre el presente, puede agravarse hasta tal extremo un estado de cosas que llegue para un pueblo o para el mundo entero la hora de las tinieblas. Puede

11. Gn 13, 8-10.

12. TUGENDHAT, E., *Ethik und Politik* (1992), p.64.

ocurrir que unos pocos se encuentren atrapados en una situación que no han creado o que no han creado ellos solos y que ya no sea una encrucijada con dos opciones, sino una verdadera cruz que cierra el paso. El teólogo Bonhöffer, se encontró metido en una situación así contra su voluntad. Pionero del ecumenismo y pacifista convencido que quiso ir a la India para conocer de cerca a Gandhi y su movimiento de no-violencia activa, en lo que menos podía pensar era en tomar parte en un atentado contra Hitler. La conspiración fracasó y los conjurados fueron ejecutados poco antes de terminar la guerra con la victoria de los aliados. D. Bonhöffer murió en el campo de concentración de Flossenbürg, el 9 de abril de 1945. Alfonso Álvarez Bolado escribe lo siguiente a propósito de su caso:

Bonhöffer vio el 'caso límite' como una tarea humana difícil, diseñada y exigida por la misma realidad histórica vivida. Y, sin embargo, como una tarea que muy pocos querían y podían asumir, una tarea, por tanto, en que esos pocos *sustituían* a los muchos que anteriormente la hubieran debido hacer innecesaria, y que 'ahora' no estaban dispuestos a cargar con la exigencia ulterior de su anterior desertismo¹³.

Fuera de situaciones extremas o casos límite, debería ser posible y desde luego deseable una especie de división de trabajo por la paz: dejando la defensa del orden público a la policía y la intervención necesaria en los conflictos armados a la violencia legítima de la Comunidad Internacional, queda mucho campo para que los ciudadanos del mundo, los hombres sin fronteras, se movilicen y apliquen métodos civiles para sanar la memoria en todas partes, curar a los de cerca y a los de lejos las heridas que tengan de las pasadas guerras y curar en salud las que podrían ocasionar, probablemente aún más terribles, las guerras del futuro si no se evitan mediante una constante y lenta educación para la paz. Aún así, en la política ordinaria hay un componente estratégico y una lucha que, sin ser necesariamente violenta, dista mucho de ser pacífica. Y también eso hay que asumirlo responsablemente.

3. La ética del discurso como ética responsable

La ética del discurso supone en la historia de la filosofía un cambio de paradigma: de la crítica del conocimiento como análisis de la conciencia a la crítica del conocimiento como análisis del lenguaje¹⁴. O de otra manera, del solipsismo cartesiano cuyo principio es "yo pienso" a la razón comunicativa cuyo principio es "yo argumento". Lo cual significa ciertamente una salida de la conciencia al mundo de la vida, una recuperación de la palabra sin perder la razón y un reconocimiento al fin de que no se puede pensar si se deja de hablar, y al contrario, porque el *logos* es —como decían los griegos— lo uno y lo otro al mismo tiempo: palabra y pensamiento. Pero esto implica, también, una responsabilidad ante los otros y una responsabilidad con los otros

13. ÁLVAREZ BOLADO, Alfonso, *Teología Política desde España* (1999), p. 98.

14. APEL, K.O., *La Transformación de la Filosofía, II* (1985), p.298.

para hacernos cargo del mundo en que nos encontramos ya comprometidos. La reflexión sobre el propio discurso, el que llevamos en la comunidad real o mundo de la vida, nos muestra las condiciones mínimas para que los hombres se entiendan hablando y qué es lo que lo impide. Esas condiciones de posibilidad, que se suponen apenas hablamos seriamente, anticipan la comunicación ideal sin exclusiones ni coacciones y, por tanto, la paz como forma de vida.

Apel divide su ética del discurso en dos partes: en la primera muestra mediante la reflexión las condiciones de posibilidad de la argumentación y por tanto los principios fundamentales que se dan por supuestos sin posible controversia (es decir, el *principio de universalización* o de legitimación de las normas morales y el correspondiente *principio de actuación*: “*actúa siempre de acuerdo con una máxima de la que puedas presumir racionalmente que, en el caso de ser seguida por todos, sus consecuencias previsibles y efectos colaterales sobre los intereses particulares de cada uno podrían aceptarse por los interesados en una discusión racional libre de toda coacción*”) y, dada la diferencia entre la comunidad ideal de comunicación que se anticipa y la comunidad real en la que se vive, un *principio complementario de estrategia moral* que obliga a actuar responsablemente para acercarse cada vez más al ideal anticipado; y en la segunda, de acuerdo con este principio complementario de estrategia a largo plazo y la situación histórica, se concreta qué responsabilidad moral y política se contrae individual y colectivamente para suprimir en la medida de lo posible los impedimentos que nos alejan de la comunidad ideal. Con lo que la ética del discurso, en origen meramente procedimental y deontológica, se amplía y se transforma en una ética teleológica que se orienta hacia la comunidad ideal de comunicación¹⁵.

La estrategia a largo plazo que prescribe una ética del discurso no se orienta inmediatamente a la realización de la “vida buena” en su totalidad o a una forma de vida llena de contenido y perfecta tanto individual como colectivamente, porque esto es competencia exclusiva de los individuos y de las comunidades históricas. Después de la crítica de la razón utópica, lo único que puede pretender una ética del discurso que sea responsable es que la comunicación práctica en la que se establece el contenido ético, es decir, las normas materiales y los valores morales, se realice dentro del contexto más adecuado y en las mejores condiciones de posibilidad. Pero aunque esto es un bien: la aproximación a las mejores condiciones de diálogo práctico (y en este sentido la ética del discurso no es tan formal y vacía como parece), no es aún la “vida buena” que hay que hacer ni el bien supremo al que se puede aspirar¹⁶.

El principio fundamental de la ética del discurso: que se deben resolver mediante el diálogo entre todos los posibles afectados los problemas que se

15. APEL, K.O., *Diskurs und Verantwortung* (1997), p. 142 y 146.

16. *Ibidem*, p. 146.

planteen, vale como idea regulativa. La premura del tiempo, la dificultad de los temas tratados, y no en último lugar los compromisos necesarios con la racionalidad funcional de los sistemas sociales y con la racionalidad estratégica de los intereses representados por los partidos en el parlamento, reducen mucho la posibilidad de realizar el ideal de una democracia participativa y por tanto la exigencia ética de cumplirlo. No obstante, las limitaciones pragmáticas de este principio ideal solo pueden obtener alguna legitimación si se someten a crítica bajo ese mismo principio fundamental de toda argumentación¹⁷.

La idea regulativa de la *comunidad ideal de comunicación* nos obliga a la realización progresiva de las condiciones sociales y políticas que permitan “tanto a nivel nacional como internacional una organización de la responsabilidad colectiva de la actividad humana colectiva”. Y en este contexto hay que aludir necesariamente al difícil problema de la regulación de los conflictos internacionales. A una ética del discurso y de la responsabilidad se le plantea la siguiente paradoja:

Suponiendo que todos los actores responsables de un conflicto admitieran en su interior el principio de esta ética del discurso como máxima para su conciencia y estuvieran por tanto de entrada bien dispuestos a admitir como único camino en la solución de los conflictos el consenso y el diálogo sin coacción alguna, esto no podrían saberlo con seguridad unos de otros. Y puesto que tales actores son también moralmente responsables de la seguridad de los sistemas de identidad que representan, no podrían eludir *el conflicto que se les plantea en términos de esta misma ética de la responsabilidad entre la racionalidad ética y la estratégica*¹⁸.

Debiera bastar esto para comprender que no siempre es posible hacer tabla rasa de otras consideraciones y atenerse sólo al diálogo como única arma en la solución de los conflictos:

He aquí un punto que los bienintencionados pacifistas nunca son capaces de entender desde una ética de la conciencia [o de los buenos sentimientos, la *Gesinnungsethik*]¹⁹.

Sin embargo, esto no significa que el político deba contentarse con la “gestión racional de los conflictos”, con una “Realpolitik” al margen de juicios morales o con la mera estrategia del equilibrio entre las partes para mantener la paz. Como “político moral” (que Kant contrapuso al “moralista político”) ha de orientarse perpetuamente hacia la paz y hacer posible que las formas discursivas desplacen poco a poco las formas estratégicas de resolver los conflictos. La cuestión más difícil que se le plantea a una ética del discurso es la de los medios que pueden y deben utilizarse para disminuir progresivamente lo que impide una comunicación ideal: ¿Justifica ese fin todos los medios? No. Apel nos dice que

17. *Ibidem*, p. 205.

18. *Ibidem*, p. 215.

19. *Ibidem*.

se puede y se debe criticar toda estrategia moral y/o política de emancipación en su más amplio sentido desde un *principio de conservación* (...) como principio fundamental de una *ética ecológica* que no se oriente sólo a la conservación de la especie humana —y por cierto de su totalidad y no únicamente de aquella parte que tenga éxito en la lucha por la vida—, sino además a la conservación de aquellas convenciones e instituciones de la cultura que desde el ideal de la ética del discurso se consideren como logros y aparezcan de momento como insustituibles²⁰.

IV. ÉTICA MÍNIMA UNIVERSAL

A mi entender, las éticas normativas más relevantes de la actualidad se agrupan en torno a estas dos tendencias: el universalismo deontológico de inspiración kantiana y el particularismo comunitarista de ascendencia aristotélica. Al primer grupo pertenecen las éticas procedimentales del consenso (del discurso, de la argumentación, del diálogo o de la comunicación) y al segundo las éticas sustanciales de los neo-aristotélicos que valoran positivamente el *éthos* de las comunidades históricas. En ambos casos las posiciones se sitúan frente al holismo o historicismo universalista, bien sea desde un punto de vista retrospectivo o desde el fin de la historia (como en Hegel) o desde un punto de vista prospectivo o hacia el fin de la lucha de clases y la perfección de la historia (como en Marx). Pero mientras las éticas procedimentales retienen el universalismo formal a expensas del contenido material histórico, las éticas sustanciales retienen el contenido material histórico de las comunidades particulares a expensas de la forma ética universal. Ahora bien: *una ética universalista sin contenido está vacía, y una ética sustancialista sin forma está ciega* (parafraseando lo que dijo Kant refiriéndolo al concepto y a la experiencia). Conciliar las dos tendencias es el reto para fundar en paz, en alguna paz, un mundo mundial en el que quepan muchos mundos.

1. El frente patriótico contra el universalismo

Al universalismo ético de inspiración kantiana se le acusa, no obstante, de ser abstracto como ya hizo Hegel; es decir, se sigue repitiendo que es una ética sin arraigo en los sentimientos del individuo y sin apoyo en las costumbres sociales. Lo que lo haría poco menos que inútil y, desde luego, incompatible con el particularismo ético basado en las comunidades históricas. Según MacIntyre el punto de vista moral que defienden los “ilustrados”, se alcanza sólo cuando se dejan los propios intereses, inclinaciones o posición social, y se juzga como lo haría cualquier persona racional con independencia de sí mismo, y actuar moralmente sería hacerlo de acuerdo con estos juicios impersonales. Así pues, “pensar y actuar moralmente implicaría que el agente moral se sustraiga a sí mismo de toda particularidad en beneficio de semejante impersonalidad”²¹. En consecuencia, para el universalismo ético no

20. *Ibidem*, p. 149.

21. Citado por MUGUERZA, Javier, “Los peldaños del cosmopolitismo”, en *La Paz y el Ideal Cosmopolita de la Ilustración* (1996), p. 355 ss.

sería relevante *de quién y dónde* aprende un niño los principios morales, como no lo es tampoco en el aprendizaje de las matemáticas.

El rechazo del universalismo ético o del punto de vista moral de los *ilustrados* (o de los *liberales*, como también les llama), explica que MacIntyre renuncie a los “derechos humanos universales”, de los que dice que no existen y que “creer en ellos es como creer en brujas y unicornios”, mientras exige por otra parte la identificación acrítica de los soldados americanos con su patria, con América, en todos los conflictos armados, como ya dijo Hegel que debían hacer los ciudadanos respecto a su Estado pero sin apelar como éste al juicio de la historia universal.

En este mismo frente hay otros aliados contra el universalismo ético; por ejemplo, los neo-aristotélicos alemanes como Joachim Ritter y Odo Marquard, que proclama una filosofía de la orientación provisional de la vida:

...una filosofía que hace valer los convencionalismos. Sin estos convencionalismos siempre supuestos —tradiciones, costumbres, prácticas en el conocimiento y en la acción— no podemos vivir (...). La elección, que somos, se apoya mediante estos convencionalismos en la no-elección que también somos: el futuro necesita raíces, la elección convenciones²².

Lo que recuerda inmediatamente una frase famosa de Gadamer: “No podemos salirnos del diálogo que somos” y su famosa polémica con Habermas sobre el valor hermenéutico de los prejuicios. Y nos lleva a pensar en el pragmatismo americano de R. Rorty, cuyo único principio insuperable es la propia tradición como *consenso histórico básico* y la *persuasión* el medio más adecuado para difundir los ideales que dicha tradición implica.

2. Y el frente libertario

Pero hay otro frente al que atender: el libertario o individual anarquista. El mismo Muguerza que polemiza contra el particularismo patriótico de MacIntyre, se alía con él para rechazar un universalismo ético descontextualizado y criticar “los excesos universalistas de un Karl-Otto Apel y su *famosa comunidad ideal de comunicación*”²³, a la vez que reivindica el *individualismo ético* contra éste y el otro, contra Apel y MacIntyre, o contra el universalismo abstracto y el comunitarismo patriótico que representan respectivamente, y recupera el concepto kantiano de autonomía:

Para decirlo en dos palabras: así como la humanidad se resuelve, éticamente hablando, en individuos, los individuos, y sólo ellos, tienen derecho a usufructuar la perspectiva de la humanidad. Un individuo nunca podrá legítimamente imponer a una comunidad la adopción de un acuerdo que requiera de la decisión colectiva, pero se hallará legitimado para desobedecer cualquier acuerdo o decisión colectiva que atente —según el dictado de su conciencia— contra la condición humana²⁴.

22. MARQUARD, O., *Apologie des Zufälligen* (1986), p. 125

23. MUGUERZA, Javier, *Los peldaños del cosmopolitismo*, o.c., Ibídem, p. 365.

24. *Desde la Perpeljidad* (1990), p. 333.

El individuo y la humanidad como una pinza, y entre uno y otra la comunidad real. Sólo que la humanidad, definida por la Ley, vendría a ser avistada e interpretada desde la perspectiva del individuo autónomo y soberano. De manera que todo lo que da de sí esta perspectiva es el derecho del individuo a disentir. Javier Muguerza no está lejos del frente que se forma en Francia a partir del 68, y desde cuyas posiciones se ataca a la Modernidad, a la “razón ilustrada” e incluso al mismo concepto de *logos* que domina en la filosofía occidental. Citemos entre otros a Jean-Fraçois Lyotard quien, en su libro *La condition postmoderne* (1979), rechazó ya la teoría de Habermas o la fundamentación de las normas por el consenso, por considerarla una forma peligrosa de ejercer el poder totalitario de la razón:

Semejante consenso actúa violentamente contra la heterogeneidad de los juegos de lenguaje particulares. Por otra parte, la invención viene del disenso. El saber postmoderno no es sin más un instrumento de las autoridades, agudiza la sensibilidad para apreciar las diferencias y aumenta la capacidad para tolerar lo inconmensurable²⁵.

No le falta razón a Karl-Otto Apel cuando, después de citar a los franceses Foucault y Lyotard, escribe:

El problema de la convivencia entre individuos y entre pueblos, que tienen todos igual derecho a la realización auténtica de sí mismos, ese problema capital de la macro-ética o de una ética global como hoy se exige, no puede resolverse precisamente como parecen sugerir por lo menos Foucault, Lyotard y el mismo Marquard. Estoy más bien tentado a afirmar justo lo contrario de sus peroratas paradójico-anarquistas y quietista-individualistas respetivamente. Se produciría de hecho una catástrofe si los individuos y los colectivos particulares se propusieran realizarse a toda costa a sí mismos en el mundo actual sin el menor respeto a principios normativos de validez universal²⁶.

3. Liberalismo comunitario

No le falta razón a Karl-Otto Apel, pero tampoco le sobra. Quizás sea suficiente para iniciar la comunicación, anticipar contra los hechos las condiciones de posibilidad del diálogo, denunciar las limitaciones de la comunidad real, mantener abierta una opinión crítica, y reclamar la vigencia efectiva de los derechos humanos en todo el mundo ; pero aparte de este servicio público, la luz de la razón comunicativa no basta para fundar acuerdos sustanciales, desinteresados e interesantes para la humanidad entera, dentro de una situación histórica, ya que cualquier consenso fáctico es cuestionable para tal razón.

De ahí el atractivo de un *liberalismo comunitario* como el de Michael Walzer, en el que se integran el sentido común y la crítica, la tradición y la razón, al presentarse como heredero de la tradición liberal. Mientras el momento liberal legitima la *libertad negativa* para el disenso, el distanciamiento, la reflexión crítica y la innovación, el momento comunitario introdu-

25. Citado por APEL, *Diskurs und Verantwortung* (1997), p. 158.

26. *Ibidem*, p. 176.

ce la libre solidaridad y la democracia participativa como correctivo necesario de aquella negatividad subjetiva. El *Selbst* liberal se pone definitivamente a salvo de la antinomia entre un atomismo individualista y un comunitarismo: “El sujeto liberal de Walzer es un *Selbst post-social* que, no obstante su dependencia genética de identidades y tradiciones socialmente constituidas, dispone de derechos culturalmente adquiridos para reflexionar en la distancia sobre todas las identidades particulares. Los sujetos libres y autónomos son necesariamente «liberales virtuosos», cuya «razón comunicativa» se halla al mismo tiempo orientada a principios y enraizada en un contexto histórico”²⁷. Ahora bien, al equiparar políticamente la libertad negativa y la libertad positiva, la idea de la democracia se torna “transgresiva y sin fundamento estable”. En consecuencia, más que un estado es un proceso en el que la pluralidad de valores, de intereses y de pretensiones hora se enfrentan y hora se apoyan los unos a los otros, y en la lucha incesante por el reconocimiento mutuo se va formando un *êthos* que no es ni formalista ni sustancialista sino un “*tertium quid*” que podemos llamar *êthos procedimental*: “Un modo de tratar los conflictos y los disensos en el que la orientación a las condiciones normativas del discurso democrático no es ciertamente lo único, pero sí el procedimiento insuperable más allá del cual no cabe otro recurso”²⁸.

4. Universalismo cosmopolita

¿Universalismo y/o particularismo? Universalismo y particularismo; es decir, uno y otro y por tanto ninguno de los dos extremos. Una plaza abierta, y una plaza bien abastecida. Un mundo en el que quepan muchos mundos. Pero eso significa, de entrada, que hay que decir “No” a la ocupación del espacio público por unos desplazando a los otros. El problema es que no se puede allanar todo lo que ya existe, ni construir esa plaza en otro terreno que el habitado. No hay un desierto para esa plaza, un solar absolutamente vacío, un espacio puro, ni se puede construir de nueva planta la ciudad cosmopolita haciendo caso omiso de las construcciones y monumentos históricos. Pero se puede y se debe reconocer, en principio, que todo es cuestionable, esto es, digno de ser discutido, excepto las condiciones que hacen posible la discusión como personas humanas, el humus de la humanidad, porque éstas ha de respetarse sin discusión alguna. Se puede y se debe asumir también la responsabilidad de la crítica con todas sus consecuencias y no crear problemas donde no existen: el cambio por el cambio no es ninguna razón para cambiar nada. Y lo que se debe hacer, si somos responsables, es más bien cuidar el consenso y no dejar sin sustancia el mundo de la vida, el espacio común, sin que esto suponga arrumbar las diferencias y empobrecer la comunicación.

27. BIENFAIT, Agathe, *Freiheit, Verantwortung, Solidarität* (1999), p. 260.

28. Wellmer ; citado por Bienfait, o.c., p.260..

A finales del segundo milenio se perfila una cosmópolis desterritorializada y menos dependiente del territorio y de los territorios históricos, o del suelo patrio si se quiere hablar así, que de su propia organización comunicativa en redes y conexiones. Estamos viendo ya como al paso de la comunidad a la sociedad le sigue el paso hacia la comunicación permanente. Es previsible que en ese medio —¿puede hablarse todavía de un *êthos*, de un *habitat*, de un territorio habitado y de las costumbres del lugar?— las fronteras sean más sociológicas, culturales, lingüísticas que físicas y estatales. *Instalar* significará conectarse, entrar en contacto y permanecer en contacto, más bien que *colocarse* o *domiciliarse* en un lugar. La formación de la propia identidad en relación con otros y la consolidación de identidades colectivas se hará en un medio en el que todos, esperemos, podamos movernos como pez en el agua sin enredarnos —porque ese es el riesgo— en un sistema de comunicación muy complejo que tiende por sistema a reducir su complejidad. En esta situación de crisis, en este despegue o desarraigo, se me antoja que lo más urgente es no olvidarse del reglamento; es decir, de las reglas que se suponen siempre en la comunicación humana en general cuando se orienta al entendimiento mutuo. Necesitamos una ética mínima universal.

V. CONTENIDO MÍNIMO DE UNA ÉTICA UNIVERSAL

1. Los derechos humanos

Los derechos humanos son los derechos del hombre y, por tanto, de todos los hombres y mujeres. Son exigencias mínimas de la dignidad humana, a la que ningún ser humano debe renunciar y todos deben respetar. Estas exigencias, y no meras aspiraciones, tienen una raíz ética y una vocación jurídica; es decir, valen como leyes morales con anterioridad a su reconocimiento como derechos positivos. En general se admite que los derechos humanos constituyen el núcleo mínimo de una ética universal. Sin embargo, hay quienes cuestionan la validez universal de los derechos humanos, bien sea porque niegan la posibilidad de fundamentarlos racionalmente o porque ven en ellos sólo una construcción histórica de la cultura occidental cristiana.

El problema de la fundamentación racional de los derechos humanos es básicamente el mismo que el de la fundamentación racional de una ética normativa. Por mi parte, entiendo que es posible una fundamentación pragmática trascendental de los primeros principios éticos; pero desconfío del método en cuanto a los resultados prácticos, es decir, en cuanto a la aceptación práctica universal de esos principios, y eso es también lo que pienso, con mayor razón, de los derechos humanos cualquiera sea su concreta formulación.

En cuanto a su origen histórico es innegable que la reflexión sobre los derechos humanos y su formulación positiva como tales derechos se produjo en el curso de la tradición cristiana occidental. No obstante, no debería olvidarse que fue precisamente la crítica de la razón contra la historia y, en concreto, la crítica de la razón contra la tradición cristiana occidental, el princi-

pio y fundamento de la legitimación universal de los derechos humanos y, por tanto, que no hay mejor antídoto contra una versión eurocéntrica de los mismos que esa misma crítica de la razón humana.

Los derechos humanos representan una ética mínima para un espacio máximo de convivencia, en el que quepan todos los hombres y mujeres sin exclusión alguna. Por tanto, se puede acceder a ese espacio desde cualquier tradición que no excluya a las otras. La formulación de los derechos humanos puede variar y su contenido puede desarrollarse desde otras tradiciones. Lo único que no debe hacerse, so pena de atentar contra la convivencia humana, es retroceder de los derechos humanos ya reconocidos o rechazarlos de entrada sin razón alguna bajo pretexto de ser incompatibles con la tradición propia. El derecho a la diferencia al que apelan algunos líderes como pretexto para retrasar *ad calendas graecas* el reconocimiento positivo de los derechos humanos, no es más que un pretexto ideológico para someter a las poblaciones autóctonas bajo regímenes autoritarios. Como lo demuestra, en general, el hecho de que esos mismos líderes sean poco o nada escrupulosos en la adopción de la ciencia, de la técnica e incluso de la economía moderna occidental.

La introducción progresiva de los derechos humanos en todo el mundo es un proceso hacia la convivencia cosmopolita, hacia un orden mundial basado en unos valores fundamentales y unas reglas de juego necesarias incluso para la supervivencia de la humanidad y la salvaguarda de la naturaleza. En 1995, una *Commission on Global Governance* difundió el siguiente texto:

Nosotros creemos que la humanidad en su conjunto puede y debe defender los valores fundamentales del respeto a la vida, de la libertad, de la justicia, del respeto mutuo, de la solidaridad y de la integridad. Esos valores son la base para transformar un sistema mundial construido sobre el comercio y las nuevas posibilidades de comunicación global, en una comunidad más universal y mejor desde un punto de vista ético en la que los hombres se sientan unidos por algo más que por intereses económicos, vecindad física o identidad nacional. Todos esos valores derivan de un mismo principio reconocido en todo el mundo por todas las religiones: que los hombres han de tratar a los demás como ellos mismos desean que se les trate. Ese precepto es el mismo que se proclama en la Carta de las Naciones Unidas cuando se exige el reconocimiento de la dignidad innata a todos los miembros de la familia humana y de sus derechos iguales e inalienables²⁹.

2. La “regla de oro”

La alusión a la “regla de oro” en un texto como el anterior, en el que se resumen los principios éticos que sustentan los derechos humanos, es muy acertada. No hay ninguna norma tan cargada de sentido común y tan sencilla

29. *Nachbarn in Einer Welt. Der Bericht der Kommission für Weltordnungspolitik*, Bonn 1995, p.56; citado por TETZLAFF, Rainer, “Den Opfern eine Stimme geben. Frieden stiften durch universell gültige Menschenrechte”, en SENGHAAS, Dieter, *Frieden machen* (1997), p. 312 ss.

como ésta, ninguna tan arraigada desde antiguo en todas las culturas, ninguna que exprese mejor los mínimos éticos necesarios para un convivencia pacífica. He aquí algunas variantes en distintas épocas y culturas:

“Lo que no deseas para ti, tampoco se lo hagas a otros hombres”. Confucio³⁰.

“No hagas a otro lo que no quieres que te hagan a ti”. Judaísmo³¹.

“Cuanto quisieréis que os hagan a vosotros los hombres, hacédselo vosotros a ellos, porque ésta es la Ley y los Profetas”. Jesús de Nazaret³².

“Uno no debe comportarse con otros en una forma que es inadecuada para uno mismo: ésta es la esencia de la moral”. Hinduísmo³³.

La “regla de oro” es, en todas estas versiones, una regla formal: no dice lo que debemos hacer, pero sí cómo debemos actuar. El imperativo categórico de Kant puede considerarse una versión moderna de la misma regla. En todos los casos, se trata justo de lo contrario a lo que se llama entre nosotros popularmente la “ley del embudo”. Cualquiera que sea la norma, para que valga, ha de ser la misma para todos. Se ha de vincular el interés de uno al interés de todos y cada uno de los otros sujetos. La regla de oro es la expresión más elemental de la justicia.

3. El universalismo ético es un humanismo

El universalismo ético considera al hombre como hombre ni más ni menos y, por tanto, a todos los seres humanos con igual dignidad y con los mismos derechos. Este igualitarismo rechaza los hechos diferenciales como criterio válido en el reparto de derechos y obligaciones. La persona humana, la razón humana, el respeto mutuo, el reconocimiento mutuo, la reciprocidad, la autonomía, la libertad y la igualdad bajo los mismos principios o leyes universales entran en la constitución de todo orden justo. Al considerar al hombre sin fronteras, o sin más definición, como único sujeto de los derechos humanos y a éstos derechos como base de toda posible justificación, se allana lógicamente el camino para la extensión de la democracia, se sientan los cimientos para la globalización política y se alzan las barreras para el intercambio de bienes y opiniones. El problema es que ese humanismo en general es en particular muy poco humano; esto es, pasa por alto al hombre concreto con sus sentimientos personales y su humanidad concreta. Es un humanismo sin acepción de personas, como la justicia que ha de ser impar-

30. *Discursos* 15,23; en los años 551-489 a.C.

31. Rabí HILLEL, *Sabbat*, 31 a; años 60 a.C.-10 d.C..

32. *Evangelios*, Mt. 7,12 y Lc. 6,31.

33. *Mahabharata* XIII. 114.8.

cial. Y como el mercado, que no funciona cuando en él se conoce a los amigos o se hacen tratos de favor. Y por tanto parece muy poco atractivo, sin arraigo afectivo en el corazón y sin apoyo efectivo en las costumbres tradicionales.

Estamos hablando de una ética mínima para andar por el mundo o, mejor, para que el mundo marche, y no de una ética para andar por casa o para hacer del mundo nuestra casa. De los tres grandes valores de la modernidad: igualdad, libertad, fraternidad, se toman los dos primeros como orientación de la justicia y el tercero se pierde detrás del horizonte: al mirar el rostro del prójimo no vemos aún la cara del hermano o de la hermana, y la noche sigue. El amor fraterno a todos los hombres y, no digamos ya de todos los hombres, es un sueño piadoso que apenas deja sin dormir a unos pocos. Ese amor cristiano, donde lo haya, no es una virtud humana. Es más, y es otra cosa. Aunque puede ser también menos y hasta una hipocresía cuando sólo hay caridad, quiero decir sin un gramo de justicia. Ernst Tugendhat recuerda que según una frase que se atribuye a Hume, “el sentido de la moral no es otro que compensar las limitaciones de la simpatía humana”. Por tanto, no se trataría de extender a todos el amor y la simpatía que se tiene a los próximos, sino de un comportamiento alternativo para los lejanos. A la vista de la tendencia a rechazar a los de fuera, se necesitaría un sentimiento de respeto a todos los seres humanos para que la cooperación y la convivencia pacífica fueran posibles. El contraste y la complementariedad de ambas formas de reconocimiento humano podría expresarse con esta máxima: “No necesitas amarle, pero sí respetarle”³⁴.

4. Las virtudes humanas

Adela Cortina se pregunta si ese universalismo ético de inspiración kantiana ha perdido la moral y no es ya otra cosa que una forma deficiente del derecho. Si ha llegado a ser una ética sin moral; esto es, no sólo sin fuerza moral sino carente de virtudes morales. Si esa ética del discurso, a la que se aplica y en la que se mueve también su propio argumento, no es en exceso intelectualista y por tanto incapaz de considerar los sentimientos y de desarrollar en una tercera parte una teoría de las actitudes, disposiciones o virtudes humanas que se echa en falta. Piensa que “*actitudes y principios* no se encuentran tan alejados entre sí como pretenden algunos críticos de las éticas procedimentales”³⁵.

La comunicación y el entendimiento entre las personas son valores a los que corresponden actitudes universalizables: “...la forma de vida de quien, sin

34. TUGENDHAT, Ernst, “Partikularismus und Universalismus”, en SENGHAAS, Dieter, *Frieden machen*, Suhrkamp, Frankfurt (1997), p. 325.

35. CORTINA, Adela, *Ética sin Moral* (1990), p. 236 s..

reservas, busca el acuerdo es un *êthos* universalizable; un *êthos* que se siente impelido a cultivar quien acepta el valor del principio de la ética discursiva³⁶. Un *êthos* universalizable que corresponda a principios éticos universales es una forma de vida ordenada por el sentido de la justicia, es un *êthos dialógico y solidario*, es la democracia como forma de vida³⁷ y no sólo un régimen —el menos malo— y un procedimiento —el más racional— para resolver los conflictos. En esta misma línea, Victoria Camps nos habla de virtudes públicas:

No hay acuerdos claros sobre el modo en que deben realizarse los derechos humanos, pues tampoco tenemos una idea precisa o compartida de cómo debería ser la humanidad (...), pero sí estamos en condiciones de nombrar ciertos requisitos sin los cuales la convivencia no merece el nombre de «humana». Si los derechos fundamentales son la igualdad y la libertad, sea cual sea la realización de ambos valores, ha de ser posible hablar de unas prácticas, de unas actitudes, de unas disposiciones coherentes con la búsqueda y de la igualdad y de la libertad para todos. A esas disposiciones es a lo que llamo *virtudes públicas*³⁸.

Y nos dice que si dejamos aparte la virtud cardinal de la justicia “que *es*, en realidad, la ética, la virtud propiamente dicha”, que intenta realizar “esa hipotética igualdad de todos los humanos y la no menos dudosa libertad en tanto derechos fundamentales del individuo”³⁹, quedan como virtudes públicas: la solidaridad, la responsabilidad y la tolerancia.

Solidaridad

La solidaridad es una condición de la justicia y su complemento. Porque no es posible una mínima realización de la justicia sin cultivar los sentimientos de aproximación a los otros para compartir los intereses y las necesidades y sentirse *solidarios* del dolor y del sufrimiento de los demás, y porque la justicia nunca es perfecta y necesita un plus de solidaridad. La solidaridad ha de extenderse de lo más privado y próximo: de los casos que escapan a la generalidad de la justicia, a lo más público y a la misma cooperación internacional. Pero la solidaridad ha de ser también selectiva: “Hay que tender los brazos de la solidaridad a los más desposeídos, a los que no ven reconocida su categoría de ciudadanos y de personas”⁴⁰.

Solidaridad selectiva es la “opción preferente por los pobres” o por los “excluidos”; es la “misericordia”⁴¹; o la “compasión”, que es acercarse a los que sufren, quedarse con ellos y acompañarlos en la búsqueda de una salida, para que sean restituidos en su dignidad como personas; es, incluso y no en

36. CORTINA, Adela, o.c., p.237.

37. CORTINA, Adela, o.c., p. 270 s.

38. CAMPS, Victoria, *Virtudes Públicas* (1990), p. 23.

39. CAMPS, Victoria, o.c., p. 33.

40. CAMPS, Victoria, o.c. p. 52.

41. SOBRINO, Jon, *El Principio Misericordia* (1992).

último lugar, acercarse a las causas perdidas y reconocer los derechos no saldados de los fracasados de la tierra, de los vencidos, porque hay una “historia patética del mundo” (*Geschichte als Leidensgeschichte der Welt*, como decía W. Benjamin), y de ahí, de la “memoria de la pasión” o de la “solidaridad anamnética”, nos viene una “débil fuerza mesiánica” como decía W. Benjamin en una de sus tesis sobre la filosofía de la historia: “Existe un misterioso punto de encuentro entre las generaciones pasadas y la nuestra. Hemos sido esperados sobre la tierra. A nosotros nos es dada, igual que a cada generación pasada, una *débil fuerza mesiánica* sobre la que el pasado tiene derecho. Un derecho que no podemos quitarnos de encima por las buenas”⁴².

Responsabilidad

Nos referimos, obviamente, a la responsabilidad como actitud o virtud, no a las responsabilidades que contraemos o a la responsabilidad que tenemos como seres humanos. Somos la conciencia del universo: los otros seres viven inmersos en la naturaleza como el pez en el agua, nosotros tenemos que sacar la cabeza y sobrenadarla. Pero eso no quiere decir que asumamos la responsabilidad que tenemos. Muchos viven como los peces “en el río que les lleva sin enterarse de nada”, otros se enteran pero no se mojan. Responsables son los que se mojan y se hacen cargo de lo que sucede.

Hablando sin metáforas, lo que quiero decir es que la virtud de la responsabilidad consiste en una actitud de diálogo frente a los otros y de colaboración con los otros, desde unos principios éticos fundamentales, sobre el mundo real que compartimos. El que es responsable no esconde el hombro ni la cabeza, participa en el gobierno del mundo y se siente corresponsable del porvenir de la humanidad y de la conservación de la naturaleza. La virtud de la responsabilidad es una virtud moral y una virtud política, inseparablemente. Ya dijimos que para Hans Jonas el deber no es otra cosa que la responsabilidad por el ser que nos ha sido confiado, que el paradigma de la responsabilidad se encuentra en la responsabilidad de los padres y de los gobernantes y que la medida de la responsabilidad es el poder que se tiene.

La responsabilidad se hace cargo incluso del pasado. El que es responsable está dispuesto a pagar por las consecuencias históricas en la parte que le corresponda, esto es, según la medida en que pueda remediarlas, aunque esto no tenga nada que ver con el reconocimiento de una culpa. Pedir perdón puede ser un acto de responsabilidad, concederlo también, aunque no se trate de nada personal en ninguno de los dos casos como cuando el Papa lo pide por los crímenes de la iglesia que preside. Difícilmente puede decirse que sea una actitud responsable ocultar la verdad o eludir la justicia. Esto cierra en

42. *Zur Kritik der Gewalt*, Frankfurt (1971), p. 79; citado por MATE, Reyes, *Mística y Política*, EVD, Estella 1990, p. 58.

falso las heridas, pero el perdón y la amnistía las sanan. Si no hay perdón en este mundo no hay ningún futuro para la paz, todos los hombres somos cautivos del pasado y el olvido y la venganza son nuestras cadenas.

Tolerancia

En una sociedad pluralista no hay propiamente un centro que defina la realidad social en su conjunto, si aún así queremos hablar de un centro éste se parece más a una plaza abierta al intercambio de bienes y opiniones que a un templo. En este sentido no hay Dios para una sociedad pluralista en su conjunto. Sin embargo, el pluralismo como hecho social no descarta el problema de la tolerancia antes bien lo plantea de modo relevante. La tolerancia como virtud es la capacidad de un sujeto para soportar las convicciones que no comparte y la renuncia a imponer las suyas por la fuerza.

La tolerancia y la intolerancia sólo se practican eficazmente desde el poder: el que no lo tiene sobre los que disienten de sus convicciones o está en situación de debilidad para imponerlas, puede ser víctima de la intolerancia y ejercitarse en la paciencia; pero no tiene ocasión de practicar la tolerancia, y la defensa que haga de ella en esa situación será meramente retórica y casi tan sospechosa como la tolerancia de quienes teniendo poder carecen de creencias o convicciones. Pero la fuerza moral que se necesita para tolerar las creencias que no se comparten y no imponer las propias es sólo una tolerancia mínima. Suponiendo que todos tuviéramos esa virtud y sólo esa, nadie molestaría a los demás y disfrutaríamos todos de un orden público tan pacífico como vacío. No compartiríamos nada, salvo el respeto, la mutua indiferencia y el intercambio de bienes de consumo. No sería poco en un mundo en el que los hombres nos matamos los unos a los otros. Pero sería francamente desmoralizador. Tendríamos así una tolerancia que sería una virtud pública al servicio de la vida privada. Sería la fuerza moral del individualismo. Sería, digo. Pero dado que de hecho no existe nunca una sociedad enteramente abierta y libre para todos, limpia de polvo y paja, sin el grano de la tradición y la paja de los poderes establecidos, sería a fin de cuentas una tolerancia para el egoísmo salvaje y en modo alguno el desierto como espacio ideal para la ascesis del individuo solitario.

Por tanto, necesitamos una tolerancia para convivir: no para dejar vivir, sino para vivir con otros. Esta tolerancia en relación con otros ha de ser posible no obstante las diferencias y salvando las diferencias, no en la confusión ni en la separación, sino en la unidad de lo distinto: en comunicación y en el diálogo. Esta tolerancia extraordinaria es una virtud pública para la vida pública, no para retirarse cada cual a lo suyo y dejar estar a los otros, sino para ser con otros y para los otros, para ser unos y otros, todos nosotros. Es la tolerancia como deferencia debida a las personas con sus creencias y convicciones, una virtud que se eleva por igual entre el fanatismo y la indiferencia.

VI. PARA CONSTRUIR UNA PAZ MUNDIAL SE NECESITA MUCHA MORAL

El barón de Montesquieu estaba convencido de que la paz y el orden se aseguraban mucho mejor con las buenas costumbres que con las leyes, pero los hombres se cansan pronto de ser virtuosos y los mejores regímenes duran sólo un tiempo limitado. Si eso era así en la fábula de los trogloditas y ha sido así que sepamos en la historia de todos los pueblos desde los tiempos más remotos, no hay razón para presumir precisamente ahora a finales del segundo milenio, cuando todos estamos ya en una misma historia sobre la misma tierra, que sea posible la paz y el orden para todo el mundo si a este mundo globalizado le falta o le falla la moral.

Las costumbres reconocidas como “buenas costumbres” en una sociedad y el código moral vigente no se improvisan. Me refiero a la moral como contenido; ya saben, a lo que hemos convenido en llamar simplemente moral en contraposición a la ética, o a lo que suele llamarse también sustancia moral. Esa sustancia se acumula a lo largo de la historia y se sedimenta en la sociedad. Al principio se introduce y se mantiene en virtud del espíritu que la lleva o por la fuerza moral que le corresponde, pero más tarde puede sobrevivir incluso por la inercia de su propio peso transformada en *eticidad*. En Occidente la crisis de la Cristiandad o la crítica de la razón contra la tradición cristiana comportó de momento una doble desmoralización: una pérdida de sustancia moral y de fuerza moral. Por otra parte, al ser desplazada la tradición cristiana por la razón ilustrada, se cegó la fuente de las costumbres heredadas y se alumbró la fuente de las normas consensuadas.

El primer problema que tiene la humanidad en un mundo globalizado es recuperar la moral perdida. Hay quienes creen que no basta con los derechos humanos y que es necesario ampliar y matizar el consenso que estos derechos suponen con la aportación de las grandes tradiciones religiosas. En esa dirección va la propuesta del Parlamento de las Religiones del Mundo, que en su reunión celebrada en Chicago del 28 de Agosto al 4 de Septiembre de 1993, con la participación de 6.500 asistentes en representación de numerosas religiones, aprobó la *Declaración de una Ética Mundial*⁴³. Otros piensan que para ese viaje no hace falta alforjas, que basta con la razón para un contenido ético universal, y que no es un código lo que se necesita sino la fuerza moral para cumplirlo, y a partir de ahí, desde los mínimos necesarios para la supervivencia pacífica, el entusiasmo para la realización de una vida buena y un plus de sentido para la vida que valga la pena, y que eso es justamente lo que podrían aportar las religiones: la fe que mueve montañas, no la que se impone y cae como una losa. Y para hablar en cristiano: más que la ley, la gracia y el evangelio.

43. KÜNG, HANS, KUSCHEL, KARL-JOSEF (editores), *Hacia una Ética Mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo*, (1994).

Hubo en tiempos un Ministerio de Gracia y Justicia. Echo en falta la gracia, aunque la justicia no sea satisfactoria. Bromas aparte, lo que quiero decir es que una ética mínima y pública, una ética para todos, una ética para un mundo en el que quepan muchos mundos, ha de limitarse a la justicia y a lo que todos reconocen como justo, de modo que apenas puede ser más que pura deontología. Pero el deber por el deber y el deber sólo nos deja insatisfechos y no se sostiene en realidad, pues no hay quien lo aguante. La fe más allá de la razón, la esperanza contra toda esperanza, el amor sin medida, la gracia: el indicativo de la libertad antes que el imperativo, eso es lo que nos daría la moral que nos falta para sostener lo que es justo y necesario. Y ese es el servicio, el ministerio, que deberían prestar al mundo las religiones. Todas ellas predicán la Paz y la celebran. Esa Paz, que no podemos hacer, es una gracia que nos dispensa de hacer lo que no podemos y nos anima a hacer lo que debemos: las paces. Lo uno y lo otro es importante para el mundo: renunciar a hacer la Paz y, por tanto, reconocer los límites humanos y no cerrarse, por otra, a lo que nos depara el destino, Dios o lo que venga.

CONCLUSIÓN

Para que sea posible la dignidad humana, sobreviva el hombre como ser constitutivamente responsable y se conserve intacta la naturaleza, hace falta una ética mínima, pública y política a escala planetaria. Pero, sobre todo, mucha moral. Por tanto, es urgente llamar al tajo a todos los hombres, llamar al frente de la paz. Porque hace falta la luz de la razón, el impulso del corazón, el entusiasmo de la fe, el valor del soldado, la virtud del santo, el compromiso de los políticos con la realidad, la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos, la solidaridad de los hombres sin fronteras, la responsabilidad de los padres y de los educadores, la memoria de las víctimas en las nuevas generaciones, y hasta el peso de la costumbre, la valla de la ley y el rigor de la justicia en todo el mundo. Porque todo eso es necesario, aunque nadie sabe si es suficiente. Porque el mundo se ha hecho muy complicado y, si nunca ha estado en nuestras manos la buena voluntad de todos, hoy parece que el mundo anda solo y por encima de la voluntad de los hombres. Como si, dejado de las manos de Dios, hubiera escapado también de las nuestras.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÁLVAREZ BOLADO, Alfonso, *Teología Política desde España*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1999.

APEL, Karl-Otto, *La Transformación de la Filosofía*, I y II, Taurus, Madrid 1985.

— *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt 1997.

ARAMAYO-MUGUERZA-ROLDÁN (editores), *La Paz y el Ideal Cosmopolita de la Ilustración*, Tecnos, Madrid 1996.

BADA, José, *La Tolerancia entre el Fanatismo y la Indiferencia*, EVD, Estella (Navarra) 1996.

— *La Paz y las paces*, Seminario de Investigación para la Paz y Mira Editores, S. A., Zaragoza 2000.

BIENFAIT, Agathe, *Freiheit, Verantwortung, Solidarität*, Suhrkamp, Frankfurt 1999.

CAMPS, Victoria, *Virtudes Públicas*, Espasa-Calpe, Madrid 1990.

CORTINA, Adela, *Ética sin Moral*, Tecnos, Madrid 1990.

JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt 1986.

KANT, *Metaphysik der Sitten*, ed. de Weischedel publicada por Suhrkamp, tomo VIII, Frankfurt 1989.

— *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. y prólogo de Felipe Martínez, Alianza Editorial, Madrid 1969.

— *La Paz Perpetua*, trad. de J. Abellán, Tecnos, Madrid 1985.

KÜNG, Hans, *Proyecto de una Ética Mundial*, trad. de Gilberto Canales, Trotta, Madrid 1991.

KÜNG, Hans, y KUSCHEL, Karl-Josef, (ed.), *Hacia una Ética Mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo*, trad. de José M^a Bravo, Trotta, Madrid 1994.

MARQUARD, Odo, *Apologie des Zufälligen*, Ditzingen 1986.

MATE, Reyes, *Mística y Política*, EVD, Estella (Navarra) 1990.

MUGUERZA, Javier, “Los peldaños del cosmopolitismo”, en *La Paz y el Ideal Cosmopolita de la Ilustración*, o.c., pp. 347-374.

— *Desde la Perplejidad*, FCE, México-Madrid-Buenos Aires, 1990.

PEREDA, Carlos, “Sobre la consigna: «Hacia la paz perpetuamente»”, en *La Paz y el Ideal Cosmopolita de la Ilustración*, o.c., pp. 77-100

SENGHAAS, Dieter (Her.), *Frieden machen*, Suhrkamp, Frankfurt 1997.

SOBRINO, Jon, *El Principio Misericordia*, Sal Terrae, Santander 1992.

TUGENDHAT, Ernst, *Ethik und Politik*, Suhrkamp, Frankfurt 1992.

WELLMER, Albrecht, *Ethik und Dialog*, Suhrkamp, Frankfurt 1986.

**LA FUNCIÓN DEL DERECHO
COMO INSTRUMENTO DE PAZ**

JOSÉ LUIS BATALLA

Jurista

Seminario de Investigación para la Paz



Pablo Casado y José Luis Batalla

1. LA SUSTANCIAL NECESIDAD Y LA SUSTANCIAL INSUFICIENCIA DEL DERECHO COMO FACTOR DE PAZ

Alejandro Nieto, catedrático de Derecho Administrativo, tras decir que en 1.948 ingresó en la Facultad de Derecho, contaba que, llevando 47 años dedicado al Derecho, viviendo en él, para él y de él, sin embargo, al cabo de tanto tiempo, no sabía lo que era el Derecho.

Esto lo decía, no en una charla informal con amiguetes, sino cuando leía su lección magistral al haber sido investido Doctor “honoris causa” por la Universidad Carlos III de Madrid, alrededor de la cual, junto con Tomás-Ramón Fernández, elucubraban sobre *El Derecho y el revés*, un diálogo epistolar sobre leyes, abogados y jueces, publicado en Ariel.

Y se preguntaba, ¿es efectivamente el derecho un sistema intelectual rigurosamente racional y lógico que permite entender las relaciones sociales y resolver los conflictos que en su seno puedan producirse?

O por el contrario, ¿no será que, como el unicornio, carece de existencia real y lo único que queda de él es la palabra? ¿Y si fuera una ilusión piadosa, como la paz universal, o un engaño político, como la voluntad popular?, ¿o un recurso retórico para dar brillo a las conferencias y justificar cataratas bibliográficas? O lo que es peor todavía: ¿no se tratará, simplemente, de un medio cínico para justificar las ganancias de ciertos profesionales o para legitimar que ciertos políticos dominen la sociedad?

Tomás-Ramón Fernández, mucho mas prudente, le reprocha ese “afán de absoluto” que descubre en su amigo y compañero, y le replica que “estaría en su lugar si se refiriese a la Justicia, que es un valor de ese orden, pero no al Derecho, que sólo se puede pensar mucho mas modestamente, como una herramienta o conjunto de ellas —y un modo de emplearlas— que los juristas utilizan en su esfuerzo por aproximarse a la Justicia”.

Pienso que, si en este rato, yo o vosotros, sabemos deambular con un cierto orden entre ese “absoluto” que es la Justicia y ese “relativo” que es el Derecho; ese “relativo” que son las Normas, que son las Leyes, que son los Pactos, que son los Acuerdos, y ese “relativo” que son su interpretación y aplicación por los Jueces, por los Estados, por las Organizaciones Internacionales, a lo mejor puede resultar útil esta tarde de viernes o la mañana del sábado, que vamos a pasar discurriendo juntos.

Y, a lo mejor, logramos ponernos de acuerdo en buscarle un objetivo al Derecho, que difícilmente será la Justicia, inalcanzable e inaprehensible. Pero sí podría ser la paz social.

En definitiva, ¿qué es el Derecho? Un artificio, una convención colectiva dirigida a asegurar la paz social.

Lo cierto es, que, para bien o para mal, el derecho y la paz, tienen mucho que decirse.

Un simple análisis de los títulos de las ponencias en los distintos cursos de este Seminario lo demuestra.

Curso 1.984-85. Eran tiempos de presagios de guerra entre los dos bloques.

El derecho y la paz.

El marco legal de las fuerzas armadas.

Una estrategia de disuasión nuclear (búsqueda de unos acuerdos pactados de los que resultan unas normas de obligado cumplimiento)

Curso 1.986-87.

La objeción de conciencia (su regulación).

Curso 1.987-88.

Los refugiados en España. (Ley Reguladora del Derecho de Asilo).

Curso 1.989-90.

El derecho internacional y la actual situación del Sahara Occidental.

Marco jurídico y problemática de la integración de fuerzas nacionales en las Fuerzas de las Naciones Unidas.

Curso 1.990-91.

Asilo y refugio en España: su ordenamiento jurídico y aplicación.

Curso 1.993-94.

Derecho internacional y mecanismos de intervención en otros países.

Curso 1.994-95.

El derecho al desarrollo en el ámbito internacional.

Curso 1.995-96.

Los derechos humanos, camino hacia la paz.

Curso 1.997-98.

El derecho en la Unión Europea.

Norberto Bobbio destaca esa **sustancial necesidad** del derecho para el logro de la paz, llegando incluso a identificar paz y derecho: "El derecho, en su acepción mas amplia, puede definirse como *la paz organizada*".

Pero junto a esa radical necesidad, también se da una radical y **sustancial insuficiencia** del derecho para el logro de la paz, que lo hace, con frecuencia, inservible. Y ello es por unas determinadas características, propias y específicas del derecho, que trataré de resumir:

1. El derecho va siempre *detrás de los hechos*.

Los hechos nacen sin derecho. El derecho encauza y desarrolla los hechos. Estos maduran dentro del derecho. Pero una práctica transformadora

de los hechos viene después, y el derecho tendría de nuevo que tratar de regular esa práctica transformadora. Como dice Tomás-Ramón Fernández, “el derecho empieza de nuevo con cada problema”.

El derecho es atropellado por los hechos. Cuando los hechos iban lentos, había sistemas: derecho romano, derecho germánico, derecho anglosajón. Había códigos centenarios.

Hoy es otra cosa. Ángel Viñas ponía un ejemplo claro de atropello de los hechos, de las decisiones políticas, económicas, ya tomadas. Analizando la economía de la defensa decía: “con base en investigaciones empíricas se sabe que el armamento de hoy es el resultado de decisiones de producción y desarrollo tomadas, quizá, 8 ó 10 años antes”.

La lentitud le va bien al derecho. Permite, desde la serenidad, desde la visión desde arriba, reflejar una abstracción en una Ley que luego habrá de aplicar a casos y personas individualizados.

Pero se tropieza, hoy, con la velocidad de los hechos. Temas como la contratación digital hacen temblar a estructuras tan “sólidamente” montadas como las de Notarios, Registradores. Los textos, la doctrina del 95 que trataban de encauzar en el derecho la injerencia, la intervención humanitaria en otros países, se ha quedado anticuada. La legislación comunitaria europea quiere llegar y llega tarde o demasiado pronto. La inmigración interroga al derecho del país acogedor. ¿Vale la calificación como delito de la bigamia para un emigrante que la practica como algo natural en la sociedad de la que procede?

El legislador es desbordado por los hechos, por el paso de lo abstracto a lo concreto. Y de ahí resulta una producción desordenada y anárquica de normas. Un desconocimiento de ellas. Y una seria desorientación en los encargados de aplicarla.

2. El derecho se hace *desde el poder*.

Obsérvese una contradicción esencial. Dícese que es hecho por los fuertes para “proteger a los débiles”.

En la ponencia y posterior debate en este Seminario de Victoria Abellán, “El Derecho y la Paz”, salían reflexiones como éstas: ¿No recogerá el derecho solamente la posición de los fuertes frente a los débiles? En el ámbito internacional, así queda reflejado en el derecho de veto en el Consejo de Seguridad. Y en la elaboración de pactos y acuerdos internacionales, en las reservas en la ratificación por parte de grandes potencias como Estados Unidos. En el ámbito nacional, es verdad que la norma surge teóricamente de la voluntad popular, pero no olvidemos que, como dice Tomás-Ramón Fernández, “la Ley es siempre voluntad de un imperante”. “La Ley es sólo la voluntad de una mayoría conyuntural soldada casi siempre con el cemento de los intereses de grupo”. “La Ley que no es supérflua es inevitablemente ideológica en cuanto que cristaliza valores propios de la clase dominante que la ha dictado”.

Y sigue: “No hay escapatoria: o nos dominan las clases eminentes a través del Estado o a través de las grandes organizaciones privadas. La fórmula estatal ofrece la ventaja de que en las leyes parlamentarias obra un ingrediente democrático que interfiere o tamiza el ejercicio descarnado del poder; pero tiene el inconveniente de su costo económico, su ineficacia operativa y la rapacidad de sus operadores. Mientras que la fórmula privada permite el ejercicio puro del egoísmo, aunque eso sí, contrabalanceado por la eficacia y el cálculo económico: las grandes organizaciones —como los pastores— han de mimar a los consumidores y usuarios porque cabalmente viven de ellos. Las ovejas bien cuidadas están lustrosas y con buenas carnes y, aunque saben que así se las trata no por amor a ellas sino por el beneficio de la báscula del mercado, pueden disfrutar de la vida hasta que les llega su hora”.

3. *No hay derecho sin fuerza* para hacerlo efectivo, sin coacción, sin pena. Incluso la ausencia de fuerza, de coacción, de pena, hace que pueda decirse que el Derecho Internacional no es derecho. Pero a veces resulta muy difícil encajar esos conceptos, esas palabras, con otras que llenan las páginas de las publicaciones de este Seminario. Diálogo, tolerancia, prevención, acción humanitaria.

Hace muy pocos días, los periódicos, la televisión, nos dejaban asombrados, inquietos, revueltos, con esa imagen tremenda del agente de inmigración estadounidense apuntando con una metralleta y con una cara feroz a Donato Dalrymple, el pescador que rescató al niño Elián cerca de Florida, reclamándole la entrega del niño, que gime asustado. “Este es un país de leyes” decía la Fiscal General Janet Reno. Y Hugh O’Shaughnessy, analista del dominical británico *The Observer*, titulaba: “Dios la bendiga. Janet Reno”. Sin embargo, el editorial de *El Mundo*, periódico que publicaba el artículo de O’Shaughnessy, decía: “Si lo que de verdad buscaba la Fiscal General Reno era optar por la vía que resultara menos traumática para el niño, su fracaso ha sido total. No se protegen los derechos de un menor causándole un daño moral tan grande”. Y Vargas Llosa, en artículo en *El País*, afirmaba rotundo: “Que esta solución fuera previsible y ajustada a ley, no quiere decir que sea justa. Yo creo que es injusta e inmoral”.

Duras, difíciles, controvertidas, como se ve, las relaciones fuerza-poder-leyes-justicia.

4. El derecho está *hecho por los satisfechos*. Algo que pone de relieve magníficamente Galbraith en su libro *Cultura de la satisfacción*. Parodiando sus expresiones cabe afirmar que el resultado de ese gobierno por los “satisfechos” es un derecho que se ajusta “no a la realidad o a la necesidad común sino a las creencias de los satisfechos, que constituyen hoy la mayoría de los que votan”. La intervención del Estado, concluye, “ha sido relativamente amplia cuando se trataba de proteger los intereses de los satisfechos y relativamente limitada cuando los problemas eran de los pobres”.

2. LA PAZ EN LOS TEXTOS CONSTITUCIONALES

¿Cómo se hace referencia a la paz en los textos constitucionales?

Carlos Alarcón Cabrera estudiaba en 1.988 con mucho detalle y a través de unos cuadros sinópticos muy ilustrativos, en una publicación de la Universidad de Sevilla, *Dimensiones de la paz como valor en el constitucionalismo comparado*, el tratamiento que a la paz y a la guerra daban los distintos textos constitucionales, destacándose como notas mas significativas:

1) Casi todos los países, en el preámbulo o en las proclamaciones generales, resaltan la aspiración a la paz como valor esencial o principio fundamental. Como casos más significativos, Libia afirma que “la paz no es posible si no hay justicia”. Israel proclama que “Israel se basa en los valores de la paz”. Guinea acepta expresamente las reglas del Derecho Internacional, y Japón renuncia a la guerra. Italia, en su artículo 11, pensado para la O.N.U. y utilizado para la U.E. “accede a las limitaciones de soberanía que sean necesarias para la configuración de un ordenamiento supranacional que asegure la paz internacional”. Noruega admite la posibilidad de trasladar poderes a organizaciones internacionales con el fin de consolidar la paz. Y Suecia permite que “la capacidad para decisiones internacionales se pueda ceder a organizaciones internacionales de cooperación pacífica”.

2) Casi todos los países regulan en su ley constitucional los órganos legitimados para decidir la intervención bélica. Cosa que, por ejemplo, no hace Cuba.

3) Se regulan las obligaciones militares de los ciudadanos y la objeción de conciencia. A ésta se refieren expresamente las constituciones de los países llamados occidentales, sin que fuera objeto de consideración en las de los países que giraban bajo la órbita soviética.

4) Prácticamente casi todos los países explicitan las justas causas que justifican la declaración de guerra. Suelen ser la legítima defensa, la defensa del territorio, etc. Excepcionalmente, Japón proclama la renuncia perpetua a la guerra.

En cuanto a la Constitución Española, las referencias a la paz y a la guerra se contienen:

En el Preámbulo, al proclamar la voluntad de la Nación española en “colaborar en el fortalecimiento de unas relaciones pacíficas y de eficaz cooperación entre todos los pueblos de la tierra”. El preámbulo sólo aparece poco antes de terminarse de aprobar el proyecto de Constitución en el Pleno del Congreso y responde a la enmienda presentada en el Anteproyecto por Tierno Galván y Morodo. Sin que tuviera éxito, posteriormente, una enmienda en el Senado de José Luis Sampedro, cuando en el mismo Preámbulo proponía señalar además como voluntad de la Nación española “ofrecer su cooperación a todos los pueblos de la Tierra a fin de establecer relaciones pacíficas dentro de la nueva interdependencia mundial para el desarrollo”.

El artículo 1 de la Constitución propugna “como valores superiores de su ordenamiento jurídico la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político”. Enmiendas de Camilo José Cela y Justino de Azcárate proponían sustituir “el pluralismo político” por “la paz”, estimando la de Cela que debería hablarse de principios y no de valores superiores, y la de Azcárate, que la libertad, igualdad, justicia y paz, se proclamaran como “fundamentos y objetivos del Estado español y de su gobierno”. Pero no prosperaron.

El artículo 8.1 dice que “Las fuerzas armadas ... tienen como misión, garantizar la soberanía e independencia de España, defender su integridad territorial”. Al texto de este artículo, una enmienda de Luis María Xirinacs, también sin éxito, añadía: “La confederación española renuncia a la guerra como instrumento de su política general y también a formar parte de cualquier bloque militar internacional”.

El artículo 30 en sus apartados 1 y 2, dice: “1. Los españoles tienen el derecho y el deber de defender a España. 2. La Ley fijará las obligaciones militares de los españoles y regulará, con las debidas garantías, la objeción de conciencia”

El artículo 63.3 dice: “Al Rey corresponde, previa autorización de las Cortes Generales, declarar la guerra y hacer la paz”. Una enmienda del Grupo Parlamentario Comunista, que trataba de especificar las “justas causas” de guerra, “agresión externa o amenaza grave para la independencia de España”, no fue incorporada al texto definitivo.

Un exámen crítico de los textos expresados pondría de relieve esa especie de paradoja que resultaría de ellos en el sentido expresado por Bobbio al contemplar la guerra como objeto del derecho y como antítesis del derecho. Si el derecho rechaza una institución —la guerra, preámbulo de la Constitución— no tiene porqué regularla —art. 63.3 de la Constitución—.

3. EL DERECHO INTERNACIONAL Y LA PAZ

Mucho de lo dicho parece referirse principalmente al derecho de aplicación interna en un estado determinado. Y ahí lo tenemos, en esa sustancial necesidad y en esa esencial insuficiencia, bregando alrededor de la convivencia, de las relaciones pacíficas, más próximas. Y haciéndolo, al menos desde un punto de vista teórico, a través de tres poderes, legislativo, ejecutivo y judicial, con carácter coactivo, imponiendo su cumplimiento y castigando su incumplimiento.

Pero, ¿qué ocurre en el orden internacional?

Adelanto que no voy a hacer una exposición teórica de los que hoy es el Derecho Internacional. Ni tampoco un análisis del instrumento jurídico más importante para hacerlo efectivo: La Organización de las Naciones Unidas (O.N.U.). Uno y otro tema han sido tratados ampliamente en este Seminario, y me remito a las ponencias de Victoria Abellán, Pablo Casado, Galtung y Ángel Chueca.

El derecho internacional que tenemos es, en definitiva, el que resulta de los documentos fundacionales de las Naciones Unidas y de la interpretación que desde las realidades surgidas después, se está dando a los mismos.

Se contiene en tres documentos esenciales:

- 1) Carta de las Naciones Unidas. 1.945.
- 2) Estatuto de la Corte Internacional de Justicia. 1.945.
- 3) Declaración relativa a los principios de derecho internacional referentes a las relaciones de amistad y a la cooperación entre los Estados, de conformidad con la Carta de las NN. UU. 1.970.

De dichos documentos, son los artículos que mas directamente hacen referencia a los conflictos y a la paz, los siguientes:

1) Carta de las Naciones Unidas:

Art. 1º. Los propósitos de las Naciones Unidas son:

1. Mantener la paz y la seguridad internacionales, y con tal fin: tomar medidas colectivas eficaces para prevenir y eliminar amenazas a la paz, y para suprimir actos de agresión u otros quebrantamientos de la paz; y lograr por medios pacíficos, y de conformidad con los principios de la justicia y del derecho internacional, el ajuste o arreglo de controversias o situaciones internacionales susceptibles de conducir a quebrantamientos de la paz;

2. Fomentar entre las naciones relaciones de amistad basadas en el respeto al principio de la igualdad de derechos y al de la libre determinación de los pueblos, y tomar otras medidas adecuadas para fortalecer la paz universal;

3. Realizar la cooperación internacional en la solución de problemas internacionales de carácter económico, social, cultural o humanitarios, y en el desarrollo y estímulo del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales de todos, sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión; y

4. Servir de centro que armonice los esfuerzos de las naciones por alcanzar estos propósitos comunes.

Art. 2º. Para la realización de los Propósitos consignados en el artículo 1, la Organización y sus Miembros procederán de acuerdo con los siguientes principios:

7. Ninguna disposición de esta Carta autorizará a las Naciones Unidas a intervenir en los asuntos que son esencialmente de la jurisdicción interna de los Estados, no obligará a los Miembros a someter dichos asuntos a procedimientos de arreglo conforme a la presente Carta; pero este principio no se opone a la aplicación de las medidas coercitivas prescritas en el Capítulo VII.

Art. 33. 1. Las partes en una controversia cuya continuación sea susceptible de poner en peligro el mantenimiento de la paz y la seguridad internacionales tratarán de buscarle solución, ante todo, mediante la negociación, la investigación, la mediación, la conciliación, el arbitraje, el arreglo judicial, el recurso a organismos o acuerdos regionales u otros medios pacíficos de su elección.

2. El Consejo de Seguridad, si lo estimare necesario, instará a las partes a que arreglen sus controversias por dichos medios.

Contenidos en el Capítulo VII de la Carta, titulado “Acción en caso de amenazas a la paz, quebrantamientos de la paz o actos de agresión”, los artículos 39 a 43, dicen en su parte más esencial:

Art. 39. El Consejo de Seguridad determinará la existencia de toda amenaza a la paz, quebrantamiento de la paz o acto de agresión y hará recomendaciones o decidirá que medidas serán tomadas de conformidad con los artículos 41 y 42 para mantener o restablecer la paz y seguridad internacionales.

Art. 40. A fin de evitar que la situación se agrave, el Consejo de Seguridad, antes de hacer las recomendaciones o decidir las medidas de que trata el Artículo 39, podrá instar a las partes interesadas a que cumplan con las medidas provisionales que juzgue necesarias o aconsejables.

Art. 41. El Consejo de Seguridad podrá decidir qué medidas que no impliquen el uso de la fuerza armada han de emplearse para hacer efectivas sus decisiones.

Art. 42. Si el Consejo de Seguridad estimare que las medidas de que trata el Artículo 41 pueden ser inadecuadas o han demostrado serlo, podrá ejercer, por medio de fuerzas aéreas, navales o terrestres, la acción que sea necesaria para mantener o restablecer la paz y la seguridad internacionales.

Art. 43. 1. Todos los Miembros de las Naciones Unidas, con el fin de contribuir al mantenimiento de la paz y seguridad internacionales, se comprometen a poner a disposición del Consejo de Seguridad, cuando éste lo solicite, y de conformidad con un convenio especial o con convenios especiales, las fuerzas armadas, la ayuda y las facilidades, incluso el derecho de paso, que sean necesarias para el propósito de mantener la paz y la seguridad internacionales.

Art. 103. En caso de conflicto entre las obligaciones contraídas por los Miembros de las Naciones Unidas en virtud de la presente Carta y sus obligaciones contraídas en virtud de cualquier otro convenio internacional, prevalecerán las obligaciones impuestas por la presente Carta.

2) Estatuto de la Corte Internacional de Justicia.

Art. 38. 1. La Corte, cuya función es decidir conforme al derecho internacional las controversias que le sean sometidas, deberá aplicar:

a) las convenciones internacionales, sean generales o particulares, que establecen reglas expresamente reconocidas por los Estados litigantes;

b) la costumbre internacional como prueba de una práctica generalmente aceptada como derecho;

c) los principios generales de derecho, reconocidos por las naciones civilizadas;

d) las decisiones judiciales y las doctrinas de los publicistas de mayor competencia de las distintas naciones, como medio auxiliar para la determinación de las reglas de derecho, sin perjuicio de lo dispuesto en el Artículo 59.

3) Declaración de 1.970. Principios declarados:

A) Todo Estado tiene deber de abstenerse en sus relaciones internacionales de recurrir a la amenaza o al uso de la fuerza contra la integridad territorial o la independencia política de cualquier Estado, o en cualquier otra forma incompatible con los propósitos de las Naciones Unidas. Tal amenaza o uso de la fuerza constituye una violación del derecho internacional o de la Carta de las Naciones Unidas y no se empleará nunca como medio para resolver cuestiones internacionales.

Una guerra de agresión constituye un crimen contra la paz, que, con arreglo al derecho internacional, entraña responsabilidad.

B) Todos los Estados arreglarán sus controversias internacionales por medios pacíficos de tal manera que no se pongan en peligro ni la paz y la seguridad internacionales ni la justicia.

C) Ningún Estado o grupo de Estados tiene derecho de intervenir directa o indirectamente, y sea cual fuere el motivo, en los asuntos internos o externos de cualquier otro. Por tanto, no solamente la intervención armada, sino cualesquiera otras formas de injerencia o de amenaza atentatoria de la personalidad del Estado, o de los elementos políticos, económicos y culturales que lo constituyen, son violaciones del derecho internacional.

D) a) Los Estados deben cooperar con otros Estados en el mantenimiento de la paz y la seguridad internacionales:

b) los Estados deben cooperar para promover el respeto universal a los derechos humanos y a las libertades fundamentales de todos y la efectividad de tales derechos y libertades, y para eliminar todas las formas de discriminación racial y todas las formas de intolerancia religiosa;

c) los Estados deben conducir sus relaciones internacionales en las esferas económica, social, cultural, técnica y comercial, de conformidad con los principios de la igualdad soberana y la no intervención.

E) Todos los Estados gozan de igualdad soberana. Tienen iguales derechos e iguales deberes y son por igual miembros de la comunidad interna-

cional, pese a las diferencias de orden económico, social, político o de otra índole.

En particular, la igualdad soberana, comprende los elementos siguientes:

- a) Los Estados son iguales jurídicamente;
- b) Cada Estado goza de los derechos inherentes a la plena soberanía;
- c) Cada Estado tiene el deber de respetar la personalidad de los demás Estados;
- d) la integridad territorial y la independencia política del Estado son inviolables;
- e) Cada Estado tiene el derecho a elegir y a llevar adelante libremente su sistema político, social, económico y cultural;
- f) Cada Estado tiene el deber de cumplir plenamente y de buena fe sus obligaciones internacionales y de vivir en paz con los demás Estados.

F) Todo Estado tiene el deber de cumplir de buena fe las obligaciones que ha contraído en virtud de la Carta de las Naciones Unidas.

Sobre esto, ha habido, indudablemente, evolución, giro en los objetivos, tanto de las NN.UU. como del Derecho Internacional, pero siguiendo a Carrillo Salcedo, es preciso señalar que a pesar de las hondas transformaciones introducidas por el fenómeno de la Organización Internacional, la comunidad internacional sigue siendo un grupo social en el que el poder político se encuentra individualmente distribuido, y su ordenamiento jurídico, el Derecho internacional, un sistema jurídico escasamente institucionalizado. El Estado soberano y el sistema de estados, en efecto, son todavía, y seguirán siendo por mucho tiempo, piezas esenciales en la organización social y política de la comunidad internacional. El derecho internacional, hoy, en la medida en que la solidaridad y la progresiva integración del sistema internacional lo reclaman, exige esquemas eficaces de cooperación institucionalizada e incluso, el menos en algunos sectores, instancias de autoridad internacional.

Para que el Derecho Internacional pueda cumplir un auténtico papel en el logro de la paz, tendría que acercarse a esas características que antes atribuíamos al derecho interno:

Existencia de un Poder Legislativo democrático que produciría normas aplicables a estados y ciudadanos.

Ejecutividad de sus normas, con un poder de coacción que pueda utilizar la fuerza y la pena.

Existencia de Tribunal o Tribunales de acatamiento obligatorio para los estados.

Pero tendrá que salvar esas características negativas que antes apuntábamos: el ir detrás de los hechos, el ejercerse desde un poder al que no tienen

acceso los débiles, el recurso excesivo a la fuerza, y el ser hecho exclusivamente por los satisfechos.

Un sugerente artículo que firma Gurutz Jauregui, catedrático de Derecho Constitucional en la Universidad del País Vasco, en la Revista *Claves*, en el número de Enero-Febrero de este año, que él titula *globalización y democracia* —y que a mí me vale también para titular *globalización y derecho*— apunta en este sentido:

“Hay aspectos nucleares de la vida humana actual, tales como la paz, la seguridad mundial, el medio ambiente, etcétera, que todavía estamos percibiéndolos en términos morales, humanitarios, como hicieron los filántropos de mediados del siglo XIX”. “La teoría democrática ha sido capaz de examinar y debatir en profundidad los desafíos existentes dentro de las fronteras nacionales, pero nunca se ha cuestionado en serio los problemas de aplicación de la democracia en el ámbito internacional”. “Por ello resulta indispensable avanzar en la historia y configurar un nuevo concepto de democracia y un nuevo conjunto de instituciones capaces de establecer y salvaguardar la legalidad en el ámbito internacional. Pero no una legalidad cualquiera, sino una legalidad basada en la paz como condición previa para el establecimiento de la democracia internacional. Una paz que debe estar presente tanto en las relaciones entre los diversos Estados, organizaciones y grupos, como en la política exterior diseñada aplicada por los mismos”. “La globalización nos sitúa ante la formación de un nuevo ámbito de interés general, a nivel mundial, que va más allá de los intereses específicos de los diversos Estados nacionales”.

4. LOS DERECHOS HUMANOS

Todo esto, en definitiva, nos introduce en el examen de algo que deliberadamente he dejado para el final: los derechos humanos. El derecho como creador, como definidor, como impulsador, como garantizador, de los derechos humanos.

La progresiva afirmación de los derechos humanos en el derecho internacional positivo contemporáneo —como dice Carrillo Salcedo— constituye, incluso desde una perspectiva exclusivamente técnico-jurídica, una importante transformación del derecho internacional, en la medida en que “junto al clásico principio de la soberanía ha aparecido otro principio constitucional del orden internacional contemporáneo: el de los derechos humanos”.

Resulta sobrepasada “la limitación inherente al Derecho Internacional clásico, según la cual la protección de la persona no podía llevarse a cabo más que a través de los Estados, ya que el Derecho Internacional era, ante todo, un Derecho interestatal, concebido por y para los Estados”.

No se trata aquí de profundizar en un estudio de cuáles son los derechos humanos, cuáles se califican de primera generación, de segunda o de tercera.

Ni de expresar con carácter exhaustivo los mecanismos internacionales de su protección. Ya lo hizo perfectamente Ángel Chueca. Me interesa ahondar en la trascendencia del adjetivo “humano” colocado junto al sustantivo “derecho”.

En cuanto es humano, como referente a toda la humanidad, el derecho pasa de ser:

Un derecho exigible a *mi* Estado, que solo *mi* Estado tiene obligación de hacerlo exigible, con arreglo a su propia normativa y a su propia concepción de su exigibilidad,

a ser:

Un derecho exigible no solo a mi Estado, sino a los demás, en cuanto integrantes de la comunidad internacional, de la humanidad.

Un derecho que todos los Estados tienen obligación de hacerlo efectivo, con arreglo a una normativa que desborda una concepción puramente soberanista del Estado propio, imponiéndose su exigibilidad desde una concepción global de lo humanamente exigible.

Se produce un entrecruzamiento de derechos, obligaciones y exigencias que circulan no sólo entre el ciudadano y su estado, sino entre ciudadanos de un estado y ciudadanos de otro, entre ciudadanos de un estado y otro estado, entre un estado y otro.

Norberto Bobbio, en su libro *El tiempo de los derechos* en un breve capítulo con el mismo título, ya en 1.991, apuntaba sobre ese nuevo sentido del derecho hacia el que nos está empujando la pugna por la consecución de los derechos humanos.

Partía del vuelco en la relación Estado-ciudadanos, característico de la formación del Estado moderno: de la prioridad de los deberes de los súbditos a la prioridad de los derechos del ciudadano, al modo distinto de mirar la relación política, no ya prevalentemente desde el punto de vista del soberano, sino prevalentemente desde el punto de vista del ciudadano.

Y desde ahí se llega a la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que significa la aparición, aunque débil, tenue y tímida, del individuo en el interior de un espacio antes reservado exclusivamente a los Estados soberanos. Ha puesto en marcha un proceso irreversible, del cual todos debemos alegrarnos.

¿Cómo surgen? Estos derechos humanos nacen cuando se “crean nuevas amenazas a la libertad del individuo o bien se descubren nuevos remedios a su indignación: amenazas que se desactivan con exigencias de límites al poder; remedios que se facilitan con la exigencia de intervenciones protectoras del mismo poder. A las primeras corresponden los derechos de libertad o a una abstención del Estado, a los segundos, los derechos sociales o a una actuación positiva del Estado. Aun cuando las demandas de los derechos pueden ser

dispuestas cronológicamente en distintas fases o generaciones, las especies son siempre, respecto a los poderes constituidos, solamente dos: o impedir sus maleficios u obtener sus beneficios. En los derechos de la tercera o de la cuarta generación puede haber derechos tanto de una como de otra especie”.

Bajo el prisma del derecho y de su eficacia en orden a la protección de los derechos humanos, podrían distinguirse tres grandes grupos:

- 1) Derechos *reconocidos* y *protegidos* por una norma expresa legal, cuyo cumplimiento puede exigirse ante los Tribunales nacionales e internacionales. Son derechos individuales.
- 2) Derechos *reconocidos* por una norma legal, pero cuyo cumplimiento en relación a una persona o grupo concreto no puede exigirse ante los Tribunales. Son derechos individuales, con manifestación colectiva.
- 3) Derechos *reivindicados* y proclamados a través de declaraciones, conferencias, etc., pero no plasmados expresamente en una norma legal. Son, normalmente, derechos colectivos.

En efecto, no debemos olvidar que las diferencias entre unos y otros tipos de derechos, que en cierto modo podría identificarse con la existente entre los llamados de primera, segunda y tercera generación, es, todavía, importante. Como dice Bobbio, muchos de ellos son más expresiones de aspiraciones que verdaderos derechos. No conviene olvidar, como no lo hace el propio Bobbio, que indudablemente “el lenguaje de los derechos tiene sin duda una gran función práctica, que es la de dar particular fuerza a las reivindicaciones de los movimientos que exigen para sí y para los demás la satisfacción de nuevas necesidades materiales y morales”, pero que dicho lenguaje se convertiría en engañoso “si oscurece y oculta la diferencia entre el derecho reivindicado y el reconocido y protegido”.

¿El derecho a la solidaridad, al desarrollo, a la paz internacional, a un ambiente protegido, son derechos en sentido estricto o simples aspiraciones o deseos?

La historia nos enseña que solo hemos sido capaces de convertir en derechos lo que eran aspiraciones o deseos individuales. El reto para nuestro tiempo es convertir también en derechos lo que son aspiraciones o deseos de los grupos humanos, de los pueblos, de las naciones, incluso, de la global humanidad.

De aquellas tres grandes palabras de la Revolución Francesa, la libertad y la igualdad, tratan de afirmar derechos frente al otro. La tercera palabra, la fraternidad, o su versión moderna de la solidaridad, parece que ha tenido un desarrollo más tenue. Quizá porque trata de afirmar derechos, no frente al otro, sino con el otro.

Por eso, son signos de esperanza el papel preponderante que en los últimos años están desempeñando en la labor de las Naciones Unidas, las Conferencias sectoriales sobre temas tan cruciales como el medio ambiente, la

mujer, el desarrollo social. Ahí las naciones no sólomente “reconocen”, “comparten convencimientos”, “observan”, “declaran”, sino que también toman “compromisos”. Y ahí, me interesa destacar el decisivo avance que en el logro de la paz, en la consecución de los derechos humanos colectivos, puede desempeñar el efectivo cumplimiento de compromisos como éstos adoptados por las naciones firmantes de la Declaración de Copenhague sobre Desarrollo Social de 1.995:

“Nos comprometemos a crear un entorno económico, político, social, cultural y jurídico que permita el logro del desarrollo social”.

“Nos esforzaremos por lograr que los acuerdos internacionales relacionados con el comercio, las inversiones, la tecnología, la deuda y la asistencia oficial para el desarrollo se apliquen de manera que promueva el desarrollo social”.

“Orientaremos nuestros esfuerzos y nuestras políticas a la tarea de superar las causas fundamentales de la pobreza y atender a las necesidades básicas de todos. Estos esfuerzos deben incluir la eliminación del hambre y la malnutrición, el establecimiento de la seguridad alimentaria, y el suministro de educación, empleo y medios de vida, servicios de atención primaria de la salud, incluida la salud reproductiva, agua potable y saneamiento, vivienda adecuada y oportunidades de participación en la vida social y cultural. Se concederá prioridad especial a las necesidades de las mujeres y los niños, que suelen soportar la mayor carga de la pobreza, y a las necesidades de las personas y los grupos vulnerables y desfavorecidos”.

Me da la sensación que en el campo de los derechos humanos, al contemplarlos, efectivamente a nivel de humanidad, no estamos en la situación que describe con acierto Galbraith, refiriéndose a los países del Norte, de que son más los satisfechos que los insatisfechos. Esa mayoría de insatisfechos, a nivel mundial, aspira a cambiar las reglas. Y empuja para hacerlo. Algo tendremos que hacer la minoría de los satisfechos, de países satisfechos, aunque sea por egoísmo.

¿Es esto una utopía? Puede serlo. Pero lo sería porque, como dijera el Juez Altamira al referirse a Don Quijote, “su utopía, incluso su ridículo, no proceden de sus ideas, sino de la desproporción que existe entre sus ideas y los medios para realizarla”.

5. CONSIDERACIÓN FINAL

Se observará que casi no he hablado de la regulación jurídica de la guerra. Aparte de que sobre ello ya se ha hablado en el Seminario, es porque prefero quedarme con las palabras de Bobbio: “El derecho, después de haber demostrado su insuficiencia en lo referente a la tarea de legitimar la guerra, es también incapaz de legalizarla. La guerra moderna está, en una palabra, más allá de todo principio de legitimación y de todo procedimiento de lega-

lización. La guerra, después de haber sido considerada un medio para realizar el derecho y un objeto de reglamentación jurídica ha vuelto a ser lo que era en la reconstrucción de Hobbes, la antítesis del derecho”.

Después de la larga exposición, habrá que volver al principio.

¿Qué es el Derecho? ¿Cuál es su función? ¿Para qué sirve? Y contestar, mejor que con mis palabras, con las mucho más autorizadas y bellas de Bobbio: “La función del derecho puede ser parangonada a la canalización y encauzamiento de una corriente de agua. Un ordenamiento jurídico representa la canalización y encauzamiento de los poderes que existen en el grupo social: del gran dique, que permite la formación de una cuenca recolectora — la Constitución—, se llega hasta la cotidiana y minuciosa tarea del campesino que abre y cierra los surcos de su campo con un montoncito de tierra. Es decir, se llega, fuera de la metáfora, a las normas particulares que abren o cierran, respecto de este o aquel individuo, impiden un flujo de poder —normas prohibitivas— o consienten el desahogo de ese mismo flujo de poder —normas impositivas—. Hasta ahora ningún ordenamiento jurídico ha sido una canalización y encauzamiento perfectos: a veces el agua se pierde en riachos no previstos en el plano de irrigación y sigue el curso que le parece: son los poderes residuos; a veces se rompen los muros de contención, o incluso el gran dique, y es el momento del poder-extraordinario”.

Y termino citando a Alejandro Nieto y a Tomás-Ramón Fernández. Le dice el primero al segundo: “No olvides, por ejemplo, que el Derecho ha aceptado sin pestañear la esclavitud y la tortura, el vasallaje y el absolutismo, la guerra y el colonialismo, la discriminación sexual y la racial”. Y reconociéndolo así, y sabiendo que el derecho tiene efectivamente mucho que ver, con la felicidad y el sufrimientos de los seres humanos, aunque, desde luego, no pueda garantizar aquélla, ni eliminar éstos, concluye Tomás-Ramón Fernández: “Algo hay que responder a esto, porque la vida sigue y para vivirla en paz se necesitan reglas de algún tipo, se necesitan procedimientos para resolver los eventuales conflictos que la convivencia hace inevitables y hacen falta árbitros neutrales que puedan, al menos, moderar el debate, valorar las razones de unos y otros y proponer una posible solución. Ya hemos descubierto el Derecho. Sólo nos queda no caer de nuevo en la idolatría, no sacralizarlo otra vez”.

UNA ÉTICA Y UN DERECHO PARA UN MUNDO PLURAL

SÍNTESIS DEL DEBATE

José R. Bada. Hablamos de una ética pública, no de una ética privada. Se pretende una ética válida en el espacio que todos compartimos. Ética pública y responsable. Pero ¿quiénes son responsables de que haya paz? No se trata de hacer simplemente en conciencia lo que uno debe hacer y de que no haya paz a pesar de todo, sino de la responsabilidad de que haya paz de hecho. Es una responsabilidad moral y política al mismo tiempo.

Nadie es responsable individualmente de que haya paz, porque nadie puede hacer que haya paz en el mundo individualmente. No hay ninguna persona, por mucho poder que tenga, de quien dependa la paz en el mundo. Sin embargo, colectivamente lo somos todos, y no podemos alegar que los políticos son los responsables de que haya paz. Naturalmente tendrá más responsabilidad quien tenga más poder de decisión. No todos tenemos la misma responsabilidad, pero nadie puede delegar su responsabilidad de que haya paz. Por tanto, responsables somos todos colectivamente. Esa responsabilidad moral sobre un asunto político que a todos nos concierne no es la suma de responsabilidades individuales. Tampoco es lo contrario, una especie de sujeto colectivo, porque hay quien habla del pueblo o de la nación como si fuera un sujeto colectivo que respondiera de la historia. No hay tal conciencia colectiva, tampoco existe un individuo totalmente aislado. ¿De qué estamos hablando? Estamos hablando del ser humano concreto, que es siempre un ser humano con relaciones. ¿Quiénes somos responsables? Individualmente, nadie. Conciencia colectiva, tampoco. Todos somos co-responsables, aunque no todos en la misma medida sino según el poder de decisión que cada uno tenga.

En este punto, quiero aportar dos textos que ilustran lo que puede ser el pacifismo de convicción y el pacifismo de responsabilidad. El superior general de los capuchinos, P. Carriveau, en una entrevista decía: “La minoridad parte de la convicción de que el mundo no se cambia por la acción de la violencia o por la fuerza y la prueba se ha visto en los Balcanes, donde sigue no existiendo la unidad entre los pueblos. No es la violencia la que va a construir esa unidad, sino la visión de San Francisco de que las criaturas humanas se sometan unas a otras con esa minoridad que no es en absoluto una estupidez. Cuando se deja de lado el poder y se asume una actitud de amor y de servicio, es cuando se construye una paz verdadera”. Subrayo la última frase, es decir, cuando se deja de lado el poder y se asume una actitud de amor y de servicio, es cuando se construye una paz verdadera.

El otro texto lo tomo de Álvarez Bolado, que comenta la actuación de Bonhoeffer, tan pacifista que fue a la India a conocer a Gandhi, pero al final planeó con otros antinazis una conjura contra Hitler: “Bonhoeffer vio el caso límite como una tarea humana difícil, diseñada y exigida por la misma realidad histórica vivida, y sin embargo como una tarea que muy pocos querían y podían asumir. Una tarea, por tanto, en que esos pocos sustituían a los muchos, que anteriormente la hubieran debido hacer innecesaria, y que ahora no estaban dispuestos a cargar con la exigencia ulterior de su anterior desertismo”. Bonhoeffer carga con las consecuencias de algo que no tenía que ser, pero, como no hicieron lo que debían otros a su tiempo, parecía ser irremediable y entonces atenta contra Hitler. Dos posturas completamente distintas. Pacifistas los hay de dos clases: hay pacifistas de convicción y hay pacifistas de responsabilidad. Queda para el debate.

También puede haber un conflicto entre dos principios, uno de racionalidad ética y otro de racionalidad estratégica. Deberían complementarse como un principio de estrategia moral. Hay que planificar incluso en conciencia las acciones políticas. Dice Apple: “Suponiendo que todos los actores responsables de un conflicto admitieran en su interior el principio de una ética del discurso como máxima para su conciencia y que estuvieran, por tanto, de entrada bien dispuestos a admitir como único camino en la solución de los

conflictos el consenso y el diálogo, sin coacción alguna, esto no podrían saberlo con seguridad unos de otros, y puesto que tales actores son también moralmente responsables de la seguridad de los sistemas de identidad que representan, no podrían eludir el conflicto que se les plantea en términos de esa misma ética, entre la responsabilidad puramente moral y la responsabilidad estratégica, el uso de la estrategia.”

Ética mínima universal: ¿consenso o disenso?. Hay una ética del consenso en donde prima la responsabilidad compartida de la que venimos hablando, y hay otra ética del disenso, en la que tiene prioridad el individuo por encima de todo. Desde su perplejidad escribe Muguerza: “Para decirlo en dos palabras, así como la humanidad se resuelve éticamente hablando en individuos, los individuos y sólo ellos tienen derecho a usufructuar la perspectiva de la humanidad. Un individuo nunca podrá legítimamente imponer a una comunidad la opción de un acuerdo que requiera de la decisión colectiva, pero se hallará legitimado para desobedecer cualquier acuerdo o decisión colectiva que atente contra la condición humana, según el dictado de su conciencia, porque él es el árbitro y el juez”. En el mismo sentido Foucault: “La búsqueda de una forma moral que sea aceptable para todo el mundo, con la pretensión de que todos deben someterse a ella, me parece una catástrofe”. Es decir, que entre el individuo y la humanidad no hay mediación. Sólo él responde, y nadie puede forzarle a ningún consenso, si él en conciencia entiende que debe disentir. Este enfoque plantea muchos problemas de responsabilidad.

Universalismo ético. Es una propuesta de alguna manera basada en los derechos humanos. Los derechos humanos son derechos del ser humano sin fronteras y valen para todos. Pero Saud Bin Faisal, ministro de Arabia Saudí, respondía a la acusación de Amnistía Internacional de que en su país no se respetaban los derechos humanos: “No creemos que violemos los derechos humanos, a no ser que se considere que esos derechos sólo pueden ser garantizados en Arabia Saudí si cambiamos nuestras leyes. Nuestras leyes son, además, de aplicación universal. La *sharía*, la ley islámica, representa no sólo las creencias de los ciudadanos saudíes sino de 1.200 millones de creyentes. Si se trata de aplicar estándares universales, ¿cómo se puede asumir que una ley respetada por 1.200 millones de personas no es de aplicación universal?”. Queda ahí el texto.

Gracia y justicia, el indicativo y el imperativo. La ley que va por delante, exige lo que no es todavía, lo que debe ser, y por tanto constituye una carga. El indicativo nos dice lo que somos, y además celebra que seamos lo que somos. ¿Qué es lo que prima, la gracia o la justicia? Para construir la paz, por ejemplo, ¿tenemos que ir con el indicativo o con el imperativo por delante? Es un tema universal tanto en teología como en filosofía política o en pedagogía. Voy a leer algunos textos de los tres ámbitos. San Agustín dice así: “Se dio la ley para buscar la gracia y se dio la gracia para cumplir la ley”. Otro texto, de Kant: “Nadie puede ser educado para la libertad si no es puesto en libertad”. Finalmente otro texto de Pesatalozzi: “Nuestro fin no ha de ser estatalizar la humanidad, sino humanizar el estado”. ¿Qué es primero, el indicativo o el imperativo?

Una última cuestión. Hay quien dice que el humanismo y la educación humanista han fracasado en su empeño de hacer mejores seres humanos y por tanto hay que confiar esta tarea a la genética. Sloterdijk presentó en Baviera en 1999 una ponencia que levantó una fuerte polémica entre filósofos: “Ciertamente la lección fue una gran fuerza para formar a los hombres y lo sigue siendo aún, pero en menor medida. Con todo, fue la selección, como quiera se practicara, la fuerza que estuvo siempre detrás de la lección. Lecciones y selecciones, han tenido que ver entre sí mucho más que lo que los historiadores de la cultura son capaces de conocer o quieren reconocer. Sin la figura maestra del sabio, la crianza del hombre por el hombre es una pasión inútil, pero he aquí que dos milenios y medio después de Platón, parece como si los dioses y hasta los sabios se hubieran retirado del mundo y nos hubieran dejado solos con nuestra ignorancia y con nuestros escasos conocimientos. Es un signo de los tiempos, de esta época técnica y antropotécnica en que vivimos, que algunos hombres sean empujados en contra de su voluntad, para hacerse car-

go del papel de seleccionadores. Constatamos todavía un cierto malestar en el ejercicio de este poder de selección, pero pronto se dará como opción alternativa la inocencia, y será cuando los hombres, que de hecho ya tienen el poder de seleccionar, lo asuman explícitamente”.

Jesús María Alemany. Las dos ponencias no dejaron claro cuándo se referían a la paz como objeto de la ética o del derecho y cuándo se hablaba de la dimensión ética o jurídica como requisitos para la existencia de la paz. Hay una ética y un derecho que trata de la paz y de la guerra, pero hay una ética o un derecho como condiciones básicas de la convivencia social por el mero hecho de serlo aunque no toquen específicamente el tema de la paz y de la guerra. Creí percibir que las dos ponencias tenían una referencia a la necesidad de una dimensión ética y de una dimensión jurídica en la construcción de una cultura de la paz, y otra vertiente más específicamente centrada en la ética de la paz o en el derecho internacional.

Ética de mínimos y ética de máximos. Por una parte veo la necesidad de una ética de mínimos y sin embargo me causa perplejidad porque lo que realmente importa a la gente, lo que le moviliza, reside en el hecho diferencial, es decir, en la ética de máximos. Por otra parte, si hemos de ponernos de acuerdo sobre los valores mínimos que podemos compartir, quizá pasemos por alto que cada tradición ética, incluso de máximos, puede aportar algo a la conciencia universal. ¿No se corta el camino, al hablar permanentemente de una ética de mínimos, a las tradiciones particulares que pueden aportar algo a la tradición universal?

En cuanto a la forma de realizarla, procedimental, lo importante son las reglas de juego. Parecemos creer que las reglas de juego son neutras, que no parten de valores previos, de determinados pre-juicios y juicios. ¿Quién tiene que proponer las reglas de juego para el debate? Si no llegan del campo de la ética, porque por hipótesis decimos que hay que consensuarla después de las reglas de juego, la instancia que queda es la política o los políticos. ¿Serían inocentes?

El sistema de consenso, que tiene muchas ventajas, tiene además otro interrogante. La conciencia de la humanidad no avanza, tenemos que partir siempre de cero. La generación que nos suceda puede decir que no entra en el juego de los valores morales porque no los ha concordado, ha sido otra generación con su rollo. Importa muy poco lo que la humanidad haya avanzado en su conciencia, lo importa es lo que afecta a cada uno. Creo que se corre entonces el peligro de dilapidar el avance de la conciencia de humanidad, porque cada generación vuelve a empezar a consensuar sus valores.

Por último ¿no llegamos entonces a vincular los valores éticos exclusivamente a la decisión de la mayoría? Y, aunque no sea la mayoría, ¿todo lo que ofrece cualquier grupo en la plaza por el mero hecho de hacerlo también es justo? Alguna referencia ética aunque sea mínima que no dependa exclusivamente sólo de mayorías o minorías parece conveniente, ese es mi problema.

Hubo al final una alusión a la diferente vinculación a la tierra, la tierra ya no iba a ser obstáculo para una conciencia más universal. Eso puede ser verdad en parte, pero en parte lo desmienten casi todos los nuevos conflictos bélicos, que tienen motivos locales. Nos ocupa lo global, lo universal, puesto que nuestros intereses se juegan en el mercado único, pero parece que nos importa y mucho lo local.

Ángela López. José Bada ve al ser humano en relación como sujeto de responsabilidad. Cierto. Pero creo que toda persona entra en relación desde una conciencia colectiva, desde una cultura, y por eso las relaciones entre los seres humanos son tan distintas, entre los hombres y entre las mujeres, entre nosotros y los musulmanes. La educación pone a la gente en relación de acuerdo a unos valores, es decir, a una cultura educativa, por tanto a una conciencia colectiva. Me parece que a lo mejor tendríamos que dar más juego a la conciencia colectiva.

¿Quién hace las normas? Nos decía José Luis Batalla que los satisfechos, los que controlan las reglas de juego y además los que tienen capacidad de apaciguar a los demás para que las acepten. Pero ¿durante cuánto tiempo tendrán capacidad para apaciguar a los demás? ¿Con qué costes? ¿Por qué una ley respetada por 1.200 millones de personas no es universal? Tras la historia de lo que es respetado por miles de millones, está la historia de lo que es acatado, aguantado o soportado por miles de millones, tanto de ellos como de nosotros, a costa de cortar su relación con todos los demás.

En relación a la preocupación de Jesús María Alemany sobre la ruptura histórica, me parece interesante que los que vienen detrás sólo pueden subvertirnos, como nosotros pudimos subvertir a los anteriores, desde nuestra propia cultura. Como parte de ella, con las reglas de juego, con las herramientas que les hemos dado, por tanto desde dentro, y siempre desde el poso que queda. La conciencia colectiva son los posos que quedan de valoración común. Salir al paso del disenso generacional desde el propio poso, de manera que lo que sea disenso sea un disenso en el que también nosotros podamos contribuir.

José R. Bada. El debate de fondo consiste en cómo llenamos de contenido esa abstracción del universalismo ético. Hablamos de la plaza vacía, pero en realidad el espacio totalmente vacío no existe, siempre hay un fondo, un territorio. Un principio escolástico decía que primero hay que vivir, y después filosofar. Esto se puede entender de dos maneras: una, muy conservadora, vendría a significar que lo importante es vivir, la filosofía no tiene importancia, dejemos que siga la vida sin crear problemas; otra, muy positiva, quiere poner de relieve que la vida es de hecho lo primero y la reflexión es siempre reflexión sobre la vida, por tanto no podemos pensar y reflexionar fuera de un contexto, nadie puede salirse de su historia, de su tradición. Decía en una metáfora, que los peces están sumergidos en el agua, pero el ser humano cuando nada tiene que sacar la cabeza de vez en cuando para respirar fuera del agua, puede trascender y hacerse cargo de la situación precisamente porque no está totalmente inmerso en ella. Éste es el problema, cómo, sin renunciar a ese *humus*, a esa tradición, a ese contexto cultural, sin embargo no permanecemos encerrados dentro de un contexto particular cultural. Los nacionalismos, las identidades, las culturas particulares, nos obligan a sobrenadar y hacernos cargo del curso del río donde estamos sumergidos, que no es otro que el curso de la misma historia. Descartes decía que, aunque estaba convencido de que una ciudad proyectada por un solo arquitecto y construida de nueva planta, por no hablar ya de la plaza que un ingeniero traza a gusto en la llanura, sería siempre más perfecta que cualquiera de las antiguas, pensaba que era preferible conservar las antiguas ciudades, porque sus imperfecciones han sido muy atenuadas por el uso y, finalmente, suele ser más soportable vivir en estas ciudades que cambiarlas..

En consecuencia, Descartes, toda una revolución de la filosofía pura, en la moral es conservador. Una de sus reglas es: compórtate en todas partes según las costumbres del lugar, porque no se puede vivir a la intemperie, hay que vivir en la realidad y acomodarse a las costumbres del lugar. No voy a ser tan pragmático moralmente como Descartes, pero parte de razón tiene. No podemos arrasar el *humus*, la ciudad en la que estamos, pero tampoco creamos que nuestro pequeño mundo es todo el mundo. Trascender nuestra particularidad no quiere decir borrarla y anularla. Por otra parte, el ser humano no podría vivir si quisiera someter todo a revisión partiendo de cero, porque perdería pie. Vivimos suponiendo muchas cosas que no revisamos y que las damos por buenas hasta que se plantea un conflicto, y entonces hay que revisar lo que nos impide ponernos de acuerdo. No crear más problemas de los necesarios, y en este sentido yo soy conservador, pero cuando hay un problema que no se resuelve porque hay unos prejuicios establecidos, hay que revisarlos. Un hecho histórico nunca funda un derecho y tenemos que hablar como desnudos seres racionales. La llamada al universalismo es una llamada a la responsabilidad humana para no excluir a nadie de la comunidad humana, pero no significa derribarlo todo alegremente. La plaza tiene que estar bien surtida, eso es lo ideal, no arrasada.

En cuanto a la educación, la tradición es necesaria, no se puede dejar desamparados a los niños en un desierto y decirles que su vida comienza de cero; eso es una tremenda irresponsabilidad. Pero también hay que educar en la responsabilidad a los alumnos, para que se hagan cargo críticamente del mundo que les entregamos.

Álvaro Alemany. En la plaza pública, siguiendo con la imagen utilizada, no somos iguales. No son sólo los expertos, los filósofos, los que expresan y discurren sobre esa ética, sino la existencia de las víctimas lo que hace de revulsivo moral. Si reaccionamos frente a la expresión aludida del ministro saudí, no es sólo porque sea otra cultura extraña, sino por la existencia de víctimas de ese modelo cultural, lo mismo que otras víctimas nos hacen reaccionar ante nuestra propia cultura o ante la globalización. La existencia de víctimas es siempre un interrogante sobre el carácter ético de algunos valores de una determinada cultura.

José R. Bada. Adela Cortina hace una crítica dura a la teoría del consenso de Habermas y de Apple, y a esa ética de la que estamos hablando, universal, tan parecida al derecho. Es una ética sin moral. Apela a muchos deberes pero con poca fuerza, poca virtud, poca tradición, poco afecto, poco contenido moral, es excesivamente formal y abstracta. Ella dice, y probablemente con razón, que algo tiene de machista esta ética. Hace una llamada a la compasión, la benevolencia, el cuidado. Me pregunto, a la altura de nuestro fin de siglo, si no es el olvido de estas cualidades, tenidas por femeninas, el que ha hecho imposible no sólo la construcción de una paz perpetua, sino incluso la esperanza de ello. Al hablar de la responsabilidad de la educación, en el sentido de Jonas, el cuidado se recupera muy seriamente. Jonas afirma que todos somos responsables, cada cual en la medida de su capacidad de decisión. El débil es una exigencia a la responsabilidad al que tiene poder. La ética de la responsabilidad es una ética del cuidado y es una ética que encaja con la reivindicación de lo que se ha venido llamando femenino, pero que en definitiva debería ser una actitud humana para todos.

Es curioso cómo desde una teología, una filosofía y una ética de la liberación, se ha recuperado el “principio misericordia”, tan querido a Jon Sobrino. Se trata de acercarse al necesitado y quedarse con él para acompañarlo en su proceso de liberación. Aquí también se aparta uno de los grandes discursos y se elige la vía del acompañamiento compasivo para avanzar conjuntamente. Esta orientación cálida del quehacer complementa a cierta ética quizá poco atractiva por fría.

Carmen Magallón. Me planteo si no tendríamos que pensar la humanidad como una cierta infancia, de manera que a la idea democrática de darnos normas a nosotros mismos hubiera que añadir algún factor directivo. En educación, por ejemplo, se ha criticado el modelo de *laissez faire*. Pero respecto a la humanidad y a la convivencia en paz, ¿quién hace el papel de profesor? ¿quién predica y señala caminos? Quizá tuviéramos que pensar y revalorizar la idea de que todos somos iguales, evidentemente, pero alguien asume el papel de profesor, de profeta, de predicador, de vigía. Junto a esto, habría que pensar la necesidad de algún tabú básico. Por ejemplo, que ya desde la cuna el “no matarás” fuera un tabú básico, una norma mínima adquirida. Algo habríamos avanzado.

En la plaza pública está la razón científico práctica, la razón lógico-formal y luego la razón práctica, que son intereses y sentimientos. Los intereses que están en la plaza no se pueden controlar sólo con la razón. Me chocó mucho un artículo en el que Richard Rorty decía que hacemos mucho hincapié en fundamentos racionales y que sin embargo las novelas de Dickens hicieron más por los derechos humanos que la razón ilustrada. Hay que buscar una fundamentación teórica, yo creo que sí, pero implicar también los sentimientos y la cultura. También habría que imbricar mutuamente lo que antes se ha llamado ética de la justicia y ética del cuidado.

Maribel Ortega. Para mí la responsabilidad tiene dos vertientes, una vertiente colectiva y otra individual, porque no podemos dejar de pensar que los colectivos están constituidos de individuos, con su propio bagaje, su propia cultura, sus propios senti-

mientos. Las tradiciones religiosas tienen una gran responsabilidad en la construcción de una ética para la paz. Todas esas tradiciones tienen que proceder a una autocrítica para eliminar los lastres que aguantan del pasado. Nuestro marco de convivencia es un pluralismo cultural y religioso. La responsabilidad también es individual, porque lo que yo hago o lo que yo pienso afecta a los demás. No es tiempo para vivir sin valores, sino para conciliarlos con la tolerancia. Hans Küng en su libro sobre el proyecto de una ética mundial dice que es imposible la convivencia sin una ética planetaria, a la que se intenta dar contenido por medio de la responsabilidad y la tolerancia. Imposible la paz entre las naciones sin la paz entre las religiones. Finalmente, dichoso aquel que debe compartir su vida con el extranjero, pues descubrirá la tierra de la universalidad y se hará un peregrino de la paz.

José R. Bada. La dignidad del hombre es intocable, ese es el tabú. Ya lo decía Kant: el hombre es un fin en sí, el hombre tiene dignidad, no tiene precio, y eso lo repiten todas las tradiciones. La ley tiene que ser de validez universal, porque el hombre vale siempre lo mismo en todas partes y tiene una dignidad intocable. El tabú es el hombre; todo lo que esté en contra del respeto al hombre es rechazable.

Predicadores y religiones. Naturalmente que hacen falta predicadores y tradiciones religiosas, entre otras cosas, porque aportan entusiasmo. Entusiasmo es una palabra que literalmente significa la posesión del hombre por un espíritu, por una gracia, por algo que se nos escapa al control, de alguna manera por dios. Las religiones aportan entusiasmo, por tanto moral, en el sentido de fuerza moral, de corazón, de coraje. Lo más importante de las religiones es el impulso que traen consigo, no las imposiciones concretas, que éstas, serán más o menos importantes, pero habrá que someterlas a discusión y en definitiva deberán ser libremente aceptadas, nunca a la fuerza. Por la fuerza, ni al cielo, porque el hombre tiene dignidad, y ese es el tabú que hay que defender por encima de todo, y si algo tiene que defender la religión, es la dignidad del hombre y por tanto no imponerse. Sí predicar, si transmitir moral y dar testimonio.

Carmen Magallón. Yo me refería a guías humanas, no tanto a la religión.

José R. Bada. Es que, en definitiva, cualquier guía humano es una autoridad equiparable al paradigma del hombre religioso que predica. Pero pon ahí ideologías, ofertas culturales, tradiciones morales éticas de cualquier clase. Tradiciones y tolerancia, la tolerancia positiva, no de dejar estar ahí y ahí te pudras, sino de deferencia, porque en definitiva, cualquier propuesta de otro, si no coincide con lo que yo pienso, me cuestiona. La tolerancia no es dejar que digan y hagan lo que quieran, sino escuchar lo que dicen y entender por qué lo hacen, y tratar de cuestionarse por qué siendo el otro tan humano como yo y yo tanto como él, sin embargo hay diferencias. Vamos a hablar de qué nos pasa y vamos a tratar de entendernos, no a confundirlo todo, que eso también sería una solución de cerrar en falso el problema.

Jesús María Alemany. Casi siempre que he oído el discurso de la ética de la responsabilidad frente a la ética de la convicción, ha sido desde la ladera del poder. La ética de la convicción sería el lujo que pueden permitirse los que no tienen capacidad de decisión en algún ámbito. Esta idea implícita me parece una trampa. En la ética nos planteamos qué hacer, pero ese qué hacer viene muy condicionado por dónde estar: dónde estar para saber qué hacer. Si la ética de la responsabilidad tiene que ver fundamentalmente con el poder, ese dónde estar ha sido contestado ya de antemano, es estar en el poder. Lo que afirmamos es que la historia de este siglo muestra que estando en el poder no se tiene la ética de la responsabilidad necesaria para que la vida de los perdedores, de las víctimas de la historia, sea tenida en cuenta. Lo hemos comprobado en la teoría económica neoliberal con la hipótesis del rebalse: cuanto más sea el crecimiento económico, más llegará a los de abajo. Y no es así. Eso mismo sucede con la ética. Hagamos una ética de la responsabilidad desde el poder, de tal forma que incluso se beneficiarán los que en este momento son víctimas. Lo que se plantea desde la filosofía y teología latinoamericana es empezar precisamente teniendo responsabilidad, en el sentido literal de la palabra, es decir, escu-

chando a las víctimas, a los excluidos, porque si éstos reciben respuesta a sus necesidades e interrogantes, ya se ha universalizado el poder. Si tienen capacidad de subsistencia los excluidos, con seguridad la tienen todos los demás; si la tienen los que gozan de poder, no por eso está garantizada a los perdedores de la historia. Por lo tanto, lo que está aquí en juego es desde dónde llegar a la deseada universalidad.

Has citado a Bonhoeffer como modelo de ética de responsabilidad. Es cierto que asumió participar en un complot que iba a asesinar a Hitler. Pero no hay que omitir su lucha interior, sus angustias de conciencia, de tal forma que al final hizo el supremo sacrificio de salir de su Iglesia para no comprometerla con su acción y lo hizo con dolor, con temblor, con dudas. Y se trataba de eliminar a un dictador responsable de la muerte de millones de seres y evitar que continuara su macabra política. Esta actitud no me parece equiparable con la de quienes hacen la guerra por necesaria que llegara a ser, en la que han de morir muchas personas, como algo glorioso, a celebrar con medallas y desfiles. El angustioso “no he tenido más remedio” no es igual a brindar con cava por una victoria en que han muerto seres humanos. ¿Podemos incluir ambas actitudes en una ética de la responsabilidad?

Lucía Alonso. Nosotros, en la tradición occidental, nos hemos empeñado en la razón y nos hemos olvidado de los sentimientos. Con los sentimientos entramos en un terreno resbaladizo y hemos decidido que son algo incontrolable difícil de gestionar. Sin embargo existen hoy teorías psicológicas que afirman que los sentimientos se pueden controlar y se puede trabajar con ellos. A mí, en muchos de los discursos éticos, me falta la parte humana. El afecto en la convivencia es algo que se elige y se trabaja, pero a lo que no estamos habituados. Esto tiene relación, con la idea del tabú, que ha citado Carmen Magallón. En occidente hay una prohibición, no matarás, porque el otro tiene dignidad y hay que respetarla. En la cultura africana no es un tabú que exige respeto hacia el otro, sino que le concede al otro ese respeto porque él es la razón por la que yo existo. Las personas son personas por medio de otras personas.

Montse Reclusa. Solamente una reflexión: ¿cómo veís la construcción de la ética desde las víctimas? No es fácil, porque se carece hasta de posibilidad de elaborar un modelo.

José R. Bada. Se ha hecho una crítica a esta ética del discurso, tachada de machista, porque es una tradición occidental. El mismo Apple lo reconocía y decía que no es casual que sean los intelectuales del primer mundo quienes llaman a la responsabilidad frente a los problemas ecológicos. Los problemas del tercer mundo son otros problemas y la situación contextual en que están es distinta, por eso ha nacido y existe una ética alternativa. He citado a Jon Sobrino, podría citar a Ellacuría y a tantos otros, que defienden una ética de la responsabilidad y de la compasión desde el compromiso preferente por los pobres. Incluso hay que ir más allá, como hace Reyes Mate, como hace Benjamín, cuando hablan de recuperar las víctimas que ya no tienen futuro porque están muertos. Hay una memoria de la pasión, muy cristiana también, de la pasión de la historia como pasión de la humanidad. Hay que acordarse del dolor y no podemos disfrutar del bienestar olvidándonos, eso es inmoral, de todos los que lucharon, sufrieron y cayeron. Contra una ética del éxito, muy hegeliana y que no tiene nada que ver con lo que estoy planteando aquí, naturalmente hay que reivindicar como complementario el principio misericordia.

¿Desde dónde llegar a la universalidad? Desde donde está cada uno. La ética no como discurso sino como proyecto moral empieza con el compromiso donde uno está. Y el compromiso es selectivo, qué duda cabe. No existe un diálogo abstracto por encima de las diferencias, porque estamos diferenciados y porque unos pueden más y otros pueden menos, y porque la fuerza y la racionalidad estratégica están presentes en cualquier conversación, en cualquier negociación, en cualquier sistema de convivencia. En política no podemos prescindir de la racionalidad estratégica y por eso justamente la ética del discurso, al menos en Apple, introduce un segundo principio que he citado antes, el principio de

estrategia moral, es decir, no estamos en una comunidad ideal sino en una comunidad real donde hay presión, violencia, y hay que utilizar la estrategia para reducir los sistemas de coacción e introducir sistemas de diálogo cada vez más perfecto. Para Kant, la paz posible es un ideal al que debemos acercarnos progresivamente y si debemos es que podemos. Pero si debemos y podemos, habrá que hacer algo. Algo, ¿en vistas a qué? Para llegar al final, porque todavía no estamos en él. Por tanto, lucha estratégica, significa acción política y significa a veces mancharse las manos. La responsabilidad política de la que estoy hablando no es la responsabilidad de los poderosos para hacer lo que quieren; es la responsabilidad también del que tiene la palabra que también es poder. Vamos a crear un poder, y en la medida en que tengamos poder, desde los marginados tenemos responsabilidad, no más que el poder que tenemos, evidentemente, pero no podemos eliminar el poder y decir que el poder no cuenta e ir a predicar el consuelo a los pobres. Hay que preferir a los excluidos pero no para consolarlos sin más, sino para unirse con ellos, para crear un poder alternativo y en la medida en que vayamos teniendo poder, tenemos obviamente más responsabilidad.

Nos hemos olvidado de los sentimientos, evidentemente. La solidaridad, el cuidado, la responsabilidad entendida como la estoy explicando tiene mucho de sentimiento. Mi deber es la respuesta a la exigencia de ayuda que me está pidiendo el débil, que puede ser el niño, el enfermo, el excluido. El deber es una respuesta, y habría que rescatar mucha sensibilidad, corazón y compasión.

José Luis Batalla. Planteaba yo el derecho desde su sustancial necesidad y a la vez desde su radical insuficiencia. Por su necesidad cabe poner de relieve la responsabilidad del jurista en sus diversas facetas: creación de la doctrina jurídica, elaboración de leyes y aplicación de esas leyes.

Pero paradójicamente, a pesar de la aceleración de la historia, el derecho va detrás de los hechos es, lento, necesita reflexión, tiene que ser abstracción. Además no hay derecho sin coacción, y le achacamos al derecho internacional que no es derecho porque no tiene capacidad de coacción. Pero nos quejamos también del derecho coactivo porque lo hace a través de la fuerza. Hemos hablado del cuidado como valor ético. ¿Cómo introducir el cuidado en el derecho?

Resulta curioso el tratamiento de la paz y la guerra en los textos constitucionales. La paz es tratada normalmente de manera muy general en los preámbulos y en cambio se dedica a la guerra artículos muy concretos y detallados.

Parece que la ética necesita del derecho para no quedarse sólo en una proclamación moral. Hay que proteger jurídicamente los valores morales considerados indispensables para la convivencia. De esta manera pasan a ser valores jurídicos.

Me parece muy importante la irrupción de los derechos humanos en el derecho, sobre todo en el derecho internacional. Junto al principio jurídico de la soberanía de los estados, aparece con fuerza el principio jurídico de la protección de los derechos humanos sin fronteras. Dos principios que en casos pueden confrontarse y ser conflictivos. ¿Cómo pueden funcionar conjuntamente? Otro problema jurídico es el de los derechos reconocidos y no protegidos. El derecho a la vivienda está reconocido en la Constitución pero no exigible por ley.

Y ¿qué decir del derecho de la guerra? Si para muchos autores la guerra es ilegítima, no podríamos hablar propiamente de un derecho de la guerra.

Recogiendo el tema de Galbraith sobre la cultura de la satisfacción ¿de qué manera los insatisfechos pueden llegar al poder que significa legislar?

Montse Reclusa. Cuando oí la intervención de José Luis Batalla, percibí un tono algo desalentador respecto al derecho. A mí me parece que el derecho puede contemplarse desde las normas jurídicas, su aplicación, de dónde nace, quién las construye. Pero yo

nunca he visto el derecho así. Quizá ha sido porque he tenido bastante relación con las abogadas y los abogados sobre todo en el período posterior a la aprobación de la Constitución. Teníamos una Constitución que decía cosas completamente distintas a las que figuraban en muchas leyes, y hubo que construir todo con una práctica. Ese fue un tiempo muy bonito, cada año aparecían los *Aranzadis* llenos de sentencias innovadoras. Yo el derecho siempre lo he visto como un instrumento, y no como una solución.

Además, a veces me ha cuestionado la necesidad de dictar siempre normas y de forma acelerada. Voy a poner dos ejemplos. El tema del medio ambiente, en estos momentos está bastante regulado, en los últimos diez o quince años, sobre todo desde la Comunidad Europea. Hay un problema fundamental y es que a pesar de que está regulado no ha sido asumido todavía por las conciencias, por la moral individual. Normativas sobre los residuos hay miles, y todas empiezan enunciando en el preámbulo que el mejor residuo es el que no existe, pero no se produce una transformación de los comportamientos en nuestra vida cotidiana y diaria que haga que se produzcan menos residuos, por eso, en última instancia, es difícil que se cumpla la norma. En el tema del medio ambiente, uno de los elementos clave es la irresponsabilidad, porque como ya hay normas, no nos compete.

En el tema de los malos tratos, hay normas, y se siguen dando los malos tratos, se siguen produciendo y se siguen soportando. Se podrán dar todas las leyes del mundo, todas las sentencias peores del mundo, pero mientras se siga sin cuestionar en la medida de lo necesario los comportamientos que hacen eso posible, dará igual la norma. Se necesita un cambio cultural. Aunque no podamos renunciar a la exigencia de la norma.

Pablo Casado. Se nos ha enseñado siempre que el derecho es una parte de la moral. El problema es que hay una tendencia a salirse del ámbito moral y se hacen leyes inmorales o tiránicas. El derecho, lo primero que hay que hacer es definirlo. Mi maestro, en la cátedra de historia del derecho, Jesús Lalinde, decía más o menos que el derecho tiene por objeto organizar la convivencia de tal forma que no se añadan sufrimientos individuales suplementarios a los que nos proporciona la propia naturaleza por sí misma. Esta definición coincide mucho con la del derecho humanitario de guerra. La guerra está ahí, vamos a humanizarla, ya no podemos hacer otra cosa. Hasta la propia guerra, hay que humanizarla y no añadir sufrimientos adicionales que son inútiles para las operaciones bélicas.

La gente dice, y se admite, que el derecho viene detrás, que siempre llega tarde. Eso es una falacia, porque el derecho está antes. La fuente fundamental del derecho es la costumbre, la repetición de hecho. ¿Cuándo llega el derecho como norma o como decisión judicial? Cuando surge el conflicto. El derecho entonces es instrumento de paz. Pero, como es obra humana, es difícil acertar en una presión que no sea opresión y represión. Quienes aplicamos el derecho estamos siempre en una enorme tensión, incluso en el campo civil.

El derecho tiene que dar respuesta a toda nuestra vida social. Nunca puede quedar un cabo suelto. El código civil es un derecho más social, más enraizado en la vida de los ciudadanos, que la misma Constitución. El juez tiene obligación de fallar, no puede dejar de fallar, y por eso falla, en el doble sentido, porque también se equivoca. Los jurisprudentes hacen de puente entre la norma y la efectividad de la norma. ¿Qué diferencia hay entre el sacerdote, que es el moralista, y el jurisprudente, que es el jurista? Al moralista le preguntas: dime si esto es bueno o si esto es malo. Al jurista le preguntas: dime si esto es justo o es injusto. En el sistema democrático siempre hay truco; el legislativo se dice que legisla, el judicial se dice que juzga, aunque en el judicial los órganos los puede nombrar el legislativo, pero es que aunque juzgues, siempre cabe la posibilidad de un indulto, que se reserva al ejecutivo, o cabe la posibilidad de dictar una ley posterior con efecto retroactivo.

¿Qué función tiene el derecho en la construcción de la paz? El derecho debe resolver los conflictos. La paz es obra de la justicia, y el derecho es un instrumento para lograr la justicia. La función del jurista en el siglo XXI, sigue siendo la de siempre, y es preci-

samente la de hacer que todas las extralimitaciones, todas leyes tiránicas, que sigue habiendo incluso en las democracias bajo la dictadura de la economía, puedan volver al cauce de la moralidad. Es misión de los juristas poner freno a los desenfrenos de una economía excesivamente liberalizada, a los abusos que hay sobre determinadas personas o grupos. El abogado es defensor del débil. Eso sería un triunfo. En el ámbito internacional sería un avance la constitución del Tribunal Penal Internacional, cuyo tratado choca con las reticencias de algunas grandes potencias como EE.UU. Que ningún tirano duerma tranquilo porque tenemos un ámbito universal del derecho. Creo que vamos progresando y que la misión del jurista hacia el futuro es universalizarse, llegar al ámbito mundial, y sentirse intermediario entre la moral y la realidad.

José Luis Batalla. Yo soy un optimista histórico y si trato de poner de relieve las insuficiencias del derecho, es para que funcionemos mejor en su ámbito. Se hablaba de un período constitucional ilusionante en España. Pienso que estamos viviendo ahora también una etapa ilusionante internacional en la que se da prioridad a los derechos humanos sobre la soberanía. Considero que es un tema sustantivo. La declaración sobre desarrollo social de Copenhague es un hito en el derecho internacional, porque no sólo hay declaraciones sino compromisos. En ese sentido soy optimista, porque me parece que estamos viviendo algo así como un período constitucional en el mundo de empuje de los insatisfechos sobre los satisfechos.

Una definición del derecho dice simplemente que es la organización de la paz.

Lucía Alonso. Se ha dicho que el derecho necesita de la coacción, pero yo creo que hay ejemplos de que no tiene por qué ser así. El derecho consuetudinario en algunas zonas, por ejemplo, está basado esencialmente en la confianza hacia el juez y legislador. Se dedica a resolver una situación conflictiva, sin necesitar de la fuerza porque tiene depositada la confianza de la comunidad. Es como la figura del rey Salomón. En ese sentido, Naciones Unidas durante mucho tiempo tenía una fuerza moral para que se respetase a sus cascos azules. El secuestro de cascos azules en Sierra Leona me preocupa, porque quiere decir que el consenso generalizado que existía, la fuerza moral que tenía Naciones Unidas, está siendo cuestionada. En lo que atañe al ejercicio las leyes, precisamente lo que sobra es fuerza y lo que falta es consenso por parte de la sociedad.

Álvaro Alemany. En un momento se ha dicho que el derecho lo hacen los insatisfechos y en otro que empujan los insatisfechos. El derecho se hace desde la práctica y hay mucha gente que empuja participando desde la base con la insatisfacción. Algún día repercutirá en una figura legal concreta. Tenemos el caso de una de las líderes que ha promovido la campaña mundial contra las minas u otra que ha forzado la puesta en marcha en Seattle de un movimiento contra las leyes del comercio mundial. Hay derecho que se está haciendo de manera tradicional, pero también hay mucho derecho que se puede impulsar desde una participación social que algún día fructificará.

José Luis Batalla. Se ha hablado de la no necesidad de la coacción del derecho en determinadas situaciones. La verdad es que eso, desgraciadamente, sólo ocurre en sociedades pequeñas. Sin embargo, sí es posible sacar temas de los tribunales que se vayan pensando para crear derecho. Es el caso de la ocupación de viviendas actual. Hay temas clásicos de cómo al ir contra derecho se ha conseguido el derecho.

Carmen Magallón. Quería apuntar lo importante que es el derecho para una cultura de paz. Ahí se siente especialmente la necesidad e insuficiencia del derecho. La tradición de la no violencia se mueve en esa tensión, la necesidad del derecho para defender los débiles, pero a la vez, los propios débiles, a quienes el derecho ha situado al margen, tienen que desobedecer para mejorarlo.

Quería mencionar una anécdota. Los países anglosajones tienen mucho más norma la relación entre los sexos, y sabéis que ahora hay muchos conflictos de acoso sexual. Cuando mi hijo de 16 años fue a un curso de inglés les dieron una charla y les dijeron: si salís con una chica tenéis que pactar todo lo que vais a hacer, sea cogérlo de la mano o dar-

le un beso. Me parece tremendo, porque es matar la relación. El derecho a veces es el fracaso de la relación. En ese sentido, hay una línea italiana que rechaza el derecho frente a la relación, y anima a mejorar la relación porque el derecho lo que hace es regular un fracaso.

Por último, al hilo de lo que se ha dicho sobre el cuidado, ¿por qué la propiedad crea derecho y el cuidado no lo genera? El estado dice: tu hijo a la guerra. Y la madre no tiene derecho sobre el hijo que ha cuidado.

Jesús María Alemany. A Pablo Casado le preocupaba, y a mí también, la relación entre ética y derecho, es decir, la posible existencia de leyes injustas. Pero hay un subconsciente que puede ser también muy peligroso, incluso en leyes absolutamente correctas, y sería la conciencia difusa de que lo único importante y valioso es lo que está legislado coactivamente, cuando los elementos más valiosos para la convivencia no son objeto de norma. Existe un derecho matrimonial, pero aquello por lo que tiene sentido el matrimonio no está precisamente en el derecho. Lo mismo ocurre en otros ámbitos de la sociedad. Pero se va extendiendo la idea de que lo importante es lo legislado. Cuando se ha atisbado la necesidad de una tercera generación de derechos humanos sobre el eje de la solidaridad, como son el desarrollo, la paz, el medio ambiente, la asistencia humanitaria, los estados se han negado a reconocerlos como derechos, y han dicho que simplemente son aspiraciones, son valores. Ponen como excusa que los derechos humanos son individuales y los llamados de tercera generación serían colectivos. Yo pienso por el contrario que tienen un doble sujeto, individual y colectivo, y además son derechos síntesis. Pero siendo así que lo normado jurídica y coactivamente tiene que ser lo menos posible, porque la multiplicación de leyes sin necesidad es un abuso del derecho, sin embargo se cree que ahí se encierra lo más valioso.

Se ha originado una asimetría colosal entre el derecho internacional y el derecho interno de los estados. Es imposible la convivencia humana entre cercanos sin valores, aunque no estén consagrados jurídicamente. Pero en el derecho internacional no existe tal y lo que nunca estaría justificado en el interior de un estado, por ejemplo, tomarse la justicia por su mano, es corriente entre estados. La misma Iglesia castigaba el duelo y las mensuras con excomunión, y sin embargo admitía la guerra justa como medio para resarcir el derecho vulnerado. Yo no entiendo por qué lo que no es permitido a los individuos, es permitido a los estados. En el libro blanco sobre la defensa en España se habla de una serie de intereses estratégicos de España, entre ellos el suministro de energía, que son motivo de su intervención. ¿Vamos a reivindicar nuestros intereses por nuestra cuenta enviando las fuerzas de intervención inmediata o hay una tercera instancia arbitral internacional, como hacemos cuando existen conflictos de intereses en el interior de un estado? Se dice que no hay un tribunal internacional, pero no existe porque se boicotea. Se alega la inoperancia de Naciones Unidas, pero se impide su reforma.

Francisco Palacios. Quiero recordar la famosa pirámide que todos los juristas conocemos. El problema es que el derecho más generoso del cual se dice que es la norma suprema, el que está en los preámbulos, en las constituciones, en los pactos internacionales, se pierde. Porque luego vienen las leyes para desarrollar la constitución, y después lo que llamamos la capacidad reglamentaria y los actos administrativos que suponen la base de la pirámide. En todo este itinerario, desde la cúspide hasta la base de la pirámide, se van perdiendo las normas superiores a instancias de poderes fácticos. Podemos reivindicar la moral, pero dejando incluso la moral al margen, la lucha tendría que ser por el mismo derecho en sus principios superiores día a día. No hay que refugiarse en la moral, sino en la constitución. El famoso pacto que nos hemos dado todos para convivir, luego degenera cuando se llega, por ejemplo, al acto administrativo, o incluso las propias leyes que suelen ser en su amplitud hasta generosas y buenas también se descafeinan hasta la ejecución última del funcionario. En definitiva y en realidad, la lucha por el derecho es día por día y no nos tenemos que desanimar.

Montse Reclusa. El derecho en una sociedad, tiene un peligro y es que la gente, como ya tiene normas que pone el estado, se lava las manos y dice: ya no es responsabilidad mía. La irresponsabilidad es una comprensión incorrecta del derecho. Para mantener la responsabilidad en la gente sería bueno cosas tales como rescatar, por ejemplo, la mediación que se practica mucho en el derecho civil y penal, quizá no en el tribunal, pero sí en los ámbitos jurídicos. Es necesario rescatar también la conciencia, en la línea de los grandes desobedientes que ha habido en la tradición, porque las leyes pueden ser injustas y hay que cambiarlas.

Ángela López. Habéis hablado sobre el ser y el deber ser. Estamos construyendo identidades colectivas –ser- y luego la construcción del estado y del derecho –deber ser-. Cuidado, porque se están construyendo identidades excluyentes, duras, cerradas, de manera que asusta la idea de que se pueda ir desde esa peculiar forma de ser hacia la construcción de todo un aparato de derecho que la justifique y que tenga que ser respetado. Asusta mucho la construcción de todo un derecho excluyente desde las identidades. Me parece que tenemos que prestarle mucha más atención a este tema. A lo mejor hay que volver a los clásicos, a Descartes, cuando decía que los humanos estamos reivindicando muchas cosas permanentemente, pero no había visto nunca que nadie reivindicara más sentido común. Es probable que tengamos tanto que ya no necesitamos más. O a lo mejor el derecho internacional es el sentido común con el cual contrarrestar toda esta construcción de seres en colectividades tan pequeñas y cerradas.

José Luis Batalla. Me parece que ha sido un fallo de mi ponencia no hablar de la mediación, que en este Seminario es fundamental. Además juega un gran papel en el derecho, cuando se pretende llegar a un acuerdo y se hace innecesario acudir al juez.

7. RECUPERAR LA POLÍTICA

POLÍTICA ¿PARA QUÉ?

ÁNGEL CRISTÓBAL MONTES

Catedrático de Derecho Civil
Universidad de Zaragoza
ex Presidente de las Cortes de Aragón



José Luis Batalla y Ángel Cristóbal Montes

1. Cuentan que en una entrevista entre Lenin y el venerable socialista español Fernando de los Ríos, ante la exposición del sistema político que el primero estaba implementando en Rusia, el segundo le preguntó dónde encajaba la libertad; a ello respondió Lenin, “libertad ¿para qué?”, pregunta que obtuvo de D. Fernando la respuesta, “para ser hombre”.

Sea o no cierta la anécdota, lo real es que desde sus remotos orígenes en la Grecia clásica, las ideas de libertad y política han aparecido entrelazadas, y, hoy, en la política democrática, están consustanciadas y resultan inescindibles. La libertad sin política deviene una utopía, un supuesto imposible, algo que escapa del cuadro real de las cosas, porque el mismo exige que sólo en el marco de las relaciones civilizadas, regladas y respetuosas entre los hombres pueda anidar y crecer ese estadio supremo que es el estadio de la libertad pública. La política sin libertad es un sucedáneo, una manifestación de la fuerza bruta, un mero fenómeno de dominación del hombre sobre el hombre. Por ello, desde siempre, se ha considerado que la libertad es la razón de ser de la política.

Lo que distinguía la convivencia humana en la *polis* de otras formas de convivencia humana que los griegos conocían muy bien era la libertad, por lo que ser libre y vivir en una *polis* eran en cierto sentido uno y lo mismo. En este sentido, escribe Hannah Arendt, política y libertad son idénticas y donde no hay esta última tampoco hay espacio propiamente político. Una *polis* que pertenece a un único hombre no es una *polis*, dirá Sófocles, porque priva a los ciudadanos de esa facultad política que es la esencia misma de la libertad. El tirano, tanto para Platón como para Aristóteles, es un “lobo con forma humana”.

Basada e identificada la vida política en la libertad, el hombre que la realiza, el ciudadano, trasciende del mero egoísmo personal, se ocupa del interés común, habla y debate con los demás sobre las cosas que conciernen a todos; y ello determina que eleve su plano vital y discurra por un espacio que lo ennoblece y dignifica. La *polis*, dice Aristóteles, da a cada individuo, además de su vida privada, una especie de segunda vida, la que él denomina “vida buena”. Vivir en un mundo real y hablar sobre él con otros es en el fondo lo mismo, y a los griegos la vida privada en exclusiva les parecía “idiota”, porque le faltaba esa diversidad de hablar sobre algo que les trascendiera, esto es, la experiencia de ver cómo van verdaderamente las cosas en el mundo.

Y es así como de manera armónica y natural las ideas de política y libertad se conjuntan y complementan. Un hombre es libre cuando actúa políticamente y hace política cuando ejercita su libertad. Cada ciudadano, cada miembro de la *polis* (no los extranjeros ni los esclavos en la concepción griega), tiene su familia, sus bienes, sus intereses, sus negocios, en suma, su vida

privada; pero si se quedase en ella, resultaría incompleto, porque estaría prescindiendo de la posibilidad y aun necesidad de una segunda vida que le va a permitir ser hombre plenamente libre y servir al interés general, sin el que la humana condición se desdibuja y mutila. Como resalta Sartori, el hombre no político era un ser defectuoso, un *idion*, un ser incompleto, cuya insuficiencia estaba, precisamente, en haber perdido o en no haber adquirido la dimensión y la plenitud de la simbiosis con la propia *polis*.

Estas ideas las expresó y estableció como nadie Pericles en su famosa oración fúnebre que conocemos gracias a Jenofonte y que fue pronunciada medio siglo antes de que Platón escribiese su *República*. Para Pericles, el ciudadano ateniense no descuida los negocios públicos por atender sus asuntos privados, y cuando un ciudadano se distingue por su valía, entonces se le prefiere para las tareas públicas, no a manera de privilegio, sino en reconocimiento de sus virtudes, y en ningún caso constituye obstáculo la pobreza, porque admitir la propia pobreza no tiene entre nosotros nada de vergonzoso, aunque sí lo sea el no hacer ningún esfuerzo para evitarla. En cualquier caso, aquellos ciudadanos que no se interesan por la polis no son considerados inofensivos, sino inútiles.

Hablar, debatir, argumentar, discutir entre ciudadanos los asuntos que conciernen a todos es la forma de hacer política, es la política misma, porque en ese debate se establecen los distintos puntos de vista, se contrastan las opiniones, se comparan los pareceres, se argumenta y se alcanza por fin el compromiso, que es siempre la quintaesencia de la política. Por ello, como dirá Pericles, no se considera la discusión como un obstáculo colocado en el camino de la acción política, sino como un preliminar indispensable para actuar prudentemente. Ideas, pese a tener 25 siglos de existencia, rabiosamente actuales y por completo acomodables a la política democrática de nuestros días, ya que para nosotros la democracia es el gobierno “mediante la discusión” (Dicey) o el gobierno “mediante la opinión” (MacIver),

Todos pueden, todos deben participar, discutir, ocuparse de los asuntos públicos y debatir entre sí las cosas que conciernen al común, todos deben tener palabra y voto, porque ello es la única forma de que la administración favorezca a la mayoría y no a la minoría, de que se pueda hablar de democracia. Pero Pericles tiene muy clara la idea clave de que deben distinguirse dos planos, el plano de los que diseñan la política y el plano de los que opinan sobre ella, el plano de los que contemplan los objetivos y el plano de los que los realizan participando en la ejecución de los mismos; haciendo, incluso, mayor fuerza en los segundos que en los primeros, ya que, dirá el gran gobernante clásico, “si bien sólo unos pocos pueden dar origen a una política, todos nosotros somos capaces de juzgarla”. Bajo tales planteamientos, no es de extrañar que Pericles considerase que “Atenas es la Escuela de la Hélade y que todo individuo ateniense alcanza en su madurez una feliz versatilidad, una excelente disposición para la emergencias y una gran confianza en sí mismo”.

2. ¿Paisaje ideal, paisaje idílico? No, paisaje real en la Atenas clásica y paisaje próximo en las grandes democracias de nuestros días. Bajo esas ideas,

bajo esos condicionantes, bajo esos presupuestos se mueve, se debe mover, la política, porque no se puede ser ciudadano si no hay implicación en los asuntos públicos, no puede haber vida política si no se participa y no se es libre, si no se asume la responsabilidad de considerar propio, no sólo el interés privado, sino también el interés general. Sin la vertiente política, el hombre queda disminuido, mutilado, no es enteramente hombre.

Éste es el legado clásico eterno, éste es el fondo racional, éste es el presupuesto de la democracia como forma política civilizada por excelencia. En Occidente, sus sociedades libres, abiertas en la feliz terminología que inventara Karl Popper, son sociedades participativas, en las que los ciudadanos eligen periódicamente a sus gobernantes, premian y castigan, deciden el cambio de gobierno sin derramamiento de sangre, como dirá el mismo Popper, y bajo el control de la poderosa e imprescindible opinión pública, determinan cuál debe ser el rumbo político y cuáles las grandes opciones políticas a adoptar en los momentos clave.

3. Lo que ocurre es que en las complejas y tecnificadas sociedades de nuestros días se ha producido un doble fenómeno que genera hondos desajustes e introduce desorientaciones perceptibles e inquietantes. En primer lugar, la política se ha profesionalizado, ha surgido la clase, la casta de los políticos, y el ciudadano, aunque dueño y supremo decisor de los asuntos públicos, se ve, por un lado, marginado, y, por el otro, tiende a desentenderse, a trasladar a los políticos de oficio la responsabilidad de ocuparse de la gestión diaria de esos asuntos. Quizá no podría ser de otra manera en unos Estados que son tan particularmente diferentes, en extensión, complejidad y desarrollo, de las *polis* griegas que vieron amanecer la política.

El político profesional no siempre es el mejor de los ciudadanos, no siempre, como quería Pericles, es el que, al distinguirse por su valía, se le prefiere para las tareas públicas, “no a manera de privilegio, sino en reconocimiento de sus virtudes”. En su seno se deslizan numerosos, quizá excesivos, individuos oportunistas, inmorales, arribistas, personas que buscan el provecho propio y utilizan la palanca política, no para mover el interés general, sino para potenciar su carrera, su patrimonio y su conveniencia. Son numerosos los casos, y en España hemos vivido recientemente vergonzosas y vergonzantes situaciones, en que determinados políticos rompen las reglas del decoro mínimo y actúan al margen de las pautas que deben regir la acción política. No son todos los políticos, ni siquiera los más, pero el efecto es demoledor ante la ciudadanía. La opinión pública se solivianta y el aprecio de la política, por derivación, sufre grave quebranto.

Y en segundo término, la sociedad tiende a apartarse del quehacer político porque entiende que los políticos no se ocupan de sus verdaderos asuntos, de sus reales preocupaciones, de sus sentidas necesidades, sino de problemas ficticios, de intereses propios y de oportunismos del momento. Al estimar que en numerosas ocasiones, el interés general va por un lado y el interés político por otro, los ciudadanos se despreocupan de este último, lo

critican acerbamente y se desligan de cualquier vinculación con los procesos de actuación política. Se corre el riesgo, como advirtió en su día el gran columnista americano Walter Lippmann, de que en un régimen como el democrático, que necesita *ad substantiam* de la opinión pública, el público se convierta en un “público fantasma”, un público que no existe porque no tiene opiniones.

Bajo esta doble y negativa influencia no debe extrañar demasiado que en las democracias occidentales la política no se encuentre en sus horas altas e, incluso, tienda a considerarse como algo poco ético, oneroso, entrabador y hasta prescindible. Tomando el rábano por las hojas y confundiendo lamentablemente las cosas, un número creciente de ciudadanos considera, no sólo que no debe guardar respeto alguno a los políticos, sino que lo prudente y lo oportuno es apartar su mente y su acción de cualquier preocupación política, en cuanto las mismas sólo son fuente de calamidades y desdichas. Casi el contrapunto de lo que antes vetamos como ideal griego al respecto.

Minusvalorar la política, despreciar la política, marginar la política es aparte de un contrasentido en una sociedad libre, una peligrosa actitud que atenta contra las bases mismas del sistema democrático, que no puede subsistir sin un mínimo de identificación y de vivencia por parte de los ciudadanos. Porque difícilmente cabe pensar que los grandes objetivos del proceso democrático, promover la libertad y el desarrollo humano y proteger los intereses comunes, pueden alcanzarse si el individuo se inhibe del mismo y mucho menos si lo desprecia. Hoy, igual que hace 2.500 años en Grecia, la democracia no puede funcionar si no existe, como dice Robert Dahl, una masa crítica de ciudadanos bien informados, lo bastante numerosa y activa para estabilizar y afianzar el proceso, un “público atento”, según la expresión que acuñó Gabriel Almond. Ello supone y exige la política.

4. El hombre occidental moderno, bajo ningún concepto estaría dispuesto a prescindir de la libertad, sobre todo después del estremecimiento totalitario que sacudió a Europa durante el siglo XX. Sabe a la perfección que su vida no puede ser completa y digna fuera del marco de la libertad, que como valor supremo presta sentido y es garantía de su condición de ciudadano. Sabe también que la libertad ha tenido y continúa teniendo poderosos enemigos que estuvieron a punto de hacerle doblar la rodilla, enemigos que, como resaltara Willy Brandt, la acosan por ambos lados del espectro político, por la derecha y por la izquierda. Sabe, en fin, que cuando se pierde la libertad en un país de Occidente empieza una lucha penosa y a veces muy larga (como fueron, por ejemplo, los casos portugués y español) para reconquistarla y tenerla de nuevo, ya que, en palabras del gran canciller alemán, “cuando la libertad no es defendida en su momento, ha de ser recuperada al precio de un sacrificio horriblemente grande: ésta es la enseñanza del siglo”.

Pues bien, muchos de estos ciudadanos que aprecian y de ninguna manera cuestionan su libertad se nos muestran apáticos, indiferentes y hasta hostiles ante la política. Quieren la libertad, pero aborrecen la política, sin adver-

tir el profundo contrasentido que semejante actitud entraña. Política, ¿para qué?, parecen decir. Pues, política para ser libres, para continuar siendo libres, para garantizar la libertad, porque sin actividad política, sin implicación política, sin participación política y sin ejercicio político la libertad se agosta como planta sin agua, ya que difícilmente cabe considerar a una persona libre si la misma se margina del proceso político y renuncia a sus prerrogativas de ciudadano. Sin libertad no hay política, pero sin política tampoco hay libertad.

Existe, por tanto, algo de paradójico en la extendida actitud en nuestros días de alabar la libertad y denigrar la política, en no permitir que la primera sea ni siquiera levemente herida y en tolerar y aun contribuir a que la política sea relegada casi a la esfera de las actividades nefastas y dañinas. Quien así actúa conspira contra sus propios intereses, porque más pronto o más tarde la libertad se verá afectada al no haberla sabido ejercitar a través del único mecanismo descubierto hasta ahora para su mantenimiento y vigorización: el proceso político. Aquel que quiera la libertad pero repudie la política, está, sin saberlo, poniendo en grave riesgo y aun prescindiendo de la primera, ya que libertad sin vida política es, sencillamente, algo imposible, tal como nos enseñaron los griegos hace más de dos milenios y tal como experiencias recientes y desgarradas han acreditado hasta la saciedad. “La libertad de que disfrutamos en nuestro gobierno —resaltará Pericles— se extiende también a nuestra vida corriente”.

5. Hay, finalmente, otro aspecto en la política que debe ser atendido, máxime en un seminario como éste que habla de “la Paz es una Cultura”, referente a cómo implicar la política en ese gran movimiento humano y civilizado que lucha por extender la cotas de la paz a los mayores niveles posibles. ¿Puede servir la política para avanzar en esa dirección o, por el contrario, la política coadyuva a elevar los índices de pugnacidad y, en consecuencia, conspira contra la paz? Es éste un terreno resbaladizo en el que deben ponderarse muy bien las cosas y en el que es fácil incurrir en confusión y engaño.

Conocido es el pensamiento de Carl von Clausewitz de que “la guerra no es meramente un acto político sino un verdadero instrumento político, una continuación de la relación política, una realización de la misma con otros medios”, que parece alejar sensiblemente a la política de la paz, ya que la política sería siempre una especie de guerra encubierta, una guerra larvada. En el mismo sentido, la clásica y extendida definición de la política como “la lucha por el poder” parece suponer un matiz guerrero en la actividad política que alejaría o, al menos, pondría muy difícil la consecución de la paz por su través, porque ¿cómo se alcanza la paz, si los políticos, al luchar por conseguir el poder, están implicados ex natura en un conflicto permanente?

Como es sabido, Carl Schmitt sustanciaba la política en la dicotomía amigo-enemigo y advertía que el político está mejor entrenado para la lucha que el soldado, pues se pasa la vida luchando, mientras el soldado sólo lo hace excepcionalmente. El político, al luchar por el poder, sería un peleador

nato, un hombre en tensión permanente, un ser que no puede bajar la guardia, devuelve golpe por golpe y, a ser posible, anticipa el golpe, en virtud de aquella máxima guerrera de que la mejor defensa es un buen ataque. En semejantes circunstancias, presentarlo como un paladín o artífice de la paz, como un instrumento para la consecución de la misma, parece, a primera vista, algo forzado y hasta imposible.

Pienso que no es así, al menos en la genuina política, en la política en libertad, en la política democrática. En ésta, aunque los políticos y los partidos luchan por alcanzar y ejercer el poder, no lo hacen de cualquier forma, a través de cualquier medio o al margen de cualquier pauta, sino a través de procedimientos reglados, de principios que se respetan y de mecanismos objetivos que sirven lo mismo a unos y a otros. Como ha escrito Norberto Bobbio, la democracia no es otra cosa sino un conjunto de reglas, las llamadas reglas del juego, para la solución de los conflictos sin que se haya de recurrir al derramamiento de sangre; pensamiento exacto y clarificador que permite reconducir la actividad política fuera del estricto campo de la guerra.

En efecto, la política es lucha civilizada, mientras la guerra es confrontación irracional e incivilizada. Cuando el político “pelea”, regla general, lo hace sabiendo qué puede y qué no puede hacer, cuál es el campo de lucha, cuáles sus condicionantes, qué pautas debe observar y qué normas no puede transgredir. Son las famosas “reglas del juego político”, escritas en unos casos en textos constitucionales, que, en expresión de Habermas, “cristalizan la cultura política de un país”, y en otros, como el paradigmático supuesto inglés, plasmadas en usos, convenciones y prácticas parlamentarias.

Las reglas del juego, el respeto a las mismas, que es básico e ineluctable en el proceso político democrático, hace que la política asuma un carácter básicamente pacífico y pacificador. Dirimir los conflictos mediante el enfrentamiento de las opuestas posiciones en un terreno perfectamente delimitado y a través de procedimientos reglados, no sólo no es la guerra o la lucha despiadada, sino, al contrario, es la forma más inteligente, civilizada y humana de alcanzar la paz, pues el vencido, aquél al que los ciudadanos han desplazado del poder o le han impedido el acceso al mismo mediante el mecanismo de la “regla de la mayoría”, sabe que se le ha ganado limpiamente y que le queda abierta la puerta para alcanzar en otro momento lo que ahora no ha conseguido.

Desde el momento que se admite el juego y respeto a la oposición, la alternancia en el gobierno, la existencia de un distinto y válido punto de vista ajeno (“la democracia es una política de reconocimiento del otro”, ha dicho Charles Taylor), el discrepante legítimo y la solución de los conflictos en forma pactada, la política que tenga lugar por esos conductos y mediante tales presupuestos, no sólo es pacífica, sino profundamente pacificadora.

El gobernante sabe que es *ad tempus*, el elector conoce que puede aupar y derribar gobiernos incruentamente, la mayoría puede pasar a ser minoría y a la inversa, y las fuerzas políticas se someten de manera voluntaria a unos

procedimientos que tratan a todos por igual, brindan idénticas posibilidades y son garantía de objetividad y justicia. Todo ello configura un marco genuinamente pacífico, porque todos tienen los mismos derechos y oportunidades, y nadie puede pretender la conquista del poder a través de trampas, engaños o golpes de fuerza.

De la misma manera que, como dice Popper, no se mata a un hombre después de haberle invitado a exponer sus razones, así también cuando los problemas se discuten, las diferencias se exponen y confrontan racionalmente, y las soluciones se pactan o comprometen, ese juego global, por más que vaya orientado a la consecución o mantenimiento del poder y por más que a través de las urnas haya vencedores y vencidos, es un juego profundamente pacífico, porque discurre por caminos en los que la humana racionalidad es respetada y la natural agresividad reducida a cotas donde resulta inocua e intrascendente.

En política democrática la sangre nunca llega al río, primero porque no hay sangre, y segundo porque no está pensada de esa manera, sino exactamente de la contraria. En una sociedad abierta en la que los individuos deben adoptar decisiones personales y en la que las opiniones discrepantes no sólo son toleradas sino respetadas, en una sociedad en la que la tradición griega de la discusión racional de los problemas crea, en el campo político, la tradición de gobernar mediante la discusión y, con ella, el hábito de escuchar el punto de vista del otro, el desarrollo del sentido de la justicia y la predisposición al compromiso (Popper), la paz no sólo es posible sino necesaria, está asegurada, es connatural a la misma porque todo confluye en su consecución y permanencia. Es una sociedad en la que, también por herencia griega, la guerra de las espadas ha sido sustituida por la guerra de las palabras, por la guerra de las ideas.

6. En conclusión: Política, ¿para qué? Si la libertad, supremo bien del hombre y de sus sociedades, no tiene sentido, pierde sustancia y se diluye fuera del marco político, hasta el punto de que, como se ha visto, libertad y política se unifican y vienen a ser la misma cosa, las dos caras de una sola moneda. Si la política permite en una sociedad democrática alcanzar los niveles de paz, concordia y consenso a que el hombre aspira, hasta el punto de que fuera de ella no hay otra ley que la ley de la jungla. Si, en fin, tanto la libertad como la pacífica convivencia, que la política democrática hace posible y garantiza, constituyen, con escasas dudas al respecto, dos señalados estadios donde la humana condición a través de siglos se realiza y dignifica, parece que la pregunta con que se inician y cierran estas reflexiones tiene fácil y cumplida respuesta.

Política, democrática eso sí, para alcanzar y asegurar la libertad; política para instaurar la paz; política, en fin, para ser ciudadanos, para ser libres, para convivir pacíficamente, para ser hombres plenamente racionales. No parece que tales justificaciones para explicar y legitimar la existencia de una actividad tan vieja y discutida como la política resulten insuficientes, inseg-

ras o baladíes. La política como ciencia, como arte, como técnica o como simple actividad pública está ahí desde siempre y no parece que modas recientes, juicios precipitados o reacciones poco pensadas vayan a afectar seriamente a algo que responde a tan altos valores, realiza de manera tan plena al hombre y sirve para alcanzar objetivos tan señalados. Aunque sólo fuera porque si lográramos prescindir de la política, de manera necesaria tendríamos que proceder a reinventarla de inmediato.

POLÍTICA ¿CÓMO?

JOSÉ ÁNGEL CUERDA MONTOYA

Abogado
ex Alcalde de Vitoria



José Ángel Cuerda Montoya

De una manera sencilla podemos empezar definiendo la **política** como el **modo de organizar y vivir la vida en común**, pero con el ideal de conseguir una sociedad justa y feliz, que es la sociedad que posibilita a todos y a cada uno de sus miembros “la libertad suficiente para llevar a cabo una vida plena y satisfactoria” (Esperanza Guisán).

Así lo entendió la primera Constitución española (Cádiz, 1812) cuando en su artículo 13 establecía que “El objeto del Gobierno es la felicidad de la Nación, puesto que el **fin de toda sociedad política** no es otro que el **bienestar** de los individuos que la componen”.

El **bienestar** se constituye así en el objetivo de la política, el bienestar que no es otra cosa que la más plena realización de los derechos humanos y de las libertades fundamentales. Derechos y libertades de todos que se pueden resumir en el **derecho a vivir** (y a una calidad de vida acorde con nuestras necesidades naturales, culturales y morales), **derecho a ser libre** (a la igualdad negativa —libertad “de”— y a la igualdad positiva —igualdad “para”—) y **derecho a ser igual** (a la igualdad formal ante la ley y a la igualdad real de oportunidades) (Esperanza Guisán).

La Constitución de 1978 establece como **fundamentos del orden político** y de la paz social “la dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes, el libre desarrollo de la personalidad, el respeto a la ley y los derechos de los demás” (Artículo 10.1). La **libertad** y la **igualdad** para **todos** son el desideratum ético de la política. El bienestar, una vida gozosa para todos, es el objetivo de la “noble y difícil tarea de la política” (Vaticano II), basado en una ética laica —“cómo vivir mejor en este mundo”— muy alejada de la religiosa —“cómo vivir en otro mundo mejor”— (Fernando Savater).

Pero el posibilitar a todos los seres humanos o a todos los miembros de una comunidad política su plena realización personal, es decir, su bienestar, sólo puede alcanzarse mediante un proceso al que llamamos desarrollo o **desarrollo humano** o, en terminología más actual, desarrollo **sostenible**. El desarrollo es un proceso permanente de creación de condiciones de vida mejor, y constituye un derecho humano fundamental de toda persona y de todos los pueblos (Declaración de Naciones Unidas sobre el derecho al desarrollo, 1986). El **derecho al desarrollo** es un derecho universal e inalienable y propicia el disfrute de todos los derechos humanos, convirtiéndose así en un derecho total, integrador de todos los derechos.

Amartya Sen nos ha enseñado con lucidez que el desarrollo es “un **proceso integrado de las libertades reales** de que disfrutaban los individuos” y que el progreso hay que medirlo en función del aumento que hayan experimentado o no esas libertades.

El Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), en su informe del año 2000, ha analizado de manera especial el grado de desarrollo de esas libertades reales estableciendo siete “**esferas de libertad**” que son las siguientes:

Libertad de DISCRIMINACION, en pro de la igualdad.

Libertad del TEMOR, sin peligro para la seguridad personal.

Libertad de EXPRESION, participación y asociación.

Libertad de la MISERIA, en pro de un nivel de vida digno.

Libertad de plena REALIZACION PERSONAL.

Libertad de la INJUSTICIA y de las violaciones del Estado de Derecho.

Libertad de tener un TRABAJO DIGNO, sin explotación.

El PNUD se empeña cada año en medir el grado de desarrollo humano de cada país mediante la utilización de una serie de indicadores que hacen referencia a las capacidades humanas más básicas y a su relación con el género. Así nos ofrece el “**índice de desarrollo humano**” basado en la esperanza de vida, el nivel educacional y los ingresos, el “índice de pobreza humana” separando los países en vías de desarrollo de los industrializados, e “índices” de desarrollo relativos al género y a su potenciación. Claro está que también otros organismos o entidades establecen sus propios índices con indicadores muy singulares, y así aparecen los índices de “sufrimiento humano”, de “desintegración social” o de “riesgo de los niños”, o indicadores de puro crecimiento económico como los procedentes del Banco Mundial o del FMI. En todo caso, estos índices no suelen contemplar las disparidades internas de cada país, bien entre regiones, o entre zonas rurales y urbanas, o entre grupos étnicos, o simplemente entre las personas.

El resultado de todos estos análisis y estudios lo que nos pone de manifiesto es que en esta sociedad mundial, en esta sociedad globalizada, existe un “**abismo de desigualdad**” —en expresión del PNUD— entre personas y entre países, y que este abismo de desigualdad es “**creciente**”.

La Tierra es nuestro hogar, decía la Declaración de Río 92, y en esta **aldea global** de más de 6000 millones de personas, una inmensa mayoría sufre privación de los derechos más fundamentales. En ese proceso, que es el desarrollo humano, unos viajan en camarotes de lujo, otros en las bodegas y los más nadando desesperadamente alrededor del barco.

Vivimos en una **sociedad globalizada** que está regida por el paradigma prevalente del **neoliberalismo**, como modelo económico, superador del capitalismo, informado por la lógica del mercado y el crecimiento económico a toda costa. Esta nueva religión, que no se limita al campo económico, genera la explotación de la naturaleza y la marginación de los más desfavorecidos (niños, mujeres, pobres y culturas no occidentales).

Una de las consecuencias más escandalosas de esta situación apocalíptica es que el mundo ya no está diseñado por los políticos y por los Estados sino por los **grandes grupos económicos** con la especial colaboración del Banco Mundial y del FMI.

De esta visión del mundo, desde esta aldea global donde “la dignidad es insultada todos los días por los poderosos de la tierra” (José Saramago), es necesario descender a nuestra **aldea local**. Examinar qué pasa entre nosotros, cómo vivimos aquí y ahora, qué grado de bienestar hemos alcanzado y cuántos o a costa de cuántos se ha logrado. Y entre todos los problemas y conflictos que se dan entre nosotros quiero referirme especialmente al **País Vasco** y a la situación que allí se vive y que repercute trágicamente en toda España.

En el País Vasco un grupo armado —**ETA**— ejerce una violencia política, un terrorismo político, que impide el desarrollo de las libertades fundamentales y de los derechos humanos más elementales. Y lo impide mediante el asesinato de políticos (singularmente del PP y del PSOE), policías, fiscales, empresarios, militares, periodistas, etc, y con atentados, agresiones, amenazas y extorsiones de todo tipo. Esta situación que ETA genera la sufren especialmente las víctimas directas de sus ataques, pero se extiende a todos los ciudadanos, porque donde no hay libertad para algunos no la hay para nadie cuando su ejercicio depende de la alucinada decisión de unos pistoleros. Pero ETA existe porque es el brazo armado de un **entorno** político-sindical-mediático-cultural-juvenil-...que apoya y justifica sus acciones criminales en nombre de una nación, de una construcción nacional y de unos derechos colectivos de Euskalherria. Este apoyo social a ETA, un 15% en términos electorales, se manifiesta en un comportamiento fanático y totalitario basado en el odio xenófobo a todo lo “**español**” considerado como el enemigo de todo lo vasco. Es una especie de microsociedad, políticamente autista, para la que ningún crimen de ETA es suficientemente abominable o condenable si sirve a su causa.

El miedo se ha extendido a todo el país —“socializar” el sufrimiento y el miedo, dicen en el entorno de ETA—, los partidos políticos democráticos se han enfrentado entre sí, y legítimos planteamientos nacionalistas se han visto contaminados y pervertidos por las acciones de ETA. Los presos de ETA son rehenes de su propia organización terrorista y de una política penitenciaria estatal que parece haber renunciado a su reinserción social. La situación es dramática y la gran pregunta es **qué se puede hacer, qué podemos hacer, qué puedo hacer yo**. Pero no hay una respuesta para solucionar el problema. La policial y judicial —absolutamente imprescindible— no es suficiente, el diálogo parece imposible entre las fuerzas políticas y hasta los movimientos sociales y pacifistas parecen estar en crisis. ETA ha gangrenado la sociedad vasca y los líderes políticos democráticos no parecen estar a la altura de las circunstancias. Muchos ciudadanos optan por pasar desapercibidos como la mejor garantía de su seguridad personal, y nadie parece ver la

luz al final del túnel. Poco importa el nivel de crecimiento económico, las infraestructuras viarias y culturales, y cualquier otro indicador de desarrollo, si el principal de ellos —las libertades reales que disfrutaban sus ciudadanos— nos muestra un panorama tan desolador.

”Todo tiempo de sufrimiento es también tiempo de esperanza” (José Saramago) y los ciudadanos tienen derecho a esperar de los políticos la respuesta adecuada para reconstruir su ciudad aniquilada por el odio.

Se ha dicho que el mejor antídoto contra el terrorismo es la democracia y Norbert Bilbeny ha explicado **el valor reconstructivo de la democracia** en estos tiempos difíciles a nivel mundial y local. Todos, o casi todos, coincidimos en que lo que da sentido a la política es la ordenación democrática de la vida en común para alcanzar el bienestar de todos los ciudadanos, Pero ¿entendemos todos lo mismo cuando hablamos de democracia? ¿cuál es su estado actual?

Permítaseme en este momento una anécdota: en la ciudad de San Salvador se construyó en plena guerra civil un gran edificio —el más alto del país— al que sus promotores le dieron el nombre de **“Torre Democracia”**. El edificio no llegó a ocuparse y fue objeto de numerosos ataques de la guerrilla. En uno de sus viajes a El Salvador el obispo Casaldáliga vió desde la UCA el gran edificio y comentó con su habitual agudeza: “Esa torre es el símbolo de la democracia en Latinoamérica: **vacía por dentro y apedreada por el pueblo**”. La metáfora se completó años después cuando, ya superado el conflicto, el edificio se rehabilitó y ocupó, y su nuevo propietario exhibió su nombre en la cornisa superior: el Banco Cuscatlán era el dueño de la “Democracia”.

También entre nosotros **la democracia está enferma** y necesita de una revisión profunda para mejorar su funcionamiento e incrementar la confianza y la participación de los ciudadanos en ella. Como antídoto contra el terrorismo y como instrumento esencial para hacer política, esto es, para trabajar por una sociedad más justa y feliz para todos, la democracia nos propone un compromiso ético ineludible.

En palabras de Norbert Bilbeny, **la democracia es un instrumento y un compromiso**. Es un instrumento que **sirve para todos** y un compromiso que **depende de todos**. La democracia es un medio, un conjunto de reglas, al servicio de unos valores fundamentales para nuestra convivencia que son la libertad y la igualdad.

La democracia es, en una de sus facetas, una serie de **reglas de actuación política**, la principal de las cuales es el **“principio de la mayoría”** que sirve para hacer las cosas que quieren “los más” para vivir bien “todos”. Y con igual importancia está otra regla de oro: **“la exclusión de la violencia”**. Hay también otras reglas muy relevantes como el gozar de derechos políticos todos los ciudadanos, el igual valor del voto de todos, el respeto a los derechos de las minorías, la posibilidad de escoger entre diversas opciones, etc.

Pero la democracia no es sólo un conjunto de reglas de procedimiento, sino que esencialmente tiene una **dimensión ética** al subordinar esos medios a la consecución de unos objetivos básicos e irrenunciables como son la **libertad** y la **igualdad**.

Libertad para descubrirnos y desarrollarnos como personas individuales, para no ser manipulados ni vivir en el terror o en la inseguridad, para poder elegir en una comunidad política que ofrezca buenas alternativas entre las que poder optar. La condición humana necesita de la libertad como necesitamos el aire para respirar. La libertad se expresa en esas siete esferas o ámbitos que indica el aludido informe del PNUD 2000.

Igualdad en dignidad, derechos y responsabilidades, en la diversidad y en las diferencias, sin discriminaciones, con derecho a perseguir sus propias metas, alcanzar su desarrollo y gozar del bienestar.

Pero **¿cómo avanzamos hacia esos valores fundamentales de la libertad y la igualdad?**, ¿cómo instrumentalizamos el valor reconstructivo de la democracia?, ¿cómo damos sentido a las reglas procesales de la democracia? Norbert Bilbeny considera que todo ello sólo es posible si practicamos las virtudes cívicas inherentes a esos valores supremos. La libertad necesita de la tolerancia y la igualdad de la solidaridad. La **tolerancia** y la **solidaridad** son esas virtudes democráticas que deben guiar nuestro comportamiento social y político.

La **tolerancia** afecta a toda la sociedad pero tiene su espacio por excelencia en la política. La tolerancia no es indiferencia o neutralidad; tampoco es un mal menor necesario, sino el modo adecuado de convivencia y de búsqueda de la verdad, es la no violencia activa (Xabier Etxeberria). Es un esfuerzo constante, una aportación continua ante el conflicto que nunca desaparece de la escena política. “La tolerancia no sólo es socialmente útil y políticamente eficaz, sino que es éticamente obligatoria” (Norberto Bobbio).

Pero la tolerancia sólo es posible si se definen sus límites: **lo intolerable**. Lo intolerable es lo que atenta a la dignidad humana y a los derechos fundamentales que le son inherentes. Lo intolerable es el dolor y el sufrimiento producido por el comportamiento y las acciones de otros. La tolerancia debe ser extendida a todos, excepto a aquellos que niegan el principio de tolerancia, excepto a los intolerantes. La libertad no puede existir sin la tolerancia, pero la tolerancia no puede existir sin la intolerancia a los intolerantes (a los que quieren acabar con ella) y a lo intolerable (al resultado de sus actos).

Pero **¿cómo puede la tolerancia reconstruir la convivencia**, ayudarnos y acostumbrarnos a vivir, en un mundo de visiones de vida plurales, en el respeto y reconocimiento solidario y responsable hacia los otros?

El filósofo Humberto Giannini considera que la tolerancia sólo existe y se demuestra en el intercambio de ideas, **esencialmente en el diálogo**. El diálogo es el territorio más propicio para la tolerancia, donde las ideas de cada

una de las partes adversas quedan expuestas a la virtud y a la eficacia de la argumentación —lógica o retórica— de la parte rival.

El diálogo es la capacidad de exponer, de arriesgar estas ideas que llamo “mías”, o que un conglomerado histórico llama “nuestras”, frente a la eficacia de otras razones que no son las nuestras. El diálogo es el instrumento de los que no tienen más armas que la inteligencia y la capacidad de comprender, evaluar y comunicarse con los demás mediante **la palabra**. Hemos de afirmar y recuperar la confianza en el diálogo y, antes que nada, en el diálogo con los que están del otro lado y creemos que son incapaces de dialogar.

Los negadores del diálogo, los intolerantes, sólo necesitan el discurso preconstituido y dogmático, que sin duda encontrarán en las diatribas de un demagogo, en los evangelios de su caudillo o en el fanatismo de su secta (religiosa o laica). Para ellos su modo de hacer política es simplemente la violencia y su causa está por encima de la libertad de los demás.

El diálogo, en todo caso, demanda una actitud, el ejercicio de una **virtud deliberativa**: Aceptar el diálogo y capacidad o disposición de escuchar. Hay que estar **dispuestos a escuchar** las ideas y planteamientos de los otros y las argumentaciones de los demás sobre nuestras ideas y planteamientos. Dispuestos a escuchar y **dispuestos a hablar**, a intercambiar ideas e intereses, propuestas y planteamientos.

El diálogo necesita que las **grandes palabras sean desarmadas**, que los conceptos políticos —descriptivamente ambiguos y emotivamente polivalentes— no actúen como minas que impidan avanzar en la búsqueda del acuerdo. Porque el objetivo del diálogo es solucionar un conflicto alcanzando un **acuerdo**.

El diálogo es el medio eminentemente humano de buscar juntos la verdad y **“la verdad sólo está en el acuerdo”** (Victoria Camps). El acuerdo es el consenso sobre la articulación de los intereses respectivos, y si no fuere posible, al menos habrá de establecerse el **modo de estar en desacuerdo** y la tolerancia se expresa entonces en el respeto y la concordia (Julián Marías).

No hay alternativa al diálogo, no lo es la imposición coactiva, la violencia o la victoria. A veces, sin embargo, resulta difícil iniciar o mantener el diálogo. El enfrentamiento es tal que impide esa actitud de disponibilidad para dialogar. En estas circunstancias resulta necesaria la intervención del **“tercero ausente”** (Norberto Bobbio), la intervención de esa persona que, por encima o **en medio de los rivales**, de unos rivales que confían él o a él se pliegan, pueda preparar el encuentro e impulsar y sostener un diálogo que parecía imposible.

La sociedad democrática no es una sociedad de unanimidad, sino de discordia. El **conflicto** nunca desaparecerá de la escena política, y quienes renuncian al empleo de la fuerza para resolver sus problemas deberán esforzarse en ejercer las virtudes cívicas de la **tolerancia** y de la **solidaridad**.

Y si la libertad necesita de la tolerancia, **la igualdad necesita de la solidaridad**. La solidaridad es el camino hacia la igualdad. La solidaridad se fundamenta en la **igual dignidad de todas las personas** y exige por ello atribuir idéntico valor a cada persona, con sus específicas y diversas identidades, que hacen de cada persona un individuo diferente de los demás y de cada individuo una persona como todas las demás. Las **diferencias** entre personas deben ser respetadas y garantizadas, pero las desigualdades deben ser removidas o compensadas lo más posible y nunca las diferencias deben ser convertidas en **desigualdades**. La igualdad de todas las personas es un valor fundamental de la democracia, pero corresponde a los políticos, “a los poderes públicos promover las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra sean **reales y efectivas**” (Constitución española, artículo 9.2).

La **solidaridad** es un ejercicio político de lucha contra las discriminaciones legales y sociales, esto es, contra las desigualdades entre personas y entre países. La solidaridad no es un sentimiento caritativo, por muy noble que sea, sino un **deber de justicia** para conseguir que el sexo, el origen racial, étnico, nacional o social, la religión o las convicciones políticas o de otra índole, el idioma, la discapacidad, la orientación sexual o cualquier otra condición o circunstancia personal, puedan impedir la plena igualdad en el disfrute y ejercicio de los derechos humanos y libertades fundamentales o constituyan un obstáculo en la plena realización personal de todos los seres humanos.

El PNUD nos ha mostrado con claridad el abismo de desigualdad creciente que existe entre los países de esta sociedad mundial y la necesidad de la **cooperación internacional** para impulsar el desarrollo humano sostenible de los más desfavorecidos. Pero junto a esa dramática situación de tantos países, no podemos obviar el ejercicio del deber de solidaridad entre nosotros ante tantas situaciones de desigualdad y discriminación. Sólo citaremos algunas:

La situación de la **mujer** es una de las más clamorosas, inicuas e irritantes desigualdades. Afecta a la mitad de la humanidad en un proceso histórico que parece no tener fin, especialmente en los países en vías de desarrollo. A ello han contribuido la religión, los modelos económicos y sociales, los medios de comunicación y el propio sistema educativo. El derecho a la maternidad voluntaria o la mutilación genital, son algunas de las muchas cuestiones pendientes de una solución justa y que afectan a mujeres de todo el mundo, demandando un cambio de valores, de actitudes, de prácticas y de prioridades a todos los niveles (Beijing 1995).

La **orientación sexual** constituye otra de las diferencias que se transforma en desigualdad. Los homosexuales —hombres y mujeres— tienen derecho a su plena realización personal, a vivir su sexualidad en la amistad, en el amor, en la familia y en el respeto de todos. Su dignidad es de igual valor y categoría que la de cualquier otra persona. El Tratado de Amsterdam de la

Unión Europea ha incluido de manera expresa la orientación sexual entre los factores discriminantes contra los que hay que luchar. Aquí también la cultura cristiana ha jugado un importante y negativo papel en el reconocimiento de la homosexualidad que continúa considerando como un desorden moral.

Otra de nuestras grandes preocupaciones debe ser la consideración que se otorga a los **inmigrantes extranjeros**, víctimas errantes de una situación de miseria en su país de origen y de la que quieren huir para sobrevivir. Los Estados de la Unión Europea entienden que los inmigrantes son una amenaza pública y adoptan frente a ellos medidas legales y policiales para tratar de impedir que miles de personas traspasen sus fronteras y puedan vivir y trabajar junto a nosotros. Los derechos de estos inmigrantes se vinculan, no a su condición de personas, sino a su pertenencia a una determinada comunidad política, generando una injusta discriminación que niega el valor supremo de la igualdad al que nos hemos referido antes. Los inmigrantes, los pobres naturalmente, son considerados como “no personas” y se les niegan derechos humanos fundamentales. Probablemente una decidida y generosa cooperación económica y técnica al desarrollo de esos países de procedencia de los inmigrantes, haría innecesaria la emigración.

Nuestro “**cuarto mundo**” se nutre de muchas más personas a las que el paro, la incultura, la pobreza y otras circunstancias marginan y excluyen de nuestra sociedad.

La solidaridad tiene aquí un amplísimo campo de actuación para remover los obstáculos que impiden o dificultan el bienestar de esas personas y para “facilitar la participación de todos los ciudadanos en la vida política, económica, cultural y social” (Constitución española, Artículo 9.2). Acabamos de mencionar, utilizando el texto constitucional, la cuestión clave de la democracia: **la participación de los ciudadanos**.

El auténtico **sujeto de la democracia** es el ciudadano y todo ciudadano, esté o no ligado a tal o cual grupo y se identifique con este o aquel pueblo. La democracia es un régimen de participación y demanda el comportamiento comprometido de todos para ir superando sus imperfecciones. La democracia permite la más amplia y segura participación de los ciudadanos, en forma directa o indirecta, en las **decisiones políticas**, es decir, en las decisiones que interesan a toda la colectividad.

Sin embargo, hoy estamos asistiendo a una creciente **inhibición ciudadana** que, en el mejor de los casos se limita al voto electoral periódico. El ciudadano prefiere convertirse en siervo feliz que se satisface plenamente en el consumo compulsivo, en la comodidad del espectador o en la cultura de la insustancialidad, todo ello vertebrado y promovido desde la TV como el gran instrumento de la cretinización colectiva. **El “pueblo” se ha convertido en “público”** (Carlos Monsivais) y se está produciendo una anestesia política que puede convertirse en la mayor enfermedad de la democracia.

Esta falta de participación ciudadana unida a otras lacras parecen colocar a la democracia en un estado agónico y bastará para confirmarlo hacer referencia a la crisis de los partidos políticos, el control informativo, la opacidad gubernamental, el fundamentalismo democrático o la corrupción.

Pero hemos dicho que la democracia depende de todos y sirve a todos para que seamos libres e iguales, cada vez más libres y más iguales, y nos ofrece la tolerancia y la solidaridad como los instrumentos idóneos para asumir nuestro **compromiso** como ciudadanos responsables.

La democracia afirma el derecho de todos los ciudadanos a una vida mejor, en la que las diferencias no se conviertan en desigualdades, y en la que el progreso se evalúe principalmente por el grado de intensidad de sus libertades reales. Es nuestra obligación ciudadana y política **revitalizar la democracia** para potenciar su valor reconstructivo de nuestra sociedad. Debemos promover una cultura democrática que tenga como objetivo la **paz** entre las personas, los grupos y los países, transformando valores, actitudes y comportamientos en un “proceso positivo, dinámico y participativo” fundado en **“el respeto a la vida, el rechazo de la violencia y la promoción y la práctica de la no-violencia por la educación, el diálogo y la cooperación”**. (Declaración de Naciones Unidas sobre una Cultura de la Paz, 1999).

RECUPERAR LA POLÍTICA
SÍNTESIS DEL DEBATE

Ángel Cristóbal Montes. Política ¿para qué? La política puede y debe jugar un doble papel, tanto en la defensa de la libertad como para trabajar por la paz en el interior de una democracia. Política y libertad son dos caras de la misma moneda. Sólo puede haber libertad en la *polis* y sólo la *polis* puede garantizar a todos la libertad. Sin embargo han aparecido factores que distorsionan un tanto el panorama y que crean algunos elementos de conflictividad. Uno de ellos es que la política ha pasado a ser de profesionales, lo que ha dado lugar a que buena parte de la opinión pública en las democracias avanzadas se haya apartado progresivamente del quehacer político y muestre signos de cansancio o incluso irritación ante una actuación política que, a su entender, no defiende adecuadamente los intereses generales. Ello ha conducido a una situación un tanto paradójica, en la que las democracias avanzadas de nuestros días tienen una sensibilidad a flor de piel respecto a la defensa de la libertad y al mismo tiempo se menosprecia la política sin la que la libertad es imposible.

La otra relación, entre la política y la paz, parece que ya de entrada plantea algunos problemas. Si la guerra es la continuación de la política por otros medios, como se ha dicho, y si se ha considerado que la política es la lucha por el poder, la función política va ir siempre acompañada de fricciones, de enfrentamientos, de conflictos. Parece un contrasentido que política como lucha, sea al mismo tiempo un instrumento importante para la consecución de la paz interna en el seno de una democracia. Sin embargo, he tratado de argumentar que son perfectamente conciliables. La paz tiene en la política su mejor aliado, ya que la política democrática se basa en el respeto a las reglas, en unos comportamientos éticos, en la búsqueda del compromiso, en la alternancia en el poder, en la dignidad del opositor. El juego de la mayoría y el rechazo a la violencia se revelan como hábiles e importantes instrumentos para la pacificación.

En cuanto a la ponencia de José Ángel Cuerda, me resultó muy interesante. Creo que enfocamos la situación desde ópticas, diferenciadas en lo personal e incluso en lo político, pero coincidentes en cuanto a los medios y en cuanto a los objetivos a alcanzar en la política. No encuentro temas de conflicto entre nosotros, probablemente vosotros los encontréis y los saquéis a la luz, y entonces ya lo debatiremos.

José Ángel Cuerda. Comparto esta impresión. Me siento muy a gusto junto al profesor Cristóbal Montes. ¿Cómo hacer la política? Parto del supuesto de que la política es el modo de organizar y de vivir la vida en común, para lo cual el paradigma más apto es la democracia moderna. Pero esa democracia moderna puede encontrarse en situación de deficiencia, por lo cual conviene volver a la esencia de la democracia que en realidad es siempre un proceso. Existe un aspecto procedimental de la democracia, las reglas básicas, que son fundamentalmente el respeto de la mayoría y la exclusión de la violencia. Pero esos medios están para que la convivencia, como compromiso ético, alcance unos valores de referencia, que son claramente la libertad y la igualdad. Para conseguirlos son necesarios comportamientos, virtudes cívicas, que fundamentalmente son la tolerancia y la solidaridad. La tolerancia como camino hacia la libertad y la solidaridad como vía hacia la igualdad. La tolerancia es inseparable del diálogo, la solidaridad es incompatible con las discriminaciones que convierten las diferencias en desigualdades.

Pero es evidente que este planteamiento político no puede quedar desencarnado. Desde el País Vasco y con efectos expansivos a toda España, nos encontramos con que esa convivencia está siendo atacada de una manera brutal por acciones terroristas, con su entorno, sectores ciudadanos minoritarios, muy minoritarios pero sin embargo importantes también, que crean un clima en el que conceptos y palabras de carácter siempre abier-

to y polivalente, como el concepto de nación y de ellos derivados los conceptos del ámbito vasco de decisión, de la autodeterminación, de la patria, son utilizados de un modo fanático y dan lugar a acciones criminales. Con una apelación constante a la democracia se atenta contra los valores esenciales de la democracia, negando la libertad, utilizando la violencia como pauta para solucionar un supuesto conflicto, acerca del cual no hay tampoco una opinión unánime ni sobre su contenido ni su realidad. ¿Qué se puede hacer?

Lo primero que hay que hacer es conocer en qué consiste el problema. Luego, una vez diagnosticado, ver cuáles son las soluciones. Hay diversas respuestas y no coincidentes a la pregunta por la esencia del problema vasco. Si sale el tema ya lo analizaremos. En cuanto a la solución, creo que habría que apuntar en cuatro direcciones pero de manera simultánea.

La primera es la educación, a todos los niveles. Probablemente una de las grandes causas de la problemática actual del País Vasco son algunos aspectos negativos del proceso educativo que se ha seguido en los últimos años. Aunque tampoco pueda generalizarse e imputarse por ejemplo a las ikastolas los grandes males, sin embargo sí que es verdad que ha habido determinados centros educativos que han dado lugar a un planteamiento en términos de amigo-enemigo por el cual los españoles son la causa de todos los males. Sin generalizar, pero indudablemente el proceso educativo no ha estado en algunos aspectos a la altura de lo que nos gustaría a todos que fuera una educación para la paz, una educación para la convivencia.

Los medios de comunicación, de una importancia decisiva en nuestras vidas, influyen también en y fuera del País Vasco de una manera poco positiva para la convivencia. Insisto, no hay que generalizar en modo alguno, pero sí ha habido y hay periódicos de lo que llamamos la izquierda abertzale, del nacionalismo radical, que eran auténticas apologías del terrorismo con una organización excepcional.

La responsabilidad probablemente más importante la hemos de asumir los que hemos tenido una responsabilidad política, porque los políticos somos los que en definitiva teníamos que liderar la educación y la vida social, y los políticos no estamos, sin duda alguna, a la altura del deseo de nuestro pueblo de alcanzar la paz. Ese enfrentamiento constante entre los políticos, un fundamentalismo que se detecta en muchos de ellos, no son elementos positivos.

El cuarto aspecto sería la propia sociedad civil, la creación de un tejido civil cada vez más organizado y más fuerte, que está jugando en este momento y que sin duda va a jugar en el futuro inmediato un papel decisivo. Me estoy refiriendo a todas las organizaciones pacifistas que han surgido, no son todas iguales, no tienen todas probablemente los mismos matices, pero que sí poseen algo común que es el trabajo por la paz. En el País Vasco, en este momento existen muchas organizaciones, no sé si es bueno que estén separadas y que trabajen cada una por su lado o si sería deseable que todas alcanzaran una cierta unidad de acción, pero lo cierto es que hacen una labor creo que extraordinaria simplemente en crear esa conciencia social ciudadana.

En todo caso, la pregunta que sigue en el aire es qué podemos hacer y os la haría también a vosotros, porque, aunque las consecuencias se pagan en todos los demás sitios, allí es donde hay que resolver el problema.

José Bada. Libertad e igualdad, tolerancia y solidaridad, muy bien. Pero creo que la responsabilidad es justamente lo que se echa en falta para una política activa de verdad. Sin responsabilidad política no se hace política. Entre una democracia ideal, como proyecto ético, que ha subrayado muy bien José Ángel Cuerda, y una democracia real, muy pragmática, que ha subrayado de alguna manera Ángel Cristóbal, al acentuar el aspecto más procedimental para resolver de una manera civilizada los conflictos, tenemos que encontrar un espacio entre el idealismo y el pragmatismo.

¿Existe la posibilidad y la necesidad de una ética más allá de las reglas del mercado? Sería la pregunta que le haría a Ángel Cristóbal, ¿cómo superar el pragmatismo más allá del mercado político o de la gestión racional de los conflictos? A José Ángel Cuerda le preguntaría cómo hacer política más acá de los ideales democráticos, en una situación en la que el diálogo no es posible aún. Si es una política efectiva, tendrá que mediar entre la realidad que hay que superar, para llegar a un ideal que siempre está por llegar. A lo mejor política de verdad es una estrategia para conseguir unos objetivos lo más cerca posible, y no sé hasta qué punto tanta moral permite una estrategia política cuando el diálogo aún no es posible. ¿Podemos recurrir siempre al diálogo para resolver los conflictos, cuando no estamos en una situación que haga posible el diálogo? Tenemos que encontrar un espacio entre el pragmatismo y el idealismo.

Jesús María Alemany. Ángel Cristóbal Montes, tomado por los cuernos el tema de la frustración que genera la política, la entendía fundamentalmente como la frustración que generan los políticos, quizá por su mal ejemplo, en algunos casos por sus escándalos. Me pregunto si es esa propiamente la frustración de la política en estos momentos o es una cuestión más de fondo, es decir, si es algo que tiene que ver con comportamientos individuales o es la frustración sobre la capacidad que tiene la política para cumplir sus objetivos. Me explico. En este siglo hemos contemplado diversas formas de concebir la política, una concepción total en los años 30-40, de manera que realmente un partido político exigía la totalidad de una persona y de la patología de este modelo nacieron los totalitarismos con sus desastres. El problema de esa concepción de la política era entonces la pasión, porque no se enfrentaban concepciones diferentes de gestionar lo público, sino convicciones, verdaderas concepciones totales de la existencia como una unidad. Quizá como contrapeso a este modelo con sus consecuencias en Europa vino otra concepción de la política como gestión de la cosa pública, es decir, intentando sacar en lo posible del campo de la política lo que son convicciones o valores que se reservan a otros ámbitos de la existencia. Esta concepción de la política como mera gestión de la cosa pública tiene el peligro por parte de quienes lo ejercen de la incompetencia y por parte de los representados de la apatía. Si la política está en manos de otros, profesionales, yo me desentiendo totalmente de eso. Y se creó la clase política.

Pero estamos en un tercer momento, en el que la política no es una totalidad ni tampoco una gestión de la cosa pública, sino que la política aparece como impotencia para resolver los problemas ciudadanos. Se daba antes por supuesto que la política estaba al timón de la vida pública, en un marco determinado, el Estado-nación. En estos momentos la política no maneja el timón de la cosa pública, sino que lo hace la economía fundamentalmente y a ella parece subordinada la política, y ya no sirve el marco del Estado-nación sino que vivimos en un mercado único planetario. Los actores de la vida pública ya no son los políticos ni la política, ni el escenario es el estado nación. Entonces yo creo que el problema de la frustración de la política, más allá del comportamiento de los políticos, es mucho más profundo, es la sensación de que la política no sirve para resolver los problemas o para llegar a aquellos objetivos para el cual los ciudadanos pensaban que existía.

José Ángel Cuerda proponía la tolerancia y la solidaridad como valores cívicos. La tolerancia, propia de la democracia, tiene un supuesto, y es que todo el mundo tenga asegurado un estado mínimo de bienestar. Ese estado mínimo de bienestar es mínimo la condición como para que yo, naturalmente, no me oponga furiosamente a que haya alternancia en el poder, porque sé que ese mínimo lo tenemos todos asegurado. Aquí surge el problema. El modelo económico vigente permite bolsas crecientes de exclusión y además hay una ofensiva generalizada para desmontar el estado de bienestar. Muchos tienen la impresión de que ya no está asegurado ni su empleo, ni su salud, ni sus pensiones. Me pregunto si más allá de las convicciones filosóficas y morales subjetivas que llevan a la tolerancia, no se está socavando la base sobre la cual se ha edificado el pacto social y políti-

co que la ha permitido. Por otra parte, la solidaridad, en vez de ser una virtud de toda la esfera pública, de la política y de la economía, está siendo concentrada en áreas, reservas, las ONG o una escualida la cooperación al desarrollo, como diciendo: no me meta usted la solidaridad en la economía ni en la política que son para gestionar los intereses. La solidaridad es un problema de las ONG.

Quería decir con esto que un problema que puede parecer grande, un político que ha tenido un comportamiento corrupto, no ataca tan fuertemente a la línea de flotación de la política como una nueva situación, en la cual los supuestos implícitamente pactados han cambiado fundamentalmente, y los ciudadanos perciben que la política es impotente para cumplir los objetivos que tenía marcados.

Ángel Cristóbal Montes. ¿Existe la posibilidad de unas reglas éticas más allá de las reglas del mercado? ¿Cómo superar el pragmatismo del mercado político o de la mera gestión racional de los conflictos? No sé si es cuestión de pragmatismo o de idealismo, de quedarse con las reglas del juego político o tratar de trascenderlas y darles un colorido ético, yo eso no lo sé, porque creo que es una cuestión no resuelta y posiblemente irresoluble. Alguien ha escrito que la clave de la política es el principio del respeto a la verdad. Puede ser que ese sea el principio básico, pero ahora que lo sabemos, en el juego político ese principio tiene severos condicionantes en su desarrollo. En numerosos casos hay que admitir por necesidad transiciones y acomodos, porque una cosa es la promulgación de los principios y otra es el traslado de esos principios al ámbito legislativo.

Ciertamente Bobbio se formula el tema, pero, gran pensador él, tiene una visión a la hora de la verdad más cercana al pragmatismo que al idealismo. Bobbio insiste en que el juego político ha cambiado fundamentalmente en nuestro tiempo, porque el voto ya no es un voto de opinión sino un voto que denomina de intercambio. Esa es probablemente una de las claves. Lo que ha cambiado realmente es la sociedad. Esa sociedad que iba a las urnas con una ideología, que votaba a un partido de por vida e incluso de padres a hijos, no sé si para bien o para mal, pero ha pasado a la historia. El voto de hoy día es un voto pragmático. El llamado votante racional es un votante que premia a un partido y castiga a otro en función de contingencias circunstanciales. Los británicos, que en esto son sabios y tienen tradición, lo muestran, un votante hoy puede votar conservador y mañana votar laborista sin problema. Hay en Gran Bretaña tres o cuatro millones de votantes, que llaman el voto del centro, que deciden quién gana las elecciones, porque a veces votan a los conservadores a veces votan a los laboristas. Ya no es un voto de opinión sino que es un voto de intercambio. La gente vota en función de cómo le van las cosas o de cómo piensa que le van a ir. ¿Eso implica la marginación de factores éticos? No necesariamente, aunque posiblemente reduce su juego. Cuando un país tiene una grave crisis ética, por un escándalo señalado o por una claudicación determinante de un partido político, el factor ético juega pero simplemente como un elemento corrector dentro de un panorama o de una visión genérica del problema, que atiende fundamentalmente a intereses concretos, a expectativas y a resolución de problemas específicos.

Respecto al tema que ha planteado mi amigo Jesús María Alemany, si la frustración de la política va más allá de la que los ciudadanos puedan tener respecto a los políticos, yo creo que sí. En mi ponencia quizá se me fue la mano al decir que el comportamiento de ciertos políticos influye en la reacción de la sociedad, pero creo que advertí también, y si no lo advierto ahora, que, al margen de los comportamientos concretos de los políticos, hay un factor importante en lo que respecta a la indiferencia y a la apatía en la participación ciudadana que trasciende el mero comportamiento individual de los políticos, y es la complejidad de la gestión. Las organizaciones políticas pretenden resolverlo todo o casi todo, lo cual hace que la gente se desentienda. Y sobre todo, la impresión que se extiende a los ciudadanos, y eso tiene que ver con los modos políticos institucionales e incluso corporativos de los partidos, de que una cosa es el juego político de intereses y otra cosa son los intereses reales de la sociedad. En Estados Unidos ese es uno de los factores funda-

mentales del apartamiento de los votantes de las urnas y de la feroz crítica que hace buena parte de la sociedad americana. Esos factores creo que tienen más, o por lo menos igual, importancia que los fallos o las claudicaciones de políticos concretos.

Estoy de acuerdo en que, indudablemente hoy el juego político no tiene la amplitud que tuvo en otros tiempos, ha sido sensiblemente desplazada por otro tipo de intereses y de protagonistas. Ahora, llegar a decir, como dice Alemany, que en el momento actual en las sociedades occidentales avanzadas los actores de la vida pública ya no son los políticos, no me atrevería a suscribirlo. Si así fuera estaríamos expediendo un certificado de defunción del modo de vida político tradicional sin tener repuesto. La multinacionales o los poderes económicos tendrán mucha importancia, determinados poderes sociales también, pero lo que sí sabemos con toda certeza es que hoy por hoy no están en condiciones de sustituir al juego político de la manera que lo hemos conocido. Me daría un extraordinario miedo que nuestra vida política quedara relegada simplemente a un recuerdo, y en su lugar se colocaran otros agentes por importante que fuera su papel. El juego político, hoy por hoy, creo que en buena medida resulta operativo en función de los actores políticos tradicionales.

José Ángel Cuerda. ¿Qué hay más acá de la utopía, cuando no es posible el diálogo? ¿Qué se puede hacer en una situación como la del País Vasco, donde el diálogo no existe, sino la incomunicación, el enfrentamiento? Lo que se puede hacer es tener un comportamiento lo más comprometido posible, comprometido con la sociedad civil, con los movimientos pacifistas, intentar poner tu grano de arena en todas las cuestiones. Cambiar muchos criterios educativos. Ahora, por ejemplo, queremos para este curso llevar a cabo una serie de tareas sobre educación para la paz. Hay que intentar seguir trabajando en eliminar y superar lo que impide que la gente viva con dignidad. Es preciso llegar a los políticos directamente, a través de los medios de comunicación o como sea, para que se inicie el deseado diálogo. Quizá también se pueda promover, algunos lo estamos intentando con poca fortuna hasta ahora, lo que Bobbio llama el tercero ausente. Cuando se dan situaciones en donde el diálogo no parece posible y los rivales están absolutamente enfrentados, hace falta que aparezca ese tercero que pueda, desde arriba o mediando o en contra de ambos, pero ese tercero —en este caso concreto sería, evidentemente un mediador— que cuente con el beneplácito y confianza de ambas partes para poder iniciar el diálogo. Una de las tareas en la que estamos inmersos es precisamente atisbar qué personas podrían tener la suficiente ascendencia para que ese diálogo desde todos los puntos de vista empezara a producirse. En todo caso, lo que no hacemos es quedarnos inmóviles. No, tenemos que intentarlo todos los días, y cuanto más te comprometes probablemente te conviertes también muchas veces en signo de contradicción y te dan por todos los lados. A veces se sufren inconvenientes, pero cuando uno los compara con la tragedia que sufre cualquier ciudadano, familiares de compañeros de otros partidos asesinados, merece la pena. Hay que intentar buscar fórmulas de acercamiento y de encuentro, lo que no tenemos es la receta mágica desgraciadamente.

Planteaba Jesús María Alemany el tema de la impotencia de la política para resolver problemas ciudadanos. Coincido en que tampoco podemos aceptarlo como hecho consumado, pero es una realidad que hoy gran parte de nuestra vida pública, y aun privada, está siendo dirigida por actores que no son políticos sino económicos. Yo suelo poner un caso. La fábrica Mercedes Benz, desde hace muchos años, es la mayor empresa de Vitoria, tiene unos 3.500 trabajadores, más los inducidos. Está fabricando un modelo de furgoneta, el modelo Vito. El modelo se acaba y tienen que hacer un nuevo modelo. Saldrá a la calle en el 2003 hasta el 2008. Mercedes se plantea dónde va a producir el nuevo modelo, y hay tres opciones: Vitoria, una ciudad de Polonia y otra en el este de Alemania. Se discute cada opción, que plantea sus ventajas y sus inconvenientes, y en un momento determinado, afortunadamente, Mercedes Benz decide que el nuevo modelo se va a producir en Vitoria. Están construyendo una fábrica nueva, una inversión de cien mil millones de pesetas. Es

como si tocara a Vitoria el premio gordo de la lotería, pero si la decisión hubiera sido diferente, 2.500 personas irían literalmente a la calle en 2003, lo que en una ciudad como Vitoria hubiera representado una quiebra económica y social. Ahí tenemos una decisión fundamental para la vida de una ciudad, que no la toman los políticos y ante la que no pueden hacer absolutamente nada. Esa es la realidad. En otros tiempos las industrias acudían muchas veces por decisiones políticas y los ayuntamientos ofrecían ventajas económicas. Ahora todo eso ya no tiene ninguna importancia, ahora son factores puramente económicos, que deciden una multinacional y en algún lugar fuera de España. Si Mercedes decide cerrar, Vitoria se hunde.

Hablabas también de que la tolerancia es difícil sin asegurar un cierto nivel de bienestar y que hoy la solidaridad se ha refugiado en las ONG. Las dos virtudes cívicas de que yo hablaba ayer tropiezan con enormes dificultades. Pero voy a hacer solamente una observación. Eso de que la solidaridad se refugia en las ONG, con todo respeto, no estoy de acuerdo. Yo hablo de la solidaridad como virtud pública, no como virtud privada, y una virtud pública que, además está reflejada en la Constitución de un modo rotundo. Hay un artículo en la Constitución Española, que a mí me parece que es como la clave de arco de la Constitución, el artículo 2, que dice que la libertad y la igualdad tienen que ser reales y efectivas, pero empieza afirmando que corresponde a los poderes públicos promover las condiciones para que la libertad y la igualdad de todos los ciudadanos, individualmente y agrupados, sean reales y efectivas. La solidaridad como virtud pública corresponde a los poderes públicos, no es algo que deba estar en manos de las ONG o de las asociaciones beneméritas de beneficencia. Ahí no se menciona la palabra solidaridad, pero es donde yo encajo el concepto de solidaridad. Separar en muchas ocasiones igualdad y libertad no es posible. Yo siempre que hablo de solidaridad, hablo de solidaridad como virtud pública, es decir, como obligación de los poderes públicos, y no como virtud privada, que también está muy bien que se ejerza, por supuesto.

Lucía Alonso. Me reconozco una de las ciudadanas frustrada, pero que no renuncia a la vía política. En ninguno de los casos estoy dispuesta a admitir que la salida sea sólo la sociedad civil. Tiene que haber una articulación política y tiene que hacerse bien, es una responsabilidad que compete a quienes la asumen. La lectura que hacen los políticos de los resultados electorales es curiosa. Hay mucha abstención, es verdad, pero también hay muchos votos en blanco que normalmente son considerados como nulos. ¿Cuál es la lectura? No que lo que se ofrece a los ciudadanos no esté a la altura de sus expectativas, sino que los ciudadanos somos bastante tontos y además apáticos.

Se ha hablado, y todo el mundo habla, de libertad, de igualdad, que son unos conceptos preciosos pero que tienen una ventaja y es que son absolutamente asépticos. Se olvida otra cosa que en la Revolución Francesa se llamaba fraternidad y que hoy podríamos denominar hermandad. No es un elemento aséptico sino que establece lazos de relación con otros, es ese componente el que nos lleva a reconocer a los otros y a respetarlos, el que nos ayuda a la igualdad o a la responsabilidad. Es la hermandad, la que nos hace respetar las reglas del juego, no por el mero hecho de respetarlas, sino porque respetarlas tienen unas consecuencias que repercuten en los demás. La hermandad nos ayuda a tener conceptos éticos, a relacionarnos con los demás, nos conduce a la solidaridad, a la tolerancia, nos dispone al diálogo y a la mediación. Yo diría que a la política le falta corazón; no el corazón de la pasión que llevó a los grandes desastres de las guerras mundiales, sino el corazón que establece relaciones, que nos hace cuidar a los demás. Creo que ya es hora de que la hermandad tenga un sitio en el juego político.

Enrique Gracia. Pienso que una de las razones del desprestigio de la política, es recluírse demasiado en la política de gobierno, incluso de partido, no remontarse a una política de estado en temas que lo exigen como la inmigración, el terrorismo, o un plan hidrológico nacional, en conjunto objetivos en que hay que trabajar a medio y largo plazo más allá de la elecciones siguientes. En segundo lugar ¿no constituirá también una causa

del desprestigio de los políticos que los ciudadanos no ven que, ante ese neoliberalismo económico incluso salvaje, ante un tipo de globalización que produce a la desigualdad creciente entre los pueblos, busquen correctivos? Son faltas de respuesta en torno a grandes problemas políticas, en este último caso ya no de estados, sino de conjuntos de estados, que pueden contribuir a la frustración en torno a la política y los políticos.

Concha Roldán. Hay una frase de la intervención de José Ángel Cuerda, que es la que más me impactó, a lo mejor por mi vinculación con los medios de comunicación, cuando dijo que el gran fracaso de la democracia es haber convertido al pueblo en público. El hecho de que los ciudadanos nos estemos convirtiendo en espectadores ejerce un profundo impacto en la vida democrática. La manipulación juega un papel muy importante y totalmente negativo para la actividad social de la sociedad civil. Pienso en la guerra del Golfo, en la extraordinaria manipulación que supuso, y me gustaría saber si los gobernantes europeos que se lanzaron detrás de Estados Unidos han reconocido en algún momento que fue un error tomar esas decisiones o siguen pensando que como son muy democráticos y en sus países está vigente la democracia formal, no hay más problema. Y vamos a seguir sin analizar en profundidad los temas, sobre todo de cara a una manipulación detrás de la cual con frecuencia están los intereses económicos. Es importante la presión ciudadana como resistencia ante la manipulación.

La sociedad civil actúa y seguimos adelante presionando a los políticos. También sería muy alentador que políticos, como parece que son Ángel Cristóbal Montes y José Ángel Cuerda, uno del PP y otro del PNV, tal como está la situación en el País Vasco, tomaran iniciativas. ¿A estos políticos se les oye? ¿Estos políticos cuentan algo?

Ángel Chueca. A mi entender, el supuesto descrédito de la política hoy se explica a través de dos vías. Una de ellas serían los propios errores de los políticos y otra, como ya se ha apuntado, que las decisiones se toman cada vez más lejos. Nos encontramos con un proceso muy curioso, por una parte globalización y por otra atomización. La disgregación de la Unión Soviética, la división de Yugoslavia en varios estados, la escisión de Checoslovaquia; ciertas posiciones nacionalistas que pretenden estados nuevos pequeños, de población reducida en dos, tres o cinco millones. Me pregunto si precisamente a través de la búsqueda de estos marcos de decisión pequeños, municipios, comunidades autónomas, pequeños estados, los políticos están resistiendo a los aspectos negativos de la globalización o existen otras causas.

También me ha hecho reflexionar bastante la intervención de Lucía Alonso, con la que estoy en desacuerdo. Creo que aquí ha aparecido claramente la solidaridad, la sacó a relucir José Ángel Cuerda en su ponencia, es una solidaridad como virtud pública, ejercida a través de los estados, las comunidades autónomas, ayuntamientos, por ejemplo, en cooperación para el desarrollo, cooperación descentralizada que comenzó él en Vitoria hace muchos años. La traducción de fraternidad por hermandad es una cuestión semántica, pero yo hablaría mejor de la solidaridad.

José Artero. Mi intervención no va a ir enfocada a la política doméstica, sino más bien quiero incidir en torno a lo que afecta a una construcción democrática mundial. En este foro estamos todos convencidos de que la paz sólo puede lograrse con el desarrollo de los valores democráticos, y si estos valores los podemos extender a toda la sociedad mundial, nos acercáramos a la utopía de la paz. Claro que sin la libertad no existe la democracia, pero quiero fijarme en la igualdad porque estoy convencido de que es uno de los principales enemigos de la democracia sobre todo en las democracias incipientes que son mayoría en el mundo. Las desigualdades crecientes pueden propiciar situaciones en que los movimientos radicales de izquierdas convoquen a dictaduras de izquierda, o en dictaduras de derechas si vence la reacción de los que no creen en esa igualdad para mantener privilegios. El valor hoy decisivo es la solidaridad; no creo que por otro camino se pueda llegar a la igualdad; habrá quien podrá decir que por la justicia; creo en la solidaridad, sin la que pronto se haría imposible la misma democracia y sus libertades.

Chaime Marcuello. Jesús M.^a Alemany apuntaba que había un cambio de actores, y luego el profesor Cristóbal Montes afirmaba que él no está de acuerdo con eso. A mí lo que me parece es que se ha producido un cambio, más que de actores de códigos, y eso nos permitirá analizar el problema de otro modo. El espacio simbólico donde se juega la política ya no es el de la libertad, igualdad y fraternidad de la Revolución Francesa. Hay alguien que dice que ahora, en lugar de libertad, igualdad y fraternidad ponemos competitividad, productividad y calidad, como los grandes eslóganes de nuestra vida cotidiana, y esas tres cuestiones mueven más los discursos políticos que la igualdad y la libertad y la fraternidad. Los políticos ya no hablan de esto, y sí de lo anterior. El cambio del espacio simbólico significa que si política es construir la polis, la ciudad, hoy la ciudadanía no es la de los griegos, ni tampoco la de los revolucionarios franceses, sino que es la propia de una sociedad de consumo, y en una sociedad de consumo, los códigos cambian radicalmente. Somos más poderosos como consumidores que como ciudadanos. A mis alumnos en la universidad les explico que cuando vayan a votar se detengan a sentir su poder como ciudadanos el segundo antes de entrar la papeleta en la urna, porque es el único momento en que lo van a tener. Nuestra sociedad, más que una democracia es una sociedad de consumo. El consumo produce fragmentación social, acentúa los intereses individuales, en un contexto que, por otra parte siempre, está falto de tiempo. Y esto además se da en una sociedad que aumenta la diferenciación social, no ya la desigualdad social, porque hay un proceso de complejidad y de capas que se superponen unas con otras, donde el lugar donde para la política cambia. Creo que la pregunta que aparece, al menos vista la política de este modo, es cuáles son los nuevos códigos por los que se construye el espacio cívico, qué propuestas hacemos los ciudadanos, qué propuestas hacen los profesionales que se encargan de gestionar lo público. Insisto en que tenemos más poder como consumidores que como ciudadanos. Tal como está concebida la globalización, a lo mejor es conveniente volver a lo local, a lo cercano, para subsistir en un tejido social paradójicamente fragmentado por la economía, y no es extraño que crezcan los sentimientos nacionalistas. Yo mismo cada vez soy más nacionalista.

José Bada. Voy a recoger las dos sugerencias, primero la de José Ángel Cuerda, de qué podemos hacer. Mi pregunta era realmente muy difícil, yo tampoco sé la respuesta, cómo mediar entre la democracia real y la democracia ideal, porque eso es la política. La política es una acción para conseguir ese ideal, que siempre se nos escapa, que es una idea regulativa, como decía Kant. Para Kant, incluso el bien jurídico máximo, esa llamada paz perpetua, que no es más que un orden posible incluso para una sociedad de demonios con tal de que sean inteligentes, es un ideal al que nos podemos aproximar pero que nunca alcanzamos.

La política que nos interesa, que interesa a todos y que actualmente es urgente en el País Vasco, es lo que hay que hacer ahora y aquí. El que se instala en el ideal, huye de la situación y ya no hace política. Hace discursos pero no hace política. Y la pregunta urgente que nos plantean en el País Vasco es qué tenemos que hacer, cuál es la estrategia, qué técnica, cómo lo vamos a hacer. No sé si voy a contribuir o no a poner el dedo en la llaga, pero me parece una barbaridad que el Presidente del Gobierno se ponga al frente de una manifestación en Madrid, y que Ibarretxe en el País Vasco y el PNV convoque también una manifestación en Bilbao. Lo de Aznar me parece algo así como que Dios vaya en unas rogativas. En las rogativas van los que piden agua, pero no Dios. Él es el responsable. Igual, parece que es el ejército español, los españoles con su presidente al frente, contra los vascos. Para mí es una imagen catastrófica. Exactamente lo mismo en el País Vasco, me parece absurdo. La impresión que yo tengo, y muchos con los que he hablado, es que se está utilizando el terrorismo desde un punto de vista partidista, para hacer politiquero, más que política, que es una política que no conduce a la paz, sino que sólo puede conducir a ciertos éxitos a corto plazo en unas elecciones, pero nada que conduzca a la paz. Lo que conduce a la paz, creo, sería una estrategia de unión sólida, firme de todos los

demócratas, por encima de todos los devaneos particularistas, nacionalistas, de cualquier género. Porque lo que está en cuestión, cada vez más, es la dignidad de los hombres y de los ciudadanos. Cuando el diálogo no es posible, hay que hacer lo que se puede hacer, que no es precisamente dialogar, sino otra cosa. Si no es posible el diálogo, o no hacemos nada o hacemos otra cosa. De momento, quizás estuviéramos todos de acuerdo en que, sin quebrantar ningún principio moral, por lo menos unirse los demócratas, eso sí que podríamos hacerlo, y no estar haciendo politiqueros partidistas; por lo menos eso. Además de eso, habría que desarrollar una estrategia de estado; una estrategia, no una prédica de estado.

Ángel Cristóbal Montes. He tomado muchas notas, que comentaré sin buscar ninguna solución, es obvio, ni tratar de contestar, porque quién soy yo para contestar a nadie. Lucía Alonso hablaba desde un planteamiento muy emotivo de qué cosas fallan en la pequeña política y en qué cosas no atienden los políticos y no valoran. Diversos intervinientes después han incidido en la idea de que, frente al binomio clásico que marcamos tanto José Ángel Cuerda como yo, quizá nos hemos olvidado de la fraternidad o, en otra expresión, la hermandad. Yo no estoy seguro de eso, de que a la política le falte corazón y que haya un defecto de estima de pequeños detalles porque nos falte fraternidad, hermandad. Los más recientes pensadores políticos, algunos anglosajones y otros alemanes fundamentalmente, cada vez reconocen de forma más nítida que una de las claves del funcionamiento democrático es que la democracia es una política de reconocimiento del otro. Es cierto. Cada vez se nota con mayor intensidad, frente a planteamientos democráticos decimonónicos en los que había una pugna y una exclusión extrema, en que prácticamente se hacía una política de tierra quemada frente al adversario, una creciente estima y reconocimiento del punto de vista del contrario. En ese reconocimiento del otro, en esa estima del punto de vista del contrario y en la idea de que puede tener por lo menos tanta razón como tú, yo creo que reside una de las claves de la política democrática moderna. Ahí no creo que se está retrocediendo, creo que se está avanzando, aunque quizá sea una visión optimista por mi parte.

Enrique Gracia opinaba que falta una política de estado, y hacía referencia a un artículo que publiqué sobre una frase del ministro Mayor Oreja. Yo, no porque lo escribí ni porque lo haya recordado esta mañana, en eso sí que estoy completamente de acuerdo, porque uno de los fallos de nuestra política democrática para mí, quizá me equivoque, es que no acabamos de diferenciar lo que es gobierno, lo que es estado, todo lo que son grandes estrategias estatales o nacionales y lo que son simples posicionamientos políticos coyunturales. Algo que los anglosajones tienen claro desde hace mucho tiempo. En Gran Bretaña, los acuerdos en lo fundamental son una de las claves de la política inglesa de siempre; hay cuestiones en las que los ingleses no discrepan ni discuten. Hay una frase famosa pronunciada en 1927: “Los ingleses podemos permitirnos el lujo de pelear políticamente entre nosotros, porque estamos de acuerdo en lo fundamental”. Eso hace falta en España, todavía no estamos de acuerdo en lo fundamental, y si estuviéramos de acuerdo en lo fundamental no tendríamos el conflicto vasco en los términos en que se está planteando. Hacemos unos planteamientos primarios, unos planteamientos partidistas estrictos o nacionalistas estrictos o localistas estrictos, y nos olvidamos de que por encima de lo particular está lo general, y que esa búsqueda de lo común es básica si queremos después resolver los pequeños problemas políticos. Los problemas políticos se pueden intentar resolver teniendo claro lo más para poder descender a lo menos. Y para tener claro lo más, hay que estar de acuerdo en lo fundamental. Y en España resulta que, lo que especialmente discutimos son los grandes temas. No sé si discutimos o no la política exterior, no sé si discutimos o no la política de defensa, pero sí desde luego discutimos el tema de la estructura del estado, no nos hemos puesto de acuerdo todavía qué forma de estado es el nuestro a pesar de la Constitución. Discutimos temas básicos como es el agua. ¿Tiene sentido que se discuta el plan hidrológico nacional en los términos en que se está planteando? Probablemente no hemos sabido antes estructurar ese acuerdo en lo fundamental. No hay

acuerdo en política de inmigración ni en temas auténticamente básicos de la vida política española, en temas fundamentales que deberían ser ampliamente discutidos, pero sobre los que debería existir un acuerdo básico y de principio. ¿Qué está pasando? Probablemente que no somos capaces de remontar la política del día a día, el pequeño interés electoral, el pequeño egoísmo.

A Concha Roldán no le sabría contestar, ella sabe más que yo de la incidencia de los poderes económicos en el mundo real en el que nos movemos. Si esos países europeos que se incorporaron a la aventura americana de la guerra del Golfo después han hecho la auto-crítica correspondiente, no lo sabría decir. Yo estimo que el alegato que hace de la presión ciudadana y la presión social que pueden influir sensiblemente en la marcha política de nuestras sociedades, como *desideratum* está muy bien, en cuanto a su posibilidad real tengo muchas dudas. Cuando se habla, y hemos hablado todos, de la importancia de la sociedad civil, desconocemos quizá un factor genérico que puede dar claves de la incidencia de la sociedad civil en el proceso político general. De la sociedad civil se empieza a hablar cuando la sociedad empieza a oponerse a los poderes establecidos en los países del bloque oriental y dice no, aquí no es todo el estado, aquí no es todo el Partido Comunista, aquí no es todo la planificación, sino que hay una vida real, hay una sociedad civil que se opone a eso. Después, por mimetismo se traslada a occidente. Yo no sé si ese traslado tiene una justificación global, porque tiene sentido parcialmente pero no en la manera en que se planteaba en los países del este. En las democracias occidentales, aunque ciertamente hay una visión de ciertos medios de comunicación excesiva y beligerante, hay unos poderes económicos omnipresentes que restringen el juego del poder ciudadano, pero, sin embargo, yo no creo que la sociedad civil haya sido nunca postergada hasta el punto de que tenga necesidad de plantear un proceso reivindicativo en los países del este.

En cuanto al PP y al PNV, parcamente representados por nosotros, tenga Concha Roldán la completa seguridad de que si el señor José Ángel Cuerda tuviera algún poder real dentro de su partido y yo tuviera algún poder real dentro del mío, no voy a decir que las cosas fueran a cambiar sustancialmente, pero del tono y tino de la exposición de ayer y del tono y tino de la exposición de esta mañana, probablemente podrían llegar a alguna conclusión bastante más positiva de la que en estos momentos se están llegando el señor Aznar por un lado y el señor Arzallus por otro, aunque el talante es particularmente diferente de uno y de otro. Eso es un poco especulación.

Estoy de acuerdo en todo lo que ha dicho mi compañero de la Facultad de Derecho, Ángel Chueca, salvo en el planteamiento que hace de que a través de pequeños marcos políticos, poder local, poder de las comunidades autónomas, se puede hacer una política de oposición a la globalización. Tengo serias dudas de que se pueda poner en marcha una política no alternativa ni siquiera de confrontación mínimas y de reconducción de un fenómeno como la globalización, que yo creo que será reconducido por sus propios fracasos. La globalización ya no es lo que era. La globalización en el fondo es un planteamiento muy racional y además fácilmente comprensible. Supone que cualquier producto puede ser fabricado en cualquier parte del mundo y puede ser vendido en cualquier parte del mundo. Lo que pasa es que después eso se ha desvirtuado, se ha llevado a campos distintos y se ha extendido a situaciones que no son tan claras. Y como precisamente no encaja acabará fracasando, está fracasando ya, las críticas son cada vez mayores y las fallas de un proceso de globalización que quiera reducirlo todo a un pensamiento único es prácticamente imposible.

A José Ángel Cuerda le confieso que cuando oigo hablar de la igualdad me entra un pequeño escalofrío y me viene siempre a la cabeza una frase de un gran magistrado norteamericano, que fue presidente de la Corte Suprema de Estados Unidos: no tengo ninguna pasión por la igualdad, que me parece mera idealización de la envidia. Yo sí creo en la igualdad, pero en una igualdad posible, en una igualdad que no se transforme simplemente en el deseo de que todos tengamos derecho a las mismas cosas, todos podemos aspirar a lo mismo y todo el mundo recibe el mismo trato. Como ha dicho alguien, los hombres

nacemos desiguales y las sociedades democráticas, en buena medida, tienden a igualarnos. Yo creo que eso es más real y se acerca más a la verdad que la posición contraria, de que nacemos todos iguales y luego la sociedad nos desigual; la sociedad democrática no desigual, sino que tiene un componente grande de igualación y probablemente las buenas democracias son igualitarias.

Finalmente a Chaime Marcuello, es cierto que el estatus de consumidor ha sustituido al estatus de clase, eso está aceptado desde hace muchos años y el estatus de consumidor es el que marca la pauta en las nuevas sociedades. Las nuevas sociedades son fundamentalmente sociedades de clase media, pero además clase media nivelada, es decir, que las diferencias van desapareciendo gradualmente, que la gente piensa lo mismo, quiere lo mismo, consume lo mismo, tiene las mismas diversiones, se planifica de la misma forma. Eso, ¿es bueno o es malo? No lo sé, pero es real como la vida misma. La gente quiere parecerse más cada vez más a sus iguales, a sus conciudadanos, y desde luego los partidos políticos que planteen o que hagan pronunciamientos desigualatorios, en el sentido de vender mercancías especiales para determinado grupo de electores, tienen poco que vender. Hoy los grandes partidos, en todas las grandes democracias, son partidos, aunque subsista el sistema bipartidista, son partidos que se parecen cada vez más los unos a los otros, se diferencian en matices, en acentos, en prioridades, en simples diferencias de calendario, pero las ofertas son unitarias, porque el público, el destinatario que es un público de consumidores, quiere lo mismo, pide lo mismo, exige lo mismo para todos.

Yo no soy nacionalista, pero no soy anti nacionalista, no lo he sido nunca ni lo seré. Usted ve en el señor Aznar un nacionalista español y en el señor Arzallus un nacionalista vasco; puede ser, pero cuando usted dice: soy nacionalista, y es necesaria la vuelta a lo local, yo simplemente le haría una reflexión: en la mayor democracia del mundo, no sé si la más modélica o no, que es Estados Unidos, hay un lema que dice: todo lo de la política es política local, y ese es el gran poder. Estados Unidos es la gran potencia, el globalizador, el imperio, la hegemonía, pero sin embargo, internamente, y es verdad, en Estados Unidos toda la política es política local. Cuando uno observa la vida política americana se da uno cuenta de que para un factor de política exterior, hay noventa y nueve que son de estricta política local. Lo estamos viendo en la campaña electoral entre dos candidatos a la presidencia, para un tema que surge de política internacional, surgen mil problemas locales, estrictamente locales. Porque para incidir en lo local, no hace falta ser nacionalista, en Estados Unidos no son nacionalistas, no son pequeño nacionalistas, pueden ser gran nacionalistas o chovinistas en cuanto al total, pero no hay un nacionalismo del estado de California o del estado de Texas, no hay un nacionalismo como los tenemos en España y como lo tenemos en otros países europeos, y sin embargo allí la política es fundamentalmente política local. Con lo cual, creo que puedo contestarte que no hace falta ser nacionalista para situarse en lo local, porque basta simplemente con mirar en ese espejo de los Estados Unidos, un país que no es nacionalista.

José Ángel Cuerda. Toda la política es política local. Recuerdo hace unos años que hubo un seminario de alcaldes con venezolanos. Yo tuve una ponencia y expliqué qué competencias teníamos los alcaldes en España. Yo decía que además de las competencias que teníamos legalmente establecidas, creía que el alcalde tenía que intervenir en todas las cosas. Un alcalde venezolano me dijo: "Estoy de acuerdo con usted, y en Venezuela tenemos un dicho: al alcalde, lo que no le compete, le incumbe". Todo es política local.

En mi concepción, hablar de solidaridad y hablar de fraternidad, es hablar de la misma cosa. Yo no entiendo la solidaridad de una manera distinta de la fraternidad, además creo que la solidaridad es una palabra que estamos gastando constantemente y en su esencia es la fraternidad. Por eso, probablemente yo no repetí la palabra fraternidad y sí solidaridad, pero para mí son idénticas; no tendría sentido hablar de ser solidarios sino sentirse realmente hermanos con los demás. Es lo que dice el Artículo Primero de la Declaración de los Derechos Humanos.

José Luis Batalla. Ángel, en tus clases de derecho civil explicas un modo extraño de adquirir la propiedad cuando los bienes están abandonados, que es la ocupación. De modo parecido, cuando los poderes públicos han abandonado muchas de las funciones derivadas de la solidaridad, las ONG han tendido a ocupar ese sitio. Nadie duda de que esa tarea corresponde fundamentalmente al estado, pero el hecho de que la haya abandonado en parte ha propiciado ese auge de las ONG. Siempre con una cierta mala conciencia. Se critica a las ONG porque precisamente por hacer determinadas cosas, no las asume el estado, lo cual es un círculo vicioso. Esto lo relaciono con el papel de la política y en cierto modo de los partidos políticos. Tengo la mala conciencia de que no he pertenecido nunca a ningún partido político, aunque me parece que es una forma auténtica de participar, y en cambio me he metido en muchos líos desde las ONG. Pero es que algunos en los partidos vemos una tendencia hacia el pensamiento único que no nos encaja.

En las ONG no hay elecciones ni representación. Casi no tienen más justificación que los resultados, pero eso no cuadra en el ámbito político. Frente al elogio que yo hice ayer de la política, ahora debo hacer una crítica seria. Una forma monolítica y poco participativa de los partidos políticos con carencias en la representación interna ha obligado a muchas personas a abandonar el ejercicio de la política en ese sentido más clásico y pasarse a otra forma de preocupación por el bien común. Además, esas otras asociaciones han ocupado un sitio que la política debería de haber asumido en relación a la solidaridad.

Julia Remón. Ya no estamos en la historia contemporánea, hemos pasado a la época actual. Han desaparecido los fascismos en el 45, en el 89 desaparece también el socialismo llamado real, y seguimos con lo único y quizá mejor que sabemos, con la democracia, que es una figura surgida en el siglo XVIII. Pero estamos en umbrales del siglo XXI. Creo que nos falta imaginación, como decían en el 68, para inventar nuevas formas de organizarnos, creo que vamos detrás de la historia. Nos faltan ideas políticas nuevas para resolver problemas nuevos. La única ideología nueva que hemos sido capaces de crear en el siglo XX ha sido la ecología, y ha desaparecido como proyecto político, porque ahora todo el mundo se precia de ser ecologista aunque no sea tal. Más allá existe un gran vacío de imaginación.

Recojo también lo que ha dicho Lucía, hablar desde el corazón cuando hablamos de fraternidad. Ella ha hecho un esfuerzo para mí muy bonito de poder unir libertad, igualdad y fraternidad y nadie lo ha recogido. A los varones os parece que los sentimientos están reñidos con la política.

Pilar Sarto. Viví siete años en San Sebastián y ahora hace trece que estoy aquí, con lo cual imagino que la situación no es comparable. Sé que hacer política, se tiene que hacer desde la racionalidad, pero entiendo que no se pueden despreciar las relaciones afectivas porque si no influyen para bien lo hacen para mal. En el País Vasco hay un componente afectivo muy importante, los pequeños puentes que se establecen creo que son más que los que aparecen en los medios de comunicación. Para mí tienen un valor increíble, quizá no serán puentes, pero serán pasarelas. Un puente se hunde muy rápido con una bomba, pero cuesta mucho construirlo. Hay que rescatar esos puentes y pasarelas. Por otra parte, conozco mucho de la preocupación de mis amigas de allá para educar a sus hijos y a sus hijas en valores aun con todas sus contradicciones. Yo por lo menos sí que confío en que esas cuestiones afectivas, lazos relacionales, se recojan y se incorporen a un proyecto ético. Cuando se empezaron a crear las Facultades en el País Vasco me dio un poco de pena el que se quedara todo allá, que hubiera Facultades de todo, porque yo conocí lo bien que les fue a estudiantes vascos en la Universidad de Salamanca donde yo estuve. Que la gente salga geográfica y mentalmente de su lugar, a todos nos va muy bien, es una aportación a la cultura de paz.

Maribel Ortega. Ha hablado José Ángel Cuerda de la solidaridad como virtud pública, pero ¿es posible sin que se dé previamente como virtud privada, personal, capaz de asumir su precio?

Jesús María Alemany. Yo creo que los problemas que nos encontramos a final del siglo XX no son los de la Grecia clásica, y por lo tanto, aun habiendo recibido fuertes impulsos de otras civilizaciones, habría que, por lo menos, acomodar nuestras respuestas a la nueva situación. Hay también que hacer un pequeño elogio de la democracia; hemos estado viendo que había muchos fallos, pero ciertamente no deseamos renunciar a lo que tenemos. Se trata de llenar de contenido moral la democracia, contenido moral que es la participación de todos.

Hay dos temas pequeños, aunque yo creo que importantes, que causan algún desajuste en la política. En primer lugar, el ritmo temporal diferente. El hecho de que en la democracia haya que superar las elecciones es positivo, pero a la vez tiene como efecto negativo el hecho de que más allá que resolver los problemas los políticos tengan que estar pensando en ganar las próximas. Su tiempo es un tiempo muy concreto, muy reducido, apenas hay posibilidad de pensar en la solución de los problemas más serios o del planteamiento de proyectos que siguen ritmos mucho más largos, a medio plazo, a largo plazo. Lógicamente tendría que haber personas que se dediquen a la administración concreta, a la gestión de lo que hoy pide solución inmediata, y otras que se dedicaran a planear con la mirada más allá. Pero yo creo que no se ha encontrado la solución de momento. Los problemas hoy son tan complejos, tan grandes, que el tiempo de unas elecciones es demasiado pequeño como para buscarles soluciones y respuestas.

Otro desajuste que tampoco por lo menos en España hemos solucionado es a quién representan los representantes políticos. Teóricamente representan a los ciudadanos, pero en realidad representan al líder de su partido, a la disciplina de su partido, porque saben que su puesto depende de las listas y las listas las hace la ejecutiva de su partido. En este momento en los ciudadanos hay una cierta sensación de que da igual lo que piensen los ciudadanos, que sabe el alcalde, por ejemplo, que su puesto se debe a que el jefe de su partido lo quiera o no. Por lo tanto el puesto se lo tiene que ganar ante el partido más que ante los ciudadanos. Hubo un momento, el comienzo de la democracia en que las listas cerradas eran necesarias, porque no había habido una andadura política suficiente y lo que se elegía era el partido político. Yo creo que en este momento hemos hecho suficiente camino en España como para que los ciudadanos puedan ser animados a la participación viendo que su opinión tiene mayor influjo en sus representantes.

Quisiera diferenciar lo público y el poder político. El poder político es público, pero yo creo que hay muchas instancias que son públicas fuera del poder político. Para mí las ONG son públicas, no son privadas, no es solidaridad privada, es solidaridad de la sociedad. Ciertamente yo no me refería a que la solidaridad no fuera una virtud pública, yo creo que es una virtud pública, pero sí que hay una prevalencia por parte de los responsables de las instituciones políticas y económicas a apoyar la solidaridad que se ejerce en las ONG, que enfocar la política y la economía desde el punto de vista de la solidaridad. Es la gran crisis que tienen las ONG que actúan en crisis humanitarias, porque van ahí, ofrecen asistencia, pero se encuentran que no pueden solucionar los graves problemas estructurales que están en la raíz de los conflictos.

Finalmente, pienso que casi todo se decide en el ámbito de la educación, entendida no solamente como el ámbito y el tiempo de la enseñanza obligatoria, sino muy especialmente los medios de comunicación. Yo creo que en el País Vasco, y en el resto de España también, ha habido un mal cálculo, que era preferible hacer de la educación un lugar de inductación que un lugar para la tolerancia. Eso pasa en los medios de comunicación. Sabemos que cada grupo mediático va a hablar así de un tema, porque tiene vinculaciones político-financieras determinadas. Puede ser un instrumento de poder para ese segmento político económico que está representado en el medio de comunicación, pero a la larga es un daño para todos la pérdida de la independencia informativa, de que no se facilite una comprensión plural de la realidad. Creo que, siguiendo esta pista, en el País Vasco hay un problema de fondo y otro de forma. En la forma se ha llegado a una totalización exacta-

mente igual que la que ocurría cuando las ideologías de los años 30, es decir, da la impresión de que se juega uno la totalidad de la vida personal y colectiva hasta en las más pequeñas decisiones. Por su naturaleza el campo de lo político es limitado, relativo, discutible, opinable, negociable. Si resulta que se totaliza de tal forma el sentido de la vida personal y colectiva en el ámbito de lo político, es absolutamente innegociable, intratable, angustioso. Lo que yo creo que se había adelantado después de las dos guerras mundiales, que es desdramatizar el campo de lo político, hacerlo el campo de lo negociable, pienso que está experimentando algún retroceso en los llamados conflictos identitarios. Todo lo que sea diferenciar, todo lo que sea pluralizar, todo lo que sea relativizar, hacer opinable, yo creo que es una pedagogía positiva en este campo, porque resulta absolutamente angustioso tener que negociar cosas donde da la impresión de que se decide toda mi vida, toda mi muerte, toda mi identidad, no hay forma posible.

Ángel Cristóbal Montes. José Luis, entiendo perfectamente tu estado anímico. No has militado en un partido político y sin embargo has estado siempre, y estás, en múltiples movimientos y actividades solidarias, y creo que has hecho infinitamente mejor papel que como militante de base en un partido. Creo que la forma de colaborar en la cosa pública y de preocuparse por el interés de los demás, por el interés general, que es en definitiva el hilo conductor de todo lo que estamos hablando, es plural. Ni siquiera nuestra propia Constitución restringe el campo político a los partidos. El Artículo sexto dice que los partidos políticos expresan el pluralismo político, concurren a la formación de la voluntad popular y constituyen instrumento fundamental, pero no único, de participación política. Ni siquiera en el estricto campo político, los partidos son el único instrumento, no digamos en el campo social. Cada uno debe elegir encauzar su preocupación pública de la forma más adecuada.

Dice Julia Remón que seguimos con lo único que sabemos, la democracia, y que estamos faltos de imaginación para inventar una nueva ideología. Los ingleses son muy prácticos y dicen que la ideología predominante es el pragmatismo. Hay un fondo pragmático en la política de nuestros días, de atenerse a los problemas, y de ocuparse de ellos con instrumentos reales, no con meros instrumentos ideológicos, sin querer cambiar el mundo como pretendían las primitivas ideologías, hacer un mundo idílico y un mundo diferente; eso se ha visto que no conduce a ningún sitio salvo a la catástrofe. Dice Karl Popper que cuando un ideólogo, un dirigente político, pretende conducir a un pueblo o a un sector del pueblo al cielo, normalmente lo conduce hacia el infierno. Y es verdad, las grandes ideologías han fracasado porque no han tenido los pies en el suelo. No hay ideología en el siglo XIX con valores humanos más fuertes, más reales, más sentidos que el marxismo, y sin embargo ha conducido exactamente a la situación contraria, al despotismo, al estado policial, al totalitarismo. Eso indica que eran ideologías demasiado de cabeza.

La democracia dura mucho y parece que no tengamos repuesto, pero es que muchas veces las cosas buenas se consiguen muy trabajosamente. Los tratadistas hablan hace mucho tiempo de que el gran avance de la democracia representativa, tiene que superarse a base de la democracia participativa. ¿Cómo se consigue la participación? ¿Fuera de los cauces políticos tradicionales, fuera de los partidos, de las elecciones? Esa es la gran asignatura pendiente y es uno de los problemas que no han tenido todavía solución.

Cuando me enfrente a este tipo de reflexiones, tengo como punto de referencia una frase del llamado padre del pragmatismo americano, William James, que decía que la democracia es un tipo de negocio en el que se hace alguna cosa, seguido de una pausa para ver quién protesta. Luego se intenta resolver la protesta lo mejor que se puede, hasta que otro proteste. Así de sencillo y así de difícil. Quizá buena parte de nuestra frustración ante la democracia venga de que le pedimos demasiadas cosas, la sublimamos demasiado, consideramos que es una especie de panacea capaz de resolver todos los problemas sociales y algunos de los nuestros particulares, sin darnos cuenta que la democracia es un mecanismo muy sencillo. Un gobernante propone algo y se dice ¿quién ha protestado? Fulano

de tal. Vamos a ver si podemos solucionar esa protesta. A ras de tierra, así de sencillo y así de difícil. Las buenas democracias, las que funcionan relativamente bien, son de ese tipo, de moverse con problemas muy concretos y con soluciones muy concretas normalmente negociadas. En España todavía estamos a años luz de esos planteamientos, porque somos muy primarios, no tenemos tradición democrática consolidada, y queremos grandes soluciones para todo ya.

Se ha puesto el dedo en la llaga en el caso del el acceso a la política hoy, que es una de las cosas más enrevesadas, más complicadas y posiblemente más injustas que cabe imaginar. Son caminos en muchos casos infumables, son caminos de tribalismo, de sometimiento, de pleitesía, de entrar en el círculo estrecho de los amigos o de los favoritos, de estar en un núcleo reducido en donde se cuecen las cosas, simplemente por sometimiento total a la jefatura, y esos no son los caminos adecuados. No quiero decir que en todos los casos, ni siquiera en la mayoría de los casos, pero en muchos casos sí, y no hay un acceso a la política que sea lo suficientemente claro, motivador y estimulante como para que mucha gente no se desanime porque no está dispuesta a pagar ese precio. También ese tipo de cosas lo han resuelto mejor los anglosajones. Tienen un sistema, sobre todo en Estados Unidos y en Gran Bretaña, que no es que elimine los problemas de acceso a la política, pero los disminuye sensiblemente y les quita virulencia. Los partidos no buscan a los candidatos, los candidatos buscan a los partidos, y los electores no votan a los partidos, votan a los candidatos. Un buen candidato se impone al partido. Aquí sucede al revés: el partido impone al candidato, y puede poner a quien le de la gana, porque la gente no vota a los candidatos sino al partido. En Estados Unidos y Gran Bretaña, como son circunscripciones menores, una persona que no tenga arraigo y predicamento, no saldrá en ese distrito. Alguna vez habrá que pensar al hacer las listas de candidaturas nominales, abiertas, desbloqueadas. Habrá que pensarlo, porque la gente se está apartando del sistema electoral español y cada vez critica más lo que se ha conocido como la ley de hierro de la oligarquía, que las oligarquías de los partidos imponen a sus candidatos, prescindiendo de las conveniencias y de las preferencias de los electores.

La gran batalla, yo lo he dicho siempre en le seno del partido y cuando lo digo recibo grandes recriminaciones, pero no porque no crean que es así, sino efectivamente porque piensan que esas cosas no se deben decir ni a escala interna, es que en los partidos españoles y pienso que en otros partidos que nosotros conocemos, la política no la hace un político fuera de los partidos, la hacen dentro de los partidos, porque quieren escalar posiciones, quieren desplazar, y hay familias, tribus, grupos que pugnan ferozmente con otros utilizando todos los medios, porque parece que todo es válido, y la lealtad al jefe es el factor primario del proceso político con consecuencias muy negativas. ¿Cómo se cambia eso? No se sabe. Hasta los menos jefes, resulta que cuando tienen el poder se hacen jefes. Quizá porque el procedimiento no permite otra cosa, porque cuando el jefe se descuida, se lo comen. Pero un jefe no debe enfadarse demasiado porque alguien plantee una situación distinta a la línea oficial o una reflexión que se aparte un poco de la ortodoxia señalada por él. Creo que eso es constructivo. He militado en dos partidos políticos. Yo pienso que en ese aspecto el PSOE es el partido español en el que hay más debate interno y en el que hay una militancia, que en muchos casos sabe exactamente lo que es ser militante de un partido político. En los otros partidos, incluido en el que milito actualmente, el debate interno, el sentido de la discrepancia, es mínimo. En el PSOE, en dos ocasiones señaladas y recientes, hemos visto dos hechos que valen su peso en oro: uno, cuando el señor Borrell logra la nominación en las primarias contra todo el aparato del partido; y otro bien reciente, cuando el señor Bono, con su prestigio, es derrotado por un perfecto desconocido, el señor Rodríguez Zapatero, en que la militancia ve un signo de renovación total. Lo digo desde un partido contrario, pero no me duelen prendas, son dos datos que valen su peso en oro, y ojalá otros partidos fueran capaces de asumir situaciones parecidas. El PNV no está en esas condiciones y el PP tampoco.

Tiene razón Alemany cuando dice que el tiempo de los políticos es muy restringido, porque para poder implementar su política tienen que ganar las elecciones y en consecuencia se tienen que ocupar fundamentalmente de prepararlas y hacer concesión tras concesión, pero eso tiene muy difícil solución. En Estados Unidos el mandato presidencial dura cuatro años, sin embargo la mayoría de los presidentes no están cuatro años, están ocho. No es la gran solución, pero en ocho años ya se puede poner en marcha algún tipo de política más ambiciosa, sobre todo en el segundo mandato cuando sabe que ya no va a poder volver a presentarse, cosa que no ocurre en la democracia parlamentaria.

José Ángel Cuerda. He apreciado con gran gusto esta referencia que hacéis al componente afectivo en todos los problemas del País Vasco, con observaciones que me han parecido muy atinadas, como por ejemplo el tema de poder estudiar fuera del País Vasco, con lo que supone de ampliación de miras. En muchos lugares, en muchos pueblos pequeños, el estar encerrado, el tener una cultura monolítica no una cultura mestiza, todo eso genera un fundamentalismo y un fanatismo que no conduce a nada.

Ahí también el tema de los partidos políticos es un problema, creo que adolece de los mismos vicios que aquí se han apuntado. Si el verdadero sujeto de la democracia es el individuo agrupado en partidos políticos, como fue en su origen por lo menos, lo cierto es que los partidos políticos deberían someterse a una autocrítica profunda. Se ha mencionado en algún momento el tema de las listas electorales. Os puedo decir de mi etapa los grandísimos problemas existentes para hacer listas electorales en los que el candidato a alcalde no tenía nada que decir, porque en Vitoria hay cinco juntas municipales del PNV, como cinco distritos, y cada junta municipal quería tener su representante en el Ayuntamiento. Al final le colocaban al alcalde allí los concejales que cada junta quería, y cada junta quería tener allí una especie de subcomisario político. Yo tenía que acabar diciendo a los concejales, con harta irritación suya, que la única función del concejal era incordiar a los funcionarios.

Quisiera también dejar clara mi identificación con lo apuntado de la solidaridad y el espacio público. Evidentemente el espacio público no debemos confundirlo con el espacio estatal, el espacio público es más que el estado, y la sociedad civil sobre todo cuando se organiza indudablemente también es un espacio público. No sé si tiene que pasar la virtud pública antes por la personal; creo que es muy difícil que un personaje político, que un político, pueda estar dispuesto a poner en marcha acciones de auténtica solidaridad pública si no las siente. En Vitoria se establecían unos criterios para que las ONG fueran admitidas al concurso de proyectos, exigíamos ser activas en la ciudad. La solidaridad no solamente es la solidaridad cuando se tiene a diez mil kilómetros el problema, es la solidaridad también con los que viven en Vitoria, con todas las bolsas de pobreza, con los inmigrantes. Cómo trabajaban en Vitoria es lo que les daba credibilidad para poder trabajar también en África, en América o donde fuera.

Me parece, volviendo al País Vasco, que una de las cuestiones clave es la educación. No tengo la más mínima duda que el tema de la educación es a largo plazo la gran solución, porque nos falta una cultura democrática, cultura de la paz que en definitiva es lo mismo, cómo poder vivir en relación con el otro y respetar al otro, no ver nunca en el otro al enemigo y mucho menos el adversario al que hay que aniquilar como única solución. En esa tarea tenemos todos una gran responsabilidad, el sistema educativo como tal, los medios de comunicación, los políticos, las ONG, los ciudadanos. También hemos hablado de la posibilidad de un el tercero ausente, un mediador, no sé si una persona o un grupo de personas, que fueran capaces de reconstruir puentes y pasarelas entre los partidos políticos. Quizá primero, en la primera etapa, entre los partidos políticos que se autodefinen como democráticos, que ahora están enfrentados, y después, con todos aquellos otros sectores de la población, sociales, políticos, culturales, que pueden propiciar que se acabe esta tragedia que estamos viviendo.

Es difícil pedir nada aquí, pero el afecto y la comprensión con que yo he sido recibido por vosotros, me parece que es el mejor balón de oxígeno con que uno puede volver esta tarde a Euskadi. Es saber que hay mucha gente fuera de Euskadi, que no es que entienda o deje de entender el problema, porque a nosotros mismos nos resulta muy difícil entenderlo viviendo allí, pero que se sienten de verdad solidarios. Ya está bien de fronteras que nos separan, vamos a intentar convertirlas en caminos que nos unen, caminos por los que podamos avanzar juntos.

8. VIOLENCIA Y EDUCACIÓN PARA LA PAZ

**MECANISMOS DE JUSTIFICACIÓN
DE LA VIOLENCIA Y
CULTURA DE PAZ**

JESÚS MARÍA ALEMANY BRIZ

Director
Seminario de Investigación para la Paz



José M.^a Tortosa, Jesús M.^a Alemany y Francisco Laguna

Naciones Unidas, enfrentada al desafío de forjar el futuro en el próximo milenio, declaró el 2000 *Año Internacional de la Cultura de Paz* (A/RES 52/15). El entonces Director General de la UNESCO, Federico Mayor Zaragoza, invitó con esta ocasión a decir ¡basta ya!: “*Arranquemos a la turbulenta historia de este siglo una nueva esperanza y dejemos que la rebeldía no violenta, la indocilidad creativa, la insumisión de quienes no se resignan a admitir lo inadmisibile, hagan posible la transición al diálogo y a la tolerancia para transformar la cultura de guerra y de violencia en una cultura de paz y conciliación*” (*El Correo de la Unesco*, enero 1999, p.9).

1. ¿ES POSIBLE UNA CULTURA DE PAZ EN UN MUNDO DE VIOLENCIA?

No es necesario esforzarse en demostrar que existe la violencia a gran escala en nuestro planeta. Se asoma continuamente a la pantalla de nuestros informativos y se hace presente en nuestras calles. Nunca las guerras se han cobrado tantas vidas civiles como ahora, llegando a constituir el 90% de todas sus víctimas. La brutalidad de los enfrentamientos en todos los continentes sólo es pareja a la proliferación creciente de las armas y al odio de los corazones. Genocidios por motivos étnicos, nacionalistas o religiosos son la paradoja de la globalización de la economía. Ejércitos, guerrillas, grupos paramilitares, terroristas, protagonizan acciones cuyo común denominador es la muerte y el miedo. Los atentados, secuestros, torturas y asesinatos siguen enlutando las familias y tienen como víctimas intencionadas a niños y mujeres. Los derechos humanos e incluso el derecho humanitario de guerra brillan por su ausencia normalmente en estos conflictos.

En estas circunstancias, por más que Naciones Unidas lo proclame, ¿es posible hablar de una cultura de paz o de una educación para la paz? Esta pregunta surge no como producto de una elucubración intelectual, sino como reflejo de la angustia y de la impotencia de muchas personas de buena voluntad que desean firmemente la paz. Porque —piensan— los estallidos bélicos y de violencia están fuera de nuestro alcance como ciudadanos normales. Y, por otra parte, pretender una cultura de paz, educar para la paz, sería formar seres inermes para una sociedad utópica que no es la nuestra, desvalidos ante la magnitud de la violencia que van a encontrar y, por tanto, no preparados para la dura competitividad real de la vida.

Es necesario tomar en serio estas dos legítimas preocupaciones, porque deciden sobre la validez o —en el mejor de los casos— ingenuidad de la propuesta de una cultura de paz. Frente a ellas, la cultura de paz y la educación para la paz parten de dos convicciones al menos como hipótesis de trabajo.

Primera, que no nos encontramos simplemente ante hechos excepcionales de violencia, sino ante una sociedad habituada a una cultura violenta. Los actos puntuales que saltan a la televisión, las graves confrontaciones bélicas, los casos para la sección de sucesos, no son sino la parte visible del *iceberg* de una sociedad que se ha vuelto violenta: prestemos atención al ámbito de los medios de comunicación, juventud, familia, escuela, empresa, fútbol, tráfico, política, religión, incluso del amor, y lo comprobaremos. La paz en el macroentorno mundial (más noticiable) es inseparable de la paz en el microentorno social (menos conocido). Los mecanismos que justifican la violencia a pequeña escala son los mismos que la justifican a gran escala. Desentrañando las causas de la violencia cotidiana que nos rodea nos preparamos para comprender la génesis de la violencia que nos espanta, y a la inversa. La cultura de paz no parte de cero, sino que encuentra ya instalada una cultura de violencia. Por ello, una cultura de paz debe comenzar por desenmascarar los mecanismos por los que la sociedad se ha vuelto violenta, a uno y otro nivel de la existencia humana, para proponer como alternativa los caminos que llevan a una dinámica de paz.

La segunda hipótesis de trabajo es que toda sociedad es conflictiva y seguirá siéndolo. El conflicto es inherente a la convivencia humana. La cultura de la paz no busca eliminar los conflictos de la sociedad, sino encontrar las bases para resolver esos inevitables conflictos de manera humana y no violenta. Quien identificara paz con ausencia de conflictos, prepararía el camino a la imposición de las dictaduras o a la evasión de los pasotas.

Aceptadas estas dos premisas, la cultura de paz, antes que nada, debe solicitar una ayuda interdisciplinaria para proyectar luz sobre los mecanismos por los que las personas, los grupos o la misma sociedad se vuelven violentos. En este breve trabajo con finalidad exclusivamente pedagógica consideraremos a los seres humanos en algunas de sus diversas dimensiones, advirtiendo que en la realidad son inseparables: biológica, personal, social y trascendente.

Dos observaciones. Primera, no hay que pensar tanto en las causas aparentes, próximas, visibles, de los hechos violentos, cuanto sobre todo en esos mecanismos sutiles, inconscientes, de justificación de la violencia, que hacen lógico y coherente su ejercicio a quienes la practican. Muchas veces son muy elementales y no les prestamos atención. Segunda, esos sutiles mecanismos de justificación afectan por igual a individuos y a colectivos, pueden mover tanto a las personas como a los pueblos, y por ello advertimos ya desde ahora que cuanto aquí se diga pretende tener validez en ambos casos.

2. MECANISMOS DE JUSTIFICACION DE LA VIOLENCIA

2.1. Dimensión biológica

Como punto de partida, la biología, y específicamente la etología que trata del comportamiento animal, soporta una pregunta clave ante la increíble

violencia de la historia humana. ¿Serán los humanos violentos por naturaleza? Si la violencia fuera innata, heredada genéticamente, por trágico que fuera admitirlo, existiría al menos una explicación.

Los biólogos no parecen encontrar en su propia ciencia base suficiente para una respuesta afirmativa. La *Declaración de Sevilla sobre la Violencia*, promovida por la UNESCO y comunicada el 16 de mayo de 1986, recuerda en sus cinco proposiciones que no hay bases científicas para afirmar que la guerra es inevitable: “Científicamente es incorrecto decir que la guerra o cualquier otro comportamiento violento está genéticamente programado en la naturaleza humana”. Como conclusión proclama que “la biología no condena a la humanidad a la guerra, al contrario, que la humanidad puede librarse de una visión pesimista anclada en la biología y, una vez recuperada su confianza, emprender las transformaciones necesarias de nuestras sociedades”. En la reunión internacional celebrada durante el mes de septiembre de 1996 en Valencia sobre *Biología y Sociología de la Violencia*, tampoco fue posible a los científicos llegar a un acuerdo sobre cualquier determinación genética del comportamiento violento.

Los biólogos nos invitan, eso sí, a tomar en serio la agresividad natural que comparten los humanos con el mundo animal. Somos agresivos por naturaleza y ello constituye una riqueza vital en la supervivencia. Pero a la vez distinguen entre agresividad y violencia. La agresividad animal intraespecífica, a diferencia de la interespecífica, no es destructiva, sino constructiva. Porque existe también una solidaridad innata dotada de mecanismos de inhibición que impiden normalmente a la agresividad animal llegar a la violencia intraespecífica.

¿Por qué en los seres humanos la agresividad innata se convierte en violencia intraespecífica? Desde una perspectiva biológica se apunta sólo una sospecha: existe algún mecanismo humano motivado quizá por intereses diversos que degrada al otro a una especie inferior y se constituye a sí mismo en especie superior, rompiendo así la unidad de la especie humana. Así se justifica esa violencia como interespecífica. Antes de ejercer una violencia destructiva el ser humano ya ha degradado al otro —persona, grupo, pueblo, raza— hasta convertirlo en una especie inferior. Puede observarse históricamente cómo la des-humanización verbal del adversario suele preceder y crear las condiciones de legitimación de su eliminación física. Los nazis llamaban ratas y cerdos a los judíos. Los comunistas soviéticos llamaban hienas a los disidentes. Muchos terroristas denominan perros a los policías contra los que van a atacar. Los torturadores de cuerpos de seguridad sólo ven ante ellos a bestias subversivas. A las protestas del embajador español superviviente tras el asalto a la Embajada española en Guatemala en el que murió tanta gente, se le respondió: “No eran gente, eran indios”.

Con motivo del asalto de militares peruanos en la madrugada del 20 de abril de 1997 a la embajada de Japón en Perú, tomada por el Movimiento revolucionario Tupac Amaru, se daban detalles de los 140 soldados y oficia-

les de elite que intervinieron. Escribía el corresponsal de *El País* (27.04.97): *Todos altos y fuertes, felinos, rápidos de reflejos y salvajemente adiestrados. "Verdaderas máquinas de matar", dice el analista Fernando Rospigliosi. "Parte de su entrenamiento consiste en criar perros desde cachorros, después matarlos personalmente y comerse sus intestinos. Es una manera de des-humanizarlos"*.

¿Sería posible ejercer una violencia destructiva, si no existiese ese mecanismo íntimo de justificación, no formulado, por el que hay seres inferiores, pueblos de segunda, razas medio humanas, clases que no dan la talla? ¿No es considerada a efectos políticos más valiosa la vida de un estadounidense que de un guatemalteco, de un español que de un subsahariano? Las armas de destrucción masiva se sirven tanto de la distancia física como de la distancia moral de quienes las manejan. Este mecanismo tipo de des-humanización sólo sospechado desde la biología, se verá confirmado por otras disciplinas.

2.2. Dimensión psicológica

La aportación de la psicología es contundente. La violencia se aprende y se acumula. La maduración de los seres humanos desde que nacen hasta que mueren se produce al mismo tiempo que van superando una serie de encrucijadas personales o grupales que giran alrededor de los núcleos "amor" y "poder" o "valer". Todos, personas y pueblos, necesitamos sentirnos amados y experimentarnos valiosos o capaces de poder para alcanzar nuestros proyectos.

La percepción del "desamor" y de la "impotencia", por una parte, y los sueños de ser "el centro del amor" y de "omnipotencia o ausencia de límites", por otra, son situaciones patológicas que llevan a personas, grupos, clases o pueblos a chocar violentamente con la realidad, percibida en un caso como origen de la propia frustración y en otro caso como necesitada de salvación.

La psicología evolutiva y la psicología social nos muestran cómo este proceso de justificación de la violencia existe lo mismo en las personas que en los pueblos. La experiencia a que aludimos alrededor del "amor" y del "poder", del "desamor" y de la "impotencia", puede darse en ambos casos. De ahí que pueda generar tanto la violencia individual como la violencia colectiva, proyectada contra uno mismo, en unos casos, o contra los demás, en la mayoría de ellos.

Se origina así ya desde el nivel psicológico una justificación de la violencia que a veces se confirmará desde una perspectiva religiosa: la violencia se reviste de un halo sacral porque destruye una sociedad mala (percibida como tal desde la frustración de la impotencia y del desamor) o porque la salva (necesidad sentida como señal de un destino manifiesto desde el protagonismo de la omnipotencia).

2.3. Dimensión socioeconómica

Los avances en los transportes y en las comunicaciones a lo largo de todo el siglo XX, pero sobre todo la espectacular revolución en las tecnologías de la comunicación en los últimos 20 años del milenio, ha producido un hecho hasta ahora inédito: la conciencia planetaria. Por primera vez en la historia podemos pensar todo el planeta en tiempo real: primero fue alcanzar el espacio terrestre (pensar todo el planeta) y luego muy recientemente fue el tiempo (verlo y percibirlo en tiempo real). Ni a comienzos del primer milenio, ni a comienzos del segundo milenio, la humanidad tenía conciencia de su existencia como tal, ni de sus confines, ni de su identidad, ni de su población. Muchos mundos coexistían, algunos perfectamente desconocidos entre sí, otros lejanamente vislumbrados. Hoy todos pueden saber todo sobre todos en el mismo instante. Nos sentimos habitantes de un mismo universo interrelacionado e interdependiente. El siglo XX, como singular época de cambios, ha desembocado en un verdadero cambio de época.

Una posibilidad semejante constituye una oportunidad única: mirar el planeta con un nuevo espíritu de solidaridad y cooperación. Pero la gestión de esta primera mirada global que el ser humano puede lanzar sobre el mundo está siendo monopolizada por una nueva fase del capitalismo. Es la mirada mercantil que contempla al mundo único sólo como un mercado único, para después concluir que lo único, o al menos lo más importante, es el mercado. Nadie sensato puede negar al mercado ser un instrumento eficaz en la economía ni a la libertad de mercado haber alcanzado logros significativos en la regulación de una parte de las relaciones sociales. En cambio, una mirada exclusivamente mercantil es capaz hoy de pensar el mundo a velocidad de vértigo, pero no de sentir pasión por la humanidad. Y esa humanidad dobla el milenio más insegura de lo que había esperado, con desconocidos miedos y angustias, insegura en su identidad y con un fuerte sentimiento de soledad, que genera frustraciones y a veces estalla en todo tipo de violencias.

El monopolio de la lógica neoliberal, sin otros correctivos externos e incapaz por sí misma de una solidaridad planetaria, convierte o al menos permite un mundo único pero antagónico e injusto, y por ello portador de gérmenes de violencia a diversos niveles. Voy a llamar la atención sólo sobre tres de ellos.

A. La creación de una industria de armamento recibía su justificación normalmente de la necesidad de garantizar la defensa nacional, por lo que en parte estaba constituida en muchos países por empresas públicas, aunque una vez en marcha intentara conseguir nuevos beneficios a través de la exportación. La privatización de estas industrias, la concentración empresarial y su transferencia en muchas ocasiones a capital transnacional (el caso más reciente ha sido Santa Bárbara en España), ha hecho que se homologue con el resto del mercado en sus objetivos de obtener exclusivamente los máximos beneficios. La industria y comercio de armas, que acostumbra a ignorar las normas de conducta recomendadas por Naciones Unidas e incluso por la

Unión Europea, es un grave problema para una cultura de paz y tiene una incidencia directa en el mapa mundial de la violencia.

No pensemos sólo en las armas pesadas o en las estratégicas. Hay 500 millones de armas ligeras en el mundo, que son las utilizadas en la mayor parte de los conflictos armados locales con una increíble crueldad. Otros pequeños artefactos como las minas antipersonal, de las que hay 110 millones enterradas esperando cada día a su víctima, son difíciles de erradicar y su desactivación constituye un negocio para las mismas empresas que las han fabricado. Los medios de comunicación nos ofrecen cada día noticias de matanzas en escuelas, familias, bares o calles del país líder en la defensa de la democracia en el mundo, Estados Unidos, donde su Presidente ha recibido poderes para llevar a cabo guerras espectaculares en el Golfo o en Kósovo, pero ha carecido hasta ahora de la capacidad para controlar la libre circulación de armas de fuego en su propio país, debido al enorme peso del consorcio de fabricantes.

B. Pero, además, el mismo modelo económico que ha conducido a un crecimiento de la riqueza sin precedentes en la historia, produce y/o consiente situaciones inhumanas de desequilibrio en el reparto de los bienes materiales y culturales. La globalización tiene ganadores y perdedores. Y, como afirma el reconocido investigador noruego Johan Galtung, *“llamar paz a una situación en la que imperan la pobreza, la represión y la alienación es una parodia del concepto de paz”*. La pobreza es hoy la mayor violencia estructural y fuente de desesperación existente. El desarrollo integral es simplemente otro nombre de la paz.

Durante 1995, Año Internacional para la Erradicación de la Pobreza, se instaló un *Reloj de la Pobreza* en el vestíbulo principal del edificio de la ONU en Nueva York. Cada minuto 47 personas, cada día 70.000, cada año 25 millones, engrosaban entonces inexorablemente el número de los pobres de la Tierra.

El Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) viene publicando desde 1990 su *Informe sobre el Desarrollo Humano*, que constituye una buena radiografía de la salud del mundo en el desarrollo humano y por lo tanto un eficaz diagnóstico sobre el futuro de la paz. Los últimos Informes 1997, 1998 y 1999 ponen de relieve respectivamente la sangrante desigualdad existente en cuanto a ingresos, al consumo y al acceso a las nuevas tecnologías. Todavía 1.300 millones de personas viven en pobreza absoluta, cuando los expertos del PNUD confiesan que tenemos los medios técnicos para erradicarla hoy, como en otro tiempo se erradicó ya la esclavitud o el colonialismo, y que lo único que falta es la voluntad política.

Pero por ahora Carmen Sarmiento, excepcional profesional dotada de una fina sensibilidad, no pudo titular su nueva serie en TVE “los explotados” o “los marginados”, sino simplemente “Los excluidos”. Eduardo Galeano apostilla con su habitual agudeza: “La pobreza puede merecer lástima, pero ya no produce indignación; hay pobres por ley de juego o por fatalidad del

destino. Hasta hace 20 ó 30 años, la pobreza era fruto de la injusticia. Lo denunciaba la izquierda, lo admitía el centro, rara vez lo negaba la derecha. Mucho han cambiado las cosas en poco tiempo: ahora la pobreza es el justo castigo que la ineficacia merece, o un modo de expresión del orden natural de las cosas. El código moral ya no condena la injusticia, sino el fracaso.”

C. Cada modelo económico está sustentado en un modelo cultural. La llamada cultura de la satisfacción vincula la felicidad al consumo de ciertos bienes materiales. Es natural entonces que se origine una desesperada carrera de competitividad para satisfacer ciertas expectativas, que quienes la promueven con una eficaz publicidad saben no están al alcance de todos. Se crea así un estado de frustración tanto en las personas como en los pueblos que ven inalcanzable la posesión de bienes y a ello achacan su fracaso. Eduardo Galeano expresa de nuevo con agudeza esta explosiva paradoja: “El norte del mundo dicta órdenes de consumo cada vez más imperiosas, dirigidas al sur y al este, para multiplicar los consumidores, pero en mucha mayor medida multiplica a los delincuentes. Convida a todos al banquete, pero a la mayoría les cierra las puertas en las narices. La invitación al consumo es una invitación al delito. La sociedad de consumo emite alegres mensajes de muerte.”

Pero no menos frustrados quedan quienes, personas o pueblos, van alcanzando cotas mayores de consumo en una permanente competición, sin que por eso queden saciados sus deseos y consigan una definitiva felicidad. Porque del modelo quedan sorprendentemente marginados los valores más profundos de la existencia: lealtad, amistad, generosidad, gratuidad, solidaridad, belleza, naturaleza, religiosidad, o, lo que es peor, éstos se gestionan también en orden a su rentabilidad. No es desarrollo sustentable aquel que no pueda sustentar la existencia en su sentido más hondo. La frustración personal o colectiva, sea por carencia o por vacío, se desliza fácilmente hacia la violencia en el ámbito familiar, social y político.

Pero el modelo cultural difusamente extendido por la primacía de la economía incluye dos criterios de actuación no promulgados pero vigentes: la eficacia y la inmediatez. Lo que se pretende o se encarga debe ser conseguido con eficacia, lo que a veces equivale a decir a cualquier precio. Todo vale. Todo es instrumentalizado y subordinado a conseguir la meta propuesta. Incluso las vidas humanas. El triunfo en un mercado competitivo lo exige. Por otra parte, no admite plazos largos, los resultados deben ser inmediatos, se acentúa el vértigo de la prisa, madre de los radicalismos, puesto que todo lo humano tiene su propio ritmo para no ser violentado y exige capacidad de apuesta a la larga. Con estos dos criterios se va enraizando en la sociedad el convencimiento de que la capacidad de ejercer una cierta violencia pertenece al talante de los triunfadores, porque otros medios pacíficos no son tan eficaces ni rápidos.

Esta cultura no formulada se extiende a otros ámbitos de la realidad social. La economía ha adquirido prioridad sobre la política y le traslada con frecuencia sus comportamientos, en detrimento de la democracia como moral

y de los mismos derechos humanos. El *homo politicus* hoy día parece carecer de principios éticos propios y claros, y participa de una extraña mezcla del *homo oeconomicus* (eficacia empresarial a toda costa y prisa) y del *homo religiosus* (sacralización del propio proyecto como salvador de los ciudadanos o de los pueblos y por tanto sobre ellos).

Este esquema económico-religioso se hace más patente en las relaciones internacionales, en las que priman los intereses y apenas están presentes otros criterios éticos que permitirían un mejor funcionamiento de los organismos internacionales. Los supremos intereses nacionales son la justificación suficiente de acciones, que pueden llegar a la eliminación de personas y pueblos. La sacralización de la patria, de la etnia, del grupo, y la eficacia a cualquier precio son, al parecer, criterios suficientemente válidos.

2.4. Dimensión de la comunicación

Economía y comunicación son los dos fenómenos que dominan el escenario social de la humanidad en el cambio de milenio. Ya hemos hablado de los enormes avances en las tecnologías de la comunicación sólo en las dos últimas décadas. Por eso no faltan quienes caracterizan a nuestro tiempo como la era de la comunicación y a nuestro mundo como la sociedad de la información. Los avances científicos y técnicos en principio son positivos y abren nuevas posibilidades a la humanidad. Pero como todo lo humano son ambiguos. Por eso también hay que analizar de qué manera repercuten las insospechadas posibilidades en la comunicación e información en la cultura de paz y de diálogo.

A. Concentración del flujo informativo y cambios en la estructura de la información

Antes de analizar los contenidos, nos encontramos ya con tres rasgos estructurales que caracterizan hoy el mundo de los medios: la increíble concentración del flujo informativo a través de fusiones empresariales multimedia que aúnan intereses financieros, políticos y profesionales; el predominio de la imagen sobre la palabra gracias a la posibilidad de trasmitirla en tiempo real; y la sobreinformación a que se ven sometidos los ciudadanos especialmente con la llegada de Internet.

Sólo me es posible exponer estos cambios en la estructura de la información de masas en breves enunciados:

— Lo que no tiene imagen no existe. Hay muchos hechos estimulantes o muchos otros conflictos en el mundo pero sólo existen aquellos que alcanzan imagen en los medios. Se ha llegado a la sustitución de la palabra por la imagen.

— Podemos ver la historia en marcha. Informar no es narrar o explicar un acontecimiento, sino hacernos asistir a él. El mediador desaparece: uste-

des mismos se informan. La historia transcurre delante de mí como si yo fuera un espectador y no un actor coprotagonista de ella. El espectáculo predomina sobre la noticia.

— Ver es igual a comprender. Si veo lo que pasa, entiendo lo que pasa. Esta semantización (reducción de un tema muy complejo a algo muy simple, una imagen o un eslogan) no favorece el análisis, el razonamiento, el diálogo, la matización, la maduración de opiniones. Ver no es comprender y sin embargo toda una parte de la eficacia de la moderna concepción de la información está basada en esta ecuación.

— Creación de emociones. Las imágenes estimulan los mecanismos afectivos y emotivos de la personalidad más que la capacidad de razonamiento. Los pueblos en momentos claves se movilizan menos por razones que por emociones. Por eso una imagen (ha crecido la importancia de la telegenia), puede hoy suscitar más fácilmente sentimientos amistosos u hostiles, la consideración del amigo o del enemigo. Apelaciones visuales o semánticas a la religión, la nación, la raza, pueden desatar auténticas e imparables movilizaciones muy débilmente argumentadas. Lo emocional predomina sobre lo racional.

— Las mentiras de la guerra. Con ello las posibilidades de manipulación han crecido. La mentira en la información ya no es un hecho marginal a la guerra, sino forma parte de la misma estrategia de manera que llega a ser difícil establecer la frontera entre la verdad y la mentira. La Guerra del Golfo fue un claro exponente de ello. Los medios configuran la acción violenta como una acción siempre proyectada desde “los otros” hacia “nosotros”, nunca a la inversa. Nuestros ciudadanos son víctimas de la violencia, nunca responsables inmediatos o mediatos. No se genera debate y compromiso, sino disposición a aceptar decisiones interesadas ya previamente tomadas por quien hace llegar la información.

— La sobreinformación es desinformación. Se dice que la sobreinformación es la censura de los países democráticos y puede también asfixiar la libertad. Ante la sobreinformación bruta (no jerarquizada como en el periodismo serio) cada uno bucea solamente en busca de lo que le interesa, con lo cual crece enormemente en los conocimientos de lo que le es propio (especialización) y decrece la posibilidad de ampliar sus conocimientos que era propia de la tradición periodística. Es el usuario quien construye su realidad, contemplada a menudo en una soledad bien lejana del debate o de la tertulia.

B. Los Medios de Comunicación Social (MCS) ¿causa o reflejo de la violencia?

Pasando de los cambios en la estructura de la información a sus contenidos, en la cultura de paz se suscita la eterna cuestión: ¿los MCS son simplemente reflejo de una violencia existente en la sociedad o su causa? Parece evidente que la violencia existe y tiene sus raíces fuera de los medios de comunicación. Sin embargo:

— Los medios de comunicación, que permiten hoy abarcar todo el planeta en tiempo real, producen una concentración artificial de los hechos violentos, cuya densidad no se da en la realidad. Existe la ley implícita de que lo noticiable no es la vida normal y pacífica sino la violencia. La historia parece consistir en una concatenación de hechos violentos, más que en el esfuerzo paciente de muchas generaciones de ciudadanos. Por otra parte, la concentración de imágenes o noticias duras suele producir, por instinto de conservación, bien un encallecimiento de las mentes que impide cualquier reacción responsable, bien la huida a un estado de fascinación. Aunque rechazemos la violencia real, fascina su supuesta consideración estética.

— La velocidad vertiginosa con que opera la información descontextualiza los hechos. Esto puede producir efectos contraproducentes. La repulsa que produce la violencia, sin un análisis sereno de sus causas y de su contexto, puede llevar a un reforzamiento del orden establecido quizá necesitado de profundas transformaciones. La alternativa se plantea con enorme simplismo: o la delincuencia o el orden existente. Eso está ocurriendo ahora con el fenómeno en crecimiento de la emigración y toda su compleja problemática.

— Se ha hablado a veces de la función de *catarsis* o purificación que ejerce la violencia contemplada por ejemplo en los *telefilms*. Para ello sería necesario que los espectadores tuvieran capacidad de distanciarse y de verlos como un juego, pero en realidad muchos, sobre todo jóvenes, se sumergen en lo que contemplan y encuentran allí modelos de identificación. Por desgracia hay siempre quien ejerce la violencia en virtud de los más nobles sentimientos adquiriendo la categoría de héroe. El profesor Certeras, de la Universidad de Washington, apunta que: “*Cuando los niños ven la televisión adquieren la impresión de que la violencia es algo común, cotidiano, efectivo y carismático. Los niños no imitan simplemente lo que ven, sino que almacenan esa información, en este caso agresiva, y la pueden reproducir en cualquier otro momento de su vida*”.

2.5. Dimensión trascendente

Finalmente, incluso en el carácter trascendente de los seres humanos, en el ámbito de lo religioso, pueden encontrarse mecanismos que justifican la violencia. *Corruptio optimi pessima*. Es conveniente distinguir tres tipos de relación entre la violencia y lo religioso.

A. La violencia sacralizada. Antropológicamente la violencia que mata o destruye tiene una pretensión sacral. El mecanismo sacralizador es el convencimiento de que es ejercida contra el Mal (que no merece existir, es infrahumano), o de que es ejercida por el Bien (salvador, más-que-humano, que sabe lo que conviene a todos, que redime a toda costa). Esta justificación sacral tiene una raíz maniquea que ha servido para legitimar desde la pena de muerte hasta la guerra nuclear (la realidad se divide entre el Bien absoluto y el Mal absoluto), que los creyentes no pueden compartir. La mentira es que

intrahistóricamente no existen ni el Bien ni el Mal absolutos. La fe cristiana confiesa por un lado que todos tenemos alguna parte o responsabilidad en el mal (Pablo en Romanos afirma que “todos somos pecadores”) y, por otra parte, todos somos por gracia hijos de Dios y hermanos. Nadie puede arrogarse ser el Bien sin mezcla de mal, ni eliminar a otros como el Mal que no contenga su propio y original bien. Además la muerte en cruz de Jesús, inocente, ha puesto fin al mito del chivo expiatorio (tema al que ha dedicado un profundo y discutido análisis René Girard).

La fe cristiana aporta además otro dato: la felicidad humana reside no en la posesión (de bienes o de seres humanos como bienes) sino en la comunión (con Dios, con los seres humanos y con la creación entera inseparablemente). Por eso no tiene sentido resolver los conflictos venciendo a otros (con su eliminación física o moral). Una creencia madura invita a con-vencer, vencer-con-los-otros, para no destruir incluso la propia condición de felicidad. Erich Fromm afirma: “*La finalidad de una estrategia de paz debe ser evitar la derrota del oponente. La única estrategia de paz consiste en el reconocimiento de los intereses recíprocos*”. Me atrevo a pensar que encontramos una secularización de este principio religioso en la doctrina de la seguridad compartida que propuso Olof Palme: no puedo estar nunca seguro, si mi seguridad no busca e incluye a la vez la seguridad del otro. Esta sencilla tesis tiene la más amplia aplicación en todos los ámbitos de la vida personal y social, nacional e internacional.

B. La violencia que brota de la misma actitud religiosa. Se trata de la dirección inversa: el deslizamiento de lo religioso hacia la violencia. ¿Cómo? El ámbito de lo religioso nos afecta más vital y emocionalmente que otros porque tiene que ver con el sentido de nuestra vida y de nuestra muerte. Y sin embargo nada se presta menos a la objetivación. La persona religiosa percibe que ha de distinguir entre el Absoluto, Dios, misterio insondable al que se confía, y los conceptos, palabras o mediaciones institucionales en que se expresa. La índole absoluta de aquello a que el creyente apunta descalifica cualquier pretensión de poseer el misterio desbordante desde la limitación humana. Cuando no es así y se otorga a las mediaciones humanas el mismo carácter absoluto que al misterio trascendente a que apuntan, se puede generar el fanatismo y la consiguiente violencia moral e incluso física.

D. La manipulación de lo religioso desde fuera de su ámbito. Más frecuente todavía que la violencia originada por patología del mismo hecho religioso, es la apelación a la religión con carácter movilizador desde fuera de su propio y específico ámbito. Se suscita lo religioso para defender políticas, culturas, instituciones de poder, naciones o etnias particulares en el curso de conflictos que tienen otro origen. Al filo del milenio no apelan a lo religioso tanto los estados (las guerras de religión fueron superadas por la secularización del estado democrático y el pluralismo religioso), cuanto las identidades (que se sienten amenazadas por el debilitamiento de los estados y por el fenómeno de la globalización). La cobertura religiosa de estos conflictos los agudiza a la vez que dificulta su diagnóstico y su terapia.

3. ECOLOGÍA DE LA PAZ

Puede parecer que estas consideraciones han sido demasiado negativas. No se olvide su modesta pretensión. Pasar página de una cultura de violencia a una cultura de paz exigía conocer algunos de los diversos y sutiles mecanismos de justificación de la violencia que hunden sus raíces en algunas dimensiones de la existencia humana. Si es correcto el negativo conseguido, es posible con cierta facilidad conseguir un positivo adecuado y encontrar las pistas pedagógicas para construir una cultura de paz.

Renuncio por ello a formular en positivo “qué hacer”, pero al menos quisiera recordar “dónde estar” para poder hacer algo. No se puede desarrollar la vida humana en nuestro planeta si se deteriora su ecosistema. Si se me permite la extrapolación, existe sólo un medio ambiente en el que resulta posible la cultura, el cultivo de la paz. Ese ecosistema está amenazado, si no dañado, por una difusa cultura muy extendida en amplios sectores. Por eso una “ecología de la paz” necesita urgentemente recuperar:

— El *sujeto responsable*, frente al mero espectador paralizado de la historia;

— la preocupación por lo *público y comunitario*, frente al refugio en la privacidad;

— los *valores compartidos*, frente al puro pragmatismo o al vacío ético;

— la *imaginación creativa*, frente a la nostalgia infecunda del pasado o al desánimo;

— la capacidad en *mantener las metas*, aun cuando vivamos tiempos de perplejidad en cuanto a los medios;

— la *lucidez* incansable en el trabajo de análisis y búsqueda de mediaciones, frente al simplismo que cree basta la buena voluntad;

— la *ternura* y el *humor* que ama lo humano y a la vez conoce sus limitaciones, frente a la tensión y la angustia militantes.

— la *humildad* y *modestia*, frente al prometeísmo de las ideologías totales.

En todo caso no olvidemos, como avisa Burde, que “no hay nadie más necio que aquel que no hace nada porque sólo puede hacer un poco”.

**LA EDUCACIÓN PARA LA PAZ EN EL UMBRAL
DEL NUEVO SIGLO: RETOS Y NECESIDADES**

XESÚS R. JARES

Profesor de Pedagogía y Didáctica
Universidad de A Coruña
Educadores pola Paz



Xesús R. Jares

Cuando estamos a punto de finalizar el siglo XX y después de casi veinte años de Educación para la Paz (EP) en España, o mejor dicho veinte años de la última ola de la EP (Cfr. Jares, 1999a:13-91), creo que es un buen momento para realizar un pequeño balance de lo que ha sido la EP durante este ciclo para, a partir del mismo, analizar la realidad social y educativa del presente y con ello encarar con mejor bagaje los retos y las necesidades que el futuro nos demanda.

Todo ello, como es sabido, desde la necesaria prudencia que exige todo análisis educativo, especialmente debido a la complejidad que el mismo tiene por estar cruzado por variables de distinta naturaleza como son la economía, la estructura y evolución social, las políticas educativas, la conformación del currículum por los diversos agentes que en el mismo participan (editoriales de libros de texto, profesorado, etc.), las teorías pedagógicas, etc. Por consiguiente para realizar este análisis debemos tener en cuenta tanto las claves explicativas de lo que ocurre en el sistema educativo como las tendencias económicas, sociales y políticas dominantes en la sociedad. Pero antes de iniciar dicho análisis consideramos oportuno explicitar los parámetros básicos en los que nos situamos.

1. DE QUE ESTAMOS HABLANDO CUANDO DECIMOS EDUCACIÓN PARA LA PAZ

Como hemos sostenido a lo largo de los casi últimos veinte años, nuestra concepción de educación para la paz es la que hemos denominado crítica-conflictual-noviolenta, asentada en los planteamiento de la teoría crítica de la educación, en la investigación para la paz y en la filosofía noviolenta. Del bagaje aportado por estas disciplinas así como por la propia evolución del concepto de EP, hemos establecido que el concepto de paz positiva y la perspectiva creativa del conflicto son los dos conceptos básicos en los que se fundamenta esta dimensión educativa.

Paz positiva

Frente a la visión clásica y dominante en la actualidad del concepto de paz, relacionado fundamentalmente con la no agresión bélica y en general como ausencia de todo tipo de conflictos —sirva como ejemplo de esto último el comienzo de la presentación del tema del mes sobre educación para el conflicto del nº 287, enero de 2000, de una revista como **Cuadernos de pedagogía** que ha sido y es plataforma de divulgación de una concepción crítica de la educación pero que sin embargo en ese número se dice: “*La paz tiene que ver con la ausencia de conflicto*, pero también con el logro de la jus-

ticia social y la armonía personal” (la cursiva es nuestra)—, la paz tiene que ver con la ausencia de violencia pero nunca con la ausencia de conflictos que siempre existirán en tanto en cuanto el conflicto es consustancial a la vida. Ahora bien, la paz también existe cuando permite un afrontamiento noviolento y respetuoso a los mismos. Por consiguiente, definimos el concepto de **paz positiva** como antitético a cualquier forma de violencia, sea ésta **directa, estructural o cultural**. La primera hace referencia a la violencia física “clásica”; la segunda a los tipos de violencia inherentes en las estructuras sociales, sinónima de injusticia social; y la tercera a las diferentes formas de colonialismo y alienación cultural. De esta forma llegamos a establecer tres tipos de violencia que requieren una respuesta educativa crítica:

- la violencia clásica de la guerra al homicidio;
- la represión y privación de los derechos humanos, tanto de aquellos referidos a los derechos de una ciudadanía democrática como a los referidos a la pobreza y en general a las privaciones en el campo de las necesidades materiales;
- la alienación y la negación de las necesidades “superiores”, así como las diferentes formas de colonialismo cultural.

Por consiguiente, si damos por buena estas tesis de partida es evidente que la “la paz debe construirse en la cultura y en la estructura, no sólo en la “mente humana”, pues el triángulo de la violencia tiene círculos viciosos integrados” (Galtung, 1998:16). En definitiva, vemos como la idea de paz y la construcción social de la paz está ligada a la creación de estructuras sociales democráticas y respetuosas en las que todas las personas puedan disfrutar de todos y cada uno de los derechos humanos, y para las que la cultura sea una posibilidad de disfrute y de creación placentera y no alienante. Desde esta perspectiva hablar de paz lleva implícito tres ámbitos de interacción inseparables: el desarrollo/justicia social, la democracia y los derechos humanos (Jares, 1999a:). Veámoslo de forma resumida:

- En relación con el desarrollo y la justicia social, la noción de desarrollo está inmersa en la de paz en acepciones diversas: la paz como sinónimo de justicia social; la paz como superación de las violencias estructurales, comenzando por las que tienen que ver con las propias necesidades básicas; la paz como plena realización de las potencialidades humanas, etc. En este sentido Galtung concluye “paz es igual a desarrollo, ¡en cierta manera son la misma cosa!” (1985:107). En esta relación paz-desarrollo/justicia social, tanto en el plano micro de las relaciones interpersonales como en el macro de las relaciones internacionales, el reto que tiene la humanidad es el de hacer que las relaciones de dominio y explotación queden precisamente en el recuerdo de la historia. Por eso, como afirmaba Freire, “la paz se crea y se construye con la superación de las realidades sociales perversas. La paz se crea y se construye con la edificación incesante de la justicia social” (1986:46).

- Con respecto a los derechos humanos, paz y derechos humanos están tan íntimamente interconectados que la realización de la primera exige la presencia de los otros y viceversa (Jares, 1999b), para que se dé una situación de paz tienen que cumplirse los derechos humanos. De esta forma hemos de concluir que una dinámica de paz exige e implica el cumplimiento de los derechos humanos. En palabras de N. Bobbio, la paz es “el presupuesto necesario para el reconocimiento y la efectiva protección de los derechos humanos, tanto en los Estados como en el sistema internacional” (1991:14). Además, la propia exigencia de la unidad e indivisibilidad de los derechos humanos (Cfr. Jares, 1998 y 1999b), remarca la estrecha relación no sólo entre éstos, sino también con el desarrollo y la paz, además de la democracia que vemos a continuación.
- Con respecto a la democracia, desde la cultura de la paz en general, y de la educación para la paz en particular, se viene insistiendo en la necesidad de regenerar la vida democrática. Regeneración que, por lo menos, tiene que darse en cuatro direcciones (Jares, 1996): democratizando el conocimiento y posibilitando el acceso a la cultura al conjunto de la ciudadanía; favoreciendo la participación y el control social de los asuntos públicos; exigiendo una nueva forma de hacer y entender la política, que rompa con la actual tendencia alcista “que separa las reglas establecidas de los comportamientos reales, los principios que consagra la Constitución de la conducta de gobiernos e instituciones” (Sotelo, 1995:34); y, en cuarto lugar, contrariando la concepción de democracia liberal limitada únicamente al ámbito político, democratizando la economía. Por consiguiente, la democracia es algo más que votar. Circunscribir la democracia al mero hecho de unas elecciones cada cierto tiempo es una parodia y una falsificación de la democracia.

En definitiva, como señala N. Bobbio, “derechos humanos, democracia y paz son tres elementos necesarios del mismo movimiento histórico: sin derechos humanos reconocidos y protegidos no hay democracia; sin democracia no existen las condiciones mínimas para la solución pacífica de los conflictos” (1991:14).

La perspectiva creativa del conflicto

Al igual que ocurre con el concepto de paz, tanto en la sociedad en general como en el sistema educativo en particular, predomina la concepción tradicional del conflicto derivada de la ideología tecnocrática-conservadora que lo asocia con algo negativo, no deseable, sinónimo de violencia, disfunción o patología y, en consecuencia, como algo que es necesario corregir y sobre todo evitar (Apple, 1986; Galtung, 1996; Jares, 1995a; 1999a; Lederach, 1984; Ross, 1995).

Esta concepción negativa del conflicto adopta diferentes formas tal como hemos comprobado a lo largo de los últimos años en diferentes grupos de edad, tanto con los estudiantes de Secundaria como en la Universidad, tanto en los docentes de Infantil y Primaria como en los de Secundaria. Así, esta forma negativa de entender el conflicto la hemos detectado en concepciones como:

- La más común es asociar el conflicto a violencia, confundiendo determinadas manifestaciones o respuestas al conflicto con su propia naturaleza. Así se asocia erróneamente la violencia al conflicto, como si entre ellos existiese una causa de estímulo-respuesta. “La confusión proviene porque se asimila violencia a conflicto. Cuando la violencia no es más que uno de los medios para resolver el conflicto, destruyendo al otro. La violencia tiende a suprimir el conflicto apuntando a la eliminación del adversario. La violencia es un medio, el conflicto un estado de hecho...” (Sémelin, 1983:44). Expresiones como conflicto es “zurrar”, “atacar”, “zumbarse”, “pegar”, “violencia”, “guerra”, etc., son algunas de las palabras más comunes con las que se identifica esta categoría.
- Otra muy frecuente es asociar el conflicto con un estado de ánimo negativo, confundiendo el conflicto con una posible respuesta anímica que puede darse al afrontarlo, aunque no necesariamente. En esta categoría las expresiones con las que se asocia conflicto son: “mal rollo”, “tristeza”, “pena”, “angustia”, “desazón”, “impotencia”, “irritación”, “desasosiego”, etc.
- Otra categoría asocia conflicto con enemistad y malas relaciones interpersonales entre las personas en conflicto.
- Otra forma negativa de entender el conflicto es la decepción que produce en muchas personas la comprensión de su inevitabilidad. Un ejemplo concreto de esta categoría se suele producir al trabajar la concepción positiva de paz. En efecto, en muchas ocasiones hemos observado y escuchado expresiones de desesperanza cuando las personas corroboran que la paz no presupone la ausencia de conflictos —“¿cómo puede ser que en la paz siga habiendo conflictos?”, interroga una alumna universitaria—.
- Otra visión negativa queda también corroborada cuando se asocia un componente peyorativo hacia las partes en litigio. Así, a menudo, se presenta a ciertas personas o entidades como “conflictivas” en sentido negativo, cuando presentan conductas diferentes y/o críticas hacia determinados valores o comportamientos establecidos. Tildar a un alumno/a o profesor/a de conflictivo/a es sinónimo de etiquetarlos en negativo, sin cuestionarse si los conflictos o desobediencias que hayan podido expresar o plantear son realmente necesarios desde criterios de justicia.

- Finalmente en el colectivo docente suele aparecer la visión negativa del conflicto cuando tenemos que evitar o corregir determinadas situaciones en clases: conflicto se asocia con perturbación o alteración del orden en clases.

Sin embargo, como consecuencia del legado filosófico-ideológico de la noviolencia, de la Teoría crítica de la educación y de la Investigación para la Paz (IP), se produce un tránsito de concepción, que recoge el modelo crítico-conflictual-noviolento de la Educación para la Paz, y en el que el conflicto se asume como lo que realmente es, un proceso natural, necesario y potencialmente positivo para las personas y grupos sociales. Es más, no sólo se considera al conflicto como natural e inevitable en la existencia humana, sino que se le otorga, en segundo lugar, una característica realmente antitética a la concepción tradicional: su necesidad. “El conflicto es un proceso natural y necesario en toda sociedad humana, es una de las fuerzas motivadoras del cambio social y un elemento creativo esencial en las relaciones humanas” (Arenal, 1989:26). En consecuencia, se aboga por una “perspectiva positiva del conflicto: el conflicto como un reto; la incompatibilidad de metas es un desafío tremendo, tanto intelectual como emocionalmente, para las partes involucradas. Así el conflicto puede enfocarse básicamente como una de las fuerzas motivadoras de nuestra existencia, como una causa, un concomitante y una consecuencia del cambio, como un elemento tan necesario para la vida social, como el aire para la vida humana” (Galtung, 1978:486).

Sobre la Educación para la Paz

Desde esta perspectiva entendemos la EP como un proceso educativo, dinámico, continuo y permanente, fundamentado en los conceptos de paz positiva y en la perspectiva creativa del conflicto, como elementos significativos y definidores, y que, a través de la aplicación de enfoques socioafectivos y problematizantes pretende desarrollar un nuevo tipo de cultura, la cultura de la paz, que ayude a las personas a desvelar críticamente la realidad para poder situarse ante ella y actuar en consecuencia (Jares, 1999a). Realidad que es compleja y conflictiva y que la entendemos referida a las tres dimensiones relacionales en las que se desenvuelve el ser humano: consigo mismo y con los demás; con y desde las interacciones y estructuras sociales por él creadas; y con el medio ambiente en el que transcurre la vida. En este sentido hablamos de la EP como “encrucijada de una educación afectiva, una educación sociopolítica y una educación ambiental” (Jares, 1983; 1986).

Si hemos dicho que el concepto de paz positiva se encuentra situada en su oposición a todo tipo de violencia, y con ello en la apuesta por la *resolución positiva de los conflictos*, así como en su triple relación con el *desarrollo y justicia social*, *la democracia* y *los derechos humanos* éstos serán, pues, los cuatro contenidos centrales a desarrollar, sabiendo que el conflicto y la visión conflictiva de la realidad atraviesa transversalmente todos sus contenidos.

Es evidente que otros contenidos han sido y son planteados desde la EP pero los cuatro citados, en tanto en cuanto configuran la centralidad conceptual de esta propuesta, deben estar presentes en nuestra acción educativa. Por consiguiente entiendo que debemos cuestionar aquellos planteamientos que señalan otros contenidos más particulares —como es el caso de la propuesta de circunscribir la EP al tratamiento de la guerra y a las relaciones internacionales (García Martínez, 1990; Grasa, 2000), versión “moderna” de la propuesta de la primera ola de la EP de comienzos de siglo— y sobre todo aquellos que son señalados en función de intereses personales o académicos. La EP, como toda educación en general, debe comenzar por lo más cercano e inmediato al alumno; en este sentido por la construcción desde las primeras edades de unas relaciones de paz. Restringir o priorizar la EP a la agenda internacional significaría en la práctica restringir la EP a los últimos cursos de la enseñanza secundaria y a la universidad. No obstante es obvio que la EP debe comenzar desde las primeras edades y sin perder sus referentes fundamentales.

Al mismo tiempo, la EP hay que analizarla o entenderla desde la globalidad de su evolución histórica y desde las necesidades educativas que se plantean en un contexto y situación histórica determinada. Con respecto a lo primero hemos demostrado desde hace años que la EP no nace con la investigación para la paz, como algunos han sostenido; tampoco con el nacimiento del movimiento de renovación pedagógica de la Escuela Nueva, muy especialmente a partir de la finalización de la primera guerra mundial. Estos son dos momentos u olas que han contribuido a divulgar y fundamentar la EP de forma muy importante y decisiva, pero sería de auténtica miopía y tergiversación histórica no reconocer lo que se ha aportado desde otros ámbitos como han sido la filosofía noviolenta y las prácticas y propuestas educativas en ella inspiradas, y, en segundo lugar, las aportaciones de la UNESCO a raíz de la segunda guerra mundial, que en parte prosigue con las propuestas de la Escuela Nueva pero que introduce y amplía considerablemente el ámbito conceptual de la EP al proponer la toma en consideración de dos nuevos componentes: la educación para los derechos humanos y la educación para el desarme.

En este sentido, creo que por la evolución histórica de lo que ha sido la EP, por su fundamentación conceptual y por la necesidad didáctica de plantear al alumnado el currículum de forma globalizada e integrada, no podemos seguir planteando la EP separada de otras dimensiones educativas o temas transversales en el lenguaje de la reforma, y mucho menos separando diferentes enfoques o componentes de la EP que forman parte de su más genuina historia.

2. LO QUE HA SIDO LA EDUCACIÓN PARA LA PAZ EN LAS DOS ÚLTIMAS DÉCADAS EN ESPAÑA

En primer lugar, y aunque resulte obvio, hay que decir que la situación de la Educación para la Paz (EP) en la actualidad es el resultado de las diferentes olas que en diferentes períodos históricos se han desarrollado en nues-

tro entorno sociocultural. Así, y con respecto al retraso de otros países europeos y americanos, no podemos obviar las especiales circunstancias políticas y educativas en las que estuvimos inmersos en un pasado reciente, en las que una de las claves ideologizadoras del anterior régimen era justamente la utilización y manipulación del concepto de paz: los patéticos “años de paz” del dictador Franco.

En segundo lugar, es a comienzos de los años 80 cuando surge esta nueva ola de EP en España, en la que nos situamos los grupos, personas e instituciones que en aquellos años reiniciamos esta nueva fase. Los desencadenantes de este resurgir son fundamentalmente cuatro:

- el legado de la propia tradición pedagógica renovadora;
- la acción de los grupos noviolentos;
- la influencia de los planteamientos de la Investigación para la Paz;
- la influencia del movimiento por la paz.

De todos ellos sin duda es el impacto social que producen los movimientos pacifistas en contra de la militarización de la sociedad en general y del peligro nuclear en particular el que va a tener una mayor repercusión pedagógica. La escuela, una vez más, ante esta “nueva” situación social tiene que plantearse una “nueva” respuesta educativa. Impacto que igualmente va a tener idénticas influencias en buena parte de los países de Europa occidental (Ranson, 1986; Sémelin, 1986).

De las diversas procedencias, acentos y opciones en conjugar el binomio paz-escuela, han surgido, como decimos, los diferentes grupos y personas que trabajamos la EP en la actualidad:

- Colectivos pacifistas (antimilitaristas; noviolentos; ...). Entre ellos tenemos que recordar en aquellos años los grupos noviolentos ya citados, especialmente el Colectivo de Alternativa Noviolenta (CAN) de Madrid; OINEZ de Bilbao; Colectivo Educar para la Paz de Cantabria; Grupo de Acción Noviolenta (GANV) de Málaga; Asamblea de Noviolencia de Asturias; etc.. También tenemos que citar colectivos pacifistas no expresamente noviolentos, como eran el Comité Anti-OTAN de Madrid; Colectivo para la Paz y el Desarme de Zaragoza; etc.
- Movimientos de Renovación Pedagógica (MRP). Como es el caso del grupo Educadores pola Paz integrado desde su creación en 1983 en el MRP Nova Escola Galega y que, como hemos dicho, es en la actualidad el grupo de EP decano de todo el Estado; Redpaz de Sevilla; diversos grupos del MCEP; Grupo de EP de la Escuela de Verano de Aragón, en Zaragoza; etc.
- Organizaciones No Gubernamentales (ONG), prácticamente centradas en la educación para el desarrollo: Manos Unidas; Intermón; Paz y Cooperación; Hegoa; Las Segovias; etc.

- Centros de Documentación e Investigación para la Paz, como son en la actualidad el Centro de Investigación para la Paz de Madrid; Seminario de Investigación para la Paz de Zaragoza; Instituto de la paz y los conflictos de la Universidad de Granada; Cátedra Unesco de paz y derechos humanos de Barcelona; etc.
- Seminarios y grupos autónomos de EP, como es el caso del Seminario de educación para la paz de la Asociación Pro Derechos Humanos (APDH) de Madrid, del que he sido miembro fundador y con el que hemos publicado diversos materiales didácticos.

A este movimiento se han sumado posteriormente:

- Organizaciones internacionales o secciones de la misma en España: Escuela Instrumento de Paz (EIP); Escuelas Asociadas a la UNESCO; Clubes de Amigos de la UNESCO; Amnistía Internacional; etc.
- Sindicatos de profesores, que tímidamente están recuperando el legado sindical y social en favor de la EP en el período de entre guerras.
- Iniciativas institucionales como son algunos CEP, entre los que han destacado los de Albacete, Getafe (Madrid), Guardo (Palencia), Marbella (Málaga), etc.; iniciativas municipales, como son las que han desarrollado o desarrollan los departamentos de educación de los Ayuntamientos, como es el caso de Santiago de Compostela, Oleiros (A Coruña), IME de Badalona, Hospitalet, Alicante, Gijón, Vigo, etc.; iniciativas de algunas Diputaciones, como la de Aragón, Málaga y Almería; y algunas iniciativas de las Consejerías de los gobiernos autónomos, como las publicaciones realizadas por la Comunidad de Madrid, o la Junta de Andalucía. Pero todo ello hecho de una forma muy puntual y coyuntural, hasta el punto que el análisis de la respuesta institucional a la EP se ha caracterizado en España por la escasez de apoyo e incluso una cierta resistencia institucional. Así, tanto en cantidad como en calidad, la práctica totalidad de las iniciativas surgidas han sido promovidas por grupos de base en los distintos ámbitos que hemos descrito.
- Es de destacar, igualmente, la escasa implicación, indiferencia en palabras de C. Romía (1988:14), de la Universidad en la IP en general como en la EP en particular. En el campo concreto de la educación, únicamente conocemos la inclusión de la EP como asignatura optativa en tercero de Magisterio de la Escuela Universitaria de EGB de Murcia (CAN, 1983:4); igual tratamiento, aunque en el curso segundo, en la Escuela Universitaria de EGB de Vitoria, la constitución del Seminario de EP formado por alumnos y profesores de la Escuela de Magisterio de la Universidad de Barcelona. A partir de la década de los noventa la EP se ha introducido en más universidades, siguiendo habitualmente el mismo esquema de asig-

natura optativa y/o de cursos de doctorado, como son los casos de las Facultades de Educación o Escuelas de Magisterio de las universidades de A Coruña, Granada, Jaime I de Castellón, Santiago de Compostela, Valladolid, Vitoria, etc.

Obviamente en los diversos ámbitos citados se producen cruces y militancias múltiples. Por otro lado, los rasgos característicos de los educadores y educadoras para la paz de España en la actualidad y de su concepción de la educación para la paz, los he analizado en un estudio de tipo estadístico realizado en el curso 88-89 y que ha sido publicado por la Cruz Roja Española (Jares, 1989).

La Educación para la paz en la década de los noventa

En la década de los noventa se puede decir que, a excepción del movimiento por la paz fuertemente debilitado, se mantienen, con menor o mayor influencia, las procedencias citadas, pero con los siguientes matices diferenciales (Jares, 1995b):

1. Se produce, un estancamiento tanto de las iniciativas procedentes de los MRP, en concordancia con el estancamiento general que sufren, como del movimiento no violento, a pesar del espectacular aumento de la objeción de conciencia e insumisión.

2. Fuerte aumento en cambio de la influencia e iniciativas de dos componentes de la EP: la educación para el desarrollo, coincidente con la mayor presencia social de las ONG, y, muy especialmente, de la educación intercultural, básicamente a raíz de la problemática planteada por la inmigración. En lo que atañe al primer caso, desaparecida la confrontación Este-Oeste de la dinámica bipolar de la guerra fría, junto con la mayor visibilidad de la situación de los países del denominado Tercer Mundo en los medios de comunicación, y el progresivo afianzamiento de las ONG en nuestro país, han hecho que la educación para el desarrollo tenga un relativo despegue. A estas variables, tampoco podemos obviar la propagación interesada de una ideología "light" de corte caritativo y asistencial que encuentra compatible estas prácticas con el mantenimiento del *status quo* actual. En lo referente a la educación intercultural es la nueva situación social y cultural creada con la inmigración lo que provoca un cierto "boom" pedagógico.

3. En el plano legislativo, además de proseguir con el reconocimiento de la EP como una de las finalidades del sistema educativo tal como ya había hecho la LODE, con la aprobación de la LOGSE en 1990 se da un paso más al integrarla como uno de los denominados "*temas transversales*" del currículum. Al margen de la valoración que de este hecho se pueda realizar, es indudable que esta nueva situación legal ha producido un cierto "movimiento" en los centros de enseñanza y, en menor medida, en los centros de formación de profesores (CEP y equivalentes). Sin embargo en este territorio de relaciones con la administración, no podemos obviar que, a diferencia de la

mayoría de los restantes temas transversales, no contamos con ningún organismo o ministerio que apoye la EP, como en cambio sí tienen la educación no sexista (Instituto de la Mujer), la educación ambiental (Ministerio de Medio Ambiente), la educación vial (Dirección General de Tráfico) o la educación para la salud (Consejerías y Ministerios de Sanidad). Es más, en los últimos años con la entrada en el gobierno del Partido Popular se ha producido una cierta contrarreforma al intentar introducir la denominada “cultura de la defensa” en los centros educativos.

4. Por otro lado, en parte ligada a lo anterior, se ha producido una cierta demanda de formación y la creación de seminarios permanentes, grupos de trabajo, proyectos de formación en centros, etc. Es decir, se ha producido un aumento de los grupos de trabajo “autónomos”. Ahora bien, aunque se produce un estancamiento, e incluso merma, de las fuentes iniciales que han impulsado la EP, no cabe duda que el aumento de los grupos autónomos no ligados a esas fuentes iniciales, se debe en parte al legado de sensibilización y formación que han hecho, y en algunos casos continúan realizando, aquellos grupos y personas.

5. Finalmente, en las postrimerías de esta década, y por consiguiente del siglo XX, aparece un nuevo factor que se está viviendo con gran preocupación en las comunidades educativas, íntimamente ligado a la EP, como es el de la violencia-resolución de conflictos en los centros escolares y con él, el “clásico” tema del aprendizaje de la convivencia. Una y otra cuestión han estado presentes a lo largo de la evolución histórica de la EP pero nunca vividos con la preocupación y urgencia con la que se está demandando en la actualidad.

3. LA SITUACIÓN ACTUAL Y LOS RETOS DEL FUTURO

Por la fundamentación que hemos expuesto de la EP, por lo que ha sido su evolución histórica, por la propia complejidad de la situación actual y por la propia necesidad de construir en la teoría y en la práctica el discurso pedagógico de la EP, ésta no puede pretender ser una parcela autónoma del campo educativo. Primero porque en educación es literalmente imposible construir discursos por separado sin contemplar los aportes de diversas ciencias, y, en segundo lugar, porque forma parte de un planteamiento más global crítico y renovador, al menos desde el modelo crítico-conflictual-noviolento que defendemos. Además, para ser más efectiva y mejor construida didácticamente tiene que estar imbuida y en contacto con las diferentes variantes de la pedagogía crítica. Por consiguiente, defendemos como mejor alternativa el modelo crítico-conflictual-noviolento de EP que debe estar integrado en el movimiento global de una pedagogía crítica de la que bebe y aporta.

Por lo dicho en los dos puntos anteriores y por los cambios sociales que se están produciendo tanto en el conjunto de la sociedad como en el interior del propio sistema educativo, los **cuatro retos fundamentales** a los que en

nuestra opinión debe sumar su voz la EP en la próxima década son (y ello no implica que olvidemos otros):

1. **Conflicto, violencia y convivencia**, tanto en los centros escolares como en el conjunto del sistema social, y que en el plano educativo denominamos **educación para el conflicto y la convivencia**.
2. **Exclusión social y neoliberalismo**, que nos lleva a lo que denominamos **educación para el desarrollo y la justicia**.
3. **Inmigración y diversidad**, que nos lleva a la **educación para la diversidad y la multiculturalidad**.
4. **Ciudadanía democrática y derechos humanos**, que nos lleva a la **educación para la democracia y los derechos humanos**.

Veamos someramente los contenidos y retos de cada uno de ellos.

3. 1. Educación para el conflicto y la convivencia

Como hemos dicho, el conflicto forma parte de la naturaleza en tanto en cuanto es un concepto fundamental de la EP. Esta característica le da un carácter central que obliga a que todos los componentes y dimensiones de aquella tienen que fundamentarse, desde nuestra perspectiva, en la educación para el conflicto. Sentada esta premisa, podemos diferenciar dos tipos de enfoques que se producen a la hora de tratar o referirse a la educación para el conflicto como componente de la EP:

a) Los que la consideran como un objetivo fundamentalmente instrumental, desligado de toda referencia axiológica y destinado a favorecer el buen funcionamiento del grupo-clase y de los grupos y relaciones interpersonales en general. Desde esta perspectiva, el énfasis se coloca en el análisis de los conflictos y en la optimización de los recursos y técnicas para resolver e incluso evitar la conflictividad.

b) Los que nos referimos a la educación para el conflicto como un componente de la EP, pero otorgándole un carácter preferencial, en tanto que “especificidad” principal de la EP. Desde esta perspectiva no sólo interesa el análisis y conocimiento de las técnicas de resolución de conflictos que nos permitan intervenir en la resolución de los mismos, sino que, al mismo tiempo, se trata de suscitar una actitud y una sensibilización ante los conflictos en general, ante determinadas situaciones conflictivas en particular y ante los comportamientos que sobre los mismos se pueden dar. En consecuencia, no sólo se trata de estudiar el conflicto y de “aprender técnicas más o menos mentales y abstractas; sino de confrontar aquello que se estudia con la propia experiencia de vida para comprender, profundizar, escoger una posición precisa en un conflicto” (Salio, 1983). En este sentido, la educación para el conflicto no puede dejar de “poner en cuestión la trama del conformismo, complicidad, obediencia, pasividad que asocian los individuos y los grupos a los aspectos más deletéreos y violentos de la sociedad en la que vivimos (ejérci-

to, cárceles, consumismo, monopolio informativo, destrucción del ambiente, ...), aprendiendo una confrontación crítica a través de la cual se valoriza la capacidad creativa de soñar y realizar alternativas humanizantes” (Novara, 1989b:38). La educación para el conflicto se enlaza así con la crítica al conformismo, en cuanto que éste “renuncia al conflicto” (Espósito, 1985:30), y lo que se ha denominado educación para la desobediencia.

Sintéticamente, la educación para el conflicto y la convivencia debe llevarnos a trabajar tanto en el plano del currículum como de las relaciones de aula-centro en los siguientes contenidos:

a) La revisión del control y la disciplina

El control y la disciplina suelen tener una lectura negativa, especialmente entre los estudiantes, aunque el problema en educación no es tanto el de discutir su necesidad, que es inherente a todo proceso educativo, sino la forma de ejercerlos. En otras palabras, el tema está en ver que dicho control y disciplina sean democráticos y, como decía Freinet a propósito de la disciplina, que sea discutida y asumida por todos. En este sentido debemos descartar tanto las opciones que rechazan ilusoriamente todo tipo de control y de disciplina como aquellas otras que, en realidad, suspiran por tener estudiantes o profesorado obedientes, confundiendo obediencia con respeto. Así por ejemplo, en una clase de 2º de ESO de un colegio privado, que recientemente he visitado por una investigación que estoy coordinando sobre conflicto y convivencia en los centros escolares, destacaba un cartel en cartulina pegado en la pared justo por detrás de la mesa del profesor que decía (traduzco del gallego):

EN CADA CLASE

- Puntual
- Con los deberes hechos
- Bien sentado
- En silencio total
- Trabajando continuamente
- Tomando apuntes
- Preguntando dudas
- Obedeciendo siempre
- Disciplinado
- Sin levantarse en los cambios de clase

Evidentemente aquí subyace una idea de la disciplina y de la convivencia que no puede dejarnos indiferentes y que desde luego no es coherente con el modelo de EP que proponemos. Es evidente que como docentes tenemos que exigir y exigirnos puntualidad, trabajo (aunque en el tema de los deberes no podemos menoscabar la variable clase social en el sentido de las desigua-

les posibilidades que tienen los estudiantes para poder hacerlos), preguntas para resolver dudas, etc. Pero no podemos construir las relaciones de clase, tanto entre los estudiantes como entre éstos y el profesorado, exigiendo “silencio total” y “obedeciendo siempre”. Estos dos requisitos son algo más que dos normas de clase, implican un modelo educativo que choca frontalmente con las propuestas educativas de la EP que defendemos. En las normas de clase, que es una tarea fundamental en la tarea de todo docente, debe participar el propio alumnado en su elaboración y deben estar guiadas por los principios de la responsabilidad, la participación, el respeto, la igualdad, la iniciativa –aún a riesgo de equivocación–, la discrepancia, la diversidad, etc. Sin embargo en el ejemplo que hemos puesto subyace una concepción jerárquica y dependiente de la disciplina.

No podemos obviar esta situación desde la EP. De hecho, cada vez son más las llamadas y requerimientos para abordar esta problemática. Sin duda no es un tema fácil ni, como sucede en educación, que pueda resolverse con recetas fáciles o mágicas. Pero sin duda muchos de los que elevan su voz para criticar la actual situación de indisciplina en realidad lo que reclaman es la vuelta a lo “clásico”, la educación del silencio total y la obediencia continua. Esta forma de pensamiento está ligada a dos reduccionismos que impiden un planteamiento riguroso sobre esta temática. Por una parte, creer que el problema de la disciplina reside en causas ajenas al centro y a la labor del docente. Así las causas más frecuentes que se citan son: la personalidad inestable, difícil del estudiante; el medio familiar de origen o/y, en tercer lugar, el medio social en el que vive el estudiante. Por otra parte, aparece un segundo tipo de reduccionismo derivado de ciertas prácticas escolares en relación con las situaciones de indisciplina que consiste en ponerlas en funcionamiento sólo cuando se producen situaciones graves de convivencia y habitualmente con fines exclusivamente represivos. Así por ejemplo, en este segundo tipo podemos hablar de la práctica bastante generalizada de convocar la Comisión de convivencia del Consejo Escolar sólo cuando hay que pronunciarse sobre un expediente disciplinario y habitualmente con la única propuesta de expulsión. Lo mismo podríamos decir de ciertas prácticas de las tutorías.

También considero que debemos ser críticos con la opinión de aquéllos que presentan una situación de desgobierno en los centros, generalizando a todo el alumnado un determinado tipo de comportamientos y mezclando temas políticos con los educativos (aunque sabemos de las dificultades y a veces imposibilidad de su separación). Así por ejemplo, en varias de las ponencias de las Jornadas sobre convivencia y disciplina organizadas por el MEC se hacen una serie de afirmaciones y generalizaciones que en realidad confirman esta posición de volver a lo “de antes”. Veamos algunos ejemplos:

- “En los centros de secundaria, la mayoría de los profesores contábamos con que los alumnos nos iban a legar desde los centros de primaria con una buena base y suficientemente disciplinados. Nosotros podríamos entregarnos a la enseñanza de nuevos conocimientos sin apenas impedimentos por parte de los alumnos” (Sergio

Martínez Villaverde, IES Pérez Galdós, Madrid). En fin, ¡sólo falta que se diga que sobran los alumnos en los centros escolares! Además de trasladar alegremente parte del problema al profesorado de Primaria (recurso fácil y nada constructivo), es evidente que se opta por un modelo de profesor ceñido a la pura transmisión de conocimientos y en el que los alumnos no deben plantear ningún tipo de problemas. Este modelo de profesor no nos sirve. “Ser profesor — afirma Connell— no es sólo cuestión de poseer un cuerpo de conocimientos y capacidad de control de un aula. Eso se podría hacer con un ordenador y un bastón. Para ser profesor es igual de importante la capacidad de establecer relaciones humanas con las personas a las que se enseña” (1997:91).

- Incluso se llega a hacer generalizaciones de indisciplina en los centros: “La realidad es otra, como todos sabemos. Cuando hablamos de problemas de convivencia, en realidad estamos hablando de problemas que están haciendo imposible la convivencia en el aula, problemas de indefinición de límites, problemas que impiden la buena marcha de la clase y, en definitiva, problemas de disciplina y de falta de respeto a las personas y a las normas” (Mercedes Ruiz Paz, CP Tierno Galván, Madrid).
- E incluso se llega a realizar acusaciones que rayan en un posible delito de calumnias cuando se afirma: “Desde la implantación e la ESO, los profesores de los institutos nos venimos quejando de que la convivencia en los centros educativos no es buena; la indisciplina ha ido en aumento; se falta al respeto impunemente; los actuales alumnos son casi unos delincuentes; y es imposible enseñarles nada” (Sergio Martínez Villaverde, IES Pérez Galdós, Madrid).

No ponemos en duda que en los centros donde trabajan las personas citadas y en muchos más puedan vivirse situaciones insostenibles. Sin embargo, los estudios que se han hecho en España no prueban que tengamos una situación generalizada de indisciplina aunque si es cierto que se están produciendo cada vez en mayor número. Sin embargo, si bien muchos de ellos son rechazables e inadmisibles no podemos centrar el problema únicamente en el alumnado sin analizarlo globalmente: medio familiar del que procede; medidas educativas que emplea el centro; metodologías utilizadas; etc. En este sentido desde la EP llevamos años enfatizando la necesidad de dedicar tiempo y espacios a trabajar tanto las relaciones interpersonales en el centro como la necesidad de construir grupos de mutuo apoyo y colaboración. Aspectos a los que nos referimos en el punto siguiente.

b) El cultivo de las relaciones interpersonales y de la afectividad. La creación de grupo

El tratamiento de las relaciones interpersonales ocupa un lugar preferente en la EP. De un lado, porque se trata de un objetivo con valor en sí mismo: desarrollo de la capacidad comunicativa; de otro, por ser un medio o ins-

trumento en el que se apoya la EP para conseguir una convivencia en paz. Como ocurre con la forma de educar, las relaciones interpersonales no sólo tienen que estar en consonancia con los objetivos propuestos, sino que son en sí mismas un “contenido” de aprendizaje insoslayable en todo proceso educativo en cuanto que éste se fundamenta precisamente en esas relaciones humanas. Como se ha dicho, la educación para la paz comienza construyendo unas relaciones de paz entre todos los miembros de la comunidad educativa (Jares, 1983; 1995a; 1999a; Novara, 1989a y 1989b; Romía, 1988; UNESCO, 1969).

Entre las *características* principales en las que se debe fundamentar las relaciones interpersonales, citamos las siguientes:

1. *Reciprocidad*. Es decir, unas relaciones basadas en la bidireccionalidad y no en la unidireccionalidad profesor-alumno. Esto supone la ruptura con los roles tradicionales del profesor que le otorgan una posición central, mientras que los alumnos se sitúan en la periferia de esas relaciones. Y ello referido tanto a la reciprocidad en el sentido del conocimiento como en lo referente al tipo de comportamientos e interacciones en el sentido de la dialogicidad de Paulo Freire (cfr. Freire, 1973a; 1973b; 1974).

2. *Horizontalidad*. Tanto en lo que se refiere a la relación profesorado-alumnado como a la de éstos entre sí. La relación horizontal hace referencia al equilibrio de poder, a la ruptura con los estatus de superioridad e inferioridad.

3. *Empatía*. Como hemos visto al hablar del método socioafectivo, la relación empática supone una confianza y seguridad en uno mismo para, desde ahí, colocarnos en el lugar del otro para conocer sus puntos de vista. La comunicación empática excluye toda forma autoritaria de comunicación, estando asociada a la igualdad y simetría comunicativas.

Para avanzar en esta dirección es preciso insistir en la necesidad de cambiar la cultura imperante de la competitividad y del menosprecio, por una cultura de la reciprocidad, la tolerancia y la afirmación, a través del uso de metodologías, dinámicas y estructuras participativas. Igualmente, no debemos olvidar, como nos recordaba Paulo Freire, que la educación es un acto de amor. Nos guste o no, queramoslo o no, siempre en los procesos educativos van a florecer unas determinadas relaciones afectivas. La educación de los sentimientos es un aspecto central sobre el que ha incidido de forma especial el movimiento feminista y las propuestas coeducativas y de educación para la afectividad y la sexualidad.

c) La resolución positiva de los conflictos

Antes de nada conviene recordar que la creciente demanda que se está produciendo en los últimos años de formación sobre resolución de conflictos tiene un aspecto positivo pero también puede ocultar una desviación en doble sentido. Por una parte, creer que la resolución de conflictos es una técnica que se puede aprender y aplicar en cualquier contexto o situación; por otra, creer

que es una receta mágica que nos salvará de todo conflicto o, de no evitarlo, nos dará todas las claves para poder resolverlo satisfactoriamente. En estas situaciones la demanda se produce más por una visión negativa —“qué hacer para que no haya conflictos”— o por una desinformación del tipo “aprenda a resolver conflictos en diez días y para toda la vida”, alimentada en parte por cierta bibliografía anglosajona. Pues bien, aun a riesgo de decepcionar hay que decir con claridad y rotundidad que la resolución de conflictos no es un proceso que se pueda aplicar miméticamente a cada situación conflictiva ni tampoco nos garantiza éxito en todas las situaciones. No podemos obviar que cada situación conflictual tiene sus peculiaridades y que la resolución positiva del conflicto no depende únicamente del conocimiento de determinadas técnicas o procesos que, en cambio, si pueden ayudarnos a entender y a poder intervenir en los mismos de forma más eficaz, o al menos con más probabilidades de que así sea.

Otro aspecto importante es que, tal como atestiguan diferentes experiencias, desde pequeños podemos aprender a resolver los conflictos de forma no violenta, situación que además facilitará la creación de una nueva cultura del conflicto. En este sentido es bueno familiarizarnos desde la Educación infantil con diversas estrategias para la toma de conciencia sobre el conflicto y su resolución por medios no violentos. Entre ellas estamos utilizando recursos didácticos como textos y libros literarios que abordan diferentes conflictos y diferentes formas de resolución; estudios de casos; juegos de rol y de simulación; dramatizaciones; juegos cooperativos; etc. Pero además de ello es fundamental que haya un entrenamiento en las dinámicas reales de conflicto en las que se utilicen fundamentalmente la negociación y la mediación.

Es necesario, pues, que en cada centro escolar se planifique un programa de intervención sobre resolución de conflictos que de forma global, tanto para el espacio de aula como de centro, y teniendo en cuenta los tres protagonistas principales de la comunidad educativa —profesorado, alumnado y madres/padres—, se contemplen aspectos como:

- Tiempo para analizar e intervenir en conflictos, explorando las diversas posibilidades de resolución.
- Espacios adecuados para abordarlos.
- Oportunidades para ensayar y ejercitarse en habilidades y técnicas de resolución.
- Experiencias lúdicas y de dinámica de grupos que faciliten la cohesión grupal.
- Tiempo para evaluar los grados de cumplimiento de los posibles acuerdos
- Apoyo y estímulo por parte del equipo docente al alumnado para que aprendan a resolver sus conflictos.

- Organización democrática del aula y centro escolar. Como expresó N. Bobbio “sin democracia no existen las condiciones mínimas para la solución pacífica de los conflictos” (1991:14).
- Fomentar el aprendizaje cooperativo y el trabajo en grupos. “Democratizar el trabajo, en los actuales contextos educativos, significa sobre todo transformar el currículum académico competitivo. Es el escenario de las principales exclusiones sociales que se producen por causa de la educación, y constituye el principal fundamento de la jerarquía que habita en las instituciones educativas” (Connell, 1997:102).
- Ofrecer un currículum integrado desde la visión conflictiva de la realidad.

d) La prevención de la violencia

Intimamente ligado a lo anterior debemos tener en cuenta la lucha contra toda forma de violencia. En relación a una de ellas como es la intimidación o acoso —*bullying*— ha sido el noruego Dan Olweus el precursor en Europa de este tipo de estudios en el medio escolar. En efecto, a partir de los años 70 comienza a estudiarse este tipo de violencia en Suecia y Noruega. En la actualidad son Gran Bretaña y Francia los países europeos que están siguiendo este fenómeno con más preocupación. En el Estado español son todavía escasas las investigaciones realizadas, además muchas de ellas —como en el caso europeo— desde criterios exclusivamente cuantitativistas y psicologicistas, aunque comienza a detectarse una creciente preocupación e interés por esta temática desde diferentes ópticas y campos de estudio: psicología social y de la educación, educación para la paz, educación en valores y para la convivencia, sociología de la educación, etc. Interés que obviamente está motivado por la creciente preocupación del profesorado, madres y padres, e incluso medios de comunicación, por las respuestas violentas a determinadas situaciones conflictuales. Incluso podemos decir, que un sector importante del profesorado se encuentra sorprendido ante la dificultad de encontrar esquemas de comprensión y acción que permitan iluminar formas de afrontamiento de los conflictos que permitan o favorezcan cambios positivos para la comunidad escolar.

En los estudios de D. Olweus (1998), se refleja la opinión del alumnado según la cual se da una escasa intervención del profesorado para detener las intimidaciones en los centros escolares. Este es un dato que, de confirmarse en nuestro país, debería hacernos reflexionar muy profundamente sobre lo que estamos haciendo en los centros. Romper con esta percepción del alumnado es un reto que debemos encarar, sabiendo que la responsabilidad no recae únicamente en el colectivo docente.

3. 2. Educación para el desarrollo y la justicia

La pobreza como la mayor y más cruel de las violencias que soporta el ser humano y los procesos de exclusión social que la determinan deben tener

un tratamiento educativo preferencial. Y ello tanto en lo relativo a las poblaciones del sur del planeta como en lo que denominamos el cuarto mundo. No podemos olvidar que tanto en nuestro entorno inmediato como en el conjunto del planeta, los procesos de exclusión social lejos de disminuir están aumentando. Algo falla en este sistema consagrado al mercado y a la libre competencia si no es capaz o no quiere solucionar este grave problema cuando “técnicamente” es posible. Tal vez debemos pensar que la lógica del mercado imperante, del culto de la eficacia y de la competitividad, nos lleva a cuatro grandes consecuencias que acentúan la exclusión social y que tienen sus repercusiones también en el plano educativo:

- La reducción de la presencia del Estado, lo que se ha denominado el “Estado mínimo”.
- La privatización de las funciones públicas, como está ocurriendo con la educación y la sanidad.
- La desregulación de los controles públicos, ya que se cree que el mercado lo hará.
- La promoción de la cultura de la gestión empresarial como modelo a imitar, y que desde hace años está teniendo una fuerte incidencia en la organización y gestión de los centros educativos.

Desde estos presupuestos, la educación para el desarrollo enfatiza su acción en los desequilibrios socio-económicos entre y dentro de los pueblos, así como en los procesos de alienación que aquellos suelen llevar consigo. De aquí que su “objetivo terminal”, es el de “facilitar a los alumnos un cambio de actitudes y comportamientos en relación con el problema de los desequilibrios económicos, sociales y culturales entre los pueblos y sus graves consecuencias” (Mans Unides, 1985:9). Una educación para el desarrollo debe concretarse en una educación para la solidaridad, “la ternura de los pueblos” en palabras de Ernesto Cardenal, a través de la cual se planifiquen las acciones concretas, decididas por alumnos y profesores y/o los órganos de gobierno de los centros educativos. Estas acciones deben ocupar un lugar destacado, tanto por su finalidad como por su labor mediadora de sensibilización.

Pero además de la mirada social, el desarrollo y la justicia debemos analizarlos en las prácticas que se producen en el sistema educativo. Y dentro de ellas, hay una serie de preguntas clave que no podemos obviar:

- ¿Quién fracasa en el sistema educativo?
- ¿El sistema educativo refuerza a los que más lo necesitan o por el contrario a los que menos?
- ¿Existe realmente la igualdad de oportunidades?
- Bajo el término de atención a la diversidad, ¿se pueden esconder medidas discriminatorias, de exclusión?

- ¿Qué tipo de respuestas educativas ofrecen los centros a los diferentes tipos de diversidad?
- ¿Qué tipo de medidas —de recursos humanos, pedagógicas, etc.— ofrecen las administraciones educativas para la atención de la diversidad?

Desde esta lectura, no debemos olvidar que la educación no es un bien de consumo, con independencia de que para algunos así lo sea, si no que ante todo es un derecho de todas y todos, recogido como tal en el artículo 26 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y en el propio articulado de la Constitución española. En este sentido, como señala Connell (1997), la justicia social en educación no sólo puede estar centrada sobre el “cuánto” (años de escolarización y acceso a los estudios superiores), sino también en el “qué”, el propio currículum, “justicia curricular”. En este sentido, “una educación que privilegia a un niño sobre otro está dando al primero una educación corrupta, a la vez que le favorece social o económicamente” (Connell, 1997:23). En definitiva la educación y particularmente la educación para la paz, debe analizar la exclusión social no sólo en el origen social del que proviene el alumnado sino de aquella que se puede generar en el propio sistema educativo, en muchos casos tomando como coartada un mal entendimiento de la diversidad que analizamos en el punto siguiente.

3. 3. Educación para la diversidad y la multiculturalidad

El concepto base en el que se apoya la educación intercultural es el de la *diferencia o diversidad*, “la centralidad de la diferencia” (Nanni, 1987:69). La diferencia o diversidad tiene una larga tradición en la historia de la educación, si bien ha estado referida mayoritariamente a las diferencias psicológicas y de aprendizaje; orientación restringida que es la que se recoge fundamentalmente en los DCB de la Reforma educativa en curso. Diversas publicaciones circunscriben la diversidad a una mera apuesta de individualización del proceso de enseñanza-aprendizaje, de adaptación a las necesidades educativas especiales, etc.; reduccionismo que incluso encontramos en algunas de ellas referidas específicamente a la educación intercultural. Desde el planteamiento intercultural que adoptamos, consideramos que debemos ser muy críticos con estas propuestas psicologicistas, por ello reduccionistas y tergiversadoras de la diversidad tal como han expuesto en estos últimos años diversas personas y asociaciones (Argibay, M.; Celorio, G. y Celorio, J.J., 1991; Asociación de Enseñantes con gitanos, 1988 y 1990; Torres, 1991 y 1993). Desde nuestra perspectiva entendemos la diversidad en su acepción dinámica, “lo que permite desechar el proyecto asimilacionista, que implica proponer como modelo válido el de un sector social de la sociedad mayor (representado por la cultura dominante) y transforma a los niños de las minorías étnicas en calcos de segunda clase de los niños del sector tomado como modelo. Pero, por otra parte libera de la necesidad de considerar a las culturas de origen de las minorías como estáticas y acabadas, y al reconocerles su propio nivel de conflicto

interno y su potencialidad de cambio evita el alineamiento con los sectores dominantes y tradicionalistas de la sociedad de origen de la minoría étnica” (Juliano, 1991:9).

Sin renunciar a las diferencias por motivos de aprendizaje, desde la educación intercultural se quiere *evitar la psicologización de los problemas interculturales*. Por ello se hace hincapié en reivindicar *la diferencia y la valorización de la diferencia en el sentido cultural y étnico*: “el desafío consiste en ver la diferencia cultural, no como un obstáculo a salvar sino como un enriquecimiento a lograr” (Juliano, 1991:9). De esta forma la valoración de las diferencias debe “contribuir a que todas las personas se sientan orgullosas de su identidad cultural, y por consiguiente, se acepten a si mismas y a las demás” (Torres, 1991:175). Al mismo tiempo, la educación intercultural, al igual que la educación para la paz en general y la educación para los derechos humanos en particular, tiene como objetivo genérico el desmantelamiento de todo tipo de prejuicio sobre la etnia, raza o nacionalidad para favorecer la convivencia desde y para esa pluralidad. Ambos polos, lo constructivo y lo crítico, deben ir unidos tanto en el análisis teórico como en el momento de realizar las propuestas de intervención. En otras palabras, los conceptos en los que se apoya la educación intercultural tienen una doble lectura. Una en positiva, lo que se trata de afirmar y divulgar; otra en negativo, lo que se trata de cuestionar. Desde estas dos perspectivas, la constructiva y la crítica, debemos diseñar los proyectos curriculares informados desde y para la educación intercultural y que en el caso de España priorizamos en el tratamiento educativo de tres situaciones complementarias:

a) El tratamiento de las diferentes culturas del Estado

No podemos olvidar que la educación intercultural está alcanzando cierto protagonismo en nuestro país a raíz de la nueva situación social y cultural creada con la inmigración. Es evidente que el sistema educativo debe dar una respuesta educativa a esta nueva realidad social. Sin embargo, esta situación en nuestro país no deja de ocultar una cierta perversión, y además por partida doble: la educación intercultural no ha eclosionado ni con la realidad plurinacional y plurilingüe del Estado por un lado, ni tampoco con los españoles de etnia gitana por otro. Por ello, la educación intercultural en España, además de integrar la temática más reciente de los inmigrantes y exiliados o refugiados, no puede olvidar la deuda histórica todavía no satisfecha que consiste en integrar en el currículum de todos los españoles y españolas, tengan o no tengan culturas diferenciadas o sean o no sean gitanos, el pleno reconocimiento y vivencia tanto de la realidad plurinacional y plurilingüe del Estado como de la cultura gitana.

b) La situación de los gitanos

Como es sabido por las investigaciones realizadas por Tomás Calvo Buezas (1989 y 1990) y la Asociación de Enseñantes con gitanos, entre otros, el principal foco de racismo y discriminación de las y los españoles es con la etnia gitana. Igualmente, en los contenidos escolares la cultura gitana no apa-

rece de forma explícita siendo sin duda uno de los silencios más elocuentes y críticos del currículum actual. Es evidente que para paliar esta situación se debe proceder al pleno reconocimiento e integración de la cultura gitana en el currículum escolar. Sin ello no cabe duda que el hecho positivo del reconocimiento jurídico de los temas transversales que hace la LOGSE, y particularmente de la Educación para la Paz queda claramente sesgada e incompleta. *El derecho a la identidad es un aspecto esencial de la educación para la paz.* Una cultura y una sociedad de paz sólo serán posibles desde el reconocimiento e integración de las diferentes culturas que la conforman. Asimismo se debe proceder a diseñar una política global y educativa en particular de educación antirracista, en la que los contenidos referentes a la etnia gitana deben ser preferentes. En este sentido es necesario extender la educación relativa a la etnia gitana al conjunto de la población y no sólo a los niños y niñas.

No quiero finalizar este punto sin llamar la atención del relativo avance en nuestra sociedad de lo que podemos denominar presencia gitana. Ahora bien, este proceso ni ha estado ausente de conflictos y malos entendidos por ambas partes, payos y gitanos, ni lo va a estar en el futuro. Y es que, para que este barco llegue a buen puerto es necesario, precisamente, que esta realidad de conflicto semisoterrado se haga todavía más patente, más visible para la mayor parte de la ciudadanía como primer paso para su resolución. A través de esa toma de consciencia y del principio inviolable de la dignidad humana, que exige el respeto entre personas y culturas, y, en consecuencia, excluye toda actitud de desprecio, asimilación o dogmatismo, será posible el diálogo entre culturas, tal como ha sucedido en diversos momentos de nuestra historia pero que, sin embargo, nunca se ha tenido en cuenta la cultura gitana. Es hora, pues, de afrontar de forma noviolenta, payos y gitanos, esta deuda histórica y pensar juntos que la historia, todavía, puede ser de otra forma.

c) La situación de los inmigrantes

Además de lo dicho en el punto interior para los gitanos que es aplicable a la situación de los inmigrantes, no debemos olvidar y cuestionar la doble moral que se produce en los dirigentes de los países occidentales cuando acusaban a sus homólogos de los denominados países socialistas —en la actualidad podría ser Cuba— de la falta de libertad de movimiento, implorando el cumplimiento del artículo 13 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos —1. Toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un estado. 2. Toda persona tiene derecho a salir de cualquier país, incluso del propio, y a volver a su país—. Artículo que ahora, junto al sexto, —Todo ser humano tiene derecho, en todas partes, al reconocimiento de su personalidad jurídica— se vuelve ahora contra esos mismos dirigentes que intentan blindar las fronteras e imponer el modelo de desarrollo de Occidente frente a los países del sur.

3. 4. Educación para la democracia y los derechos humanos

Como hemos expuesto (Jares, 1994; 1995b; 1999b), un proyecto educativo de Educación para la Paz implica necesariamente la democratización de las estructuras escolares. Y ello tanto por el propio concepto de paz positiva en el que se asienta como por las implicaciones organizativas de los derechos humanos. Desde la Educación para la Paz se ha insistido en la necesidad de buscar la coherencia entre los fines y los medios a emplear, en este caso, entre la finalidad de formar personas democráticas y comprometidas con la democracia y los medios y estructuras a construir para alcanzar estos fines. En este sentido, *si queremos que la escuela forme a personas democráticas y participativas, ella misma tiene que estar organizada desde estos presupuestos*. Por eso, la búsqueda de una sociedad plenamente democrática requiere no sólo que el sistema educativo fomente una actitud libre y participativa para la vida social futura o de adultos, sino que, tal como han insistido diversos autores, desde los clásicos a los más recientes, el propio sistema educativo debe articularse bajo los principios en los que dice fundamentarse.

En el medio escolar, como en el plano social y político, el aprendizaje de la ciudadanía y la formación para la democracia, revela una clara contradicción entre lo que se estipula (currículum legal), y lo que se practica en los centros (currículum en acción). Es más, cuando se habla de “fracaso escolar” suele hacerse en exclusiva a los conocimientos de tipo conceptual pero en cambio se olvida totalmente todo lo referente al aprendizaje de las actitudes y valores, y particularmente las que hacen referencia al aprendizaje de la ciudadanía. En este ámbito estamos firmemente persuadidos de que el fracaso escolar es aún mayor. Y no sólo por la responsabilidad que en el mismo tiene el sistema educativo, sino también por el entorno social en el que vivimos donde cada vez son más escasos los espacios para ejercer el derecho a la ciudadanía, a una auténtica convivencia de paz, deslizándonos hacia un sistema de democracia formal mercantilizada y televisada, dominada por los grandes *trusts* económicos. En este escenario más que ciudadanos/as se nos quiere convertir en meros espectadores-clientes, sustituyendo el vivir por el consumir, el decidir por el delegar.

Una organización democrática preocupada por ser en sí misma fuente de irradiación de valores democráticos debe reflexionar y autoevaluarse de forma continua sobre tres aspectos principales:

- En primer lugar, sobre la forma en que se ejerce el *poder*, y asociado a él, la *toma de decisiones*. Como ha expresado Bernstein en relación al alumnado y que nosotros extendemos al conjunto de los sectores de la comunidad educativa, “¿cuál es la voz a la que se le presta atención?, ¿quién habla?, ¿quién es llamado por esta voz?, ¿para quién es familiar?” (1990:126).
- En segundo lugar la *participación* de los diferentes sectores de la comunidad educativa. Como indica Santos Guerra (1994:5) “la participación es el principio básico de la democracia. Participación que

no puede reducirse al instante del voto, sino que exige el diálogo permanente, el debate abierto, el control de las decisiones y la capacidad de crítica efectiva”. La cultura democrática asentada en los derechos humanos requiere que el propio centro debe impulsar, en todos los sectores de la comunidad educativa, la *participación como valor social*. Para lo cual, además de activar la participación interna, el centro debe integrarse y participar en los asuntos de la comunidad en la que está ubicado. Por lo tanto, la participación, tanto en su dimensión de gestión como en su dimensión educativa, es *un derecho y una necesidad del proceso educativo institucional escolar*. Derecho y necesidad de todos los sectores educativos, y no sólo del profesorado, a “sentir que tienen una apuesta en la escuela y deben confiar en que la organización de la escuela realizará o mejorará esas apuestas, o de que se darán buenas razones en caso de que ello no ocurra. (Bernstein, 1990:124).

- En tercer lugar, el derecho a la disidencia. Como hemos señalado anteriormente una característica de la sociedad en general así como del sistema educativo en particular, es el fenómeno del *aprendizaje de la obediencia y del conformismo*. “Los profesores, al igual que los estudiantes, son presionados hacia el conformismo marcado por las expectativas institucionales...” (Stenhouse, 1987:79). Sin embargo, desde la perspectiva crítica de la EP se ha cuestionado esta situación en un doble sentido. Por una parte, combatiendo el conformismo como un valor diametralmente opuesto a una cultura de paz y por consiguiente democrática. Por otra, fomentando en el alumnado su autonomía y capacidad crítica que puede llevar a posiciones de disidencia con nuestra propia forma de educar. Respetar y saber encajar dentro de la vida del centro el derecho a disentir, tanto del alumnado como del profesorado, —que nada tiene que ver con la falta de respeto—, es un principio básico en su funcionamiento democrático.

Entre las estrategias concretas para operativizar la organización democrática del aula y del centro, está, por un lado, la revitalización de los órganos colegiados del centro —Claustro y Consejo Escolar—, así como de las Juntas de delegados y Comisiones pedagógicas; por otro utilizamos las técnicas freinetianas de organización, tanto por su utilidad como por su coherencia con los principios democráticos expresados. Entre éstas últimas citamos las asambleas de clase; los planes de trabajo; la cooperativa; la biblioteca de aula; etc. Con ellas se trata de hacer real la democracia participativa en los centros escolares, además de potenciar la autonomía, la cooperación y la corresponsabilidad tanto en la toma de decisiones como en todos aquellos aspectos que afectan a la vida del aula.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APPLE, M.W. (1986), *Ideología y currículo*, Akal, Madrid.
- ARENAL, C. (1989), “La noción de paz y la educación para la paz”, en: AA.VV: *Seminario sobre formación de monitores de educación para la paz*, Cruz Roja Española, Madrid.
- ARGIBAY, M.; CELORIO, G., y CELORIO, J.J. (1991), *La cara oculta de los textos escolares*, Bilbao, Universidad del País Vasco.
- ASOCIACIÓN DE ENSEÑANTES CON GITANOS (1988), *Boletín del centro de documentación*, 2, octubre, pp. 4-11.
- ASOCIACIÓN DE ENSEÑANTES CON GITANOS (1990), *Boletín del centro de documentación*, 4 (2), pp. 4-14.
- BERNSTEIN. B. (1990), *Poder, educación y conciencia*, El Roure, Barcelona.
- BOBBIO, N. (1991), *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid.
- CALVO BUEZAS, T. (1989), *Los racistas son los otros. Gitanos, minorías y Derechos Humanos en los textos escolares*, Popular, Madrid.
- CALVO BUEZAS, T. (1990), *El racismo que viene: otros pueblos y culturas vistos por profesores y alumnos*, Tecnos, Madrid.
- CAN (1983), “Juguetes bélicos”. *Oveja Negra*, n.º 20.
- CONNELL. R.W. (1997), *Escuelas y justicia social*, Morata, Madrid.
- ESPOSITO, M. (1985), “Insegnare la disobbedienza?”, en: D. Novara y M. Espósito: *La pace s’impara*, EMI, Bolonia.
- FREIRE, P. (1973a), *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*, Siglo XXI, Buenos Aires (Argentina).
- FREIRE, P. (1973b), *La educación como práctica de la libertad*, Siglo XXI, Buenos Aires (Argentina).
- FREIRE, P. (1974), *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, Buenos Aires (Argentina).
- FREIRE, P. (1986), “1986. Año mundial de la paz”, *El Correo de la Unesco*, Diciembre.
- GALTUNG, J. (1978), “Conflict a Way of Life”, *Essays in Peace Research*, vol. III.
- GALTUNG, J. (1985), *Sobre la paz*, Fontamara, Barcelona.
- GALTUNG, J. (1996), “Reflexiones sobre la violencia para construir a paz”, en JARES, X.R. (Cdor.): *Construir a paz. Cultura para a paz*, Xerais, Vigo, pp. 139-160.

GALTUNG, J. (1998), *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Bakeaz, Gernika Gogoratuz, Bilbao.

GARCÍA MARTÍNEZ, J.A. (1990), "Un objetivo pedagógico: educar para la paz". *Revista de Pedagogía Social*, n.º 5, febrero, pp. 167-174.

GRASA, R. (2000), "Evolución de la educación para la paz", *Cuadernos de Pedagogía*, n.º 287, enero, pp. 52-56.

JARES, X. R. (1983), "Educación para la paz", *Cuadernos de Pedagogía*, n.º. 107, pp. 69-72.

JARES, X. R. (1986), "Escola e paz", en *Educadores pola Paz: Educar para ama-la paz*. Vía Láctea, A Coruña.

JARES, X. R. (1989), "Estudio introductorio sobre la situación de la educación para la paz en España", en AA.VV., *Seminario sobre formación de monitores de educación para la paz*, Cruz Roja Española, Madrid.

JARES, X.R. (1994), "Educación para la paz y Organización Escolar", en FERNÁNDEZ HERRERIA, A. (Cdor.), *Educando para la paz. Nuevas propuestas*, Universidad de Granada, Granada.

JARES, X.R. (1995a), "Los sustratos teóricos de la educación para la paz", *Cuadernos Bakeaz*, n.º 8, abril.

JARES, X.R. (1995b), "III Congreso Estatal. Documento de debate: El movimiento de educadoras y educadores para la paz en el Estado español: análisis y propuestas de debate", en AA.VV.: *III Congreso Estatal de Educación para la paz. Hacia un movimiento de educación para la paz*, Dpto. de DOE, Universidad de Valladolid, Valladolid, pp. 237-242.

JARES, X.R. (1996), "A mirada global da paz", en JARES, X.R. (Cdor.), *Construir a paz. Cultura para a paz*, Xerais, Vigo, pp. 11-21.

JARES, X.R. (1998), "Educación y derechos humanos", *Cuadernos Bakeaz*, n.º 29, octubre.

JARES, X.R. (1999a), *Educación para la paz. Su teoría y su práctica*, Popular, Madrid, 2.ª edición.

JARES, X.R. (1999b), *Educación y derechos humanos. Estrategias didácticas y organizativas*, Popular, Madrid.

JULIANO, D. (1991), "Antropología pedagógica y pluriculturalismo", *Cuadernos de Pedagogía*, n.º 196, octubre, pp. 8-10.

LEDERACH, J. P. (1984), *Educación para la paz*, Fontamara, Barcelona.

MANS UNIDES (1985), *Fem un sol mon*, Mans Unides, Barcelona. (Edición en castellano en 1986).

NANNI, A. (1987): "Educazione alla mondialità". En: P. Freire y OTROS: *Liberare l'educazione sommersa*. EMI, Bolonia.

NOVARA, D. (1989a), *Scegliere la pace. Educazioni alla giustizia*, Abele, Turín.

NOVARA, D. (1989b), *Scegliere la pace. Guida metodologica*, Abele, Turín.

OLWEUS, Dan (1998), *Conductas de acoso y amenaza entre escolares*, Morata, Madrid.

RANSON, I. (1986), "L'Education à la paix en R.F.A", en LIEECP: *L'éducation à la paix. Actes du Colloque*, L IEECP, París.

ROMIA, C. (1988), "Necesidad actual de la educación para la paz", en: Escola Univ. de Maxisterio de Lugo: *III Semana do Maxisterio lucense, Setembro 87*, Diputación Provincial de Lugo, Lugo.

ROSS, M.H. (1995), *La cultura del conflicto. Las diferencias interculturales en la práctica de la violencia*, Paidós, Barcelona.

SALIO, G. (1983), "Educazione alla pace come educazione alla nonviolenza", *Scuola e Città*, n.º 9, septiembre.

SANTOS GUERRA, M.A. (1994), "La escuela: un espacio para la cultura", *Kikiriki*, n.º 31-32, pp. 3-13.

SEMELIN, J. (1983), *Pour sortir de la violence*, Les Editions Ouvrières, París.

SEMELIN, J. (1986), "Qu'est-ce que l'éducation à la paix?", en L.I.E.E.C.P.: *Colloque. Actes l'éducation a la paix*. LIEECP, París..

SOTELO, I. (1995), "Educación y democracia", en AA.VV.: *Volver a pensar la educación*, Vol.I, Morata, Madrid, pp.34-59.

STENHOUSE, L. (1987), *Investigación y desarrollo del currículum*, Morata, Madrid.

TORRES, J. (1991), *El currículum oculto*, Morata, Madrid.

TORRES, J. (1993), "Las culturas negadas y silenciadas en el currículum", *Cuadernos de Pedagogía*, n.º 217, septiembre, pp. 60-66.

UNESCO (1969), *Algunas sugerencias sobre la enseñanza acerca de los Derechos Humanos*, Unesco, París.

**9. CULTURA DE PAZ
Y CONCIENCIA DE DEFENSA**

CULTURA(S) DE PAZ: FUNCIONES Y LÍMITES

JOSÉ MARÍA TORTOSA

Catedrático de Sociología
Cátedra Rafael Altamira
Universidad de Alicante



José María Tortosa

Cultura es una palabra complicada y ha sido complicada todavía más en una etapa culturalista o multiculturalista que hacía de las culturas entidades eternas e inmutables. La palabra *paz* también es complicada, a no ser que se reduzca a un valor cada vez más abstracto que forma parte de una utopía de cuyas consecuencias nadie se responsabiliza¹. Unir las dos, en este año dedicado por la UNESCO a la “*cultura de paz*”, es, previsiblemente, más complicado que lo que las enumeraciones acríicas de sus contenidos han podido hacer pensar, fruto también de las, a veces, efímeras modas que producen los sucesivos “años” propuestos por el sistema de Naciones Unidas.

Dividiré mi discusión en cuatro partes. En la primera intentaré situar la cultura en su *contexto histórico*, partiendo del supuesto de que las culturas no son entes ahistóricos sino que deben ser entendidas en su espacio y tiempo. En la segunda procuraré ver la cultura de paz en su *contexto teórico* mostrando que puede analizarse siguiendo los enfoques que han sido corrientes en el análisis, más general, de la cultura política. En la tercera daré las razones por las que es necesaria una cultura de paz en el mundo contemporáneo o, si se prefiere, expondré las *funciones* que dicha cultura puede desarrollar en ese mundo. Finalmente, en la cuarta parte presentaré los motivos por los que creo que el énfasis en una cultura de paz es claramente *insuficiente para abordar los problemas de la violencia* en la actualidad, pero, al mismo tiempo, cumple con papeles importantes a no minimizar.

1. EL CONTEXTO HISTÓRICO DE LA CULTURA DE PAZ

El *Libro Blanco de la Defensa 2000*, publicado en dicho año por el Ministerio de Defensa español, dedica un epígrafe de su primer capítulo a “La globalización del escenario estratégico”. Ése es, probablemente, el primer elemento a considerar cuando se trata de situar la discusión de la cultura de la paz en su contexto histórico. El *Libro*, de todas maneras, tiene una visión demasiado convencional del proceso, por ejemplo en su página 29 cuando dice que “la globalización de la actividad humana es una de las características fundamentales del escenario estratégico en el comienzo del nuevo siglo. Vivimos en un mundo interdependiente, en el cual los muros tienden a derribarse y las fronteras a hacerse cada vez más permeables”. El *Libro Blanco*,

1. Ver LAGUNA SANQUIRICO, F., “Notas al proyecto ‘Una acción global para prevenir la guerra’”, *Papeles de cuestiones internacionales*, 67 (1999) pp. 33-34. No se puede, en efecto, y en un alarde de “pensamiento impecable”, rechazar “la violencia y las armas, desentendiéndose de las consecuencias políticas de esas posiciones, pero, claro está, en el entendimiento tácito de que siempre habrá alguien en alguna parte que, ensuciándose las manos y quedando mal, tomará la decisión responsable que resulta desagradable aceptar” (Emilio LAMO DE ESPINOSA, “Impecables ‘gorrones’”, *El País*, 22 de mayo, 2000, p. 32).

de todas maneras, no se hace eco de la igualmente convencional exaltación del proceso como si todo en él fueran ventajas. El *Libro Blanco* es realista cuando reconoce (pág. 30) que “resulta preocupante que las desigualdades entre países en vías de desarrollo y los países industrializados, productores de bienes de equipo de alta tecnología, tiendan a ser cada día mayores. Y este efecto, que aparece como una consecuencia indirecta de la globalización, es más difícil de corregir en la medida en que ciertas entidades privadas multinacionales se convierten en centros de decisión, a veces con considerable impacto político y capaces de evadir el control de los poderes nacionales o, incluso, de condicionarlos”. Los tintes del *Libro* se hacen sombríos cuando se levanta acta (pág. 34) de que “el mundo afronta riesgos derivados principalmente de la tensión social generada por los desequilibrios económicos, la explosión demográfica, los déficits democráticos, las agresiones al medio ambiente y la confrontación entre diferentes culturas”, en clara alusión, en este último caso, al “choque de las civilizaciones” de Samuel Huntington.

En realidad, la palabra “**globalización**” cubre tres significados bien diferenciados. Dos que son procesos reales y un tercero que se refiere, más bien, a una ideología². El primero, al que se le puede llamar *globalización histórica o mundialización*, se refiere al largo proceso que ha llevado a la unificación del planeta a partir del modelo iniciado en Europa en el “largo” siglo XVI que iría incorporando zona tras zona a su funcionamiento hasta conseguir, básicamente entre finales del XIX y principios del XX, un único sistema mundial, un sistema planetario. Si el proceso de mundialización ha sido ascendente en los últimos 500 años, no puede decirse lo mismo del proceso de *globalización contemporánea o globalización* que hace referencia, fundamentalmente, a la explosión, en los últimos 20-30 años de la economía financiera muy por encima de la economía real. Éste parece tener un funcionamiento cíclico y si no hay muchos argumentos a favor de que la globalización histórica pueda detenerse fácilmente, sí los hay a favor de la reversibilidad de la globalización contemporánea, como ya sucedió en anteriores ciclos. Finalmente, el *globalismo* es la versión ideológica de estos procesos a la que otros llaman neoliberalismo o “pensamiento único”³.

El otro gran proceso que sirve para enmarcar la discusión sobre cultura de paz también encuentra su referencia en el *Libro Blanco*. Se trata del **colapso de la Unión Soviética**, de la desaparición del Pacto de Varsovia y, por tanto, de la **desaparición de los bloques** y las consiguientes dificultades de los países del Centro y Este de Europa para conseguir una verdadera situación de

2. TORTOSA, J.M., “Globalización, estado nacional y violencia”, en *Paz y guerra en conflictos de baja intensidad: El caso colombiano*, Santa Fe de Bogotá, Programa para la Reinserción, Colección Tiempos de Paz, 1996, pp. 17-35. TORTOSA, J.M., “Globalismo, globalización y mundialización en el mundo moderno”, Seminario “Estrategias para pequeños países en un mundo globalizante”, PUCE, ILDIS, American University y Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas, Quito, 1998.

3. Ver TORTOSA, J.M., *El juego global*, Barcelona, Icaria, próximo, cap. I.

estabilidad⁴. En efecto, se nos dice en página 34-35, “los Estados que han recuperado su libertad de acción en el exterior se encuentran en un proceso de incorporación a la comunidad internacional sembrado de dificultades, derivadas tanto de la reconstrucción de sus sociedades civiles como de su toma de posición en relación con sus vecinos y con el resto del mundo. En este delicado tránsito a la libertad, la democracia y la economía de mercado, se producen tensiones a las que Europa no estaba acostumbrada y que pueden encerrar un germen de inestabilidad”.

Los fenómenos de la globalización y el de la desaparición de los bloques tienen múltiples líneas de relación que no es momento ahora de detallar⁵, pero sí de enumerar algunas de sus consecuencias observables y que afectarán a la discusión de la cultura de paz.

La primera y más evidente es la **proliferación de conflictos armados dentro de los Estados** a expensas de los conflictos clásicos entre Estados. La tendencia era ya observable a principios de los años 70, pero se acelerará a partir de 1989⁶ de forma que en 1999, según algunos cómputos, de los 37 conflictos armados importantes que se produjeron en el mundo, sólo 2 eran entre Estados⁷. El asunto tiene interpretaciones muy dispares⁸. Es razonable, en todo caso, suponer que la política de bloques y su “destrucción mutua asegurada” fue un factor, paradójicamente, de estabilidad y que la presión ejercida por los bloques retrasó la solución de multitud de problemas surgidos de la descolonización que fue utilizada, tanto en términos del wilsonianismo como del leninismo, en función de los intereses de las potencias hasta el punto de apoyar regímenes ineficientes, corruptos y depredadores con tal de que sirvieran a los intereses de las superpotencias. Una vez desaparecida esa confrontación, los líderes han seguido siendo ineficientes, corruptos y depredadores, pero ya sin el apoyo (ni la contención) de su respectivo “padrino”.

La segunda trata de esos conflictos intraestatales que, normalmente, vienen presentados como resultado de luchas “tribales”, “étnicas”, “religiosas”, culturales en general⁹. El *Libro Blanco* (pág. 28), se sumará a esta tendencia

4. SKALNIK LEFF, C., “Democratization and disintegration in multinational States. The breakup of the Communist Federations”, *World Politics*, LI, 2 (1999), pp. 205-235.

5. TORTOSA, J.M., “Aspectos sociales de la globalización”, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* (Universidad Autónoma del Estado de México), VI, 18 (1999), pp. 11-29.

6. PFETSCH, F.R., y ROHLOFF, Ch., “KOSIMO: A databank on political conflict”, *Journal of Peace Research*, XXXVII, 3 (2000) p. 383; WALLENSTEEN, P., y SOLLENBERG, M., “Armed conflict, 1989-98”, *Journal of Peace Research*, XXXVI, 5 (1999), p. 594.

7. WALLENSTEEN, P., y SOLLENBERG, M., “Armed Conflict, 1989-99”, *Journal of Peace Research*, XXXVII, 5 (2000), p. 638.

8. HENDERSON, E.A., y SINGER, J.D., “Civil war in the post-colonial world, 1946-92”, *Journal of Peace Research*, XXXVII, 3 (2000), pp. 275-299.

9. TORTOSA, J.M., “Guerras por la identidad: de la diferencia a la violencia”, *Globalización y sistema internacional. Anuario CIP 2000*, Barcelona, Icaria, 2000, pp. 99-112.

al indicar que “en los albores del siglo XXI la esperanza de un mundo en paz se ve ensombrecida por la aparición de nuevas tensiones y conflictos, provocados en la mayoría de los casos por factores de inestabilidad, consecuencia de diferencias étnicas, religiosas y culturales, de históricas reivindicaciones territoriales y de nacionalismos irredentistas o excluyentes, largo tiempo olvidados bajo el peso del orden geopolítico anterior”. Sin negar la presencia de tales argumentos en el origen de algunos de los conflictos armados recientes, sí parece que haya que reconocer que, en muchos casos, se trata de “**la continuación de la economía por otros medios**” y no de la “continuación de la política por otros medios” como decía Clausewitz, ni, mucho menos, “continuación de la cultura por otros medios”. Como se han encargado de demostrar algunos trabajos patrocinados por entidades tan diversas como el Banco Mundial o el Comité Internacional de la Cruz Roja, lo que aparece detrás de muchas de esas guerras “identitarias” es, simplemente, el acceso a bienes y recursos por parte de los contendientes¹⁰ que se aseguran el control de bienes comerciables, sean diamantes o cocaína, y que los utilizan en beneficio privado. En realidad, parece más de acuerdo con los datos disponibles el afirmar que la injusticia y la desigualdad estructural, combinadas con divisiones culturales, producen un caldo de cultivo en el que la frustración de necesidades básicas (no sólo materiales, sino también “identitarias” o políticas) puede llevar a conflictos que desemboquen en la violencia directa¹¹.

Dentro de esta tendencia general a la “des-estatalización” hay que añadir el fenómeno del **terrorismo internacional**. El entonces presidente de los Estados Unidos, Bill Clinton, era bien explícito al respecto al reconocer, en su discurso sobre el ataque a las supuestas bases terroristas en Afganistán y a las todavía más supuestas instalaciones para la fabricación de armas químicas en Sudán, en agosto del 98, que la red de Osama bin Laden (antes ayudado por los Estados Unidos mientras se enfrentó al Ejército Rojo que defendía al régimen comunista de Kabul) era “una red que no está patrocinada por ningún Estado, pero que es tan peligrosa como cualquiera de las que afrontamos”¹². El caso concreto es particularmente problemático, pero no exime de la constatación de este tipo de movimientos trans-estatales.

Finalmente, hay una tendencia, tal vez minoritaria, tal vez incipiente, hacia la privatización de lo que otrora fue “el monopolio del uso legítimo de la violencia”, una **privatización de la violencia legítima**, y no sólo en términos de policía que, en el caso de los Estados Unidos, ya supone un mayor presupuesto la privada que la pública con la evidente consecuencia del cla-

10. COLLIER, P., “Economic causes of civil conflict and their implications for policy”, Banco Mundial, 2000. El informe del Comité Internacional de la Cruz Roja sobre “guerra y dinero” puede verse en www.onwar.org/warandmoney.

11. BONNEUIL, N., y AURIAT, N., “Fifty years of ethnic conflict and cohesion: 1945-94”, *Journal of Peace Research*, XXXVII, 5 (2000), pp. 561-581.

12. *International Herald Tribune*, 21 de agosto, 1998, p. 12.

sismo en las víctimas del delito. Con fuentes de *Time*, *Washington Post* y *The Guardian*, el Equipo Nizkor publicó un reducido, pero sintomático informe sobre lo que ellos llamaron la “privatización de la guerra”, dentro de la política dictada por el globalismo o neoliberalismo, y para la que ya hay empresas privadas dispuestas a ofrecer sus servicios militares para Bosnia o Kosovo¹³.

Como se verá más adelante, estos procesos legitiman, de alguna manera, la propuesta de cultura de paz.

2. CULTURA DE PAZ Y ENFOQUES TEÓRICOS

Relacionando **cultura de paz** y **cultura de defensa**, no creo que lo contrario de “cultura de paz” sea cultura de defensa, sino cultura de la violencia, y que, al mismo tiempo, las relaciones entre una y otra no son sencillas¹⁴. El mismo *Libro Blanco* se hace eco de estas dificultades, por ejemplo, al establecer la lista de intereses nacionales y encontrar que “España tiene otros intereses de diversa índole derivados de la posición que ocupa en la comunidad internacional, de su sentido de la solidaridad, de contribución a la causa de la paz y la libertad y de su relación con las naciones de su comunidad histórica y cultural”. El problema aparece cuando se ve que “aunque estos intereses, al no estar en relación inmediata con la seguridad de España, no sean objeto prioritario del esfuerzo de defensa, tampoco le son ajenos, pues están presentes en la acción exterior del Estado y pueden requerir, ocasionalmente, la actuación de unidades de las Fuerzas Armadas o de personal militar” (págs. 70-71).

En la misma línea de distinguir, pero, al mismo tiempo, intentar relacionar, se ha manifestado el *Libro* anteriormente (págs. 35-36) al afirmar que “el desequilibrio económico entre países desarrollados y países en vías de desarrollo constituye un factor de tensión muy a tener en cuenta en el nuevo escenario estratégico. Para que no se convierta en riesgo, una postura pragmática por parte de Occidente exige, sin duda, soluciones en el campo de la cooperación y la ayuda al desarrollo, complementadas con medidas de control de armamentos, lucha contra la proliferación de armas de destrucción masiva y, *por descontado* [énfasis añadido, JMT], con el mantenimiento disuasorio de una capacidad militar decisiva”. Posición que mal se aviene con lo manifestado poco después (pág. 38) al afirmar que “cabe esperar que la actuación de las naciones occidentales se oriente hacia la defensa de valores e intereses comunes, como el mantenimiento de la paz y de la estabilidad internaciona-

13. Equipo Nizkor, “Los Estados Unidos y la ayuda militar: la privatización de la guerra”, *Rebelión*, 24 de junio, 2000, accesible en la edición electrónica de www.rebellion.org/ddhh/eeuu_privatizacion150600.htm. Ver, también, LILLY, D., “La privatisation du maintien de la paix: perspectives et réalités”, *Forum du Désarmement*, 3 (2000), pp. 57-67.

14. LAGUNA SANQUIRICO, Fco., ob.cit., p. 37. Ver GOMARIZ, E., “Propuestas pacifistas de un militar”, *Tiempo de paz*, 1 (1984), pp. 98-99.

les, más que a la defensa territorial”, pero que también expresa las ambigüedades de la relación entre cultura de paz y cultura de defensa¹⁵.

Un problema adicional viene de lo que podríamos llamar **jerarquía de culturas**. La cultura, como conjunto de normas, valores y símbolos que caracterizan a un grupo humano determinado, es decir, la cultura en su sentido antropológico, hace referencia, por definición, a esos grupos que, en una lógica de cajas chinas o muñecas rusas, pueden ser la Humanidad, una zona del planeta con rasgos distintivos (por ejemplo, el mundo árabe) y que podemos llamar una “civilización”, zonas particulares de dicha zona (por ejemplo, el Magreb), países dentro de esta última (por ejemplo, Marruecos), colectivos diferenciados dentro de éste (los bereberes), grupos dentro de éstos (asociaciones o empresas en el sentido en que se habla de cultura de la empresa) y llegando, al final, al individuo cuya “cultura” recibe el nombre de “personalidad” o individualidad, es decir, aquellos rasgos de comportamiento, actitudes y motivaciones que lo diferencian del resto de individuos¹⁶.

Todas esas culturas cambian. La historia de la Humanidad es la historia del cambio cultural en todos sus niveles. Las “civilizaciones” cambian, cambian las percepciones mutuas y cambian los motivos por los que cambian unas y otras (Recuérdese la diferencia entre la construcción del *Orientalismo* descrita por Edward Sayd y la exaltación de los “valores confucianos” que precedió a la llamada “crisis asiática” de 1998). Cambian como resultado de cambios producidos en otros niveles de la vida social (tecnología, por ejemplo), o como fruto de la elaboración de sus profesionales y creadores o como resultado de nuevos impulsos como pudieron ser, en el terreno de la paz y en su momento, la de los jainistas, los cuáqueros, los gandhianos o los bahá’ís. Pero, de todas formas, en un determinado tiempo, las cuestiones que se plantean en un nivel de esa jerarquía de culturas no son los mismos que los que se plantean en otro y, desde esta perspectiva, la cultura de paz no encaja de la misma forma que la cultura de defensa.

Efectivamente, *la(s) cultura(s) de defensa parece(n) más propia(s) del nivel estatal de esta jerarquía*. Defensa, Estado nacional y territorio forman parte de un conjunto durante mucho tiempo indivisible en el que también se encuentra la definición de los supuestos “intereses nacionales”. Cuando se comparan los intereses nacionales manifestados por los organismos competentes de Estados Unidos y de España se ve inmediatamente que las culturas de defensa no tienen por qué coincidir cuando se trata de Estados diferentes

15. No es sólo un problema para los que el *Libro* llama países occidentales o países desarrollados. Ver la misma dificultad en el artículo del General (r) FRANCISCO MORALES BERMÚDEZ, “Perspectivas estratégicas del Perú ante el fin del milenio”, en VV.AA., *Perú y la seguridad internacional*, Juan A. Velit Granda ed., Santiago de Chile, Flacso-Chile y W. Wilson Center, Colección Paz y Seguridad en las Américas, 1999, esp., pp. 40-41.

16. TORTOSA, J.M., *Identidad, nacionalismo y violencia*, Alicante, Gamma, 1995.

y eso que, en este caso, estaríamos comparando Estados aliados¹⁷. Desde este punto de vista, defensa siempre parece tener una referencia a la territorialidad, cosa que la paz no la tiene necesariamente.

Las culturas de paz, en cambio, pueden aparecer en cualquiera de los niveles jerárquicos recién indicados. Si partimos del individuo, los gandhianos *shanti* y *ahimsa* son de obligada cita. Si de grupos se trata, las organizaciones pacifistas (o las organizaciones violentas) son también ejemplos a aducir. Que hay Estados más pacíficos que otros no es ninguna novedad: el síndrome, por ejemplo, de Pueblo Elegido no es, precisamente, la mejor garantía de que vamos a encontrar, en los que lo tienen, culturas de paz promovidas desde el Estado¹⁸. Por el contrario una doctrina militar de defensa defensiva y no agresiva, puede estar más cerca de la cultura de paz. Las civilizaciones, en la medida en que van acompañadas de versiones históricas de las religiones¹⁹, pueden vehicular mayores o menores culturas de paz y, a escala mundial, las propuestas de un pacifismo global como las de los actuales bahá'ís van precisamente en esa línea, pero también van en esa línea las propuestas institucionalistas por parte del Consejo Europeo (Helsinki, diciembre 1999) recogidas por el *Libro Blanco* (págs. 269): “La Unión [Europea] reconoce que el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas es el primer responsable del mantenimiento de la paz y seguridad internacionales”.

Hay, de todas maneras, una cierta confusión en el modo con que se está abordando la cuestión de la cultura que creo que puede ser superada si se sitúa el problema de la cultura de paz en el contexto teórico más amplio de la **cultura política**, terreno en el que tampoco existe univocidad, pero cuyos enfoques fundamentales pueden resumirse del modo siguiente²⁰.

En primer lugar, y dentro de la tradición antropológica, está el *enfoque hermenéutico o interpretativo*, que procurará buscar el sentido de determinados símbolos o mitos en su contexto histórico y social. No creo que el excesivo interés por la cultura dure mucho, pero si lo hace, será tarea futura el indagar sobre qué han significado estas discusiones en el momento actual, enfoque para el que todavía carecemos de perspectiva.

En segundo lugar, y dentro de esa misma tradición, estaría la llamada “*teoría de la cultura*”. En este caso, no exento de interés, se trataría de ver cómo

17. Ver *Libro Blanco de la Defensa 2000*, pp. 68-71; TORTOSA, J.M., “El Islam ¿enemigo de Occidente?”, *Papers* (Universidad Autónoma de Barcelona), 57 (1999), pp. 75-88.

18. Ver GALTUNG, J., *Fundamentalismo USA*, Barcelona, Icaria, 1999.

19. Digo versiones históricas porque, del mismo modo en que no creo en la inmutabilidad de las culturas, no creo en la inmutabilidad de las religiones: todas tienen elementos pacíficos y violentos que emergen en condiciones históricas diferentes o en personajes tan diferentes como Francisco de Asís o Urbano II (Ver TORTOSA, J.M., *El juego global*, ob. cit., Introducción.)

20. WILSON, R.W., “The many voices of political culture. Assessing different approaches”, *World Politics*, LII, 2 (2000), pp. 246-273.

determinados grupos dentro de una sociedad se diferencian por los comportamientos que cada uno de ellos juzga prescritos para sus miembros y por los tipos (limitados y concretos) de unión que tienen las personas con esos grupos también llamados subculturas. Este sería un trabajo sumamente interesante a realizar tanto para la cultura de defensa como para la cultura de paz, pero no conozco buenos ejemplos en España que vayan más allá de yuxtaponer acriticamente encuestas de difícil yuxtaposición técnica y sin fundamentación teórica²¹.

En tercer lugar, pero cambiando a la tradición psicológica, vendría el *enfoque del carácter social* que se remonta a las viejas discusiones sobre “cultura y personalidad”. Básicamente, se trata de describir a los distintos niveles de la jerarquía de las culturas en términos de los modos en que sus miembros tienden a ver los distintos objetos políticos en general y, en nuestro caso, el de la paz realmente posible y socialmente deseable en particular, partiendo del supuesto según el cual los distintos niveles de las culturas comportan también distintos mecanismos de socialización (“enculturación”) que acaban moldeando la personalidad de sus miembros.

Siguiendo en la misma tradición, tenemos, en cuarto lugar, el *enfoque cognitivo epistemológico*, en la tradición de Piaget. Se diferencia del anterior en la manera en que conceptualiza las orientaciones de valor y en el mayor papel que atribuye al individuo en la creación y recreación de la cultura, siendo, pues, menos determinista que el anterior.

Queda, finalmente, el *enfoque del aprendizaje social* que considera que la socialización en particular y la influencia de la vida social en general son factores críticos a la hora de determinar los valores y el comportamiento.

Habiendo asumido la perspectiva de la investigación para la paz, es obvio que el interés de estos dos últimos enfoques es mayor que el de los anteriores ya que permiten llegar a consecuencias sobre las diferentes agencias socializadoras como la familia, la educación formal, los medios de comunicación etc. Pero siguiendo esa misma tradición, en lugar de hacer “pelear” entre sí las distintas teorías, se preferirá buscar qué aporta cada una de ellas para entender el fenómeno.

3. NECESIDAD DE UNA CULTURA DE PAZ

Una cultura de violencia (la dominante en nuestras sociedades²²) es aquella que transmite que la violencia directa es algo bueno y deseable o por lo

21. Por ejemplo, Díez Nicolás, J., *Identidad nacional y cultura de defensa*, Madrid, ASEP, s.f. (ca. 1998), después publicado en Madrid, Síntesis, 1999. Para las limitaciones de las pretendidas series temporales ver Mateo, M.A., “Análisis comparado de tendencias sociales”, *Revista Internacional de Sociología*, 25 (2000), pp. 121-147.

22. Y muy dominante en determinados ambientes vascos hasta ser mejor interpretación de lo que allí sucede que las explicaciones nacionalistas o políticas que no se niegan, pero que hay que situar en su exacto lugar.

menos aceptable, exalta los valores machistas y agresivos, propone el análisis coste-beneficio en términos individuales como único aplicable, enseña comportamientos violentos y hasta los llega a convertir en instrumentos simbólicos para ser aceptado por el grupo. En cambio, una cultura de paz, en términos generales, sería aquella que transmitiera el valor de la resolución de conflictos por medios no violentos, exaltara el afecto, la ética del cuidado y la solidaridad, propusiera análisis menos darwinistas y más en términos de “la ayuda mutua como factor de evolución” y enseñara comportamientos no-violentos como reacción deseable a los inevitables conflictos y las inevitables frustraciones que comporta la vida real²³. Esta cultura, con todas las especificaciones locales que se precisen, sería necesaria, en el mundo contemporáneo, por lo menos por cuatro razones.

La primera y bien evidente, como ya se ha indicado, es que **la mayoría de conflictos armados contemporáneos son intraestatales**, es decir, que necesitan de un enfoque cultural que no puede ser el de cultura de defensa (territorial) que, en buena lógica, se aplicaría a los conflictos interestatales que, por supuesto, siguen existiendo pero que son una minoría²⁴. Ni la vieja investigación para la paz que consistía en “relaciones internacionales —es decir, interestatales— a las que se les añade un horizonte normativo” ni la clásica trinidad de Clausewitz son útiles para entender y afrontar la mayoría de conflictos armados contemporáneos²⁵.

Un ejemplo de especial interés en la actualidad es el del control de las armas cortas en esos conflictos dentro de los Estados o al margen de los Estados. El Instituto de Naciones Unidas para la Investigación sobre el Desarme (UNIDIR), explicaba en una publicación dedicada a este asunto que poco se podría hacer si no “se cambiaba la percepción de la comunidad sobre su identidad y su seguridad” y si no se proporcionaban “actividades altamente visibles que expresaran nuevas relaciones, nueva identidad y nueva esperanza de cambio”, siendo para todo ello necesario “entender cuál es la definición de paz y de seguridad que tiene la comunidad”. En general, “aunque la cultura no es algo estático, las normas, valores, creencias existentes, la experiencia nacional o de grupo y las prácticas sociales tienen que ser entendidas e incorporadas como puntos de partida para los programas”²⁶.

23. Ver FISAS, V., *Cultura de paz y gestión de conflictos*, Barcelona, Icaria, 1998.

24. Lo cual no implica que esos conflictos minoritarios no sean importantes. La CIA, según el *New York Times*, habría advertido del conflicto indopakistaní como portador de riesgos particularmente serios que incluyen al nuclear (*El Mundo*, 9 de agosto, 2000, p. 20).

25. TORTOSA, J.M., “Orígenes y contexto de los nuevos conflictos bélicos”, en Seminario de Investigación para la Paz, *Los conflictos armados. Génesis, víctimas y terapias*, Centro Pignatelli ed., Zaragoza, Gobierno de Aragón, Departamento de Educación y Cultura, 1997, pp. 15-32.

26 UNIDIR, Small arms control: The need for coordination, *Desarmament Forum*, 2 (2000), p. 21. Ver también, FISAS, V., *Adiós a las armas cortas*, Barcelona, Icaria, 2000.

La segunda razón es que se hace inevitable ir **más allá de la defensa del Estado** tanto si se busca la seguridad como si se busca la paz. Que estos objetivos sean compatibles o no, es otra cuestión, pero, planteado así, la cultura de defensa tendría que ser parte de una cultura de paz más general y amplia en sus referencias. Pero el ir más allá de la defensa del Estado viene implicado no sólo por el proceso de globalización y por la existencia de intereses nacionales más allá de los vitales asociados con población, territorio y orden legal sino, también, por la existencia de diversos foros y alianzas a los que objetivamente se cede soberanía y que, según sus estatutos y cartas, actúan como entidades supraestatales.

La Carta sobre la Seguridad Europea (suscrita por los gobiernos miembros de la OSCE en Estambul, 19 de noviembre, 1999, reproducida en el *Libro Blanco*, págs. 257-267), al proponer el desarrollo de su función de paz, lo hace porque es consciente de que hace falta un “enfoque global de la seguridad” que ya no puede ser sólo defensa o disuasión sino que incluye la necesidad de solucionar los conflictos por medios pacíficos, cosa en la que, deseablemente, la cultura de paz puede hacer aportes relevantes.

La tercera razón es la existencia de **crisis que no permiten una gestión militar** o, si se prefiere, la posibilidad deseable de gestión no militar de determinadas crisis. Es el caso del terrorismo internacional al que ya se ha hecho una referencia y es el caso del País Vasco para muchos, aunque no para todos, sin solución militar ni siquiera policial²⁷. La actividad “militar” de ETA no parece que sea un medio que lleve al fin por ellos manifestado y la actividad policial, más allá de garantizar el orden público y prevenir la comisión de delitos, no acaba con los problemas que subyacen. En todo caso, sí parece que sea un territorio con una imperiosa necesidad de que se difunda al respecto una cultura de paz y no la de confrontación, violencia, polarización, rearme verbal, intransigencia, juegos de suma-cero típicos de los últimos tiempos. Si la policía, el ejército o las bandas armadas no son, probablemente, los mejores medios para afrontar este conflicto (otra cosa es que la policía no tenga que cumplir con su deber de garantizar el orden público), comienza a manifestarse también la opinión según la cual los partidos políticos tampoco lo serían. Quieran o no, se encuentran en una especie de juego de suma-cero (los votos que yo gano es porque los pierdes tú, y viceversa) o de dilema del prisionero que les hace particularmente inhábiles para afrontar un problema que es de suma-positiva (no gana-pierde, sino gana-gana): con la paz todos tendrían que ganar. La esperanza está, pues, en la llamada sociedad civil, en su capacidad de no-violencia y en su manifestación de una cultura de paz.

27. TORTOSA, J.M., “El País Vasco desde la perspectiva de la investigación para la paz”, *Bake hitzak, Palabras de paz* (Revista de *Gesto por la Paz*, Bilbao) V, 30-31 (1998), pp. 20-27. Es interesante la frase de Bill Clinton en Cartagena de Indias: “We do not believe your conflict has a military solution. Our approach is both pro-peace and anti-drug” (*International Herald Tribune*, 1º de septiembre, 2000).

En este supuesto, la cultura de defensa podría ser complementaria de la cultura de paz o incluso innecesaria ya que no aportaría grandes elementos para la resolución de crisis sin solución militar. De hecho las conclusiones sobre Política Europea Común de Seguridad y Defensa adoptadas por el Consejo Europeo en Helsinki (10-11 diciembre, 1999; *Libro Blanco*, pág. 269) incluyen un acuerdo que dice: “se establecerá un mecanismo de gestión no militar de crisis para coordinar y hacer más eficaces los distintos medios y recursos civiles, *paralelamente a los militares* [énfasis añadido, JMT], de que disponen la Unión [Europea] y los Estados miembros”.

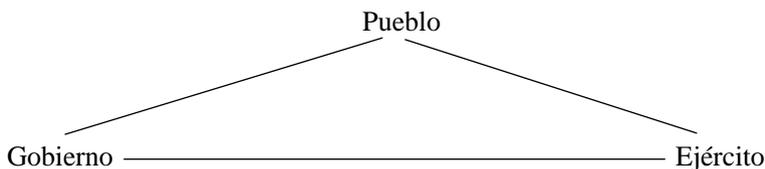
Finalmente, parece claro que las tareas de **prevención de conflictos armados**, a la que de una forma u otra se refieren los documentos que acompañan al *Libro Blanco de la Defensa 2000*, pasa por la socialización en una cultura de paz tal y como se ha definido más arriba y que poco tiene que ver con los previsibles desarrollos de las relaciones militares entre los Estados Unidos, Colombia y los vecinos de esta última. La Carta sobre la Seguridad Europea, suscrita por los gobiernos participantes en la OSCE en noviembre de 1999 en Estambul (*Libro Blanco*, pág. 257) es explícita: “Estamos decididos a evitar siempre que sea posible el estallido de conflictos violentos”.

No es imposible promover una cultura de paz a escala planetaria, estatal o individual. La educación formal para la paz, el periodismo para la paz, el fomento del conocimiento mutuo y la gestión de las percepciones mutuas equivocadas, el fortalecimiento de la familia como institución o, por lo menos, la estabilización de la unidad doméstica o la creación de entretenimiento de masas menos violento o incluso no-violento (películas, series de televisión, juegos recreativos, consolas etc.) son todas tareas para las que ya hay herramientas probadas y eficientes.

La pregunta, entonces, es la de saber por qué no se observa su existencia siendo así que una cultura de paz es necesaria y su difusión es posible, viable y podría ser eficiente. La respuesta inmediata es que no todo es cultura. Ni todo son buenos deseos.

4. POSIBILIDADES Y LÍMITES DE UNA CULTURA DE PAZ

El papel que puede jugar una cultura de paz en el contexto histórico en que nos encontramos puede verse recurriendo a dos triángulos. Por un lado, el de la “trinidad” de Clausewitz (teórico de la guerra) y, por otro, el que forma el núcleo de las propuestas de Galtung (teórico de la paz).



La “**trinidad**” de Clausewitz es bien conocida, aunque probablemente él no la hubiera dibujado así. No hace falta discutir mucho para reconocer que una cultura de paz difundida entre la ciudadanía (estamos hablando de sistemas políticos con “constitución republicana”, como la llamaría Kant, es decir, sistemas democráticos) va a tener *efectos pacíficos* en las políticas de un gobierno que emana del pueblo y que a él se somete periódicamente mediante las urnas (De ahí la importancia que para paz tiene la democratización, aunque dicha “receta” tenga que ser complementada por muchos otros factores). Esa cultura, a su vez, también tendrá efectos en el ejército (“pueblo en armas” según la teoría) y en la educación que se da en sus Academias, asuntos en los que también influirá un gobierno pacífico cuya “continuación de la política por otros medios” irá más por la cooperación o la defensa defensiva que no por la confrontación y la doctrina agresiva.

Estas son las posibilidades. Ahora vienen los *límites* impuestos por la “rugosa realidad”. Puede intentarse, en efecto, difundir una cultura de paz en las poblaciones pero eso no impide que, mientras tanto, los gobiernos puedan usar la violencia para cohesionar a sus poblaciones o tengan que afrontar agresiones del exterior frente a las cuales no sólo se genera una cultura de guerra sino también una economía de guerra. El primer caso tiene, como ejemplos salientes, el de la guerra de las Malvinas-Falkland utilizada inicialmente por la Junta argentina para desviar la atención (como Reagan había hecho con Granada) y posteriormente por la hoy Lady Thatcher para ganar elecciones y también el ejemplo de los últimos episodios de la guerra Perú-Ecuador en la que, ambos gobiernos que pasaban por serias crisis políticas internas, utilizaron la confrontación para cohesionar a sus respectivas ciudadanías frente al “enemigo exterior”.

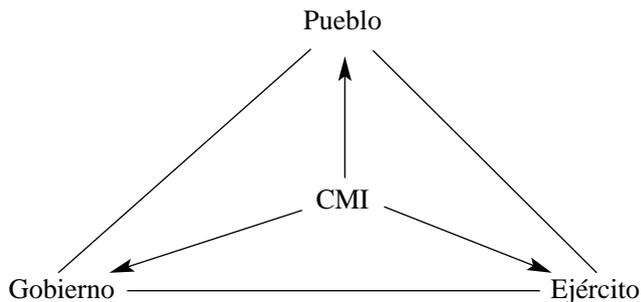
Como es bien sabido, uno de los mecanismos más eficaces para unificar una colectividad es proporcionarle un “enemigo externo” que no importa sea real o ficticio sino que basta con que sea percibido como tal²⁸. Para ello el “masaje” de los medios va a ser de evidente utilidad, pero también la escuela, los libros de texto, las versiones de la historia, la selección de héroes, batallas y prohombres y, en términos generales, lo que se conoce por construcción nacional.

En general, es más “rentable” políticamente utilizar la cultura de la violencia, que es la dominante, que no la cultura de paz que sólo se encuentra como una subcultura minoritaria en las distintas sociedades, con independencia de los acuerdos sospechosamente mayoritarios que se obtienen si se pregunta si se está a favor de la paz: todo el mundo está a favor de la paz y, sin embargo, el mundo se ha hecho algo más violento en los últimos años.

28. Ése es el problema de sociedades como la española, sin enemigos percibidos como tales y que, sin embargo, son percibidas como enemigas por otras: se puede mantener una cultura de la violencia y carecer de una cultura de defensa. Se entiende que la búsqueda del enemigo se haga urgente. Ver TORTOSA, J.M., “El Islam ¿enemigo de Occidente?”, *ob. cit.*

Estos intereses creados de índole política que hacen irrelevante el intento de promover una cultura de paz van acompañados por intereses creados de índole político-militar-económico, es decir, a los relacionados con la industria (privada o pública) del armamento. El *Libro Blanco* advierte (pág. 51) que “una defensa eficaz exige desarrollar las correspondientes capacidades militares” y que “ello implica ampliar la cooperación entre las industrias europeas de defensa, armonizando los requerimientos militares nacionales sobre armamento, así como los procedimientos de planeamiento y obtención para alcanzar *resultados económicamente practicables* [énfasis añadido, JMT]”. También nos dice (pág. 136) que “España considera que una industria de defensa fuerte, competitiva y eficiente es un elemento clave para la seguridad e identidad europeas, así como para apoyar el desarrollo de su base científica y tecnológica”.

El riesgo de crear, como denunciara el general Eisenhower en su discurso de despedida de la Presidencia estadounidense, un *Complejo Militar-Industrial* (CMI) que tome decisiones, como él mismo decía, por encima de los intereses de la Nación, es un riesgo a no desdeñar y que, en todo caso, muestra lo poco que puede hacer una cultura de paz frente a los intereses creados del Complejo que sí estará dispuesto a promover una cultura de la violencia por medios que van desde la *American Rifle Association* hasta el hecho de que la mitad de las exportaciones de armas del mundo provienen de los Estados Unidos. Algunas decisiones de su Gobierno ya tomadas o a punto de hacerlo (por ejemplo el predominio en armas “convencionales” o el desarrollo de armas nucleares ya no pensadas para la disuasión sino para la lucha directa) pueden tener efectos desestabilizadores que lleven a confrontaciones armadas con independencia de cualquier cultura de paz²⁹. La “trinidad” de Clausewitz tendría que ser modificada de la siguiente forma:



29. Ver artículo de Eugene J. CARROLL JR. (“We are taking a detour from deterrence”) publicado en *Los Angeles Times* (14 de Julio, 2000) y Moore, M., “Unintended consequences”, *The Bulletin of the Atomic Scientist*, LVI, 1 (2000).

Desde esta nueva perspectiva puede verse al CMI lanzando campañas publicitarias de cara a los ciudadanos, corrompiendo a gobiernos (recuérdese el caso Lockheed en los años 70) e interviniendo en la doctrina militar mediante la creación de nuevas armas que exigen nuevos planteamientos estratégicos y tácticos.

El asunto se complica todavía más si consideramos el problema de la violencia misma. Si cultura de paz es lo opuesto a cultura de violencia (y no a cultura de guerra ni, ciertamente, a cultura de defensa), es decir, si consideramos que paz no es sólo “ausencia de guerra” sino que incluye la resolución no-violenta de los conflictos (la resolución —temporal— violenta de los conflictos se llama victoria), será preciso ver de qué violencias estamos hablando.



El triángulo que propone Johan Galtung³⁰ nos permite avanzar en esa dirección. Comencemos por la violencia directa. Uno de los errores que, en mi opinión, ha cometido la investigación para la paz es la de haber privilegiado el tema de la guerra entre Estados (“relaciones internacionales con valores”) y no haber dedicado suficiente tiempo al análisis de la violencia en general³¹. Si consideramos la violencia directa ejercida por individuos, grupos o Estados contra otros individuos, grupos o Estados, los casos posibles de violencia serían los siguientes, con algunos ejemplos para cada uno a los que habría que añadir el aborto y no sé yo si también el uso de embriones clónicos con fines puramente terapéuticos.

30. GALTUNG, J., *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución*, Gernika, Gernika Gogoratuz y Bakeaz, 1999.

31. TORTOSA, J.M., “Investigación sobre la paz, investigación para la paz: Problemas y propuestas”, *Papeles de cuestiones internacionales*, nº 69 (1999-2000), pp. 11-16.

		Destinatario		
		Individuo	Grupo	Estado
Agente	Individuo	Suicidio Homicidio, asesinato Agresión Violencia doméstica	Asesinato “en serie” Agresión racista Agresión fóbica (por ej. homofobia)	Terrorismo individualista
	Grupo	Atentado Linchamiento “Pandillismo” Mutilación (ablación del clítoris etc.)	Guerra civil Limpieza étnica “Pandillismo”	Terrorismo Guerrilla
	Estado	Tortura Cárcel Pena de muerte	Terrorismo de Estado Genocidio Limpieza étnica	Guerra Terrorismo internacional

Las posibilidades de las culturas de paz (y su relación con las culturas de defensa) saltan a la vista, pero también sus limitaciones, sobre todo si se plantea como panacea para todas las violencias directas sin entrar a discutir otros elementos. El triángulo, en efecto, tiene tres vértices y no sólo los ocupados por la violencia directa y la violencia cultural.

El otro elemento es, precisamente, la violencia estructural: el conflicto o contradicción que subyace al comportamiento violento, asunto para el que la cultura de paz tiene poco (si algo) que decir. De hecho, si al analizar empíricamente la hipótesis del “choque de las civilizaciones”, se encuentra que las explicaciones culturales aportan poco para entender los conflictos armados recientes, las terapias basadas en la cultura poco tendrán igualmente que aportar³².

Antes se ha dicho que la proliferación de conflictos intraestatales era un argumento a favor de la cultura de paz. Para aquéllos poco serviría una cultura de defensa centrada en el Estado que sí serviría para la línea y la columna encabezadas por “Estado” en el cuadro. Pero es que, visto con algo más de detenimiento, una cultura de paz, en el sentido estricto de cultura (conjunto de normas, valores, símbolos compartidos o compartibles por una población determinada), tampoco es que tenga mucho que decir incluso para muchos de esos conflictos intraestatales que, como se ha dicho, son bastante menos que conflictos por la identidad y que, en el caso de serlo, su incidencia ha comen-

32. RUSSET, B.M., ONEAL, J.R., y COX, M., “Clash of civilizations, or realism and liberalism déjà vu? Some evidence”, *Journal of Peace Research*, XXXVII, 5 (2000), pp. 583-608, basándose en los conflictos armados producidos entre 1950 y 1992 en el mundo.

zado a disminuir en los años 90 coincidiendo con la recuperación del ciclo económico a escala mundial³³.

Tomemos las guerras de los diamantes. De ellas se ha dicho que “el comercio en ‘diamantes de conflicto’ ha florecido porque las pequeñas gemas son transportables, fácilmente ocultables y fuente garantizada de dinero constante. Pero es también un fenómeno propio de la etapa posterior a la Guerra Fría en la que traficantes de armas, gobiernos corruptos y señores de la guerra locales prosperan en el vacío dejado por la ausencia de la rivalidad entre superpotencias”³⁴. Para completar el cuadro, conviene no olvidar que los presidentes de Liberia y Burkina Faso fueron acusados de tener un papel (y beneficio) personal en el comercio de armas por diamantes que se produce en Sierra Leona³⁵.

En otras palabras, que los llamados conflictos intraestatales nunca lo son totalmente: siempre hay intervenciones externas en forma de diplomacia, servicios secretos, asesores militares, mercaderes de armas (CMI) incluso sin llegar al “intervencionismo humanitario”. Lo que los excesos de énfasis en la cultura de paz pueden ocultar son dos cosas muy sencillas: por un lado, que cuando los motivos del conflicto armado son económicos o de manipulación política, la cultura de paz no pasa de ser una enumeración de buenos deseos. Y, por otro, que cuando se ve el mundo en su estructura, funcionando como un sistema mundial jerárquico e injusto, las prédicas sobre cultura de paz pueden ser una forma de dejar esa estructura inalterada, sobre todo si los que *no* practican la cultura de paz son, precisamente, los que están a la cabeza de esa jerarquía y utilizan su cultura de la violencia como forma de mantener su posición.

Si el objetivo es la paz, el triángulo de Galtung se completa con las tres (no una) actividades que llevan a ella, a saber, la resolución (transformación, gestión no-violenta) del conflicto, la reconstrucción y la reconciliación, actividades que dejan mucho campo para lo que NO es cultura de paz. Si la paz directa puede tener que ver, en algunos casos, con la defensa y la paz cultural con la cultura de paz, es obvio que queda mucho que hacer en el terreno de la paz cultural, en el País Vasco sin ir más lejos. Pero también en el terreno de la paz estructural. Si la paz, en general, produce tantos (falsos) consensos, la justicia, el respeto a los derechos humanos, la lucha contra las desigualdades no. El sentido que se le quiere dar muchas veces a la cultura de paz

33. GURR, T.R., *Peoples versus States*, Washington, United States Institute of Peace Press, 2000; Tortosa, J.M., *El juego global*, ob. cit., cap. IV.

34. Andrew PARKER y otros, “The deadly scramble for diamonds in Africa”, *Financial Times*, 10 de julio, 2000. La serie completa de reportajes sobre el papel de los diamantes en la guerra y en el comercio de armas se puede ver en la página del Financial Times: www.ft.com/diamonds.

35. *International Herald Tribune*, 2 de agosto, 2000.

y, por lo que aquí nos ocupa, a la cultura de defensa, se desvanece cuando se toma en consideración un hecho bien elocuente: en los años 90 han sido asesinados en el Brasil 370 líderes del Movimiento de los Sin Tierra, superando así a las 281 víctimas de la última dictadura militar. Estos nuevos muertos lo son como efecto de una acción organizada en la que los colonos pagan los servicios de empresas de policía (militar) privada cuyos actos quedan muchas veces impunes. ¿A quién hay que convencer de la importancia de la cultura de paz?

**LA CONCIENCIA DE DEFENSA
¿EQUIVALE A UNA CULTURA BELICA?**

FRANCISCO LAGUNA SANQUIRICO

General de Brigada de Infantería (r)



Jesús M.ª Alemany y Francisco Laguna

1. A MODO DE INTRODUCCIÓN

No resulta sencillo tratar con espíritu crítico los temas relacionados con la Defensa ya que en gran medida se han politizado, en el sentido negativo del término, hasta el punto de que en la mayoría de los casos los análisis tienden a valorarse desde uno de los dos extremos: el del belicismo y el del pacifismo, con lo que en gran parte se pierde la objetividad. Incluso en instituciones tan abiertas y con tanto rigor en sus planteamientos como es el “Seminario de Investigación para la Paz”, que desde su creación ha tenido especial cuidado en integrar en el estudio sobre la problemática de la paz cuestiones relacionadas con las Fuerzas Armadas, resulta difícil mantener el necesario equilibrio para soslayar el riesgo de caer en la defensa o en el ataque del complejo entramado que constituyen las estructuras permanentes de la Defensa de los Estados.

La politización en los temas de defensa no es nueva y no se puede achacar al notable incremento de movimientos a favor de la paz. Desde la antigüedad las guerras han sido una cuestión política y no por la interpretación de Clausewitz sobre que habían de considerarse como la continuación de la política por otros medios, sino por las características propias de los conflictos bélicos. La Polemología, disciplina que estudia este tema, considera importante diferenciar la guerra de otras formas de violencia, sean confrontaciones individuales o colectivas, ya que de otro modo no es posible analizar con el debido rigor este fenómeno socio-cultural que constituye, en palabras de Federico Mayor Zaragoza, uno de los problemas más importantes con los que se enfrenta hoy la Humanidad¹.

Se entiende por guerra en el sentido científico del término, el choque entre grupos armados, estructurados y organizados para la lucha. Las consecuencias de estos enfrentamientos alcanzan a la totalidad del grupo social al que pertenecen, tanto si son positivas y se traducen en botín, esclavos, nuevas tierras o en el mantenimiento de sus propiedades, como si son negativas y arrastran como resultado la pérdida de sus bienes o de la propia vida. Estos grupos armados que protagonizan los combates son los que posteriormente se consolidaron y dieron lugar a la casta, o profesión, de los guerreros, que a partir del siglo XV se transformaron en lo que hoy, en todo el mundo desarrollado, son los soldados.

Simultáneamente los grupos armados evolucionaron hacia lo que hoy son los ejércitos y a medida que las comunidades fueron diferenciando las misiones de cada uno de los grupos sociales, se les encomendó la defensa de la colectividad ante las amenazas y los ataques de otros pueblos. Este esquema

1. *Los nudos gordianos*. Ed. Circulo de Lectores.

es sin duda excesivamente simple, pero puede bastar para recalcar la idea, por otro lado elemental, de que los Ejércitos no nacen para defenderse a sí mismos o para hacerse con propiedades que enriquezcan a sus componentes, sino para llevar a cabo lo que la comunidad desea o necesita. La Polemología califica de bandas armadas a las que llevaban a cabo las razzias o las acciones de castigo, del mismo modo que no se consideran “guerras” los torneos o los choques entre grupos rivales.

Este largo preámbulo parecía necesario para situar debidamente el tema de la conciencia de defensa y poder llegar a una posible respuesta sobre hasta qué punto es o no una cultura “bélica”. Más aún, conviene avanzar y modificando en parte el interrogante del título, preguntarse por la relación entre cultura de defensa y cultura de paz. ¿Se trata de conceptos realmente diferentes, o han de considerarse como dos caras de una misma moneda?

Para abordarlo parece necesario tratar en primer lugar sobre la voluntad de defensa de los pueblos, su evolución y su transformación en “cultura” de defensa, para en un segundo paso apuntar cuáles parecen ser los nuevos horizontes de esta cultura y, por último, reflexionar sobre su relación con la cultura de la paz.

2. LA CONCIENCIA DE DEFENSA

Sorprende que la falta de estudios sobre la evolución de la conciencia de defensa. Así como son numerosos los que tratan sobre las guerras, tanto desde el punto de vista de la Historia, como desde la Ética y más recientemente desde las Ciencias Sociales, y por supuesto, desde el del Arte militar, no se conocen tratados que profundicen sobre el espíritu o el ánimo con el que los distintos pueblos se han enfrentado con la necesidad de defenderse. Muy posiblemente se deba a que, como en otros temas, se haya considerado como algo obvio y en consecuencia que sobraba cuestionar.

Sin embargo, en las últimas décadas ha surgido con fuerza el interrogante sobre su sentido y hasta qué punto los caminos hacia la paz no pasan por superar este espíritu que incluye la voluntad de llegar a emplear la violencia. Se ha llegado a afirmar que puesto que con estos presupuestos y estos criterios la Humanidad no ha sido capaz de librarse del azote de las guerras, es el momento de reconsiderar esta faceta de la historia e iniciar una nueva era en la que se llegue a la paz partiendo de la supresión de los ejércitos y de cuanto se refiere a la conciencia de defensa. No es el momento de entrar en la discusión de dicho planteamiento que, siendo interesante tenerlo en cuenta, se aparta del objeto de esta exposición. Si se cita es porque ha de considerarse como una referencia para aproximarse con cierto rigor al tema propuesto.

Ante todo y a fin de evitar posibles equívocos, conviene hacer alguna precisión terminológica sobre lo que significa “cultura de defensa”. Tradicionalmente se hablaba del “espíritu” de defensa al citar, por ejemplo en España,

los casos de Numancia o Zaragoza. Posteriormente se utilizó mas el término “conciencia de defensa” para referirse al mismo sentimiento, esto es, al ánimo con el que un pueblo, o una nación, se enfrentaba con la necesidad de defender sus bienes o su independencia. Hoy, posiblemente por la propia evolución del lenguaje pero también porque existe cierto reparo a emplear palabras que por su sentido religioso o espiritual puedan malinterpretarse, se ha extendido el empleo del término “cultura”.

Como sucede en otros muchos campos la palabra cultura es excesivamente amplia y se utiliza para definir conceptos muy dispares. Mas allá de su empleo genérico, se habla de una cultura mediática, de una cultura del bienestar, de una subcultura juvenil, etc, etc. ¿Hasta qué punto es correcto que sustituya al de “conciencia de defensa”? También nos llevaría a terrenos alejados de estas reflexiones y posiblemente no nos acercaría al interrogante planteado en relación a la paz. Lo cierto es que hoy es el término mas utilizado en Europa y se ha impuesto en bastantes documentos oficiales, lo que justifica sobradamente su empleo, sobre todo en la medida que facilita el estudio paralelo con la “cultura de la paz”.

En una reciente conferencia en la Academia General Militar de Federico Mayor Zaragoza, cuando todavía era Director General de la UNESCO, definió la cultura como la conjunción de dos factores, uno intelectual y otro afectivo. El primero se enriquecía con las ideas, con los datos. Es el que señala el qué y el cómo afrontar los retos que se nos presentan y en esta medida abarca tanto la historia, esto es, cómo lo llevaron a cabo nuestros antepasados, como la actualidad, esto es, cómo debemos hacerlo nosotros. El factor afectivo es el que guía hacia el porqué, hacia los motivos que han de movernos y en definitiva, a los sentimientos, en su más amplio sentido.

Aplicadas estas consideraciones, que aportó Mayor Zaragoza precisamente al tratar sobre la cultura de defensa, el segundo de los factores se relaciona más con el sentido que se daba al “espíritu” y a la “conciencia” de defensa”, mientras el primero es el que resulta más novedoso, aunque posiblemente sea hoy el más necesario dadas las características de los problemas con los que en el nuevo siglo se enfrentan las naciones en relación con la defensa y la seguridad.

A los profundos cambios vividos en las últimas décadas tanto en el campo de las relaciones internacionales como en el de la multiplicación de nuevos medios tecnológicos, de una capacidad hasta el momento desconocida, se une el que el hombre moderno, mas que el de tiempos anteriores, “está anhelante de seguridad, bien al que supedita cualquier otro y que teme constantemente perder”². Este sentimiento se produce en un periodo en el que, como en ningún otro, se disfruta de un gran margen de seguridad en lo personal y

2. SALAS LARRAZABAL, R., *Seguridad, Paz y Defensa*. Ed. Defensa.

en lo social. Este sentimiento se proyecta tanto en el orden personal y familiar como en el de la comunidad nacional. La muestra mas clara en lo que se refiere a la seguridad personal es el incremento notable de los gastos en seguros de todo tipo. Desde los medios técnicos más corrientes como las cerraduras o las puertas reforzadas, a los mas sofisticados que no solo abarcan el control de entrada sino también los riesgos de incendio o cualquier otro problema, hoy la industria ofrece toda clase de aparatos y servicios.

¿Se puede equiparar este anhelo de seguridad domestica con el de la seguridad en el ámbito de la nación? No hay duda que existen puntos comunes porque ambos afectan a este sentimiento profundo del hombre de querer ser libre para desarrollar sus actividades sin verse coartado, pero así como durante años su desarrollo se ha mantenido bastante en paralelo, a partir del final de la “guerra fría” se ha podido observar que mientras se incrementa el apoyo a las medidas de seguridad ciudadana y no se pone en tela de juicio la necesidad de procurar la mayor cobertura posible en toda clase de actividades, ha disminuido, especialmente en el mundo industrializado, el apoyo a las necesidades de la defensa nacional.

Posiblemente una de las principales razones se encuentre en la disminución de la percepción de las amenazas, que desde la caída del Muro de Berlín se ven como muy lejanas o incluso se consideran como invenciones interesadas de los Gobiernos, cuando no de las propias Fuerzas Armadas. En España, los estudios sociológicos más serios constatan que la mayoría de la sociedad opina que no nos amenaza ningún país, ni cercano ni lejano, y que es muy improbable que nos veamos envueltos en un conflicto bélico de cierta importancia. Esto se traduce, lógicamente, en un sentirse desligado de los problemas de la seguridad nacional y a una actitud crítica contra las estructuras de Defensa, a las que por otro lado valora de forma positiva, pero a la vez, considera que no son del todo necesarias. Una de las preguntas más frecuentes en conferencias y seminarios sobre este tema se refiere a ¿de quién nos tenemos que defender? y su corolario: ¿Porqué necesitamos gastar tanto si no hay riesgo de guerra? ¿No son otros los riesgos que amenazan a nuestra sociedad?

El peligro de esta actitud no está en el hecho de que se ponga en cuestión la existencia de los Ejércitos, sino en que se tiende a adoptar una postura negativa o indiferente hacia un problema que al ser colectivo puede no sentirse como propio. La Seguridad con mayúscula tiene la característica de que se trata de un bien del que se puede disfrutar sin pagar nada por ello³. Proporciona un beneficio a la totalidad de la población, tanto a los que se interesan por ella y participan de una forma o de otra, como a los que “pasan” de ella. Solamente en caso de guerra se hace evidente que es asunto de todos y aún en esos momentos, salvo en las guerras totales, hay quienes procuran permanecer al margen de los riesgos, aunque no, naturalmente, de los beneficios.

3. VIÑAS, A., *Armas y Economía*. Ed. Fontamara.

Una diferencia importante entre la denominada seguridad ciudadana y la seguridad nacional es que mientras en la primera los riesgos actuales son iguales o muy similares a los antiguos (las aplicaciones de la informática plantean un tema nuevo en este campo, pero aún es pronto para determinar su alcance), en la segunda se mantienen las amenazas de antaño pero han aparecido nuevas formas que exigen cambios importantes en las estructuras de la Defensa. La UEO, por ejemplo, fijó en su reunión de 1992 en Petersberg nuevas misiones para las Fuerzas Armadas de los países miembros, que fueron asumidas dos años después por la OTAN en la Cumbre de Bruselas

Como no es el momento oportuno de desarrollar un tema tan amplio como el de las misiones de los ejércitos, baste con añadir que la UEO aprobó un Documento (“Consideraciones preliminares para la formulación de una defensa común europea”) en el que se contemplaban dos escenarios de actuación, uno de crisis y otro de guerra, y para afrontarlos se consideraban dos tipos de intervenciones: la defensa preventiva para el primero y la defensa efectiva para el segundo. En el marco de la defensa preventiva, que se consideró que era la más adecuada a las posibilidades europeas, se contemplan las misiones humanitarias, las de evacuación de poblaciones en peligro, las de mantenimiento de la paz y las de pacificación, que pueden exigir operaciones de combate para hacer posible la solución de las crisis por otros medios.

A estas amenazas hay que añadir las que las distintas naciones han incluido en sus Planes de Defensa, como son la proliferación de los medios de destrucción masivos y su vinculación con el mercado negro de armas, el crimen internacional organizado, en especial el relacionado con el narcotráfico y las agresiones al medio ambiente. Otros problemas igualmente graves como la emigración masiva o los fundamentalismos ideológicos atañen realmente a otras Instituciones, aunque a la postre puedan traducirse en riesgos para la paz.

El conjunto de todos estos riesgos es el que ha llevado a que, en opinión de muchos polemólogos, el mundo actual tiene menor el peligro de una confrontación generalizada, o lo que es lo mismo, de una guerra nuclear, pero es más inseguro e inestable. Sea cual sea la credibilidad que se quiera dar a esta afirmación, lo cierto es que nunca como ahora se ha hecho evidente la necesidad de tener organizada y prevista la defensa por la sencilla razón de que no es posible improvisarla. Ni lo permite la complejidad de los medios modernos a emplear, ni lo hace posible en tiempo y espacio el carácter de las posibles amenazas.

Ni siquiera Estados como Suiza, que dispone de una envidiable capacidad para movilizar en un tiempo mínimo a sus Fuerzas Armadas en caso necesario, o Suecia que así mismo dispone de una peculiar organización defensiva, se pueden permitir prescindir de las estructuras permanentes de defensa, tanto en la organización de centros de mando y control, como de bases e instalaciones para los medios y de programas de instrucción y adiestramiento para el personal. Es oportuno citar estos países porque se citan en muchas ocasio-

nes como paladines de una moderna concepción de la Seguridad internacional y de la defensa de la paz.

Pero para que una nación tenga organizada su defensa en tiempo de paz y sin que se vislumbre ninguna agresión inmediata es preciso que tenga viva una conciencia de defensa, o para adaptarnos a la terminología moderna, una cultura de defensa. Las dos naciones citadas, a las que se podrían añadir otras, son un claro ejemplo de esta exigencia. Para ello es necesario que se tenga claro lo que significa y en que medida obliga a cada ciudadano, al margen de la actitud personal que individualmente pueda adoptar después con arreglo a su conciencia. Por ello hay que preguntarse qué abarca la cultura de defensa, antes de dar el paso siguiente y plantear su relación con la cultura de paz.

3. CULTURA DE DEFENSA

Si se parte de la definición de cultura antes citada se pueden señalar para una verdadera cultura de defensa, tres rasgos en el factor intelectual y tres en el afectivo. En cuanto al conocimiento, la cultura de defensa exige tener una idea, al menos general, del panorama estratégico, conocer cuáles son sus objetivos y cómo está organizada en España, y por último conocer las características, problemas y posibilidades de las Fuerzas Armadas. En cuanto al factor afectivo los más importantes son la convicción de que merecen ser defendidos los valores y los intereses de la comunidad a la que se pertenece, el sentido de la responsabilidad respecto a esta defensa, y el espíritu de solidaridad, primero con la propia comunidad y en segundo lugar con el resto de las naciones que precisen apoyo para conseguir el mantenimiento de la paz en su más amplio sentido⁴.

En cualquier campo de la cultura el primer paso es tener un conocimiento suficiente de la realidad. En el caso de la defensa esto exige conocer las líneas generales del panorama estratégico. Finalizó el enfrentamiento entre bloques pero en la actualidad están vivos entre 30 y 50 conflictos violentos, unos inter-estatales y otros internos. No es posible esconder la cabeza en un falso pacifismo e ignorar que las situaciones de crisis, las amenazas y las guerras son una realidad en diversas partes del mundo. Tampoco se puede caer en la simplificación de considerar que toda esta conflictividad es fruto de las malas intenciones de un reducido número de naciones, o de sus dirigentes, y de los intereses económicos de algunas grandes empresas. Sin duda todo influye, pero no son el todo y en muchos casos las razones hay que situarlas en conflictos muy alejados de estas valoraciones.

Una observación muy interesante formulada por un militar experto en estos temas, ha sido la de que en los últimos conflictos bélicos vívidos en

4. KOFI ANNAN, *Memoria Anual sobre la labor de la Organización (ONU) 2.000*: “ya no se puede definir la seguridad colectiva como la mera ausencia de conflictos armados”...

Europa (Bosnia y Kosovo principalmente) se están reproduciendo de manera sorprendente los mismos motivos por los que en Europa estallaron guerras en la Alta Edad Media y principios de la Edad Moderna: religión, raza y territorio. Los medios allí empleados son en parte más modernos, pero muchas de las barbaridades cometidas parecen trasladarnos a tiempos que se creían totalmente superados.

Conocer el panorama estratégico no significa que sea necesario profundizar en todos y cada uno de los conflictos que existen, pero si ha de tenerse una idea suficiente de los parámetros en los que se mueven las relaciones internacionales. Ha de saberse algo de las Organizaciones de Defensa y Seguridad, su estructura, sus objetivos y sus posibilidades de actuación. No se pueden ignorar los escenarios en los que hoy se mantienen latentes tensiones que han derivado en confrontaciones bélicas, o que pueden hacerlo en un horizonte cercano. Como tampoco se pueden dar de lado los riesgos que para la paz mundial supone la proliferación de medios de destrucción masiva o la realidad de un terrorismo internacional que tiene poco que ver con los problemas reales de las regiones en las que en ocasiones actúa.

Dentro de este marco estratégico cada nación organiza sus estructuras de defensa. Hoy ya no se trata de una seguridad “autárquica” sino compartida lo que conlleva unas obligaciones en parte diferentes a las tradicionales y esto debe conocerse por el conjunto de la sociedad. La identificación de los temas de la Defensa con la problemática de los Ejércitos muy en concreto con los sistemas de reclutamiento o los gastos en armamento, como si éstos fueran lo único, ha llevado a un grado de desconocimiento importante, al que ha contribuido también el excesivo secretismo con el que se ha rodeado el tema de la Defensa y de los temas militares. El “Libro Blanco de la Defensa”, recientemente dado a conocer a la opinión pública, recoge todos estos puntos y al margen de que se esté o no de acuerdo con la definición de los intereses nacionales y de las opciones elegidas para hacerles frente, es la referencia más precisa que todos deberían conocer⁵.

Tema aparte, aunque esté íntimamente relacionado, es el de cómo se puede participar en la definición de los objetivos sobre todo cuando se esté en desacuerdo con la valoración hecha sobre cuales son las amenazas contempladas por los Planes de Defensa. El camino parece estar en la agilización de las vías de participación de la sociedad que en las naciones democráticas se encuentran recogidas en la legislación vigente, aunque quepan, como es natural, otros caminos también legales. En todo caso lo que exige una cultura de defensa es conocer estos Planes así como cuales son los Organismos que tienen competencia en cada uno de los sectores sobre los que se discrepa. Como se ha indicado anteriormente no es necesario ser un experto en Derecho

5. *El Libro Blanco de la Defensa de España*. Ed. Ministerio de Defensa.

Constitucional o Administrativo, pero es sorprendente, en ocasiones, la falta de información con la que se opina sobre estas cuestiones⁶.

En tercer lugar, es necesario “conocer” a sus Fuerzas Armadas. La Seguridad es una responsabilidad que ha de compartir toda la sociedad, pero no cabe duda que los Ejércitos son el instrumento específico de esta defensa y en consecuencia la cultura de defensa debe fomentar un conocimiento suficiente de su organización, sus características y cuales son sus problemas más importantes. No conviene olvidar que en bastantes derrotas, de países de los cinco continentes, se puede encontrar una falsa opinión sobre sus capacidades militares basada en una equivocada, y en ocasiones interesada, propaganda. No se puede apreciar lo que no se conoce y esto ha de traducirse en el tema de la seguridad en que el conjunto de la sociedad ha de conocer como son sus Ejércitos, como viven y en que medida son los adecuados para proporcionar aquello para lo que han sido constituidos.

Son muchos los españoles, quizás demasiados, que su conocimiento de las Fuerzas Armadas se reduce al problema del servicio militar obligatorio y a los desfiles. Es curioso constatar que a pesar de que la mayoría de los varones ha vivido un tiempo en una Unidad militar, su conocimiento de lo que son los Ejércitos es mínima. Esto significa que por motivos que sería largo exponer, no se ha conseguido uno de los objetivos básicos del reclutamiento obligatorio que era el de integrar a la sociedad en el problema de la defensa. No es objeto de estas reflexiones plantear responsabilidades, pero no hay duda que éstas están repartidas entre quienes desde las Fuerzas Armadas debían realizar esta labor con la debida profundidad y quienes deberían haber cooperado, tanto antes como después de su paso por el servicio militar. Con relación al tema que nos ocupa interesa apuntar este problema por la repercusión que puede tener la profesionalización de la tropa en el fomento de la cultura de defensa.

En cuanto al factor afectivo lo primero y más importante es la decisión de defender los que se consideran valores esenciales de la comunidad a la que se pertenece. Si no se aprecia lo que se posee es difícil, por no decir imposible, alcanzar este sentimiento. En parte ha de nacer de la educación recibida en las escuelas, que a través de la enseñanza de la historia y sobre todo de la realidad nacional, fomenta esta actitud, pero influyen también otros factores que es preciso tener en cuenta, familia, grupos de amigos, y en último término, la propia conciencia. Como es natural no ha de ser un sentimiento ciego, sino que ha de tener un contenido que puede tener como referencia distintos valores pero que en conjunto ha de abarcar la vida y la libertad de la sociedad, los intereses materiales, en el más amplio sentido del término, los políticos, sociales y culturales, las posibilidades de desarrollo, etc

En segundo lugar este sentimiento debe llevar al sentido de la responsabilidad. La defensa no es cosa de “otros” sino que ha de entenderse como algo

6. La *Revista d'Afers Internacionals*, n^os. 38 y 39 trata en varios de los artículos este tema.

propio. Aquí hay que insistir sobre la confusión que ha creado el modelo de reclutamiento del servicio militar obligatorio que ha identificado, para muchas personas, esta aportación personal a las responsabilidades que todo ciudadano tiene en relación a la defensa y la seguridad del conjunto. Ni es la única ni en tiempos de paz la más importante. En primer lugar el concepto de defensa es mucho más amplio que la simple defensa militar y en segundo lugar esta responsabilidad se demuestra habitualmente en temas tan importantes como los Presupuestos del Estado o la necesidad de facilitar que las Fuerzas Armadas estén adecuadamente adiestradas, que sus miembros tengan una acogida igual a la de otros colectivos y que se sientan apoyados por aquellos para cuya defensa se preparan.

Y por último, como consecuencia de lo anterior, surge el sentimiento de solidaridad. Este es el sentido que realmente ha de tener la cultura de defensa ya hoy no se puede limitar a la defensa de lo que cada cual posee, sino que el objetivo principal es aportar seguridad al resto de la nación. Por extensión y en la medida que se haga realidad el espíritu de que nada de lo que le pase al “hombre” me puede ser ajeno, se trata también de la defensa de los más necesitados de otras naciones, con lo que enlaza este sentimiento con uno de los rasgos fundamentales de la cultura de la paz. No deja de ser llamativo el dato de que en determinados ambientes se desarrolle un profundo sentido de solidaridad con los necesitados de regiones lejanas, mientras que con los más próximos se ignora o se rechaza este mismo sentimiento. No tendría nada de extraño si en estas acciones de ayuda humanitaria no se planteara la necesidad de proteger de agresiones a quienes se está ayudando, pero el caso es que siendo conscientes de la necesidad de la cobertura de Unidades militares, no se traslada esta experiencia al conjunto de la sociedad⁷.

El factor afectivo y en especial el sentimiento de solidaridad lleva a la teoría, mantenida por bastantes sociólogos, de que para fomentar la conciencia de defensa es necesario primeramente asentar una conciencia nacional. O lo que es lo mismo, que superadas las etapas en las que el sentimiento de participación y solidaridad se circunscribe al pueblo, la comarca o la región propias, ha de desarrollarse el sentimiento de pertenencia a una nación determinada. Sentimiento que no tiene porque estar cerrado, ni hacia lo que se ha llamado “patria chica” ni al futuro de una comunidad supranacional, como es el caso de Europa o incluso de un posible Estado Mundial.

Sin embargo no se puede olvidar que la necesidad de fomentar la conciencia nacional ha llevado en bastantes ocasiones a excesos que es necesario corregir. El más notable puede ser el de la sacralización del concepto Patria poniéndola por encima de cualquier otro valor, lo que ha tergiversado bastantes veces, su verdadero sentido. En el campo de la defensa ha sido más

7. ABRISKETA, Joana, “El derecho a la asistencia humanitaria”, en: *Los desafíos de la acción humanitaria*. Ed. Icaria

corriente de lo deseable utilizar la palabra “Patria” sin darle un verdadero contenido, lo mismo que ha sucedido con los símbolos nacionales que más allá del respeto que merecen no deben identificarse con la realidad de la nación. Al igual que ha sucedido con términos como “nacionalismo” o “identidad nacional” cabe hacer de ellos un empleo adecuado y que responda a su verdadero significado, o utilizarlos con espíritu sectario, pretendiendo que justifiquen conductas que no corresponden a lo que en su origen significaban.

Sería un error interpretar que para desarrollar la cultura de defensa sea conveniente poner en entredicho el término Patria. Por el contrario se trata de afirmar que para que adquiriera su verdadero significado es importante evitar su mal empleo en una sacralización vacía de contenido. En el mismo punto de vista han de situarse los mitos y los héroes. El hombre tiene desde la antigüedad la tendencia a mitificar los personajes y los hechos importantes de su historia, lo que se ha traducido en ocasiones en deformaciones y visiones parciales de lo que es el verdadero sustrato de la herencia común. Por eso mismo uno de los objetivos de esta cultura de defensa ha de ser situar en su verdadero lugar a unos y otros, sin pretender borrar su aportación y su fuerza como modelos, pero sin agigantar artificialmente su dimensión y sin prescindir de la crítica que pueda ser necesaria en algunos casos.

Otra tendencia equivocada que es imprescindible corregir, es la de “demonizar” al posible enemigo. Y por supuesto, más aún al enemigo efectivo. En el campo de los sentimientos el hombre es bastante simple y por ello se tiende a simplificar lo más posible las situaciones que le pueden plantear dudas. Esto ha sucedido a lo largo de la historia con las luchas en las que para estimular a los combatientes se resaltaban los defectos de contrario y se le presentaba como la encarnación de todas las maldades⁸. Se empleaba como fórmula para estimular el espíritu de lucha y no se trata aquí de hacer una valoración ética de la historia, pero si es conveniente plantear esta deformación como lo que es y desarrollar una cultura de defensa capaz de mover los sentimientos de los combatientes, sin necesidad de fomentar el odio ni otros sentimientos que luego, llegada la paz, son muy difíciles de superar.

Respecto al desarrollo de la conciencia de defensa existen dos planteamientos peligrosos. Uno por exceso y otro por defecto. Por exceso se llega a lo que en su día fue la aplicación de la doctrina de la “Seguridad Nacional”, según la cual había que defenderse de todo tipo de amenazas y se identificaron como tales no solo las que de verdad lo eran sino también los movimientos políticos, sociales o culturales que se interpretaban como subversivos. En la medida que se implicaba a las Fuerzas Armadas en la lucha contra estos enemigos, se les asignó un papel que no les correspondía y se las involucró en una lucha que no era la propia de la misión de defensa para la que habían sido instituidas.

8. FORNARI, F., *La desmitificación de la paz y de la guerra*. Dopesa.

En el extremo opuesto ha de situarse la ausencia de conciencia de defensa, que en ocasiones se ha querido identificar con la postura pacifista de Gandhi o de Luther King, por citar dos ejemplos internacionalmente conocidos. El vacío que produce la falta de espíritu de defensa, esto es, de estar dispuestos a defenderse, parece crear una especie de atracción a la actitud agresiva de los más poderosos y así como el camino deseable es el de buscar la solución a los conflictos por vías pacíficas, no está nada claro que se haga posible este diálogo con la adopción de posturas débiles. Otra cosa es que esta fortaleza no se entienda como una postura de prepotencia o e amenaza encubierta.

Las consideraciones anteriores se fundamentan en enseñanzas que proporciona la historia, pero la rápida evolución de los últimos años aconseja reflexionar sobre los nuevos horizontes que se plantean en el campo de la Defensa y la Seguridad internacionales y por consiguiente en lo que estamos llamando “cultura de defensa”. En relación a este nuevo planteamiento hay que señalar tres tendencias que en el nuevo siglo parecen cobrar singular importancia: la globalización; el nuevo concepto de la paz; y la incidencia de los gastos militares en la economía.

La globalización es hoy una inevitable realidad en todos los ordenes de la vida, aunque sería más exacto que lo que resulta imparable es el proceso de globalidad, o sea, la extensión a los mas apartados lugares de cuanto constituye la civilización moderna. Mucho se ha escrito sobre este tema y mucho se discute sobre si sus efectos son positivos o negativos, por lo que aquí basta con señalar la fuerza de esta tendencia y en qué forma y medida influye sobre la cultura de defensa⁹. La consecuencia más evidente es la posibilidad de que la defensa se sitúe en un escenario muy alejado del propio territorio, con lo que ello supone para la conciencia de la sociedad, que difícilmente entenderá la obligación de intervenir en aquel conflicto.

Las Operaciones de Paz de las NN.UU. son uno de los ejemplos más claros. La opinión pública en la mayoría de las naciones respalda la decisión de aportar fuerzas, pero con la condición de que no exista un riesgo alto para las tropas propias, que no supongan un gasto presupuestario elevado y, naturalmente, que lo hagan bien y con éxito. Posiblemente por estas razones le es tan difícil al Secretario General de la ONU conseguir el apoyo para algunas de las Operaciones que podrían haber evitado conflictos posteriores y para ciertos casos el mundo civilizado ha tenido que contemplar escenas de matanzas impropias de un mundo que se supone civilizado.

Los deseos de paz han sido permanentes a lo largo de la historia, pero posiblemente en ningún otro momento han surgido movimientos tan diversos y tan fuertes como los aparecidos durante el último siglo. La Sociedad de

9. TORTOSA, J. M.^º, *Sociología del sistema mundial*. Tecnos.

Naciones “prohibió” las guerras y la Carta de las Naciones Unidas hace otro tanto, aunque no con una fórmula tan contundente. A mediados de siglo se inició una nueva disciplina, la Polemología, orientada al estudio científico del fenómeno guerra. Y las tensiones que provocaron la “guerra fría” dieron lugar en la década de los años 80 a una serie de documentos de distintas Conferencias Episcopales y de otras Confesiones Religiosas, en las que se condenaban el empleo de medios de destrucción masiva y se cuestionaba, cuando menos, las intervenciones bélicas¹⁰. Al conjunto de las posturas de Iglesias y de distintos Organismos oficiales hay que unir la multiplicación de Organizaciones No Gubernamentales, Seminarios, Fundaciones e Institutos cuyo objetivo principal es el análisis de las situaciones de conflicto y la prevención de las guerras.

Pero como afirma en una de sus obras Mayor Zaragoza: “Está claro que, en la aldea planetaria, la guerra resulta cada día más ineficaz para solventar los conflictos... Sin embargo la comunidad internacional no ha conseguido aún elaborar los dispositivos de seguridad que le permitan sustituirla”¹¹. Esta contradicción, entre la aspiración mayoritaria de la humanidad y la realidad de la guerra como algo que no solo forma parte de la historia de todos los pueblos sino que forma parte de la vida cotidiana en muchas regiones del mundo, incide directamente sobre la cultura de defensa, en la medida que mientras unos consideran que fomentarla constituye un requisito necesario para el progreso y la paz, para otros supone una amenaza y una especie de justificación de la violencia y en consecuencia ha de suprimirse.

El tercer rasgo a destacar es el que se refiere a la economía. Al finalizar el enfrentamiento de los dos bloques se generó la esperanza de que los llamados “réditos de la paz”, vendrían a solucionar muchos de los problemas económicos. Pero la realidad ha sido otra y aunque los gastos en defensa globalmente han disminuido, no por eso se ha incrementado el apoyo de los países mas industrializados hacia los menos desarrollados. Los informes más solventes confirman que la diferencia entre unos y otros está aumentando en lugar de disminuir, posiblemente porque el problema de la superación de la pobreza en el mundo no depende de los gastos en armamento en el grado y forma que algunos pensadores planteaban¹². Sin embargo es evidente que existe una íntima relación entre economía y gastos militares, y en la medida que los acuerdos de limitación de Fuerzas, como paso previo al desarme, significan al menos un freno a la carrera de armamentos se ha iniciado un proceso que puede permitir aliviar la carga que ha supuesto durante décadas para la economía de muchos pueblos. No caer ni en la demagogia ni en la insensibilidad y conocer la faceta de la economía de la defensa es una obligación

10. “El desafío de la paz”. Pastoral Colectiva de la Conferencia Episcopal Norteamericana. 1983. “Constructores de la paz”. Comisión Permanente del Episcopado Español. 1986.

11. *Los nudos gordianos*.

12. BRANDT, W., *La locura organizada*. Circulo de Lectores.

de cuantos se preocupan por el problema de la paz y en consecuencia ha de ser una de las “asignaturas” obligadas en la cultura de la defensa.

Estos tres rasgos influyen de modo notable por su íntima relación con los sentimientos que con mayor fuerza impulsan a los hombres al empleo de la violencia para solucionar sus conflictos: el miedo y el odio. En un interesante ensayo aún no publicado, Miguel Alonso Baquer llega a afirmar que “ el punto de imposible retorno de una guerra anunciada se reconoce cuando la cantidad de miedo y la cantidad de odio acumuladas han sobrepasado un determinado umbral”¹³. Por otro lado las acciones de guerra, sobre todo en las llamadas “civiles”, fomentan estas dos pasiones y propician la acumulación de odio hasta niveles a menudo impensables. Apartaría en exceso del objeto de esta exposición, profundizar en este apasionante tema, pero es necesario que quede apuntado ya que constituye una de las raíces de la violencia y su superación ha de ser uno de los primeros objetivos en los esfuerzos hacia la paz entre las naciones.

Una última reflexión sobre los nuevos horizontes de la conciencia de defensa. Los cambios en el panorama estratégico internacional vividos en las últimas décadas han añadido a las ya clásicas, unas nuevas amenazas para la paz ante las que la sociedad, en muchos casos, no sabe bien como reaccionar. Los Organismos Internacionales de Defensa y Seguridad han planteado el problema que suponen y en qué medida las Fuerzas Armadas han de estudiar la forma de hacerles frente. Entre ellas y superado, quizás prematuramente, el temor a que se empleen armas nucleares, destacan las acciones de los grupos terroristas. Relacionado unas veces con movimientos políticos y étnicos y otras con el tráfico de drogas y el crimen organizado, el terrorismo plantea a la sociedad que lo sufre el interrogante más importante en relación al espíritu de defensa.

¿Es posible combatir el terrorismo sin tener voluntad de defensa? ¿ Puede vencerse sin que los instrumentos del Estado responsables de lograrlo cuenten con el apoyo y solidaridad del resto de la sociedad? Son interrogantes que es necesario plantearse, tanto porque hoy en España es un problema real, como porque introduce en la cultura de defensa una nueva dimensión, la de la acción individual y colectiva en apoyo de actividades que aparentemente no tienen mucho que ver con los conflictos bélicos.

En esta misma línea han de entenderse las nuevas misiones de los Ejércitos, en especial las Operaciones de Paz, tanto las auspiciadas por la ONU. como las respaldadas por otras Organizaciones Internacionales como la OSCE o la UEO. El número de estas intervenciones se ha multiplicado en los años 90 y según reflejan los estudios de opinión, ha sido uno de los factores que más han influido en la sociedad española en su valoración hacia sus Fuer-

13. *¿Qué es la guerra? ¿Dónde está la paz?*

zas Armadas. Más aún, ha mejorado no solo la imagen sino también las relaciones entre el personal militar de las Unidades destacadas en los puntos de conflicto y los miembros de las ONG, que, muchas veces, pertenecen a movimientos pacifistas y antimilitaristas.

Con ocasión de las masacres en la región de los Grandes Lagos y en Sierra Leona, han sido numerosas las voces que se han elevado pidiendo la intervención de fuerzas militares que proporcionaran la necesaria protección tanto a la población del lugar, como a los miembros de las Organizaciones humanitarias que allí actuaban. En estos casos, y en otros similares que desgraciadamente se están produciendo, se ha planteado el problema del derecho-deber de injerencia por razones humanitarias. El Vaticano lo planteó en 1992 con motivo de la guerra en Bosnia-Herzegovina y desde entonces han sido muchas las voces autorizadas que han insistido sobre la obligatoriedad de intervenir cuando son conculcados de forma grave los derechos humanos.

El último de los llamamientos a favor de la intervención lo expuso el Secretario General de las Naciones Unidas Kofi Annan en la crisis de Timor Oriental. En aquella ocasión se preguntaba si era lícito que las NN.UU. se cruzaran de brazos ante tales tragedias, a la vista de la poca eficacia del Alto Comisionado de las NN.UU. para los Derechos Humanos, creado en diciembre de 1993.

Aparte de los problemas de orden jurídico, aún no solucionados, sobre el “cuándo”, “quién”, “para qué” y “cómo” intervenir, el problema fundamental que plantean las acciones de injerencia por razones humanitarias es si se pueden llevar a cabo en el caso de que quienes han de intervenir no tengan una clara conciencia de defensa. Al igual que sucede en las Operaciones de Paz, de las que no son más que un caso extremo, las Unidades que participan en la operación pertenecen normalmente a naciones distantes en cuanto a cultura y a situación geográfica, para las que les resulta lejano o cuando menos, poco conocido, el problema que allí se plantea. Dar por supuesto que por ser Ejércitos con tropa profesional ya está todo solucionado es cuando menos una frivolidad porque difícilmente actuarán como es debido si no están motivados y esta fuerza les ha de venir tanto por su espíritu de disciplina, como por el apoyo que sientan que les presta su propia nación.

Si se traslada esta problemática al proyecto aún no realizado de creación de una Fuerza Internacional al servicio de las Naciones Unidas, se puede afirmar que se multiplica la necesidad de una cultura de defensa que abarque no solo el ámbito nacional sino también el internacional. Por ejemplo, una nación en la que el espíritu de defensa se haya reducido por diversas razones y se haya fomentado un criterio de la llamada defensa-defensiva limitada al propio territorio, no aceptará ni entenderá que haya que destinar medios económicos ni arriesgar la vida de sus habitantes, en operaciones de paz que se lleven a cabo en áreas alejadas en las que no se perciba ningún interés nacional. Y hay que tener en cuenta que actualmente existen varias naciones con este concepto.

4. CULTURA DE PAZ Y CULTURA DE LA VIOLENCIA

Hasta aquí se ha descrito, aunque sea de forma somera, lo que se entiende por “cultura de defensa”, cuáles han de ser sus contenidos intelectivos y afectivos, cómo están influyendo en ella los cambios en el campo de las relaciones internacionales y hasta qué punto es necesaria esta cultura para las sociedades que proyecten participar en Operaciones de Paz. Es el momento de intentar dar respuesta a los interrogantes planteados en el inicio. ¿La cultura de paz se identifica con una cultura bélica? Y en segundo lugar, ¿es necesaria o se opone a la cultura de la paz?

A la primera cuestión planteada, la mejor respuesta la encontramos en el título que Mayor Zaragoza da al capítulo I de una de sus obras¹⁴: “Cultura bélica y cultura de paz”. La contraposición de estas dos culturas, como también apunta en el prólogo, es la clave de la respuesta, porque la dualidad no se plantea entre defensa y paz, sino entre guerra y paz, o lo que es lo mismo, entre belicismo y pacifismo. No se puede negar que durante siglos los hombres de armas, antes y después de la organización de los ejércitos permanentes, han tendido a solucionar los conflictos sociales y políticos por medios violentos, pero hay que situar los hechos históricos en su contexto y estamos ya muy lejos de los tiempos en los que se confundía poder político y poder militar. Hoy resulta anacrónico hablar de una “lógica militar” que se identifica con un determinado modo de abordar las situaciones de crisis empleando la fuerza desde el primer momento.

En cualquier caso no se puede dar de lado que algunos pensadores opinan que fomentar el espíritu de defensa se traduce necesariamente en el estímulo a los instintos agresivos. Es el caso de Rafael Sánchez Ferlosio que a finales de los 80 publicó en la revista *Claves* un interesante artículo manteniendo esta teoría. Su título resulta sobradamente explícito: “Cuando la flecha está en el arco tiene que partir”, en el que se afirma que los instrumentos que maneja el hombre, en este caso las armas, llegan a ser una especie de prótesis del cuerpo e “inducen y suscitan el sentimiento y la concepción instrumental en el cuerpo humano”. Otra muy distinta es la opinión de John Keegan sobre los motivos que en último término han empujado a los ejércitos a combatir¹⁵. En todos los casos que estudia en su *Historia de la guerra* sólo los pueblos ecuestres de la meseta euroasiática combaten por el puro placer del riesgo y la violencia. En todos los demás casos el origen de los enfrentamientos han sido motivos políticos, sociales, étnicos, religiosos, económicos e incluso personales.

En consecuencia no se puede concluir que la existencia de fuerzas armadas sean por sí provocadoras, por el contrario son numerosos los ejemplos en

14. *La nueva página*. Circulo de Lectores.

15. *Historia de la guerra*. Ed. Planeta.

los que los grupos armados se han organizado como reacción para la defensa y después de haberse producido la agresión. Durante mucho tiempo las guerras proporcionaron a los pueblos que las ganaban mayores beneficios que las pérdidas que en todo caso arrastraban, pero esto ya no es así y hoy tienen un mayor peso las consecuencias negativas de cualquier contienda. En todo caso, como afirma Keegan en la obra citada, “la humanidad, siempre que tiene opción, se distancia de la institución de la guerra”.

Resumiendo, puede afirmarse que los términos opuestos son violencia y paz, pero no defensa y paz. O lo que es lo mismo, que no debe entenderse como contradictorio fomentar una cultura de la paz y una cultura de defensa, sobre todo partiendo de la idea de que ambas pueden, y deben, tener un mismo objetivo. Otra cosa será que los contenidos y los medios a emplear sean diferentes, aunque en muchos casos ello se deba más a prejuicios que a realidades.

Dicho lo anterior y como en el marco de este seminario puede ser de más interés que dar vueltas a si los Ejércitos son o no elementos “belígenos” o si es real la aparente contradicción entre cultura de defensa y cultura de paz, el análisis de la relación que entre ambas existe, o debería existir. Como lo que se refiere a la paz ya ha sido estudiado en otra conferencia y sobre la misma se han aportado suficientes reflexiones, parece más adecuado avanzar hacia la relación que debe establecerse entre ambas e intentar obtener algunas conclusiones sobre cómo es posible cooperar en los esfuerzos que desde distintas instituciones se llevan a cabo a favor de la paz. Todo ello, naturalmente, en el marco de la definición dada a la cultura de defensa que abarca tanto lo intelectual, conocer el panorama estratégico, la organización de la defensa que tiene España y los compromisos internacionales contraídos y la realidad de sus Ejércitos, y lo afectivo, que significa estar dispuesto a defender los intereses de la comunidad, el sentido de responsabilidad que se debe traducir en un compromiso personal ante la defensa y la solidaridad con cuantos necesitan apoyo el camino hacia la paz.

Para el primero de estos objetivos el mejor argumento se encuentra en los documentos de las Naciones Unidas, tanto en los últimos informes del Secretario General a la Asamblea, como en las Resoluciones por las que se aprobó el Programa sobre una Cultura de Paz, se declaró el año 2.000 como año de esta cultura y se proclamaba el periodo 2.001-2.010 Decenio Internacional de una cultura de paz y no violencia para los niños del mundo. En relación al tema que se está tratando destacan en el conjunto de estos documentos dos ideas: 1- Un concepto de paz que va más allá del cese de las hostilidades. 2- La importancia de la prevención de los conflictos.

En primer lugar se define un nuevo concepto de paz. Durante siglos se ha considerado que un Estado vivía en paz cuando en sus fronteras o en su interior no había “guerras”. O lo que es lo mismo, se relacionaban directamente los conceptos de guerra y paz entendiendo que donde terminaba uno, empezaba el otro. Sin embargo eran bastantes los pensadores que añadían a este

concepto la necesidad de que hubiera justicia, reparto de bienes, democracia, etc. Son muchos los documentos de la Iglesia que insisten en ello, pero sobre todo en el Concilio Vaticano II la Constitución Apostólica “*Gaudium et spes*” y en la Encíclica “*Pacem in terris*”, se desarrollan ampliamente estas ideas¹⁶. A estas voces se han unido la de muchas ONG, Institutos y otros Organismos independientes, defendiendo que para alcanzar la paz no bastaba con controlar los estadios de violencia sino que había que ayudar a que los pueblos resolvieran lo que ha venido a llamarse “motivos provocadores” de las guerras.

Entre ellos destacan las diferencias sociales, la falta de democracia, la pobreza, las injusticias y toda una larga lista de situaciones provocadas, unas veces por elementos internos del propio país y, otras, por elementos externos. En uno y otro caso estos problemas derivan a situaciones de violencia cuya solución se encuentra en el desarrollo, la cultura, la democratización de las instituciones y la solución de las opresiones externas.

El nuevo concepto de la paz que recogen los textos citados se orientan precisamente en este camino y la cultura de la paz se basa, fundamentalmente, en la educación, individual y colectiva, para que a una cultura de la violencia contra los otros, se desarrolle una cultura de la convivencia, del respeto y de la cooperación. Es significativa la definición que aporta la “Declaración sobre una Cultura de paz”¹⁷ como conjunto de valores, actitudes, tradiciones comportamientos y estilos de vida.

En segundo lugar se plantea un nuevo concepto de las Operaciones de Mantenimiento de la Paz en el que destaca la importancia de la prevención. En su Informe titulado *Un programa de paz* Boutros-Ghali introduce unas definiciones que conviene recordar. Trata de la “diplomacia preventiva”, del establecimiento de la paz, del mantenimiento de la paz y de la consolidación de la paz, y resalta la prevención no solo porque evita daños posteriores, sino porque desde todos los puntos de vista es más rentable para la comunidad mundial.

En este mismo sentido se pronuncian la mayoría de los tratadistas actuales. Vicenç Fisas en uno de sus últimos trabajos¹⁸ define la prevención de conflictos como “actuar satisfactoriamente ante los primeros síntomas de un conflicto, con objeto de conseguir que éste no sobrepase un determinado umbral de violencia”. Para poder intervenir con este objetivo el Secretario General de la ONU ha reiterado la necesidad de que las distintas naciones pongan a disposición de la Organización un determinado núcleo de fuerzas que puedan ser enviadas rápidamente a los puntos en los que aparezca la amenaza.

16. Es interesante constatar como Kofi Annan cuando recibió el premio “Sendero de la paz” del año 2000 resaltó la importancia de la actividad de la Iglesia a favor de la paz, llegando a decir que las “enseñanzas de Juan Pablo II, hoy por hoy, representan la doctrina fundamental de la paz para los pueblos”.

17. Manifiesto 2000. Para una cultura de paz y no violencia. Promovido por la Fundación Cultura de la paz.

18. *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Icaria.

No cabe duda que tanto en los medios a utilizar, y por consiguiente al coste económico que ello supone, como a la pérdida de vidas humanas que supone siempre una guerra, es mucho más rentable el anticiparse, siempre que ello sea posible. La cultura de la paz se mueve también en esta dirección ya que muchas de las acciones a desarrollar preventivamente se dirigen a la solución de conflictos sociales, elevar la cultura de los pueblos, potenciar el papel de la mujer como elemento moderador de la violencia, facilitar la transformación de las instituciones menos democráticas etc, etc.

Pero el problema grave que plantean ambos conceptos, el de la paz y el de la prevención de conflictos, es cómo hacerlos realidad cuando surge la violencia o cómo evitar que ésta estalle cuando uno, o los distintos grupos sociales que intervienen en la confrontación están decididos a emplear la violencia, movidos quizás por odios ancestrales o por ideas fundamentalistas. Es curioso constatar que en ninguno de los documentos que se están comentando se alude a como conseguir que los pueblos, o las personas, que deben intervenir para lograr la paz, tengan un sentido de solidaridad suficiente para afrontar los sacrificios que puede exigir su intervención para lograr o mantener la paz. La clave no es otra que la cultura de defensa, tal y como se ha descrito en estas reflexiones.

En algunos trabajos se plantea la necesidad de proceder a una “desmilitarización” de la seguridad para así tratar de solucionar con otros medios el origen real de las guerras. Sin embargo, y sin restar ningún valor a esta idea, en los últimos casos en los que se ha pedido la intervención internacional para solucionar conflictos, que tenían orígenes muy diversos, no ha sido posible llevarlas a cabo sin un apoyo y una cobertura de fuerzas militares. La conclusión a la que llega Adam Roberts¹⁹ en su trabajo “El papel de las cuestiones humanitarias en la política internacional en los años noventa” es que en varios conflictos de esos años “las fuerzas de mantenimiento de la paz han recibido el mandato de proteger a los trabajadores de Organismos humanitarios y a sus actividades”

A la misma conclusión llegan otros expertos en Ayuda Humanitaria y el propio Mayor Zaragoza reconoce que, siendo deseable, la humanidad no ha encontrado aún la alternativa a la guerra para solucionar muchos de sus conflictos. Pero el problema no está solo en esta dificultad sino en dos cuestiones sobre las que es conveniente reflexionar y que son las que dan respuesta a la pregunta de que relación debe establecerse entre la cultura de la paz y la cultura de defensa.

La primera se centra sobre si existe o no un derecho/deber de injerencia por razones humanitarias. La mayor parte de los políticos actuales sostienen que es necesario afrontar este reto. Como queda dicho, el actual Secretario General de las NN.UU. ante la situación en Timor Oriental se pronunció

19. Adam Roberts en: *Los desafíos de la acción humanitaria*. Icaria

reclamando esta obligación de la comunidad internacional. Hasta este momento el gran freno ha sido el excesivo respeto al principio de la soberanía de los Estados que establece el Derecho internacional, pero quizás sea el momento de plantear que debe estar por encima la soberanía de los derechos humanos. La consecuencia inmediata es que si se ha de intervenir en contra de la autorización de un determinado Estado para forzar a las fuerzas regulares o irregulares que allí están vulnerando los derechos humanos, habrá que hacerlo empleando Fuerzas Militares, aparte de que se empleen medios económicos y diplomáticos de presión. Pues bien, estas fuerzas de intervención y las sociedades que las envían han de tener muy claro el porqué y el hasta dónde, o lo que es lo mismo, han de tener una cultura de defensa. De otro modo o no irán o los que allí se envíen no tendrán como objetivo precisamente la paz.

La segunda cuestión se refiere a que hacer en el período que se necesita para llegar a solucionar los problemas que se encuentran en el origen del conflicto. Existe todavía cierta polémica sobre si las guerras son de origen cultural o son connaturales al ser humano, pero aceptando que en los primeros siglos los hombres solucionaban sus controversias sin recurrir a la violencia y solo desde hace unos 10.000 años hay signos claros de guerras entre humanos, es evidente que no se puede dar un salto atrás y pretender que estos miles de años no han existido. Como afirma el general Cano Hevia²¹ hay que confiar que el hombre que inventó la guerra, sea también capaz de desinventarla, pero lo que no mantiene ningún tratadista serio es que esto sea posible de repente y como si no hubiera pasado nada en estos 10 o 15.000 últimos años.

Un claro ejemplo de esta situación se observa en la problemática de las Operaciones de paz. Se discute si es posible ser “neutral” ante una situación de injusticia o ante una flagrante violación de los derechos humanos y aunque las condiciones que estipula la ONU para sus Operaciones de Paz incluyen este rasgo, cada vez son más los que opinan que deben introducirse factores correctores porque de otro modo se está justificando y apoyando la agresión. El conjunto de estas controversias lleva a plantear la necesidad de que en tanto se vaya generalizando los métodos no violentos para solucionar los conflictos, será necesario contar con una actitud de la sociedad dispuesta a defender los bienes y valores que considere valiosos. Unas veces serán los intereses propios y otros los de sus vecinos o los de quienes participan de un mismo entorno cultural, pero en todo caso será necesario que exista esta capacidad y este espíritu para estar dispuestos a combatir si es necesario.

Es en este punto en el que cultura de paz y cultura de defensa se complementan. No sólo no son conceptos opuestos sino que cabe mucha duda que sea posible una cultura de paz, capaz de ser eficaz en sus objetivos, si no existe una cultura de defensa que tenga claros los criterios y la decisión de actuar. Es deseable que el progreso de la humanidad lleve a que el equilibrio que

20. *Sobre la guerra y la paz*. Ed. Defensa.

debe hoy existir entre ambas culturas se vaya decantando hacia la cultura de la paz, haciendo día a día menos necesarias las intervenciones militares, pero lo que puede constituir una irresponsabilidad, o cuando menos un peligro, es cerrar los ojos a las situaciones de violencia que hoy existen y creer que quienes las provocan van a detener su agresión porque se condene su actitud. Basta recordar Sarajevo, Srebrenica, Ruanda, Sierra Leona, Somalia, Angola, Colombia, Tibet, Timor, Chechenia y tantos otros puntos en los que han estallado brotes de violencia inexplicables, por mucho que para cada uno de ellos se haya buscado una explicación socio-política.

El peligro no está en fomentar la cultura de defensa, como algunos han sostenido, sino caer en uno de estos dos extremos: fomentar la cultura de la violencia o desarrollar una cultura de la inhibición. El primero de los extremos lleva a despreciar la paz como algo inútil o imposible, y lo segundo lleva a la postura de que siendo necesario el ayudar e intervenir a favor de la paz, que esa labor la hagan otros. Creo que los esfuerzos de todos los preocupados por la paz deben ir en el sentido de huir de ambos extremos y de ser capaces de unir no solo los conceptos de las culturas de la paz y de defensa, sino, sobre todo, a quienes creen en ellas y se esfuerzan por hacerlas realidad.

CULTURA DE PAZ Y CONCIENCIA DE DEFENSA

SÍNTESIS DEL DEBATE

José María Tortosa. Como sabéis, en investigación para la paz hay tres grandes líneas de trabajo. Una es conceptual, filosófica, intentar definir con claridad y con coherencia qué es la cultura de paz y enfocarla de esa forma. Yo no quise entrar en ese tipo de consideraciones, porque no es mi campo. Las otras dos líneas en investigación para la paz, y perdón por el dialecto *sociologués*, son los estudios *nomotéticos* y los estudios *ideográficos*. El nomotético es el que intenta encontrar las grandes regularidades, a partir del mayor número de casos quiere llegar a lo que tienen en común. Es donde yo me siento más a gusto. El estudio ideográfico sería el análisis en profundidad del caso, y podríamos haber hecho un estudio de las 24 sociedades que conocemos que tienen instituciones de paz, es decir instituciones para resolver los conflictos de forma pacífica y no violenta.

Yo he procurado apuntar a las grandes líneas de cultura de paz, en su contexto. Trabajé sobre cultura de paz oponiéndola a cultura de violencia, en un intento de definir una y otra. La cultura de la violencia, que es la dominante en nuestra sociedad, y todavía más dominante en el caso vasco, es la que transmite que la violencia directa es algo bueno o por lo menos aceptable, que exalta los valores machistas, propone un análisis coste - beneficio en términos individuales como único aplicable, es decir, soy yo el que va a decidir en cada momento qué es lo bueno para mí, y, después, enseña comportamientos violentos llegándolos a convertir en muchos casos en instrumentos simbólicos para ser aceptado por el grupo. Desde ese punto de vista, es sumamente importante lo de la *kale borroka* por su valor iniciático, es decir, la práctica de la violencia se convierte en un mecanismo mediante el cual el maketo será aceptado aunque no tenga RH negativo.

En ese contexto de la violencia exaltada, la cultura de paz sería la que transmitiera el valor de la resolución de conflictos por medios no violentos, suscitara el afecto y no la agresión, exaltara la ética del cuidado y no como cuestión femenina sólo sino como ética humana, que fuera un poco menos darwinista y un poco más kropotkiniana, es decir, un poco más la solidaridad como factor de evolución. Enseñar comportamientos violentos es educación y enseñar comportamientos no violentos es también educación. Esta lista ya sé que no coincide con la de la Unesco, que mete tantas cosas que al final parece un cajón de sastre. Esa es la cultura de paz con la que yo he trabajado y con la que he intentado ver para qué puede servir y para qué ciertamente no sirve. Hay un montón de campos es los que, si hacemos una exaltación enloquecida de la cultura de paz, no vamos a tener una buena respuesta a los problemas reales, porque tienen otra lógica. Con cultura de paz, tú no afrontas la injusticia; la cuestión de la injusticia tiene otra lógica que no se resuelve hablando de la resolución no violenta de conflictos. Y queda el asunto difícil por resolver, si en algunas ocasiones la violencia tiene legitimación. Para muchos, entre ellos estoy, hay casos en que sí la tiene. Ya sé que no es políticamente correcto, pero hay que definir bien claramente cuáles son esas condiciones, con qué propósitos y de qué forma.

Pienso que cultura de paz y cultura de defensa son conceptos distintos, no necesariamente opuestos. Veo que se aplica con más facilidad el concepto de cultura de defensa cuando introducimos el estado por medio, mientras que cultura de paz puede aparecer con más facilidad en todos los niveles.

Francisco Laguna. No quiero repetir lo que ya he expresado en mi ponencia. Una de las cosas en que por la rapidez menos insistí es que la mundialización plantea problemas específicos a la defensa y por lo tanto a la cultura de defensa. Porque se han desplazado los problemas, de la propia puerta de mi casa y de la propia frontera de mi país, a otros sitios lejanos, lo que acrecienta la necesidad de que haya una cultura de defensa suficiente desarrollada en lo intelectual y en lo afectivo. La cultura de paz y la cultura de

defensa no son antagónicas, coincidiendo con la opinión de José M^a Tortosa de que lo antagónico es la cultura de la violencia y la cultura de paz, o la cultura bélica y la cultura de paz. No sólo no son antagónicas sino que son necesarias para apoyarse mutuamente. Citaba el problema del terrorismo. Una sociedad, la española, la argelina, cualquiera que tenga una amenaza seria de terrorismo, sólo puede sobrevivir si tiene una cultura y una conciencia de defensa muy clara, porque hay unos valores que tiene que defender.

Después de estos pequeños apuntes en torno a lo ya expuesto, hay tres temas relacionados con la ponencia de José M^a Tortosa que sería bueno clarificar. Primero, me pareció una excesiva insistencia en el origen económico de los conflictos. Difiero por una razón histórica. Los conflictos bélicos vienen de quince mil años atrás, y en esos quince mil años las situaciones económicas han sido tan diversas, que argumentar que hoy se trata del capitalismo o del neoliberalismo me parece cuando menos discutible.

Segundo, durante muchos años la defensa y la cultura de defensa se basaba en el peligro de la amenaza soviética. Y ahora, en los movimientos más inquietos, se está sustituyendo el enemigo soviético por el enemigo americano como peligro para la paz mundial. Me parece que es una simplificación preocupante, porque antes no era verdad que fueran los soviéticos y ahora no es verdad que sean los americanos. Hay una serie de guerras que a los intereses americanos les trae sin cuidado y que sin embargo surgen, aunque unos y otros las aprovechen.

Tercero, en este tema de la cultura de paz se habla en la mayor parte de los textos, y la Unesco insiste, de dos personajes, el agresor y el agredido, o dos que están enfrentados, y se trata de buscar la solución pacífica al conflicto que tienen o tenemos ambos. Pero yo creo que el problema hoy día está en el tercero, el problema de la defensa de terceros. Este es el reto de la defensa actual, el derecho/deber de injerencia y las operaciones de paz con terceros. Tanto la cultura de paz como la cultura de defensa han de plantearse esta nueva situación.

José María Tortosa. Yo planteé la cuestión económica como reacción a un exceso de interpretación culturalista de los conflictos. Ciertamente los hay culturales, pero buscar en dónde está la tribu para entender un conflicto, me parece que es el mecanismo intelectual menos apropiado. Cada guerra o cada conflicto tiene su propia lógica. Que hay conflictos con base económica, eso también es cierto, pero lo que a mí me interesaba resaltar es que muchos pretendidos conflictos culturales no lo son. Y para eso existen dos informes nada sospechosos de marxismo rojo. Uno es del Banco Mundial y el otro de la Cruz Roja. Ambos han hecho un estudio *nomotético*, es decir, han tomado cuarenta o cincuenta conflictos, se han puesto a analizar y a ver dónde estaban los recursos, quién los tiene, quién no los tiene, y han hecho un modelo en el que el acceso a los recursos explica mejor el problema que otras causas culturales. Lo cual no obsta que haya conflictos en los que la economía es difícil de encontrar, como es el caso vasco.

Estoy de acuerdo con que es un simplismo ver a los americanos como causa de todos males, igual que estaba en su momento contra la visión simplista, y mucho más extendida, de que lo era el enemigo ruso. Ahora está menos difundido lo de los americanos, pero tanto en un caso como en el otro, a lo que se apunta es a que, además de factores internos en las guerras, hay elementos externos. Son geopolíticos, y en este caso tenemos una hegemonía incontestable por parte de los Estados Unidos. Se dan intervenciones exteriores en los que seguimos llamando conflictos intraestatales y no lo son. Es rarísimo un conflicto intraestatal puro. Normalmente encontramos conflictos dentro de los estados, pero que por asesores, por geopolítica, por venta de armas, por compra de materias primas, por ayuda religiosa, cobran una ulterior dimensión.

Sobre el derecho de injerencia, siempre me encuentro muy inquieto. No sobre el mismo derecho en teoría, sino sobre todo lo supone, quién lo define y cómo se aplica, es decir, por qué Kosovo sí y Chechenia no, por qué Colombia sí y Ecuador no, por qué en

unos sitios sí y en otros no. ¿Será que en unos lugares se juegan intereses occidentales y en otros no? Pero mi inquietud con el derecho de injerencia es que me suena a un ya viejo proyecto eurocéntrico con respecto al resto del mundo, que en un tiempo se llamó cristianización, y ya que estábamos cristianizando nos traíamos algo de oro y plata, que después se llamó civilización, y ya que estábamos civilizando matábamos a alguna gente y hacíamos un intercambio no excesivamente igual, que después hemos llamado desarrollo, que ha sido la continuación de la misma política por otros medios, y ahora llamamos injerencia humanitaria. Un proyecto del hombre blanco de mantener su hegemonía en el conjunto del mundo. Lo cual no quita que haya casos en que uno pueda decir que no hay más remedio que ir. No estoy diciendo que no tenga ningún sentido, sino que tengo muchas dudas en por qué y cómo se practica, viendo los egregios antecedentes del hombre blanco de ser bueno con las pobres gentes del mundo.

Juan de la Lastra. Manifiesto mi admiración por los procesos metodológicos de los ponentes. José M^a Tortosa nos presentó una correlación, usando indicadores que eran el individuo, el grupo, el estado, y nos exponía una tabla de contingencia que nos podía ayudar a explicar en qué contexto está la cultura de paz. El general Laguna asumió la idea del anterior Director General de la Unesco sobre las dos dimensiones intelectivas y afectivas de la cultura de paz. Ante los dos enfoques metodológicos quiero apuntar los retos que reciben. El profesor Tortosa propone, creo yo, una visión pesimista, en la cual se van degradando los actores, gobierno, pueblo y ejército, llegando a una situación de fragmentación. El reto ahí sería saber si esa degradación es permanente o hay que buscar unos mecanismos para atajarla.

En cuanto a la desagregación de la cultura de defensa en el plano intelectual y en el plano afectivo, en el plano intelectual vemos que casi no hay ningún problema y se puede desarrollar con más o menos acierto. El plano afectivo, con sus componentes de la disposición a la defensa, el sentido de la responsabilidad y por otro lado de la solidaridad, eso ya sería un mayor problema. El sentido de solidaridad está hoy muy presente, el problema sería concretarlo. Creo que hay que centrarse en el sentimiento de responsabilidad, cuál sería la didáctica del sentimiento de responsabilidad, porque es ahí donde percibo más carencias.

Lucía Alonso. Hay varios aspectos de las ponencias que a mí me han preocupado por dentro, y no sé muy bien cómo explicarlos. José M^a Tortosa dijo ayer que la cultura de paz tenía sus límites, y uno de sus límites estaba en la violencia estructural. Yo pienso que la cultura de paz no es una simple herramienta, sino algo más profundo que incluye actitudes y formas de entender el mundo. En ese sentido, yo creo que tiene mucho que ver con una actitud no violenta ante la vida, la vida propia y la de los demás, que está por encima de todo. De hecho, hay pueblos no occidentales que funcionan así. En occidente, la figura del héroe y la figura del valiente realzan a quienes, venciendo al miedo, se enfrentan a los demás. Hay otras opciones ante el miedo a las agresiones de los demás. Que no estamos acostumbrados a ello, cierto, pero yo creo que hay que reflexionar, pues para defenderse de los peligros o de las amenazas existen diversas formas de hacerlo.

El general Laguna me ha hecho pensar. El ejército es un pilar del estado nación. En este momento, lo que está en crisis no creo que es el ejército sino el modelo de estado nación. Quizá en lugar de plantearnos cómo ponemos paños calientes a lo que se nos está rompiendo, tendríamos que reflexionar mucho más sobre la organización social y política que queremos para el futuro, porque esta no funciona.

Tengo la sensación de que no se ha distinguido los conceptos de seguridad y defensa, y para mí son dos cosas distintas. Una cosa es la seguridad y otra es la defensa. La seguridad se interpreta en términos de ausencia de amenazas. Las amenazas por supuesto, pueden ser reales o imaginarias, pero en cualquier caso, el juicio sobre esa amenaza

depende de nuestra percepción. Esa seguridad tiene dos componentes, un componente mental y otro material. El componente material es que tengamos medios para defendernos, pero el componente mental, que es muy importante, es el que nos dice si esos medios son adecuados o no para enfrentarnos con esas amenazas. En este momento, yo personalmente me siento segura, aunque el mundo parezca mucho más inseguro, porque no me siento amenazada. Quizá soy una ilusa, pero yo creo que la cuestión no es tanto tener muchas defensas cuanto reducir la percepción propia de vulnerabilidad que puede crecer patológicamente. A mí por ejemplo, el problema judío palestino me parece que tiene mucho que ver con las percepciones y el miedo, que crecen en un ciclo interminable.

Finalmente, me parece una contradicción *in terminis* decir que la cultura de defensa es la base de la cultura de paz, porque entiendo la cultura de paz como no violenta, y la cultura de defensa tiene, aunque no sólo pero también, un importante componente de fuerza y por tanto de violencia.

Julia Remón. Voy a empezar con dos preguntas, la primera para el profesor Tortosa, que ha dicho que la cultura de paz no tiene nada que hacer con la violencia estructural. ¿Qué se puede hacer entonces para superar esa violencia?

Al general Laguna le escuchaba con gusto, pero me daba la impresión de que algo no me encajaba. Dijo dos veces que la seguridad colectiva es un bien gratuito. Quizá lo interpreté mal, pero daba la impresión de que socialmente no nos costaba nada. Pero lo que el Ministerio de Defensa se gasta en seguridad cuesta muchísimo a los bolsillos de todos los contribuyentes.

Como historiadora, mi opinión es que las guerras tienen causas plurales, pero una de ellas es la economía. Los sentimientos nacionales, étnicos o religiosos se prestan mucho a la manipulación, pero creo que la historia nos demuestra que el factor económico tiene un gran peso. En todas las guerras siempre se ha dicho que son guerras defensivas, no hay una sola guerra que se haya presentado como ofensiva. Me vais a permitir que lea lo que dice Antonio Beltrán, en una publicación que hizo en la Academia General Militar, una pequeña comunicación sobre paz y guerra en las comunidades primitivas. Dice cuatro cosas que creo muy interesantes: primero, la paz es el estado normal entre los hombres, ni en la prehistoria ni en las comunidades inferiores se da la belicosidad como estado natural; segundo, la guerra es una creación de las altas culturas y de la civilización; tercero, la guerra no es un resto del salvajismo ni el resultado de una degeneración, sino una conquista del progreso material; y cuarto, la metalurgia proporciona la base social y económica de la guerra. La guerra se sitúa en el período de la metalurgia, el ejército como tal aparece hacia el año 3000. Si seguimos el razonamiento del profesor Beltrán, los avances hacia la paz no son tanto la reducción de número de soldados, tienen que ver con la investigación sobre las armas. Y de esto no hemos hablado nada. Cuando se nos dice que se reducen en número soldados, es porque hoy ya no son útiles, del mismo modo que en la agricultura con un tractor ya no necesitamos docenas de asnos. Hoy la mayor inversión en defensa se hace en armas sofisticadas, y ese es el problema.

Jesús María Alemany. Quiero partir de dos constataciones iniciales. La primera es que estamos en un ámbito en que nos conocemos, nos queremos, y por tanto uno puede sacar sus preocupaciones libremente sin temor de ser malentendido. Siempre me he opuesto a confundir el militarismo y los militares profesionales. El militarismo es una ideología, que puede adoptar un gobierno o una sociedad y que ciertamente mueve la política, la economía y la cultura, y los militares son unas personas que desarrollan una profesión. Ni siquiera Marx se metía con las personas, hablaba de las estructuras que en su dinámica arrastraban incluso a personas cuya honestidad no estaba en cuestión. La segunda constatación es que los militares profesionales que hoy estáis aquí sois especialmente apreciados y nadie duda de vuestro talento democrático. Supuesto esto, quisiera expresar en voz alta algunos motivos de mi perplejidad.

A. Los conceptos de cultura de paz y de cultura de defensa me producen *inicialmente* un eco positivo, porque implican un interés por lo público, por la comunidad. La cultura no se hace nunca en soledad, se hace en relación, en el seno de una comunidad. Es una salida del individualismo, de la privacidad egoísta en que tan reclusos estamos ahora. Asumir una responsabilidad colectiva es loable.

B. La implicación en la comunidad tiene *múltiples manifestaciones*, y una de ellas es la *seguridad común*. Pero la concepción de seguridad es polivalente y por tanto ambigua. Cuando se habla de seguridad en los cuarteles generales, se está hablando con toda probabilidad de seguridad militar, y es lógico. Sin embargo, ya hace años Naciones Unidas ha puesto gran énfasis en un nuevo concepto de seguridad humana, sólo una de cuyas facetas puede ser todavía la seguridad militar. Pero es bastante más que todo eso, es una seguridad centrada en las personas y no en los territorios. La faceta militar de la seguridad no puede evitar que un niño muera, que la pobreza se extienda, que un empleo se destruya, que unas minorías vean conculcados los derechos humanos. Esa es la seguridad humana. Por eso me ha desconcertado José M^oTortosa, si es que le he entendido, que la cultura de paz no resuelve las cuestiones de la justicia social. Menos las puede resolver una concepción militar de la seguridad o de la cultura de defensa. Si se entiende la cultura de paz solamente como técnicas de resolución no violenta de conflictos, claro que no. Pero si se concibe la paz como ausencia de violencia estructural, violencia cultural y violencia directa, la cosa es diferente. Una fuerza militar puede parar la violencia directa y eso es lo que intentan nuestros soldados en Bosnia o Kosovo. Pero, ¿van a poder solucionar las causas estructurales de esos conflictos? Por eso me preocupa que en el subconsciente funcione la equiparación de seguridad con seguridad militar y de cultura de defensa con cultura de defensa militar. No soy yo de los que piensan que se puede prescindir (por ahora) de un componente de seguridad militar. Pero no el lícito confundir la parte con el todo. No admito que se adjudique sentido comunitario, de responsabilidad o patriotismo sólo a quien asume la defensa militar. Resulta que el educador o el minero o la madre de familia hacen menos patria. Por eso cuando, con mucho acierto, se dice como motivación para una cultura de defensa que los ciudadanos deben responsabilizarse de aquello que les concierne, yo no sé si quiere decir que no se puede sustraer ese campo a la opinión pública, lo cual me parecería muy acertado porque las políticas de defensa militar suelen ser poco debatidas, o se quiere insinuar por el contrario que el campo de defensa militar va a monopolizar el concepto de seguridad humana y a militarizar la deseable preocupación por lo comunitario. Esto me parecería un error.

C. He oído muchas veces decir que quienes propugnan una cultura de paz, sean intelectuales u objetores de conciencia, sin negarles buena voluntad, son unos ingenuos, porque están fuera de la realidad de este mundo en el que *siempre han existido las guerras* y para las que hay que prepararse. Incluso he escuchado un argumento que quiere ser teológico justificando que nunca desaparecerán las guerras porque son una de las consecuencias del universal pecado original. En estas consideraciones se olvida una cosa para mí elemental: que aquellos que quieren con la mejor voluntad defendernos de las consecuencias del pecado original, no están exentos de él. Dicho de otra manera, que el ámbito global de la defensa militar en su conjunto no está libre de pecado (traduzcamos secularmente por manipulación o intereses no confesados) y que allí las consecuencias son mucho más dramáticas. Pensemos en la industria y el comercio de armas, empresas que en un tiempo incluso eran públicas y que ahora han sido transferidas en general a capital transnacional que lo único que busca es optimizar beneficios. O de qué manera la ética militar, cuyas virtudes se aprenden en las Academias en tiempo de paz y tanto admiramos, deja paso a atrocidades de todos los ejércitos del mundo en tiempo de guerra o de situaciones excepcionales. O las mismas misiones militares de pacificación, que se emprenden apoyadas en una todavía en mantillas derecho de injerencia humanitaria mientras los mismos poderosos rechazan firmar el protocolo de un Tribunal Penal Internacional para juzgar derechos

humanos conculcados. O el hecho de que, si antes la guerra era en expresión clásica la continuación de la política por otros medios, ahora es la continuación de la economía por otros medios, lo que significa que para que la guerra fuera justa lo tendría que ser la economía, y es evidente que los ganadores de la globalización económica serán también los ganadores de las intervenciones armadas y si no intervienen es porque no se sienten afectados. Quizá parezca ejercer de abogado del diablo, pero en realidad estoy preguntándome a mi mismo quién es más ingenuo, el que se resiste a admitir que la guerra o la preparación para la guerra sea medio idóneo para alcanzar la paz, o quien se resiste a ver la dinámica de deterioro humano que amenaza al complejo empleo de la fuerza militar más allá de la buena voluntad concreta de los mismos profesionales militares.

D. Finalmente, no me aclaro del todo al *conciliar* cultura de paz y cultura de defensa. La cultura de paz intenta acostumbrar a utilizar la fuerza de la razón para dialogar y crear ámbitos de convivencia cotidianos; la cultura de defensa necesita crear un consenso para utilizar la razón de la fuerza si fuera necesario, con lo que lo excepcional puede aparecer como normal. Confieso que se me ponen los pelos de punta cuando, dentro de las llamadas jornadas de puertas abiertas, veo a niños de muy pocos años felices subidos a los carros de combate, simulando manejar ametralladoras o cañones. No quiero pensar que forma parte de la cultura de defensa acostumbrar a los niños a tratar con las armas como si fuera un juego, cuando otros niños en el mundo están experimentando la verdadera tragedia de su carácter mortífero.

José María Tortosa. Es cierto que lo que planteo es una degradación del triángulo de Clausewitz. En ese triángulo no tiene lugar la cultura de paz. Lo que tú llamabas responsabilidad, yo lo hubiera relacionado con la anomía, pero acaba siendo lo mismo. Puedes transmitir a la gente que tiene que ser responsable o puedes educarla para compartir normas y valores. Efectivamente eso tiene que ir acompañado de otras medidas, como Juan de la Lastra decía, con el sistema de cooperación, con unas nuevas Naciones Unidas, en las que se puedan conjugar los distintos intereses vitales contrapuestos.

Se ha planteado la relación entre el modelo de estado nación y el ejército. Efectivamente, el ejército moderno nace con el estado moderno. Yo no creo que el estado nación esté en crisis en los países centrales, aunque ahora tengan problemas. El estado en EE.UU. no está en crisis, el estado francés no está en crisis, ni el inglés, ni el alemán y el español tampoco. En Colombia sí, en Ecuador también, en Angola quizá, pero decir que en los países centrales el estado nación está en crisis, no es cierto. Sinceramente no veo alternativa en veinte años para la organización internacional, que no sea partiendo de estados nación.

Un último punto que me parece importante es la cuestión planteada de la ONU. Es cierto que un sistema de cooperación es importante, pero es cierto también que tal como funciona empíricamente tenemos serias dudas. En eso el Libro blanco de la defensa es espléndido, cuando tiene que hacer equilibrios, sin citar el caso de Kosovo, pero para explicar el caso de Kosovo, porque no hay modo. Empieza diciendo que en casos de extrema no sé qué, uno se puede saltar el Consejo de Seguridad. Pero ¿quién decide el caso de extrema no sé qué? ¿Ahora ya no hay grandes violaciones en Kosovo? ¿Por qué ahora que sabemos que el número de muertos y de violaciones de derechos humanos producidos antes de la intervención era muchísimo más pequeño de lo que se afirmaba no decimos que nos equivocamos en nuestra estimación? Porque, efectivamente, de lo que estábamos discutiendo no era de injerencia humanitaria, estábamos discutiendo cuestiones de hegemonía, y eso son intereses vitales de los Estados Unidos.

Francisco Laguna. ¿Qué quería decir yo con lo de aquello de que la seguridad es un bien gratuito, si existe un presupuesto que sale de nuestros bolsillos? Que nos sentimos seguros por una serie de razones estructurales, que existen como un todo prescindiendo de si pago o no la declaración de la renta.

Yo creo que parte del malestar que pudo producir mi exposición, es porque yo hice lo que en las malas novelas policíacas, decir desde el principio quién es el asesino. Desde un comienzo deje claro que la cultura de defensa es una base necesaria para la cultura de paz. Toda persona que no está de acuerdo ya en principio, empieza a pensar que le llevo al huerto. No se trata de eso, sino de que esa es la tesis final, y si no creyese en esa tesis final, no lo hubiera planteado.

Por otra parte, hay una extensión y exaltación del término “cultura de paz” que me parece no es correcta. Muchos de los aspectos que se han introducido en la cultura de paz, a mí me suenan más bien a desarrollo, a civilización, a progreso, a vida. Lo cual no quita nada, pero no parece normal que que al final termine siendo todo junto. Hay una necesidad tremenda de tener claras las ideas sobre lo que es la cultura de paz, pero también sobre lo que es la cultura de defensa, situada en su justo límite. Jesús M^a Alemany ha aludido a unos casos que son clarísimos y ha sido muy comedido; las unidades militares ha hecho verdaderas barbaridades en toda la historia (por cierto, es un error creer que los ejércitos permanentes nacen con el estado nación, lo tenían los romanos y los chinos, entre otros, que son un poco anteriores). El hecho concreto es que los ejércitos son producto de la sociedad en que están, y olvidar esto es una grave equivocación. Una cultura de defensa sería en una sociedad impulsará a que sus ejércitos en las intervenciones sean también serios y éticos, y se ajuste su comportamiento a los valores que la sociedad elige como suyos. Ese es el fondo de la tesis.

Creo que las fuerzas armadas tienen que ser efectivamente subsidiarias del proyecto más amplio de la seguridad. Si se olvida lo de subsidiarias y se les pone como protagonistas, estamos perdidos; pero si se olvida que lo son, se puede caer en el extremo de la indefensión con todas sus consecuencias.

Estoy de acuerdo en la necesidad de una reforma de Naciones Unidas, del mismo Consejo de Seguridad. Pero cuidado con buscar motivaciones éticas, cuando lo que se plantea a veces son problemas de realismo. Cuando la gente dice: ¿por qué se ha intervenido en Sarajevo y no en Chechenia? Realismo, Chechenia esta en Rusia. ¿Por qué no se ha intervenido en el Tíbet, imponiendo que China deje ir al Dalai Lama? Porque no se enfrenta uno con China. ¿Por problema de ética? Por puro cálculo de proporción. ¿Compensa un conflicto de esa categoría?

Respecto al Libro Blanco, tan citado por José María Tortosa, tiene un defecto de base tremendo. Había un borrador escrito por sesudos señores de los estados mayores de defensa y luego fue redactado por un periodista, que le ha dado un buen estilo pero que ha entrado en la dinámica de perfilar las frases y las palabras. El Libro Blanco no representa en realidad un Libro Blanco del Gobierno español ni del Ministerio de Defensa, y entonces esto da lugar a unas ciertas confusiones. ¿Por qué lo han permitido? Porque de lo que se trataba con un Libro Blanco, que sólo lleva quince años redactándose, era que la gente se entere de que hay unos problemas de defensa, pero no se puede tomar con la seriedad con la que se debería tomar en relación con el Libro Blanco de otras naciones.

Pilar Sarto. Admito muchas aclaraciones, pero al menos hay que admitir que no se están utilizando los mismos recursos, las mismas energías, las mismas ganas, para la prevención de conflictos, para eliminar sus causas, que cuando ya han estallado y el remedio es bien difícil. Es sobre todo en la prevención de conflictos violentos donde me parece que se queda muy corta una cultura de defensa al uso. Porque no se trata tanto de adjudicar recursos para evitar nuestra indefensión, cuanto en liberarlos para que otros se sientan seguros. Y esto cuesta mucho en el actual sistema internacional poco equitativo.

Pablo Casado. Yo no sé si esto se ha dicho alguna vez, pero creo que sería una gran labor de este Seminario, precisamente como culminación de una labor muy fecunda de muchos años, que afrontásemos la elaboración y redacción de un diccionario de la paz. Creo que en ese diccionario tendrían que estar palabras muy claves, conceptos que siem-

pre estamos repitiendo, pero cuyo sentido continúa siendo semánticamente plural. Cuando se habla tanto de privatización de las empresas nacionales y se hace justo lo contrario, que es internacionalización; la Santa Bárbara se convierte en una multinacional. O la palabra terrorista, al que muchas veces se trata como si fuese el militar de las minorías. Y tantas otras. La globalización es una realidad, porque el poder por sí es excluyente. Cuando hay un mundo unipolar, el poder de ese polo es excluyente. La mundialización afecta a la soberanía del estado, que cede competencias tan serias como la emisión de moneda, y por supuesto repercute también en los ejércitos. Los niños, y todo el mundo, quieren muchísimo a los policías y a los bomberos y sin embargo tienen una manía horrible a los militares, cuando en realidad los militares, en un proceso de globalización, lo que se dedican es a ser superpolicías y a ser superbomberos. Yo creo que los militares tenemos mucho porvenir cuando se mundialice esto, porque efectivamente estaremos mucho mejor considerados. Si se sigue concentrando el poder, probablemente ya no habrá ejércitos en el sentido tradicional de la palabra, sino que sólo habrá policías o bomberos. ¿Quién detentará este poder? Yo sueño también con un gobierno mundial, pero sólo puedo soñar dentro de la edad que tengo con el gobierno mundial de los Estados Unidos, y que los marines sean policías, como de hecho están ejerciendo, y los Estados Unidos sean bomberos. Nos quejábamos mucho cuando las inundaciones de Mozambique porque no iban y los únicos superbomberos eran ellos, si hubieran mandado rápidamente los portaaviones hubieran podido paliar los efectos del desastre natural.

No sé qué pasa, que todo el mundo tiene derecho a la defensa, pero parece que los únicos que no tenemos derecho a la defensa son los que defienden, los militares. Pues bien, yo creo como el general Laguna que la cultura de la defensa militar es un ingrediente de la cultura de la paz. No soy nada partidario de que se identifique el día de la patria con lo militar, o que la bandera sólo la custodien los militares, la tenemos que custodiar todos. Hemos abusado de esa especie de identificación entre la patria y lo militar, que creo no ha favorecido la creación de la conciencia colectiva. En este sentido, creo que vamos ganando mucho.

José Ignacio Felices. Mi primera reflexión es que la cultura de violencia, en el mundo en que vivimos hoy, no se presenta como tal y es difícil reconocerla. Incluso los ministerios de la guerra han desaparecido, son ministerios de defensa. Tampoco hay ministerios de propaganda, son ministerios de cultura. Me llamó mucho la atención que, entre los objetivos que tenía Estados Unidos, se nos enumeró algo así como vigilar la hegemonía emergente en Asia y Europa, y me quedé verdaderamente estremecido, porque en el momento en que un país despunte como potencia cultural, económica o política competitiva, ¿va a ser un objetivo para la defensa de Estados Unidos? Yo no sé si esto es defensa. China, por ejemplo, ha ocupado el Tíbet para defender la integridad territorial del país. Es decir, que hoy en día las políticas de violencia no se manifiestan como tal y se confunden con las de defensa, lo cual nos hace mucho más difícil hablar de cultura de defensa.

Segundo, insisto en que conviene tomar en serio las señales de alerta antes de que un conflicto estalle violentamente. Cultura de defensa es también, y sobre todo, lucidez para detectar las causas de la explosión violenta de los conflictos y sensibilidad para afrontarlas. Es noticia de primera página, con fotos espeluznantes, la crueldad en una crisis pongamos por caso africana, pero no lo es la ínfima renta *per capita* o el oligopolio en la explotación de los recursos. ¿Qué criterios rigen las relaciones de intercambio comercial? ¿Qué apoyo reciben culturas comunitarias tradicionales? La cultura de paz y la cultura de defensa deberían coincidir en constituir sismógrafos de los síntomas de posibles patologías de violencia.

Es verdad que, desde la cultura de paz, tenemos que hacer también autocrítica, porque hemos tratado de defender la validez de algunas propuestas en todos los contextos y eso no es posible. Recuerdo que, hace unos años, una de las figuras clave del movimiento de objeción de conciencia en San Sebastián fue a los Balcanes, en el momento de los

problemas inter-étnicos entre serbios y croatas, y volvió impresionado dándose cuenta de que lo que él propugnaba en cuanto a política de no violencia y objeción de conciencia no tenía validez cuando el conflicto había llegado a aquel extremo. Había que buscar otra alternativa en ese caso. No podemos pensar que todas las soluciones valen para todos los contextos, sino que hay algunas que valen hasta un momento determinado. Cuando la violencia estalla, en eso sí coincido, tenemos que desarrollar, desde unos valores de paz, una cultura de defensa que permita utilizar la violencia con unos límites, con unas características, porque no queda más remedio, ya que no hemos sido capaces de detectar y evitar que el problema llegue a estos extremos.

Una última reflexión respecto a las migraciones. Creo que el fenómeno que hoy vivimos puede ser parecido a la época del final del imperio romano. La llegada de los bárbaros es un proceso poco conocido y muy relacionado con el tema de la inmigración. Una serie de investigaciones confirman que cambios climáticos hicieron que los pueblos del norte de Asia sufrieran hambre, se movieran hacia China, que gracias a su muralla consiguió defenderse, y emigraran de ambas maneras, pacíficamente y militarmente, penetrando y asentándose en lo que era el imperio romano. Algo de eso estamos viviendo hoy en día. Insisto en mi pregunta inicial: ¿somos capaces de percibir los síntomas que permitan detectar los problemas donde está antes de que sea necesario tomar medidas más drásticas?

Ángel Chueca. Hay un par de aspectos jurídicos en los que querría fijarme. En primer lugar, cuando José M^a Tortosa hablaba del desarrollo como una de las vías del eurocentrismo, depende de quién hable de ese desarrollo. Si es el punto de vista del Banco Mundial, quizá. Pero existe otra concepción mucho más completa del desarrollo como un derecho humano que es básica jurídicamente.

En la segunda ponencia, el derecho de injerencia suscita muchos problemas jurídicamente hablando. Primero, desde el punto de vista del derecho internacional actual, en el que yo trabajo, hoy nadie tiene derecho de injerencia salvo Naciones Unidas. La Carta, artículo 2, párrafo cuarto, prohíbe a todos el uso o la amenaza de la fuerza en las relaciones internacionales, salvo en caso de legítima defensa individual o colectiva. Dentro de la legítima defensa colectiva, cabe por supuesto que una organización internacional intervenga, pero siempre que le haya dado la aprobación el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, nos guste o no nos guste, haya que reformarlo o no haya que reformarlo. Desde esta perspectiva, la intervención de la OTAN en Kosovo, es una agresión; se puede decir un poco más alto pero más claro no, jurídicamente hablando. Nadie es tan ingenuo de pensar que si alguien le ataca no pueda defenderse, pero aquí hay vigente en algunos círculos una idea, como era la que conjugaban los israelíes hablando de la legítima defensa preventiva. Ataco primero a los aviones egipcios y así no me pueden atacar después. Jurídicamente, eso es otra agresión. En ese sentido, pues, el derecho de injerencia, a mi entender, no lo tiene hoy nadie más que Naciones Unidas, el Consejo de Seguridad, aunque no nos guste.

No sé si he entendido bien, pero parece que el derecho internacional actual no sirve cuando hay realidades sangrantes. Esto es demasiado fuerte, volvemos a la ley de la selva. Lógicamente, la guerra también está sujeta al derecho. Es una parte que me da vergüenza explicar, pero la guerra está sujeta al derecho, el desarrollo de hostilidades, el trato de prisioneros, sobre todo la respuesta proporcionada a los ataques, hay estructuras que no se pueden atacar, etc.

José Bada. Estamos en un foro socrático, en donde los intereses son meramente teóricos, en donde no venimos a vender nada, en donde todos podemos ganar algo, en la medida en que no estemos aquí en situaciones de militancia o defensivas. En este sentido, me han llamado mucho la atención expresiones como seducir o llevar al huerto. Esto no tiene demasiado sentido en un foro como este. Un diálogo tiene que ser muy abierto, en donde nadie esté a la defensiva, puesto que no es una polémica sino un debate.

A lo mejor, si abordáramos el problema de la guerra desde un punto de vista meramente socrático, con un interés intelectual, sin querer defender nada, los militares su posición, los pacifistas su vocación, a lo mejor llegaríamos a un acuerdo. Y quizás podríamos llegar al acuerdo en distinguir el ideal que todos compartimos, que duda cabe, yo creo que la humanidad durante todos los tiempos ha compartido el ideal de vivir en paz, y el camino para hacer real ese ideal. Si el ideal es tan importante para todos, debiera ser importante el camino. Y a lo mejor en ese camino nos encontraríamos con el escándalo de la guerra. La guerra es un escándalo, pero un escándalo en el camino incluso hacia la paz. Es mi punto de vista y esto lo someto a discusión dentro de un diálogo socrático. Espero que me deis razones, no sentimientos, porque no estamos aquí para intercambiar sentimientos. Creo que la guerra es una realidad tan cruda como la que estamos viviendo, pongamos el caso del País Vasco que está bien cerca. No basta con ir al País Vasco a predicar el amor al prójimo ni siquiera el diálogo. El diálogo no es tan ingenuo, ni tan fácil de llevar, exige unas condiciones. Que hay un diálogo estratégico, claro que lo hay, que precisamente si se lleva estratégicamente bien podría evitar conflictos mucho más cruentos, y que a lo mejor ese diálogo estratégico pasa por ciertos actos de fuerza y por cierta habilidad política. No basta con llamar al amor al prójimo, decir aquí todos somos muy buenos, vamos a hablar con todos, porque de esa manera no vamos a llegar a ninguna parte. Una cosa es el ideal y otra es el camino hacia el ideal. Si nos importa el ideal, no basta con predicar, hay que hacer estrategias. El camino de la estrategia, mal que nos pese, el camino es tan difícil que alguna vez nos encontraremos con la disyuntiva de utilizar incluso la violencia legítima.

En segundo lugar, observo a lo largo del tiempo que llevamos en el Seminario como dos mentalidades, dos puntos de vista, muy respetables los dos para mí. Yo aprendo mucho de un cierto punto de vista en el que no acabo de entrar, pero en cualquier caso me gustaría acompañar. Y es el punto de vista, podría llamarse quizás de una sensibilidad más femenina. Observo dentro de esa lógica o inteligencia emocional algo que me parece una contradicción, y de lo que me gustaría también obtener razones o explicaciones. Por una parte veo un cierto interés, una gran sensibilidad por el calor, por los grupos, por las comunidades en donde los valores comunitarios priman por encima de los valores del derecho o de la justicia más abstracta, los valores del cuidado de las tradiciones, de las diferencias. No voy a utilizar el nombre de patria, porque es una palabra mal utilizada y que incluso podría ser mal entendida desde el punto de vista de esa sensibilidad, pero en cualquier caso digamos comunidad. Y por otra parte, observo que los que comparten esa sensibilidad se encuentran muy inermes a la hora de defender esas comunidades, porque lo hacen más desde el sentimiento que desde la racionalidad. Me pregunto ¿es posible apostar por una cosa tan hermosa como es la comunidad, sin tener en cuenta su defensa dentro de un mundo conflictivo?

Julia Remón. Quizá he dado la impresión de que vine a escuchar a los ponentes un poco a la defensiva, contraponiendo sus ideas a las mías. No es así, era su propio discurso el que me iba planteando las cuestiones que antes he propuesto. Habéis dicho que la guerra fría puso de moda la cultura de la paz. Yo creo que el pensamiento de la paz nace con el mismo ser humano. Violencia y paz van paralelas, desde los principios budistas, el cristianismo o los ilustrados. Por lo tanto no es una moda nueva, aunque haya momentos en que cobre mayor vigor. También creo que los que estemos aquí es porque compartimos, por supuesto también los militares, el deseo de una cultura de paz. No venimos a enfrentar posiciones sino a aprender, a enriquecernos unos con otros.

Lucía Alonso. A mí me gusta aprender de otras comunidades otras formas de ver y entender el mundo, y de vivirlo y de sentirlo. Mi defensa no es una defensa fuerte ni violenta, primero porque considero que depende de esas comunidades elegir su forma de defenderse y no es mi competencia y no creo que lo sea. Las respeto e intento aprender de ellas, pero no es mi competencia defenderlas. Lo tengo muy claro. Y segundo, la defensa,

como he dicho antes, para mí no implica necesariamente violencia, no implica fuerza. Existen muchas formas de defenderse, y, de hecho, la supervivencia de muchos pueblos no ha consistido siempre en enfrentarse con peligros y amenazas, sino a veces en salir corriendo durante un tiempo. Es una cuestión de percepciones.

José Artero. Gracias Jesús M^a Alemany por esos elogios que nos haces a los militares como personas y a sus virtudes. No me parece que sea extraño que en la guerra, esas mismas personas, tengan comportamientos menos virtuosos porque la guerra es en si una salvajada. Me temo que el derecho a que aludía Ángel Chueca sea entonces papel mojado, como ya advertían los generales atenienses, y lo leo textualmente, a los dirigentes de la isla de Melo, en la guerra del Peloponeso: “En un mundo de los hombres, los argumentos del derecho sólo tienen valor si los adversarios en presencia disponen de medios equivalentes, mientras que cuando no es este el caso, los más fuertes sacan todo el partido posible de su potencia y a los más débiles no les queda otra opción que inclinarse”.

De acuerdo con el general Laguna en la conciencia de defensa. Pero he observado que entre el pueblo llano no cala. Hay una especie de prevención. Pienso que proviene de que se identifica conciencia de defensa con una óptica militarista. El perspicaz pueblo llano sospecha que bajo esa conciencia militarista se crean y se cambian enemigos a conveniencia. ¿No hemos visto a Clinton abrazándose ahora con los dirigentes vietnamitas? ¿Valieron la pena tantos muertos? La gente llana piensa que esa creación de enemigos oculta otros intereses y que dentro de una cultura de intereses no existe diálogo. Muchos miran por ejemplo a Israel y a su percepción de seguridad, en la que todo está justificado.

Interpreto la cultura de la paz como la fina lluvia que va dejando la tierra con el tempero adecuado para que luego pueda dar su fruto. En ciertos medios, la cultura de paz parece una debilidad. ¿Por qué? Ahora bien, si contra la violencia estructural no nos sirve la cultura de la paz, como he entendido a José María Tortosa, ¿cuál es la alternativa?

José María Tortosa. Quiero decir un par de cosas sobre una pregunta que salido con insistencia. Yo no excluyo el hecho de que hay muchos caminos para la paz, aunque Gandhi añadiría que la paz es el camino. En esa búsqueda de la paz, sí que quisiera distinguir lo que es *paz* de lo que es *cultura* de paz, igual que una cosa es defensa y otra cosa cultura de defensa. Un tanque no es cultura de defensa, eso es defensa.

Vuelvo al triángulo de Galtung. Tres vértices: violencia cultural, de la que hemos estado hablando en su contrario como cultura de paz, violencia estructural y violencia directa. La violencia directa es el comportamiento, la agresión física, el golpe. La violencia estructural es la contradicción, la injusticia, la marginación. Y la violencia cultural son las actitudes y las legitimaciones de las otras dos. La paz, efectivamente, se juega simultáneamente con las tres. La vieja idea de paz sólo como fin de las hostilidades, no es suficiente.

Los tres vértices tienen antes su aspecto de prevención y después su propia solución. Después de la violencia directa buscamos el alto al fuego y la reconstrucción. ¿Qué es lo que podemos situar antes como prevención a la violencia directa? Probablemente cultura de defensa o la defensa misma (por eso no pondría yo de base de la cultura de paz la cultura de defensa). En el caso de la violencia cultural, la cultura de paz sería algo previo que puede romper determinadas legitimaciones o actitudes y cambiar comportamientos. La definición de cultura es la definición de los antropólogos: conjunto de normas, valores y actitudes que comparte un grupo. Lo que viene después después de la violencia cultural, y es ciertamente lo último que se plantea y tendría que ser lo primero, es la reconciliación. El tercer vértice, la violencia estructural, tiene antes una posible prevención, que sería la lucha contra la pobreza y contra la injusticia. En un caso es una cuestión más económica y en el segundo caso es una cuestión de mucha política. Después de la violencia estructural vendría el restablecimiento de la justicia y el derecho.

Lo que intentaba explicar, y ha causado perplejidad, es que en este vértice, violencia estructural, el problema no se resuelve con prédicas de cultura de paz. Hay una cuestión estrictamente económica y una cuestión estrictamente de política. La cultura de paz tiene un papel, que me parece muy importante, porque hay muchos elementos de la violencia estructural que vienen legitimados desde la cultura. Pero el problema de la violencia estructural no es un problema de cultura de paz, eso a mí por lo menos me parece conceptualmente claro. Que hay flechas que interconectan en ambos sentidos los vértices del triángulo, me parece claro. Desde cualquier vértice puede pasarse a los otros. De la violencia cultural o de la estructural se puede pasar a la directa, o al revés. Pero la cultura de paz tiene que ver directamente con el vértice de la violencia cultural.

Jesús María Alemany. Si me niegas entonces la posibilidad de que la cultura de paz tenga algo que decir en el ámbito de la violencia estructural, no entiendo por qué la cultura de defensa puede decir algo en la violencia directa. Sería preferible distinguir la violencia cultural, que es una cosa, es decir, la violencia ejercida entre culturas o por culturas diferentes, y la cultura de violencia que existe detrás de cualquier estructura o acto de violencia. La prueba es que una situación estructural de injusticia, con mentalidad del Banco Mundial, se enfocará de una manera, y con la mentalidad aprendida desde las víctimas, se enfocará de otra manera. Aquí no hay violencia cultural, hay culturas o modelos mentales diferentes que respaldan una forma diferente de situarse ante las estructuras de violencia. Mi discrepancia contigo consiste en distinguir entre paz o violencia cultural, por una parte, y cultura de paz o de violencia, por otra. Y creo que no es mera cuestión nominal. Si detrás de una estructura de injusticia hay un modelo cultural, pautas y valores, hemos de crear un modelo cultural que no lleve a esas consecuencias, eso es lo que yo entiendo que es la cultura de paz. No entiendo cómo siendo conscientes de que la violencia estructural y la violencia directa tienen su origen en modelos culturales podamos decir que la cultura de paz es irrelevante en el caso de la violencia estructural o directa.

José María Tortosa. Esa es otra cuestión. Sabiendo que efectivamente detrás de la violencia estructural o detrás de la violencia directa hay modelos ideológicos, yo me perdería si entonces todo es cultura de paz. Yo prefiero dejarle un sitio más estricto, sabiendo que después hay flechas que interconectan los conceptos.

Francisco Laguna. No es lo mismo defensa que cultura de defensa, como tampoco paz y cultura de paz. No he querido decir que la cultura de paz sea sólo una moda, lo que sí es verdad es que después de la caída del muro de Berlín se ha desarrollado mucho una cultura conceptual y repensada sobre la paz.

Sobre el derecho de la guerra existen tres tomos publicados por el Ejército Español, con todo lo que está en este momento vigente y España ha asumido. Lo que he planteado con respecto al derecho de injerencia es diferente. Está clarísimo que en lo de Kosovo se saltaron las Naciones Unidas. Con arreglo al derecho internacional, es verdad que las intervenciones de injerencia tienen que estar aprobadas por el Consejo de Seguridad. Lo que planteo es que la identificación de ética y derecho internacional es peligrosa, porque la ética va más allá del derecho internacional, y han aparecido nuevos problemas y nuevas sensibilidades.

Lo que se ha planteado aquí me parece muy importante. Tengo una visión global de la palabra cultura. Me apuntaría más al término vida de la filosofía orteguiana, que es todo, que abarca todo. Es muy posible que en un tiempo los guerreros entendieran que cuando hay paz, no hay guerra, está todo en orden, es un extremo. El otro extremo es el bucólico y pastoril. Me imagino que si Gandhi levantara la cabeza, se moriría diciendo esto no es lo que yo pretendía. Con la actitud pacifista de Gandhi, probablemente no se soluciona el conflicto indo-pakistaní.

José María Tortosa. Ha quedado bastante claro que a mí el concepto de cultura de paz no me gusta. La primera razón, es porque ha sido aceptado por gente muy sospecho-

sa. Me quedo inquieto cuando veo entusiasta a Fidel Castro o a la gente de Corea del Norte diciendo que la Unesco es estupenda. La segunda razón es que yo, quizá porque intento ver estas cosas con perspectivas temporales, cuando lo que está de moda es el determinante de la economía, tiendo inmediatamente a ser más idealista. Cuando se da el bandazo, y ahora resulta que la guerra está en la cabeza de las gentes y sólo en la cabeza de las gentes, yo empiezo a decir que habrá que buscar algo más, sin quitar el papel que tiene la cultura. Hay otras causas que no son culturales y que hay que introducir las también, incluso el determinante económico. Nada en realidad de este triángulo, o de cualquier otro esquema que se pudiera hacer, es determinante en última instancia, porque no hay dos conflictos iguales. Pero es una manera de hacerse preguntas. Y todas las respuestas son limitadas. La cultura de la paz no es una solución infalible para todo. Con una cultura de paz a largo o a medio plazo, se pueden afrontar problemas, pero hay cuestiones que son de estricta lucha política y de estricta lucha contra la pobreza que es mejor separar analíticamente.

Carmen Magallón. Nuestro seminario sobre cultura de paz está enfocado desde una perspectiva que exige la aportación de todos los campos. Por eso existe esa reticencia de aceptar que la economía, por ejemplo, se sustraiga de lo que nosotros concebimos como cultura de paz, porque en ella inciden actitudes, valores y normas. Por ejemplo, yo pienso que quizá la única libertad que nos queda es la de los consumidores, comprar o no comprar, elegir cómo compramos. Es decir, que siendo autónoma la economía desde una ley de mercado, nuestros valores o normas pueden obligar a esa economía a entrar en un terreno ético. Es que defendemos que la economía sea moral y que la tecnología tenga una orientación también ética. En ese sentido, nos resistimos a que se nos sustraigan esas zonas a la cultura de paz. Yo lo había interpretado así.

José María Tortosa. Detrás de la economía no hay una verdad absoluta, sino que hay opciones, ideológicas o éticas si quieres, absolutamente de acuerdo; y que tiene sentido luchar políticamente, por versiones de la economía que no sean el pensamiento único, absolutamente de acuerdo, ahí no tengo ninguna reticencia. Pero teniendo si llamo a todo violencia cultural, me sobra ya.

Carmen Magallón: Situándome en esa posición socrática, que además es la manera de dar a luz pensamiento y eso es muy femenino, conectaba bastante con lo que decía Francisco Laguna respecto a la desafección de la sociedad por una institución que es suya. Si realmente la defensa es una institución para toda la sociedad, la sociedad tiene que llegar a un acuerdo. Ahora bien, eso exige un debate abierto, y durante mucho años ha sido un tabú. De acuerdo, vamos a involucrar a toda la sociedad y vamos a debatirlo, eso me parece positivo. Desde luego, que no haya una desafección de la sociedad, que lo que decidamos sea de todos. Creo que eso es un sentimiento con el que conectamos.

Una institución de defensa que quisiéramos todos, se decía antes, tendría que ser algo así como los bomberos. Es verdad, a los bomberos todo el mundo lo quiere. Yo ahí encontraba una dificultad, que era el uso de la tecnología. Las estructuras están muy marcadas por el uso de las tecnologías. Hace poco estuve hablando con los del equipo de Atapuerca, y cómo va evolucionando la hominización con la tecnología. Ahí chocamos con la tecnología, que es distinta de la de los bomberos. Tendremos que debatir qué orientaciones ha de tomar la tecnología, y eso conecta también con esa idea de que no quiero que se sustraiga nada a la decisión nuestra. Cómo podemos controlar esa tecnología para que realmente un organismo de defensa sea un organismo querido por todos, que no tenga secuelas negativas en la sociedad, que para defender no destile una ideología agresiva, y en cambio que ponga de relieve los aspectos positivos de la convivencia entre personas que comparten situaciones arriesgadas. Simplemente, que sigamos pensando hacia delante.

Francisco Laguna. Para eso están las Cortes. El problema estará en que las Cortes sean representativas de la sociedad española. Porque un debate nacional sobre cualquier tema, los automóviles o la enseñanza, es inviable, no tiene sentido. Creo que la clave es el

Parlamento. La institución militar en este momento está sometida al Gobierno y al Parlamento.

Carmen Magallón. Pero por ejemplo, hemos llegado al acuerdo de que eliminar las minas antipersonal. Eso son consensos nacionales.

Francisco Laguna. Vuelvo a decir que la solución está en aceptar que hay unas fórmulas democráticas, en cuyo marco está representada la opinión pública. En este momento parece que hay cien millones de minas en todo el mundo, pero curiosamente no en Europa, que tuvo una guerra tremenda, lo cual no deja de ser curioso, pero es que los ejércitos organizados no dejan minas perdidas.

Carmen Magallón. Pienso hay un idealismo en mantener las ideas, pero siento una colisión entre el idealismo de los valores, y la vida. Pienso que los valores son importantes, y tampoco me gusta una juventud *light* que no tiene ideales, pero morir por esos ideales, yo no lo tengo claro, porque yo creo que la vida es lo más importante. Para mí es un dilema.

José Bada. Es que morir por el vecino a mí me puede parecer muy importante, y lo es, pero morir por los valores, es morir por la humanidad entera. Cuidado, que los valores no son nada abstracto, es el patrimonio de toda la humanidad.

Maribel Ortega. Parece que se contraponen cultura de violencia y cultura de paz. Lo que tengo más confuso es qué es la cultura de defensa. En el Libro Blanco, en el capítulo de política de defensa, se dice que debe garantizar los niveles de desarrollo político, social, humano, cultural, económico, derechos humanos, garantizar la convivencia pacífica. Yo no sé si eso le pertenece a las fuerzas armadas. Y la cultura de defensa, me parece que hace bastante relación a las fuerzas armadas. El general Laguna también dijo que se tendría que entender los problemas que tienen las fuerzas armadas. No sé a qué problemas se refiere.

Mariano Vilellas. Me es difícil entender la cultura de defensa como base para una cultura de paz.

Francisco Laguna. Al decirme que no sabes cuáles son los problemas de las fuerzas armadas, me demuestras que necesitas conocerlas. Porque como toda institución, en sí tiene muchos problemas. Por eso la cultura de defensa tiene una parte que es conocimiento e información.

Con respecto a la cultura de defensa, no me expliqué bien. Yo creo que la cultura de defensa no será necesaria cuando terminen las necesidades de defensa. Tenemos una memoria colectiva flaca. Hace sesenta años, en Europa se terminó una guerra, sin la cual es muy dudoso pensar que sería hoy como es. Igual que esa, hay otras situaciones. Ojalá la cultura de paz vaya ganando terreno y sea menos necesaria la cultura de defensa, pero mi tesis era que, en este momento y durante un período más o menos largo, hace falta precisamente para no llegar a la guerra. Hay una declaración muy seria de la Conferencia de las Iglesias, de hace unos años, en la que acusaban a Polonia de haber podido estimular el desencadenamiento de la guerra, precisamente por no tener muy claras sus estructuras de defensa. Lo cual puede ser muy discutible, por supuesto, pero el hecho de que se afirme así, por lo menos da que pensar sobre la cultura de defensa.

José María Tortosa. Hay que usar las palabras, y sabéis que hay tres grandes escuelas. Una es la de los nominalistas, para los que las palabras son puro sonido de la voz. Después están los realistas, para quienes hay una relación casi intrínseca entre el universal, el concepto de mesa, y la mesa en realidad. Y finalmente están los jesuitas, que me formaron y algunos de mis defectos vienen de allí, y casi todas mis virtudes. Los jesuitas mantenían que los universales son entes de razón, pero tienen un fundamento en la realidad. Ni nominalistas ni realistas, sino vamos a ver si podemos jugar con los dos: la palabra cul-

tura de la paz debe tener un fundamento en la realidad, pero no es una cosa; igual que cultura de defensa no es una cosa. Y por eso tenemos que ponernos de acuerdo en nuestras definiciones, sabiendo que utilizamos las palabras para resolver problemas. En el caso de cultura de defensa, en el caso de cultura de paz, es mucho más importante saber que estamos de acuerdo sobre el objetivo que en la definición. Vamos a utilizar palabras para intentar aclararnos con las situaciones. Creo que en el contexto en el que nos situamos, estamos de acuerdo por lo menos en algunos objetivos. Nadie tiene el monopolio de defender una palabra, y acepto perfectamente cualquier otra definición, siempre que digamos para qué la queremos. Si la queremos para algo que no me gusta, podemos discutirlo, y si la usamos para algo que me parezca correcto, me parece que es una forma de llevar el pacifismo también a la discusión. Y ciertamente, el viejo Gandhi ya lo decía: es mucho más importante subrayar lo que nos une que subrayar lo que nos separa. Creo que en este contexto de hoy, lo que nos ha unido ha sido muchísimo más de lo que nos ha podido separar; es una cosa de la que podemos congratularnos.

ÍNDICE

<i>Presentación</i> , por Jesús María Alemany	11
<i>1. Bases psicológicas de la convivencia</i>	
Convivir como reto: ¿de la eficacia al narcisismo?, por Luis López Yarto	13
Incubando violencia en una sociedad individualista, por José María Fernández Martos	35
Síntesis del debate	57
<i>2. La comunicación en la sociedad de la información</i>	
Las nuevas tecnologías de la comunicación: la hiper y autoinformación ¿amenazas?, por José Rodríguez Elizondo	69
El lenguaje de los Medios y la paz, por Bernardino M. Hernando	87
Síntesis del debate	107
<i>3. Una ciencia ¿sin conciencia?</i>	
Ciencia, pensamiento y necesidades humanas: una reflexión desde la responsabilidad, por Carmen Magallón ..	127
Posibilidades de reencuentro entre una cultura científica y una cultura humanista, por Francisco Fernández Buey	151
Síntesis del debate	167
<i>4. Las identidades colectivas</i>	
Paradojas de la identidad, por Ángela López	185
De la frontera al camino: todos somos extranjeros, por Imanol Zubero	199
Síntesis del debate	217
<i>5. Las religiones ¿factor de violencia o de paz?</i>	
Las religiones orientales y la paz, por Ana María Schlüter	235
Shanti y ahimsa: paz y no violencia en el hinduismo, por Vicente Merlo	255
Del politeísmo al monoteísmo: los riesgos de los fundamentalismos, por Juan Antonio Estrada	273
Síntesis del debate I	301
La visión del judaísmo, por Baruj Garzón	313

La visión del islam, por Mohamed Chakor	325
La visión del cristianismo, por Juan Martín Velasco	339
Síntesis del debate II	355
<i>6. Una ética y un derecho para un mundo plural</i>	
Una ética mundial para la paz, por José Bada	375
La función del derecho como instrumento de paz, por José Luis Batalla	407
Síntesis del debate	427
<i>7. Recuperar la política</i>	
Política, ¿para qué?, por Ángel Cristóbal Montes	443
Política, ¿cómo?, por José Ángel Cuerda	455
Síntesis del debate	469
<i>8. Violencia y educación para la paz</i>	
Mecanismos de justificación de la violencia y cultura de paz, por Jesús María Alemany	491
La educación para la paz en el umbral del nuevo siglo: retos y necesidades, por Xesús R. Jares	507
<i>9. Cultura de paz y conciencia de defensa</i>	
Cultura(s) de paz: funciones y límites, por José María Tortosa	539
La conciencia de defensa ¿equivale a una cultura bélica?, por Francisco Laguna	561
Síntesis del debate	585