

**PEQUEÑA INVESTIGACIÓN
SOBRE LA CARIDAD POLÍTICA**

**PEQUEÑA INVESTIGACIÓN
SOBRE LA CARIDAD POLÍTICA**

José Pérez Adán

Fundación Interamericana Ciencia y Vida 2017



Copyright texto: José Pérez Adán
Edita: Fundación Interamericana Ciencia y Vida
www.ulia.org/ficv
ISBN: 978-84-697-6059-8

Índice:

Prefacio	7
1.- William Godwin	11
2.- El valor del trabajo	18
3.- Un asunto de dineros	24
4.- La adoración y dependencia de la tecnología	31
5.- La educación “católica”	37
6.- Los cristianos no somos pacifistas	44
7.- La justicia está sobrevalorada	52
8.- La cuestión del legitimador	58
9.- El estado es el Dios de los ateos	64
10.- Sabios de verdad	70
11.- Manipulación	77
12.- ¿Formar, educar, o cuidar?	83
13.- De ámbitos, entornos y escenarios	89
14.- Biopolítica, salud social y necropolítica	96
15.- Ellas y ellos	102
16.- Necesidades transubjetivas	109
17.- Los otros	116
Postfacio	123

Prefacio

Este es un pequeño libro de Sociología Política. Pero al hablar de y proponer la caridad frente a la justicia es también un pequeño apunte de sociología religiosa. Jesucristo es el inventor de la caridad y, como tal, no solo no podíamos dejarlo al margen de nuestro discurso sino que hemos intentado darle y reservarle un protagonismo importante. Así, no debe extrañar que a la par de las reflexiones y fuentes académicas cite el evangelio e, incluso, nos atrevamos a interpretarlo en algún punto.

Con todo, nuestra reflexión es o quiere ser principalmente sociológica. No pretendemos hacer ninguna propuesta eclesial ni aconsejar sobre qué o cómo debe desarrollarse un programa cristiano de acción política. Ni nos compete ni pensamos que le competa a nadie en particular.

Ello no obsta para que llamemos la atención sobre la, a nuestro juicio, ilógica ausencia de la cosmovisión cultural cristiana que emana del evangelio en el análisis sobre la sociedad y el mundo contemporáneos que

se hace desde la academia. Particularmente rechazamos los intentos llevados a cabo desde algunos sectores en ciertos países para impedir que la fe y la cultura se vean relacionadas en la construcción de lo social.

Por otro lado, y como queda de manifiesto ya desde el primer capítulo, no ocultamos que en nuestra opinión el entendimiento político de la caridad lleva necesariamente a la vertebración de una mentalidad y actitud servicial hacia los demás. Y como entendemos que poder y servicio son categorías antitéticas, pensamos que el rechazo a las estructuras de poder impositivas configuran el aura de la caridad política. De aquí el intento de replantear la oportunidad de construir teóricamente una sociedad sin estado como meta de una praxis política que pueda acercarnos todo lo posible al ideal caritativo.

Como se verá a lo largo de estas páginas, repensar el estado en un mundo cosmopolita implica dar un nuevo protagonismo a la sociedad civil para reconstruir los códigos morales que vertebran la vida en común. Supone también la superación de la concepción espacial del vivir para ir a un entendimiento del soporte vital de la existencia basado en la construcción y desarrollo de relaciones múltiples. Un tránsito desde la comunidad espacial a comunidades relacionales diversas y superpuestas. Y aquí adquieren particular relevancia las creencias compartidas.

Es nuestro deseo que esta obra ayude a replantear las metas y los modos de nuestro quehacer político con

ideas originales y recogiendo la herencia del pensamiento alternativo. De cómo manejamos el poder que tenemos para transformarlo en servicio y cómo reaccionamos frente a los poderes que nos convierten en súbditos dependerá el progreso o la decadencia de nuestras sociedades.

1.- William Godwin

Me gustaría presentar al autor cuya obra principal da nombre a este ensayo. Lo traté en los primeros escarceos investigadores cuando realicé la tesis doctoral y luego lo estudié más en profundidad para la publicación de mi primer libro. Lamentablemente no es un autor muy conocido en español, quizá por el (a mi juicio injusto) desprestigio con que por estos lares se etiqueta al ideario que abandera: el anarquismo.

En su descargo habrá que decir que hemos de dar por sentado que hay tantos anarquismos como arquismos. Los presupuestos ideológicos del anarquismo que defiende nuestro autor, y que podemos llamar reformista o posibilista para distinguirlo del revolucionario, se asientan en un firme compromiso pactista que aboga por la reforma social y condena la violencia, se asienta también en una defensa de la calidad de la educación y confianza en la razón, y en un claro respeto a lo privado tratando de evitar el dictado de convicciones morales o religiosas. Esta visión del ideario anarquista entra en el siglo xix de

la mano de un texto que consideramos la joya intelectual del anarquismo. La obra, *The Enquiry Concerning Political Justice*, fue escrita por William Godwin en 1793 y fue ampliada y corregida en 1799.

William Godwin (1756-1836) es un hombre de la Ilustración al tiempo que ministro de una iglesia cristiana. Para él, la educación es la llave de la libertad: hacer sabio al hombre es hacerlo libre. En *Justicia política*, en la que defiende que ningún sistema social debe basarse en la forma de gobierno, aboga por una sociedad más simple y descentralizada con mínima autoridad basada en un compartir de modo voluntario los bienes materiales. La obra tuvo un éxito rotundo y Godwin fue aclamado en Londres como el pensador de la nueva era. La primera edición americana de *Justicia política* se publica en 1796, antes que la definitiva edición apareciese en Londres en el 99. La fama de Godwin, sin embargo, no duró mucho debido a la durísima represión intelectual del gabinete de Pitt el Joven, que trataba de evitar la propagación de ideas afrancesadas en Inglaterra. No obstante Godwin siempre gozó de la aureola de pensador progresista, cultivó sus amistades y repitió sus principales puntos de vista en diversas publicaciones, la última colección de ensayos, *Thoughts on Man*, apareció en 1831.

Aunque Godwin había leído a Helvetius, D'Holbach y Rousseau desde 1781, muchas de sus concepciones son anteriores a las de los innovadores franceses. Godwin está en desacuerdo con ellos al defender el establecimiento de una sociedad basada en la ley moral y en su

defensa de la educación libre. Algunas de las razones por las que Godwin decidió escribir *Justicia política* están motivadas en los fallos que descubrió en *El espíritu de las leyes* (1748), la obra maestra de Montesquieu.

La influencia de Godwin en el pensamiento anarquista posterior todavía no ha sido superada. Godwin es un pensador innovador —el intelectual anarquista por excelencia— y el tiempo no hace sino incrementar su importancia sobre aquellos que vieron en la acción el vehículo principal de propaganda ideológica. Libertad y necesidad son los pilares del edificio sociopolítico de William Godwin. La experiencia humana es un factor que no es susceptible de generalizaciones y una de estas generalizaciones es la ley humana o abstracta. En contraposición a esta ley está la ley natural, y aquí vemos que lo que él llama necesidad es un condicionamiento natural y, por tanto, racional. Es sabido que pocos anarquistas rechazan las leyes naturales. Hay una determinación natural en el buen vivir. La libertad no es un modo de comportamiento irresponsable; como dijo Locke, la libertad es el último recurso de la razón. La libertad es un privilegio interior del hombre asentado sobre la potencia racional del individuo. Las acciones voluntarias son resultado del juicio y proceden de la inteligibilidad de la necesidad inherente a un objeto. Godwin reconoce la existencia del libre albedrío y de la realidad y aquí ve una contraposición libertad-necesidad que está por encima del individuo, que depende del estado natural de las cosas y que es algo bueno. Se trata de un determinismo que es compatible

con la moral y con la responsabilidad en la medida en que se entiendan las leyes de necesidad natural. Mi libertad depende de la medida en que yo sea consciente de mis limitaciones, y esto depende de mi potencia intelectual y de mi capacidad reflexiva. Godwin es también un hijo de la época y en el fondo un racionalista.

De la consideración del binomio libertad-necesidad resultan cuatro proposiciones fundamentales que nuestro autor explica en detalle en *Justicia política*. *La primera* es que el carácter moral del hombre depende de sus percepciones. *La segunda* es que de todos los medios que influyen el criterio humano, el más importante es el gobierno, la fuente de las leyes abstractas, que por serlo coercen las aspiraciones naturales. *La tercera* proposición dice que el gobierno, además de ser algo condenable teóricamente, lo es también en la práctica, pues produce injusticias y pobreza. *La cuarta* es que la capacidad de perfeccionamiento es una de las características primordiales de la especie humana; aquí Godwin estaba pensando en los progresos de la ciencia y en esto basaba su confianza en la razón y en los métodos pacíficos. Godwin dice, sesenta y ocho años antes que Darwin, que el hombre es un resultado de circunstancias interiores y exteriores. De estas circunstancias las más activas e influyentes son precisamente las menos naturales y, por tanto, las más modificables, a saber: educación, religión, prejuicio social y, sobre todo, gobierno.

Godwin distingue, como después hará Tocqueville, sociedad y gobierno. La sociedad tiene como principal

objeto contribuir al perfeccionamiento y desarrollo de la potencia intelectual del hombre para transmitirla en el tiempo. Reflexionando se llega a ser un sujeto moral imputable de responsabilidad. Existe objetividad moral, que Godwin llama justicia y que es la regla de conducta originada en la relación entre entes morales. La justicia no es una mera plataforma de derechos y deberes pues el hombre no tiene derechos: los derechos de unos son las cargas de otros. El hombre tiene libertad y un «título de pretensión» a la ayuda de otros, que no tiene por qué ser garantizado por autoridad coercitiva, sino por la autoridad moral del ente social. La fe de Godwin en la razón humana le lleva a pensar en la existencia de una buena sociedad viable. Aunque el ambiente es un peso tremendo y los hábitos y prejuicios ejercen considerable influencia, la razón es capaz de burlar esos obstáculos. Aunque la sensualidad, las pasiones y los afectos son fuerzas poderosas, los poderes de reflexión son mayores. En este sentido Godwin rechaza la teoría de Montesquieu que ponía al ambiente fuera del alcance de la razón. El optimismo de Godwin se basa en la creencia de que la razón ordenada y el juicio personal son suficientes para asegurar la felicidad del individuo en sociedad.

Pero la principal amenaza contra la razón y, por tanto, contra la virtud y el juicio es el gobierno. Godwin ataca la teoría del contrato social, que podría justificar una forma de gobierno, y dice que en el contrato social no hay consentimiento personal y, por tanto, no hay libertad. El sistema de gobierno quizá podría ser

justificado con criterios utilitarios. Godwin trata de hacerlo y concluye que el sistema democrático es el menos malo, pero la práctica no lo justifica, cosa que era de esperar, porque la teoría es errónea: decidir por la cuenta de números sobre la verdad de una proposición es un intolerable insulto a la razón y a la justicia. Godwin aboga por la simplificación y descentralización en todos los niveles administrativos; él los simplificaría todos hasta llegar al mínimo: «the parishes» (las parroquias). Ningún gobierno tiene derecho a nuestra obediencia y hay que independizar la razón de su continua injerencia en nuestro criterio y opiniones. La solución está en la simplicidad política, la vigilancia y emulación mutua y en la libre opinión pública, que es lo que llama positiva sinceridad. Los defectos son, con el gobierno, la falta de franqueza, la complejidad social, los afectos parciales o sectarios y las formas de castigo.

Godwin pensó que los gobiernos deberían de cometer suicidio mejorando el nivel cultural de la gente. Pero aquí la sociedad política —que no tiene superioridad moral sobre el individuo y la vida civil— no puede abrogarse títulos y autoridades en materia educativa. No hay derecho a obligar a nadie a nada. Godwin sustituiría el peso del qué dirán en vez de la obligación legal. Naturalmente es contrario a la educación estatal o nacional y como consecuencia es contrario a Condorcet y a la mayoría de los enciclopedistas, con los que ha sido erróneamente comparado. Godwin aboga por escuelas pequeñas e indepen-

dientes y cree que el mejor modo de educar es individual o familiarmente mediante tutores o en familia. Así educó a su prole junto a su mujer Mary Wollstonecraft.

Los artículos de propiedad deben pertenecer individualmente a aquel que los hace, aunque el «principio de benevolencia universal» aconsejaría que el artículo vaya a aquel que pudiese producir más felicidad con él. La propiedad es sagrada y hay que robar a la riqueza su prestigio y poder.

Godwin era un optimista y un visionario con una fe tremenda en los poderes de la razón y en el progreso científico y moral. Su contribución al ideario anarquista y a la teoría política en general es la de un pensador completamente imbuido en la justificación racional de su programa: Godwin no trató de poner en práctica sus ideas a través del activismo político pero las dejó claramente esbozadas de modo que otros podrían tratar de llevarlas a cabo. Su intento de explicar el fundamento de su concepción política con una teoría del conocimiento y con una rudimentaria pero coherente filosofía moral es puntero en la historia del anarquismo. Su influencia es mayor que la de más famosos, y aparentemente dedicados, revolucionarios porque sus teorías no van dirigidas contra ningún gobierno o sistema productivo concreto, sino contra la justificación teórica del gobierno en general. Por eso, entre otras razones, *Justicia política* puede leerse ahora con más facilidad que la mayoría de las obras de otras escuelas y pensadores anarquistas. Para nosotros constituye un sólido punto de partida en la argumentación que desarrollamos.

2.- El valor del trabajo

La moderna indistinción entre empleo, profesión y trabajo es uno de los muchos sucedáneos negativos de la mercantilización del ser humano. Hasta hace relativamente poco tiempo el nudo gordiano de la ciencia económica era la teoría del valor. Hoy, por desgracia, en las facultades y centros de saber que velan por la disciplina económica ese tema se trata en pasado, como uno de los debates en los que se entretenían los padres de la economía cuando no tenían una cosa mejor que hacer en tiempos ajenos a la televisión y los ordenadores. Si preguntas ahora a un estudiante de la facultad de ciencias económicas qué es lo que da valor a las cosas que producimos le puedes provocar un pequeño shock. Por un lado porque muy probablemente no sabrá qué es un valor o qué son los valores así en abstracto más allá de cómo uno o el mercado llega a valorar algo, y por otro porque se preguntará con cierta perplejidad a qué viene la cuestión, ¿no es algo, dirá, que ya está etiquetado en el precio del producto?

En la actualidad preocupa mucho el empleo y cuando se contempla su presente o futura escasez se habla con una inocencia ignota del fin del trabajo sin darse cuenta que lo uno y lo otro, el empleo y el trabajo, son cosas muy, pero que muy distintas. Ni siquiera es cierto eso que se leía antes en los viejos manuales de que el empleo es el trabajo remunerado. No, el fin del trabajo no es la remuneración. Marginando la difícil cuestión de si lo que se remunera es el tiempo de uno o lo que uno hace durante un tiempo en base a lo que ha aprendido a hacer previamente en otro tiempo, el trabajo es una realización humana que nos permite expresar lo que somos (aquí la profesión) y adquirir un legítimo (auto)dominio presente (aquí la propiedad) o futuro (aquí la capacitación). En este sentido el trabajo como tiempo no se remunera sino que lo que se remunera es el producto de ese trabajo. No nos vendemos a nosotros por horas sino lo que hacemos invirtiendo unas horas. La distinción es conceptualmente importante pues solo trabaja, solo se expresa y solo tiene propiedad, quien es libre. El que se vende a sí mismo, aunque sea por horas, no trabaja, se esclaviza.

Es en este sentido en el que podemos decir que el trabajo subsistirá siempre, aun cuando el empleo desaparezca, y eso ya lo entienden algunos pensadores económicos, todavía mayoritariamente marginados en la academia, que proponen el estudio y experimentación de economías alternativas: del don, de gratuidad, de intercambio, etc. Fue Amitai Etzioni el que en su *La dimensión moral* (1988) derribó el muro que había construido

el pensamiento económico neoclásico, también llamado neoliberal, en torno a la reserva exclusiva de la racionalidad para los comportamientos mercantiles que buscan la maximización del beneficio. Etzioni demostró que hay racionalidad económica fuera de esta premisa y que consecuentemente el altruismo es también susceptible de análisis racional. Aquí empezó precisamente la socioeconomía como alternativa al paradigma neoclásico en economía. Bien sabemos, no obstante, que por misterios y presiones todavía sin desvelar en su totalidad, hoy en día, la ortodoxia económica sigue siendo la mercantilista neoclásica y que en las facultades de economía se enseña lo mismo desde hace 50 años. Las puertas de la academia siguen cerradas a la socioeconomía y demás economías alternativas aún y cuando la práctica económica, la economía cotidiana, vaya efectivamente por otro lado.

Y es que, si nos damos cuenta, la gran mayoría de nuestros intercambios mediando trabajo no son de tipo mercantil. No lo son la casi totalidad de los que tienen lugar en el hogar o en ámbitos de familiaridad, de amistad, o de empatía más amplios, aparte, naturalmente, de los que podíamos etiquetar como puramente altruistas o caritativos en los que se regala algo nuestro no ya solo a otro u otros desconocidos sino a otros que podrían ser incluso nuestros opuestos, nuestros decididamente contrapuestos. El trabajo, como vemos, hace sociedad más allá del mercado.

El trabajo tiene una dimensión totalista que conviene resaltar distinguiendo entre ocupación y profesión.

En nuestra modesta opinión mientras que el trabajo (y el descanso que lo implica) construye identidad y no entrando en el tema de que sin identidad no hay libertad (la acción libre expresa algo que es único) y tampoco en el tema de que la identidad no acaba de construirse nunca, el ocio o la ocupación, por otro lado, no añaden categoría ni valor a quien lo ejecuta. Esta es la marca que deja la profesión en uno que le hace ser lo que hace con su trabajo en sentido identitario, aunque no esté desempeñándose en ello en ese momento. Al mismo tiempo su identidad no es la ocupación que hace en ese preciso momento aleatorio en tanto en cuanto ésta no sea su trabajo. Por eso las profesiones distinguen (para bien) mientras que las ocupaciones igualan (para mal).

No es de extrañar que la mercantilización tienda a destruir la profesionalización y que desde los presupuestos que defiende el neoliberalismo se critiquen los colegios profesionales confundiendo la desregularización burocrática (una cantidad administrativa) con la profesional (una cualidad laboral). Mientras que la defensa de las profesiones está en línea con el entendimiento del trabajo como una expresión identitaria que cimienta vínculos sociales más allá de la acción gubernamental y del mercado, su crítica se alinea más bien con la visión de una sociedad del empleo garantizado por el poder político. Así mientras que el trabajo da, el empleo recibe.

Se puede seguir de esto porque hemos sido remisos cuantas veces se nos ha propuesto participar en la difusión de los modelos de renta básica a aceptar incluir-

nos en ese tipo de propuestas. A un servidor lo que le preocupa no es tanto el empleo como el trabajo, no es la remuneración sino la construcción y expresividad de identidades personales conformando sujetos libres. No estamos tan interesados en el reparto de bienes (los rentabásicos suelen confundir a menudo renta y propiedad) como en la libertad para crearlos. Este es precisamente el punto que ha distinguido secularmente a anarquistas para quienes la libertad es lo primero y a socialistas para quienes lo primero es la igualdad.

Para los clásicos de la teoría del valor el trabajo era el vehículo idóneo de acceso a la propiedad de lo que uno realizaba con ese trabajo y, al tiempo, lo que daba valor a las cosas: productos y servicios. Eso lo entendemos hoy con claridad para la economía no mercantil, como decimos la más importante, pero no tanto para la mercantil que cuenta con factores de oportunidad, escasez, fuerza, y engaño, entre otros, para adjudicar valor.

Se entiende que podamos hablar de que hay como dos campos estancos en los que podemos dividir el discernimiento económico. De un lado estará la economía del trabajo y su tipo-ideal principal del artesano y de otro la del juego y su tipo-ideal principal del inversor bursátil. Si la justificación de la política en la medida en que la entendemos como la construcción y pervivencia de un poder que ejerce una fuerza social, tiene sentido únicamente en el amparo y satisfacción de la víctima, la función económica del poder político se centrará o deberá centrarse en proteger el trabajo para que no se convierta

en víctima del juego. Es decir, en defender la economía productiva de la llamada economía financiera.

No tenemos reparos en usar la expresión estado del bienestar siempre y cuando no se confunda con otra a la que sí que encontramos ciertas pegas: civilización del ocio. El bienestar en el sentido de estar bien con unos mismos socialmente hablando tiene implicaciones de satisfacción expresiva identitaria en las que el trabajo no puede ser ajeno. Por eso pensamos que mejor que estado del bienestar habría que decir en todo caso sociedad del bienestar. No es el *estado* el que puede darle sentido al trabajo: es imposible, es una contradicción. La irrupción del poder aquí produciría más bien esclavitud, como hemos podido comprobar con el protagonismo en tantos países de los llamados partidos de los trabajadores en la historia del siglo pasado. El sentido del trabajo nace y se procura en libertad.

¿Y entonces, podría preguntar el crítico neoliberal, no cree usted que trabajando con mucho sentido pero gratuitamente nos moriríamos todos de hambre? Para ahondar en esta interesante cuestión tendremos que hablar primero del dinero.

3.- Un asunto de dineros

Hay una famosa fábula financiera que lleva un tiempo circulando por la red y que dice más o menos así:

En un pequeño pueblo turístico de la vieja Europa, llega de pronto un alemán muy rico al único hotel del lugar, deja en el mostrador un billete de cien euros y le dice al dueño: “Me gusta mucho el lugar y quiero estudiar la posibilidad de pasar una semana acá. ¿Me permite mirar las habitaciones?” “Sí, suba, las habitaciones están todas abiertas”, le responde el dueño del hotel, que sale corriendo y le lleva el billete de cien euros al carnicero para saldar una deuda. El carnicero sale corriendo a su vez con el billete para pagarle al proveedor de alimentos para sus cerdos. De igual modo, el proveedor de alimentos para cerdos va corriendo con ese billete y le paga a la farmacéutica una deuda por sus servicios. La farmacéutica toma el mismo billete de cien euros y lo deja en el mostrador del hotel para pagar la deuda que tiene por haber alquilado habitaciones a unos amigos que estuvieron de visita. Entonces, al cabo de un rato, baja el turista

alemán y le dice al dueño del hotel que lo siente mucho, que no le gusta ninguna de sus habitaciones, toma el billete de 100 euros y se va.

Han transcurrido nada más que quince minutos, nadie hizo nada, nadie produjo nada, pero todo el mundo está feliz porque todas las deudas han sido saldadas.

La fábula tiene varias glosas-tipo que pueden utilizarse en clase para explicar las economías actuales. Podríamos resumirlas en las siguientes tres:

Interpretación 1.

En esto consisten las grandes finanzas. Detrás de las grandes inversiones del capitalismo financiero muchas veces no hay nada. Hay gente que se arruina y gente que se enriquece pero nadie produce nada, nadie deja ningún bien tangible que facilite la vida de la gente. ¿No es lógico que a la larga el sistema colapse y se pare pues cabalga en aire?

Interpretación 2.

Guardar el dinero es un crimen. El dinero hay que rodarlo y hacerlo accesible. De lo contrario las deudas se perpetúan ilegítimamente. El año jubilar veterotestamentario cancelaba todas las deudas cada 7 años. ¿No deberíamos bien volver a ello o bien acabar con el monopolio del crédito?

Interpretación 3.

La única economía merecedora del nombre es la productiva y los productos son intercambiables directamente. Lo común a cualquier producto es el trabajo que lleva.

¿No nos dice esto que el dinero es una ficción de la que podemos prescindir?

¡Vaya temas! Ciertamente hay enjundia en todos estos planteamientos. Vamos, no obstante, a referirnos y a centrar el foco ahora solo en uno: en la relación entre poder y dinero que crea la moneda monopolista y en la conveniencia de minimizar esa relación todo lo que sea posible.

Entre las argucias legales que ha usado el estatismo para sustentar, aumentar y consolidar su poder, una de las más importantes ha sido el monopolio de la moneda, hoy afortunadamente en abierta contestación. El papel moneda como ficción del oro vino a garantizarse en exclusiva por el banco central nacional en lo que se vio en su inicio como un seguro contra la estafa. La contrapartida a ese seguro que garantizaba la circulación ágil de mercancía y el intercambio de productos y servicios fue otorgar al estado el poder que impedía la aparición de otras viables alternativas de poder. De hecho la competencia de monedas en el marco global pasó a ser un juego con unos actores exclusivos con roles reservados para los gobiernos nacionales.

Hay una reflexión pertinente aquí, que haremos solo de pasada, y es la imposibilidad de funcionar en las relaciones internacionales como si los otros gobiernos no existiesen. Si el vecino tiene ejército, tú debes tenerlo también, y si tiene moneda nacional o su equivalente, tú también. Si quieres dejar de tenerlos has de persuadir al

vecino para que deje de tenerlos también, asunto este que creo que debería de constituir una de las principales razones de existir y justificar los gobiernos actuales y las organizaciones supranacionales (si no le deberíamos llamar post o transnacionales) mientras y en tanto en cuanto estas metas no se consigan.

Pero decíamos que el monopolio de la emisión de moneda ha dado seguridad, y algunos pueden pensar que hasta sustento, a millones de personas en los últimos siglos. ¿En verdad es esto cierto? No, dicen algunos visionarios de entonces y alternativos de ahora.

Entre los visionarios tenemos al norteamericano Josiah Warren (1798-1874) fundador de las cuatro primeras comunidades anarquistas de la época moderna e iniciador en 1827 de los bancos o tiendas de tiempo. Aquí el precio de un producto debía ser determinado no por su utilidad sino por su excelencia. La supervivencia cultural de la civilización estaría garantizada en la medida en que se solucionaran las injusticias económicas que la pueden llevar al desastre y, en primer lugar en opinión de Warren, la tiranía del dinero que nos convierte a todos en dependientes de quien lo emite. La independencia económica reflejada en la pluralidad de garantistas de divisas es la mejor forma de unir la responsabilidad a la libertad. Para Warren, más importante aún que cambiar la fuente de autoridad, era encontrar un sistema económico que permitiese al trabajador controlar y responder de sus acciones respetando al mismo tiempo los mismos derechos en los demás.

Curiosamente hoy en día y tras la crisis económica de 2008 este lenguaje vuelve a estar de actualidad una vez experimentada, global y prácticamente, la inseguridad que proporciona el monopolio de la emisión de moneda frente al colapso de credibilidad en los sistemas financieros. Así, las redes de trueque, la llamada banca ética, las monedas comunitarias, las divisas electrónicas como los *bitcoins*, y los mismos bancos de tiempo, junto con otras iniciativas de cambio contractual incluyendo experiencias impactantes como la de Heidemarie Schwermer (*Mi vida sin dinero*, 2010) y la puesta de moda editorial de las obras y vida de Henry Thoreau (1817-1862), dan verosimilitud a alternativas posibles.

Algunas, incluso, están entrando con timidez y pausadamente en los elencos editoriales con obras de calado académico que ilustran una deseable lógica del don o unos planteamientos y prácticas novedosas como las firmadas por Zamagni, Bruni, o Felder, entre otros. Al respecto, uno puede también aportar aquí su experiencia.

En 2001 fundamos la Universidad Libre Internacional de las Américas, ULIA. Se trata de una institución educativa a distancia de alto nivel que funciona en régimen de gratuidad, sin transacciones económicas entre alumnos y profesores y cuya mínima infraestructura informática se sustenta mediante pequeñas donaciones individuales. Hoy en día ULIA cuenta con 21 programas, todos de postgrado, más de 1500 egresados de casi 30 países y un equipo de profesores y tutores, todos trabajando ad honorem, que se renueva periódicamente con incorpora-

ciones de exalumnos brillantes que aportan su trabajo en beneficio de otros del mismo modo que ellos en su día se beneficiaron del regalo de trabajo de los pioneros de la iniciativa. Es un ejemplo de emprendimiento académico sostenible que favorece a alumnos hispanohablantes que por cualquier razón no pueden desplazarse o no pueden pagar estudios de postgrado y especialización en universidades convencionales que operan en el mercado. Cada año ULIA celebra su congreso anual en una ciudad distinta dando oportunidad a alumnos y profesores a intercambiar experiencias cara a cara.

Se trata de una realidad, como muchas otras similares, que ilustra la viabilidad de emprender, intercambiar, trabajar, y manejar productos y servicios fuera del mercado y sin la mediación del aporte de capital dinerario. Y no estamos hablando de una vetusta y secular forma de trueque de productos de artesanía tradicional sino de unos contenidos punteros de última generación cuya operatividad nos interpela con preguntas como las siguientes ¿es legítimo que en una universidad pública se cobren tasas de hasta 15.000 euros por programas de postgrado cuando esos mismos o similares programas pueden seguirse por solo 200 en otra institución?, ¿no tienden determinadas coyunturas mercantiles a justificar la maximización del beneficio de por sí (si hay gente que está dispuesta a pagar tanto por qué hemos de cobrar menos)?

Una de las razones es porque hay demasiado dinero de la misma equivalencia fija en circulación. Es decir, por-

que el papel moneda garantizado por el poder del estado (el máximo poder presente) sirve para tanto en ausencia de otras alternativas excluidas de la legalidad por el monopolio del crédito. Por eso los euros son tan apetecibles y por eso pensamos a la ligera que lo más caro es lo mejor sin hacer distinciones sobre si estamos o no dentro de un mercado genuinamente funcional.

Es verdad que si aquel turista alemán hubiese puesto sobre la mesa otro tipo de garantía las deudas del pueblo no se habrían solventado. Pero también es verdad que con toda probabilidad algunas no se habrían creado y, de serlo, seguramente se habrían satisfecho por otros medios más al alcance de los protagonistas.

4.- La adoración y dependencia de la tecnología

Ante su repetida y poco comprensiva insistencia, hace un tiempo envié a un amigo el siguiente texto de correo para darle una explicación, reconozco que un tanto airada, de por qué no dispongo de teléfono celular o móvil:

No tengo coche, móvil, tableta, tarjeta, bici o cualquier otro instrumento deportivo. Tampoco como carne ni derivados. No me importa si otros lo hacen.

Me dan mucha pena los que socializan acciones negativas como beber alcohol, fumar, consumir drogas o apostar dinero. Y me importa si lo hacen: creo que deberían de cambiar con terapia o sin ella.

Y ahora tampoco viajo. Por otro lado ...

(...)

Con los mejores deseos, JPA

Después me arrepentí. Caí en la impertinencia de la prisa y no le dije la verdad. No mentí, pero tampoco le dije la verdad pues la verdad del asunto requiere de un

discurso que no cabe en esas pocas líneas. Entre otras cosas debería de haber hecho una doble matización. Por un lado, que si bien no me importa que otros usen celular o móvil, sí que pienso que en la gran mayoría de los casos esos otros deciden contra su bien al usarlo; y por otro, que mi renuncia al uso del artilugio no se basa en que yo sea yo (un tipo distinto como parece que quiera decir en el correo), sino en que pretendo ser racional y en ese sentido potencialmente igual al resto.

Sin ser pretencioso podría haber dicho a mi amigo que no uso móvil porque no lo necesito, lo cual es la pura verdad, para después añadirle con la confianza que le tengo: y quizá tú probablemente tampoco. Pero también podría haberle expuesto un razonamiento más etéreo y argumentado, más o menos como sigue:

Distinguiendo uso y abuso y sin referirnos a esos contextos en los que su uso esté justificado por la necesidad o la conveniencia, el teléfono celular, en la mayoría de los casos, supone una disminución de soberanía; en muchos casos también supone una violación de la intimidad; y en manos de ciertas personas y en ciertos momentos de la vida es un serio obstáculo para el desarrollo personal.

Aparte del razonamiento sobre la contribución a la diversidad y a la pluralidad, y a la disminución de los centros de poder, a mi juicio el argumento más serio es el de la soberanía referida al sujeto familiar. La familiaridad es una nota indisociable de nuestra identidad unitaria y descontextualizar esa dimensión es irreal. Cada quien es quien es, en su individualidad y familiaridad. La visi-

bilidad externa de nuestra autonomía individual es la corporalidad y sus huellas, mientras que la visibilidad de nuestra familiaridad se concreta fundamentalmente en el hogar. Cuando uno llama a la puerta de una casa, en la mayoría de los casos llama a la puerta de un hogar y se entiende que quien reside dentro es un sujeto familiar que conforma también unos sujetos individuales mayores y menores de edad. En un hogar el acceso, la puerta, es común como lo es casi todo, que vincula a sus habitantes en un nosotros que distingue entre propios y extraños y que modula comportamientos, actitudes y relaciones de distinta manera según sea dentro o fuera. Así, saltarse la puerta (hacia el interior o hacia el exterior) es una violación de la soberanía familiar. Ello se produce, por ejemplo, cuando uno sale o introduce a alguien por la ventana, saca o introduce algo por ella, o cuando abusa la confianza tácita para, superando el pudor debido, esconder algo o esconderse de los demás de la casa.

El contexto propio del hogar como espacio es el privado-público: privado para los de fuera y público para los de dentro. Se entiende que la disminución del espacio público en el hogar en un ejercicio de privatización del mismo, conlleva una pérdida de soberanía del sujeto familiar. ¿Y no es esto lo que ocurre cuando el móvil se usa en el hogar para lo privado-privado sin mediación del acceso común? Triste y lamentablemente sí.

¿Pero –se podría objetar– por qué es lamentable?, ¿no puede el sujeto familiar ceder soberanía a alguno de sus miembros privatizando una parte del común?

Que se privatiza el común familiar está claro, ahora bien que se incrementa la soberanía de algún miembro aún sea a costa de otros no lo está tanto. Gran parte de las relaciones humanas son relaciones de poder a través de las cuales se puede ejercer un dominio pero también sufrir una dominación. O sea que cuando yo le privatizo a mi hijo una parcela del hogar (cuando le permito el uso del móvil) o cuando me lo apropio yo mismo (cuando yo no apago el móvil del trabajo en el hogar) muy probablemente estoy jugando con una posibilidad de esclavitud que no justifica la promesa de libertad que quería hacer o hacerme.

Vayamos ahora fuera del hogar, al espacio público de la calle o al semipúblico del trabajo. Aparte de situaciones especiales o extraordinarias que ameriten una comunicación coordinada para un propósito puntual, a nuestro juicio el uso del teléfono móvil está justificado en la calle en sujetos dependientes por razón de enfermedad, y en el horario de trabajo fuera de la oficina por razones laborales. Más allá de estos contextos, el uso se torna generalmente en abuso.

Naturalmente vamos mucho más allá de lo que se entiende por patológico, adictivo o ilegal con reconocimiento de víctima. Abuso es intentar controlar, curiosear, dominar en definitiva, mediante la tecnología inalámbrica en entornos de familiaridad. Es trufar presencias y acompañamientos reales debidos con contactos a distancia. Es también robar tiempo, presionar o aprisionar, en el sentido de meter prisa, contagiando la ansiedad propia

a los demás. Y es también privar a los demás de la contemplación en libertad necesaria para entender el mundo capacitándoles para la madurez que la vida adulta requiere. Es por esto que enganchar a un niño a la adicción del móvil es una forma de perversión y que el abuso de la tecnología es un arma de destrucción cultural masiva.

Los espacios públicos y semipúblicos son lugares de aprendizaje que requieren la alerta de los sentidos. Y son ámbitos de relación que implican la atención y solicitud próxima. Puesto grosso modo, en la calle uno puede bien mirar al cielo para descubrir las golondrinas que anuncian la primavera, bien mirar alrededor para apercebirse de las necesidades ajenas, o bien, por el contrario, mirar abajo para comunicar banalidades urgentísimas con texting.

Ni qué decir tiene que un servidor es un gran defensor del teléfono institucional, del *¿está fulanita?, ¿se puede poner?, ¿de parte de quién?* También uno es muy amigo del silencio reflexivo, del pensar y pensarse, y de tratar de ser dueño de uno mismo, que es a nuestro juicio, lo que justifica cualquier educación. Y aquí está el quid de la cuestión. En efecto, se trata de poder: del dilema entre esclavitud y autodominio. Mientras que la tecnología que no dominas te domina, la que controlas (en los dos sentidos de poner coto y de experticia) te libera.

Nos ha servido el teléfono aquí como metáfora de la tecnología. Hay una pléyade de autores contemporáneos que tratan también este tema desde una óptica parecida. Así, por ejemplo, Han (*La expulsión de los distintos*, 2017),

Esquirol (*La resistencia íntima*, 2016) o Turkle (*En defensa de la conversación*, 2017). En casi todos los casos se subraya la necesidad de no convertir los instrumentos en fines para así salvar nuestras posibilidades de realización como humanos plenos. Aquí hemos preferido resaltar el peligro de que mediando la tecnología unos humanos se abroguen un dominio no consentido sobre otros humanos y, en este sentido, la importancia del autodomínio: de mandar sobre nosotros mismos en todo momento. Hay también aquí una razón social en la medida en que el autodomínio da cauce a la libertad y ésta se manifiesta socialmente como pluralidad y es peligroso que la tecnología, al uniformarnos, nos quite pluralidad. El peligro ya lo advirtió Toynbee (1889-1975) al señalar la decadencia como la situación en la que coinciden en el tiempo la máxima mimesis (uniformidad) con la mínima némesis (creatividad).

Por último habrá que decir que sí, que uno también usará el teléfono móvil cuando sea necesario. Cuando tenga dudas sobre si sabré encontrar o no el camino de vuelta a casa, cuando esté en situación de incomunicación continuada por cualquier otro medio, o cuando el poder me obligue a ello bajo pena insufrible. Pero, gracias a Dios, esa eventualidad no se ha originado... todavía.

5.- La educación “católica”

Hace un tiempo un famoso escritor publicó un artículo periodístico sobre lo que llamaba la tragedia de la escuela católica. Hacía referencia a otro artículo del mismo periódico en el que se repasaba la trayectoria escolar de los líderes laicistas españoles en colegios católicos para mostrar su fracaso como instituciones educativas. Ahora bien, un servidor no señalaría, caso de ser necesario, solo a los colegios católicos. El problema está en eso que se llama educación católica en general y que incluye, por supuesto y sobremanera, a las universidades.

Cuando el que escribe era un poco más joven vino a verle el rector de una universidad adjetivada católica para ofrecerle un relevante puesto de trabajo en la institución. En el curso de nuestra conversación manifesté, aparte de mi desconfianza genérica en cualquier tipo de educación reglada ajena al protagonismo familiar, que uno hacía la distinción entre universidades católicas y universidades de inspiración cristiana. Las primeras eran universidades

de vida católica y las segundas solo de ideología. Mientras que en las segundas solo se exigía espíritu católico (eso que se llama humanismo cristiano) en los contenidos de las asignaturas que tienen que ver con la doctrina, en las primeras, en las universidades católicas, se debía vivir como cristianos; es decir: los profesores y el personal de administración y servicios, habrían de imitar a Cristo en su trabajo dentro de la universidad como se supone que lo harían fuera. Esto es, entre otras cosas, actualizarían su formación doctrinal, usarían la capilla del campus, y rezarían en el aula con sus alumnos respetando al que no quisiera hacerlo. Al oír todo esto el mencionado rector dio como un respingo y me dijo que según la distinción apuntada su universidad solo era de inspiración cristiana y que entendía que no estuviese interesado. Quedamos amigos.

No, no se trata, como decimos, solo de un problema de los colegios católicos. El problema al que hacía alusión aquél artículo periodístico es un problema de ejemplaridad (podemos disentir de Javier Gomá en algunas cosas pero no en esto). La reforma que parece necesaria en la llamada educación católica no será eficaz, aunque no haya que despreciar en absoluto esta táctica también, si solo se consigue que unas pocas instituciones educativas dejen de ser “de inspiración cristiana” para ser genuinamente católicas. Entre otras razones porque “la inspiración cristiana”, como bien apuntaba un querido colega que se declaraba agnóstico en cuanto a fe y cristiano en cuanto a cultura,

puede entenderse también como patrimonio cultural no religioso con lo que no harían falta creyentes para sostenerla.

Volviendo al título del capítulo, habrá que empezar a conformar una cadena de excelencia. En esa cadena deben de figurar rectores, decanos, profesores, directores y maestros que sean excelentes católicos, además de ser excelentes profesionales. Hoy hay, desgraciadamente, en puestos de dirección de instituciones educativas “católicas”, demasiados excelentes profesionales (a menudo laicos) que son mediocres católicos y también demasiados buenos católicos (a menudo clérigos y religiosos) que son mediocres profesionales. Pienso que ninguno de los dos casos ayudan para solucionar el problema planteado de la no vertebración entre fe y cultura en el contexto educativo. Ni en el mirar para otro lado ni en el clericalismo está la solución.

Tenemos dos escenarios de peligroso futuro por el que hay que evitar precipitarse al vacío. De un lado el de esas universidades “católicas” de ciertos países ricos expertas en mirar que son bien miradas por la cultura pagana (caso de una, por ejemplo, donde se echa al excelente y afamado profesor por disentir de la sexualidad a la carta, o donde caso de otra, por ejemplo, que mantiene en su puesto de decano al exclérigo recién casado con su amante del mismo sexo). Y de otro lado el de esas universidades (muchas en países de habla española) de acendrado nepotismo y compadreo clericaloide donde el único criterio de excelencia académica válido es la proxi-

midad sumisa a la arbitrariedad de un mando que se perpetúa por ineptitud.

Hemos de apuntar, por el contrario, a que la excelencia católica (el afán de santidad) anide junto al amor a la ciencia en el corazón y en la cabeza de los que se dedican a educar. Es, pienso, un mínimo requisito de coherencia y credibilidad que tendrá como consecuencias, de puertas adentro, el rechazo tanto de la hipocresía como del clericalismo institucionalizado que hemos mencionado y, de puertas afuera, el alumbramiento de varias y plurales pautas de excelencia ciudadana que ayuden a mejorar la salud social del entorno al que sirven.

Pero hay un aspecto de la educación llamada católica que muchas veces pasamos por alto y sobre el que podemos poner el acento ahora. Se trata del dinero. Tanto del dinero que cuesta como del dinero que se propone como objetivo a los alumnos. Dos aberraciones que poco tienen que ver con el calificativo de católica.

Sobre la gratuidad se ha hablado mucho y practicado poco en este campo. La respuesta que se suele dar a la pregunta de por qué los colegios y universidades católicas son tan caros es que porque no puede ser de otra forma al estar en el mercado junto con el resto de instituciones ajenas al sistema público. Bien, ¿y por qué están en el mercado?, ¿podrían no estarlo?

La cuestión es que ahora sí. Hay al menos dos factores que lo hacen posible y por donde apuntamos que va el futuro de la educación, un futuro que nos atrevemos a adivinar contará con máxima desregula-

ción y máxima pluralidad. Nos referimos al desarrollo tecnológico que ya hace posible la deslocalización del aula, y al desarrollo de las economías alternativas y, en concreto, las mencionadas del don o relacionales, que se posicionan más allá de la economía basada en la maximización del beneficio. Incluso desde el punto de vista de la lógica de la conveniencia o de la operatividad de la gestión de la escasez, iniciativas como la educación en familia (homeschooling) con centros de apoyo o las cooperativas, economatos y bancos de conocimiento y dispensación de servicios que tanto predicamento tienen en la acción asistencial, deberían ser una realidad y haber impregnado la tradición de la educación identitariamente católica como se ha hecho con éxito en otras áreas del emprendimiento humano. La verdad es que cuesta comprender cómo es que algo tan evangélico como la gratuidad tiene tan poco calado hoy en día en la realidad de la educación institucional católica.

Bueno, repensamos, no debería extrañar tanto. Si hacemos un repaso por el amplio elenco de centros y escuelas de negocios promovidas por instituciones católicas nos damos de bruces con la segunda aberración. En casi todas se enseña una única dimensión de la actividad empresarial o comercial que es aquella que más conforme está con el paradigma económico dominante conformado por lo que se ha dado en llamar economía neoclásica. Es decir, se enseña a ganar dinero como único modo posible de producir riqueza y consolidar el bienes-

tar. Y, además, se enseña muy bien pues muchos de estos centros están etiquetados como los mejores del mundo en su área.

Hay una explicación que puede aventurarse para estas lacras y es la de la acomodación de la Iglesia, o de las iglesias en general, con el poder. Y no nos referimos a una acomodación interesada como postulan ciertos intérpretes, sino a una acomodación victimaria sacada de la experiencia acumulada de la persecución que en tantos países europeos han padecido las iglesias desde el siglo xviii. En cualquier caso es un hecho denunciante a todo pasado en el sentido de que esa explicable actitud acomodaticia sale de una experiencia que pensamos, quizá inocentemente, que es irrepetible en épocas, como la nuestra, de mayor transparencia. Es verdad que el elenco de los mártires es amplio, es verdad que las desamortizaciones y abusos se han dado pero también es verdad que los tiempos son distintos al menos por lo que se refiere al mundo llamado libre.

Más allá de las explicaciones que puedan darse, la exigencia es pertinente. La educación llamada católica está posicionada, mejor que ninguna otra, para servir de ejemplo a un replanteamiento en profundidad de todo el sistema. Después volveremos a esto. En cualquier caso, como le ocurre a tantos gobiernos, a las entidades educativas les vendría muy bien también una potente infusión imaginativa. No sabemos por cuánto tiempo más se seguirá viendo la educación como una competencia por la que tiene que velar el poder político ni si, como le pasa al

servicio de correos, se verá pronto reducida a un hecho residual como competencia pública. Lo que sí sabemos es que los cambios que impelen los tiempos van a afectar y mucho al sistema y a las formas educativas. ¿Sabremos aprovechar la coyuntura para mejorar y mejorarnos?

Al final la antigua receta servirá de nuevo como una meta que es un programa de vida para todo educador con ideario cristiano: doctos y humildes al tiempo, sabios y desprendidos. Pero eso lo llevamos diciendo siglos: vieja porfía que necesitamos revitalizar repensándonos con ella para llegar a ser mejores servidores públicos, mejores ciudadanos.

6.- Los cristianos no somos pacifistas

En el enunciado nos referimos al ideario *ex tempore* no al hecho histórico (si lo hemos sido o no) ni a su valoración moral contextual (si cuando sí o no estuvo bien). De este modo y por mor de dar una explicación de entrada al título con el que encabezamos este capítulo, debemos partir de una distinción radical: la que formulamos entre pacífico y pacifista. Jesús propuso claramente el ideal pacífico en el Sermón de la Montaña y ahí no caben dudas: un cristiano no es buen cristiano si al mismo tiempo no es pacífico. Ahora bien, ¿qué es ser pacífico? A nuestro entender ser pacífico entraña dos acepciones significantes principales: la acción de pacificar por un lado y la de no iniciar la violencia *ad extra* por otro. En este sentido estimamos que de la misma forma que, como explicaremos después, para el cristiano el pacifismo no es una opción, ni mucho menos una obligación, sino una incongruencia que puede ser incluso pecaminosa en algunas situaciones, el comportamiento y la actitud pacíficas son, por el contrario, una exigencia evangélica que está en la base

del ideario de la fe cristiana. Ser pacífico es, no solamente una aspiración, sino un deber en el que se forja el llamado a la santidad, como lo son también las propuestas de la mansedumbre y la humildad tan ligadas al compromiso de paz.

Pero volvamos al evangelio. Son muy numerosas y conocidas las admoniciones de Jesús y, consecuentemente, de toda la tradición cristiana a favor de la concordia y la paz y que brotan como lógica expresión práctica del mandato supremo y fontal de la caridad. No cabe duda de que la fraternidad universal, que incluye el amor al enemigo, es una de las más excelsas novedades que legaron la predicación de Jesús y sobre la que muchos (entre nosotros Ratzinger, brillantemente) basan y cimentan su racionalidad y fuerza convincente. Menos conocidas son, sin embargo, las citas que atestiguan a un Jesús que ampara la confrontación y el uso de la fuerza, no solo contra uno mismo sino contra otros, y por eso creemos que conviene recordarlas. Así, por ejemplo:

Lucas 12:49 “Yo he venido a traer fuego sobre la tierra, ¡y cómo desearía que ya estuviera ardiendo!”

Mateo 10:34 “No piensen que he venido a traer la paz sobre la tierra. No vine a traer la paz, sino la espada.”

Lucas 12:51 “¿Piensan ustedes que he venido a traer la paz a la tierra? No, les digo que he venido a traer la división.”

Juan 2:15-16 “Hizo un látigo de cuerdas y los echó a todos del Templo, junto con sus ovejas y sus bueyes; desparramó las monedas de los cambistas, derribó sus

mesas y dijo a los vendedores de palomas: «Saquen esto de aquí y no hagan de la casa de mi Padre una casa de comercio».

Marcos 11:15-16 “Cuando llegaron a Jerusalén, Jesús entró en el Templo y comenzó a echar a los que vendían y compraban en él. Derribó las mesas de los cambistas y los puestos de los vendedores de palomas, y prohibió que transportaran cargas por el Templo.”

Lucas 22:36 “El agregó: «Pero ahora el que tenga una bolsa, que la lleve; el que tenga una alforja, que la lleve también; y el que no tenga espada, que venda su manto para comprar una.»

Marcos 9:42 “Si alguien llegara a escandalizar a uno de estos pequeños que tienen fe, sería preferible para él que le ataran al cuello una piedra de moler y lo arrojaran al mar.”

Hay quienes leen estos pasajes en clave pacifista en vez de pacífica y se escandalizan de que Jesús apadrinase o utilizase la violencia física, aparte de la verbal: “...raza de víboras...” (Mt. 12, 34), o “...id y decid a esa zorra...” (Lc. 13, 32), con la que son más condescendientes. Algunos incluso apuntan distinciones de legitimación para esa violencia evangélica distinguiendo desde el punto de vista del sujeto la que podía decir y hacer Jesús por ser quien era y no nosotros o, desde el punto de vista del objeto, la que se puede hacer contra las cosas y no contra las personas y, dentro de ello, las que procuran daño irremediable o no. Un servidor piensa, más bien, que para deslindar las confusiones que puede generar la interpretación de estos

dichos y hechos de Jesús aparentemente contradictorios con otros, hay que remontarse más atrás. Y no me refiero a más atrás en el tiempo sino a más atrás en la lógica. Es decir, hay que ir y partir de la lengua y ver qué queremos decir cuando hablamos de paz y violencia.

A continuación apunto lo que uno quiere decir, entiéndaseme bien, sin enmendar la plana a nadie ni a ningún diccionario, al objeto de explicar la aseveración del enunciado del capítulo. Es obvio y patente para el que escribe que muchas de las disputas humanas están producidas por mengua de léxico; porque nos faltan palabras con las que referirnos a los conceptos e ideas que intentamos transmitir y si cada quien se inventase una palabra nueva para cada nuevo matiz la comunicación sería imposible. Pero para eso están las aclaraciones, los discursos y el texto: para poder entendernos y con ello avanzar el conocimiento si es posible.

El tema es muy complejo y vamos a quedarnos en la periferia pues abarcarlo en su conjunto requeriría un tratado (de hecho hay varios sobre el asunto). Supongo que habrá quedado más o menos claro por lo dicho hasta ahora que pienso que ser pacífico no excluye de suyo el uso de la violencia mientras que ser pacifista sí. Me quedo con que el pacífico excluye el inicio de la violencia o, más precisamente, el inicio de un nuevo ciclo de violencia por pequeño que este sea. Decimos esto último para esquivar el problema que en esta línea de argumentación supone la evidencia de violencias estructurales precedentes: esas que en el lenguaje de los que defienden la

teoría del conflicto justifican la lucha activa y permanente por la justicia. Y es que efectivamente la violencia es un hecho social en el que nacemos: el recurso a la violencia y el ser humano son co-históricos.

¿Qué hacer ante ello? ¿Cómo reaccionar ante la violencia? El pacifista que se piensa cristiano o viceversa dice que con amor y poniendo la otra mejilla y no está muy desacertado. En efecto, me parece que esta actitud de respuesta es moralmente muy superior a la que propugna la tradición jurídica romana que en base a un supuesto derecho natural justifica la legítima defensa y que fue acogida e incorporada más tarde por la tradición cristiana sin la, a mi juicio, suficiente revisión crítica. Por ello, por esta falta de crítica o mengua de elaboración o también, por qué no, por imposibilidad contextual en el tiempo en el que se acoge o adopta como legítima esa actitud, creo que hay un matiz que se suele perder en el discurso. Y es que bien puede entenderse que la agresión violenta de la que habla el evangelio y ante la que se postula ofrecer la otra mejilla es la agresión a uno. Queremos decir que no se trata aquí de la agresión a otro. Más bien pensamos que el mandato de la caridad evangélica y la fraternidad universal de la que es promotora y portadora el Nuevo Testamento me obliga tanto a renunciar a mi defensa violenta como a defender al otro, prójimo y víctima, con la violencia cualificada pertinente y necesaria frente a la violencia iniciada no consecucional contra él o ella. Aquí está la diferencia

entre pacífico y pacifista: en que la violencia puede ser, en algunos casos, un deber de caridad.

Con cierta sorna podemos decir que un colega ya fallecido, Max Weber, descontó esa carga fraternal que nos obliga a todos, en el estado moderno como detentador del monopolio de la violencia legítima. Weber no era un padre de la Iglesia pero como ocurrió antes con la legítima defensa, la aceptación de ese monopolio se ha recibido en la Iglesia también sin la necesaria revisión crítica, que si bien se ha hecho se ha mostrado insuficiente. Los pacifistas están en este sentido mucho más cerca del evangelio que los estatistas. Si los cristianos no somos pacifistas respecto a la violencia, menos aún somos estatistas, y menos ahora cuando descubrimos al estado contemporáneo como procurador violento (aborto o guerra moderna, por ejemplo) con capacidad incluso para la autodestrucción planetaria.

¿Cómo se puede concretar entonces sin entrar en ningún discurso electoral programático ni en disquisiciones teóricas sobre tipologías de la violencia una civilidad pacífica acorde con los dichos y hechos de Jesús? Pensamos que manteniéndonos en las coordenadas de la revelación y en la medida en que asumamos nuestra responsabilidad evangélica. Me parece, en este sentido, muy acertado el calificativo que se usa ahora de católico *evangélico* para nombrar a quien de acuerdo con la tradición y la fidelidad debida a la Iglesia asume su responsabilidad ante Jesús por las palabras y el ejemplo de vida que nos dejó su paso por este mundo. A mi juicio ese de-

ber o responsabilidad pasa, por lo que a este tema se refiere, entre otras actitudes, por:

- A) Dado el supuesto de renuncia a cualquier violencia iniciática, renunciar también a perpetuar ningún ciclo violento del que formemos parte aún sin nuestra aquiescencia explícita o mediante adhesiones pasivas. Ya sea ello como contribuyentes fiscales, espectadores o usuarios de entretenimiento, miembros de una cadena de mando laboral, o pertenecientes a un cuerpo o agrupación, debemos ejercer la objeción cuando nuestra responsabilidad como discípulos de Jesús lo exija.
- B) Comprometernos en la defensa activa de la víctima inmediata con los recursos de interposición, resistencia, disuasión y fuerza necesarios, sabiéndonos guardianes, como recuerdan algunos textos sagrados, de nuestros hermanos.
- C) Preparar y educar nuestra responsabilidad para arriesgar bienestares y comodidades adquiridas en orden a la participación activa en la tarea de construir y dar continuidad a una civilidad pacífica. Y que en ella brillen, como consecuencia de la promoción de la paz, las adecuadas pautas de uso y costumbre en las relaciones interpersonales en el ámbito público.
- D) Asumir los riesgos de incomprensión, cárcel, persecución, exclusión y denuncia que se deriven del ejercicio de nuestra responsabilidad (evangélica).
Ser pacífico, como se ve, es una consecuencia de

agencia que no acaba en uno. Es más y exige más, en este sentido, que ser pacifista y parece ser que es lo que los tiempos demandan.

No se nos oculta, en otro orden de cosas, que este debate alumbra otro de mucho más calado intelectual y sobre el que a diferencia del que ha motivado esta breve reflexión todavía se ha escrito poco. Y es el de la misma justificación del Estado y lo que la Iglesia de hoy tenga que decir al respecto. Creo que veremos en un futuro ya próximo una gran efervescencia en torno a él y espero que este librito ayude en algo, aún sea solo un poco, al respecto.

7.- La justicia está sobrevalorada

En el capítulo anterior se argüía que el cristiano puede emplear la violencia para defender a la víctima indefensa y próxima, y que ello se torna en deber inexcusable si el cristiano se encuentra como el único obstáculo ante un daño irremediable e irreparable. La violencia, se decía, puede ser un deber de caridad, y el pacífico (cristiano) debe emplearla en esos casos sin por eso dejar de ser pacífico.

Para un cristiano, el amor al prójimo es prioritario; está por encima de la paz. Al contrario que para un pacifista para quien la paz es lo primero. Así, por ejemplo, Gandhi dejó morir a su mujer porque era pacifista; un pacífico no lo habría hecho. La distinción entre pacifista y pacífico es, como decíamos, de importancia capital. En este sentido no podemos caer en la demagogia (tan querida del pensamiento único, por otra parte) de asumir que quien no se confiesa pacifista es belicista.

Hay que detectar y huir de la manipulación del léxico en un intento de hacer pensar y repensar con sentido

crítico el discurso para sentar en base a qué parámetros distinguimos lo correcto de lo incorrecto. En ese esfuerzo deslindaremos también perspectivas y en este tema, el de la justicia, pienso que, como por otra parte en casi todo, lo político va por un lado y la caridad por otro.

Para el argumentario político la violencia, dicen, es un deber de justicia y la injusticia clama violencia, sea esta reglada o a veces, incluso, no. Uno disiente: la violencia puede ser un deber de caridad, sobre lo otro, que pueda ser un deber de justicia, tenemos más que dudas. Efectivamente la caridad es superior a la paz pero ¿es la justicia superior a la paz? Casi todos los estadistas dirían que sí mientras que casi todos los evangélicos dirían que no pues efectivamente es algo que no se desprende de la vida (y sobre todo de la muerte) de Jesús. Por eso nos alineamos con los segundos, con los que ven en el evangelio la pista para entendernos como humanos, para los que consecuentemente tanto la defensa como la rebelión no puede justificarlas la justicia sino solo la razón de caridad.

¿Hemos de tolerar entonces la injusticia? Pues depende a costa de qué, pero nos inclinamos a pensar que en la mayoría de las situaciones que en el mundo de hoy consideramos injustas y salvada la caridad, sí. El calificativo aquí es importante y no es “justo”. De este modo, lo legítimo y correcto en asuntos de causa mayor lo es por caridad y no por justicia con lo que, a nuestro juicio, quedan fuera de lugar conceptos como las guerras o penas justas que excluyen tanto la caridad como el perdón.

Entiéndasenos bien, no excluimos la política en su conjunto pero sí intentamos darle otra razón. Y creemos que puede hacerse. El orden social, la policía, o las reglas de convivencia, pueden razonarse en base de caridad en vez de en base de justicia, y todo un nuevo panorama (paradigma o, incluso, revolución intelectual dirían algunos) saldría de este beneficioso trueque. Dudamos, efectivamente y como se habrá sospechado, de que en el contexto histórico actual se puedan encontrar razones de caridad para legitimar el estado, si bien creemos que sí puede haberlas para consentirlo provisionalmente entendiéndolo de manera distinta.

Que nos perdonen, pues, la mayoría de los juristas pero defendemos que a la justicia le compete la elucidación y, si acaso, la proposición pero no la acción. Es más, creemos que toda acción violenta que se ampare solamente en la justicia carece de legitimación. Por eso decimos que la justicia está sobrevalorada.

Tomando en consideración alguna crítica ya manifestada, vayamos a las bienaventuranzas (Mt. 5. 3-12). Como bien sabemos la justicia se menciona en dos de las ocho. En la cuarta cuando se dice “bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia” y en la séptima: “bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia”. La interpretación que hacemos es a la luz de otro pasaje, cuando Jesús dice (Mt. 6, 33): “buscad primeramente el reino de Dios y su justicia”. Entendemos que Jesús se refiere a su justicia y no a la justicia, es decir, a la Justicia del Reino de Dios que se asienta, según las coordenadas que marca el espíritu del evangelio, sobre tres apoyos principales: la cari-

dad, la misericordia, y el perdón. En este sentido el hambre y sed de justicia de la bienaventuranza es el deseo y búsqueda del Reino, y la persecución por causa de la justicia es la persecución religiosa y martirial. Recordemos, por otro lado, que también Jesús dice (Luc.12, 14): “¿quién me ha constituido juez entre vosotros?”, como marcando las diferencias entre la Justicia, la del Reino, con mayúsculas, y la justicia con minúsculas, la que aquí calificamos de sobrevalorada, mayormente cuando tendemos a confundirla en aras de una absolutización inconveniente, y puede que idolátrica, con la otra, la Justicia del Reino de Dios.

Hay un segundo punto a tratar en el capítulo y es el que se refiere a la dispensación de justicia, eso que los antiguos llamaban justicia distributiva. ¿Realmente se puede hacer?

El concepto es venenoso aun dejando para el siguiente tema la cuestión del supuesto distribuidor. Ya refiriéndonos solo a la materia a distribuir nos encontramos con importantes obstáculos lógicos y conceptuales. En la base de toda esta problemática late el mismo concepto de justicia tal y cómo está asumido mayoritariamente hoy en día.

Decíamos que para Godwin, desde una perspectiva realista, la justicia como concepto deviene de la objetividad moral (aquí, más adelante introduciremos la transubjetividad) y que a ella se podía llegar por la sola fuerza de la razón. Los humanos somos sujetos morales libres y responsables y dejando para después, como decimos, el tema de ante quién somos responsables surge el de

a qué nos referimos cuando decimos que es justo dar a cada uno lo suyo. ¿Qué damos cuando *distribuimos* justicia?

Si la moral se pudiese dar eso sería, pero no se puede. La moral, en todo caso, se descubre y ello puede hacerse asumiendo como propia una propuesta razonada, siguiendo una receta regalada de quien merece confianza, o descubriendo introspectivamente y confirmando después mediante contrastación la justeza (moralidad) de una acción. La moral como contenido de la justicia se puede, por tanto, asumir, educar, descubrir, y, también, construir en la medida en que ese descubrimiento se haga colectivamente y mediando el paso del tiempo (aquí el concepto de *megálogo* del que habla el maestro Etzioni).

No estamos al hablar de justicia, ni mucho menos, ante una ciencia exacta, mal que pese al diablo legislador que todos llevamos dentro y a los inventores de códigos y leyes que en su no oculto deseo de emular a Dios pretenden imponer-se a los demás. Conténtense, habrá que decir a estos inventores, con prevenir, educar, y proteger. Gran parte de nuestros países sigue una tradición llamada napoleónica que en contraste con la tradición jurisprudencial de los países anglosajones basa la impartición de justicia en códigos penales aprobados en cámaras legislativas gubernamentales que aun teniendo caducidad (las cámaras) juzgan el futuro mediante leyes que les sobreviven. ¿No va ya siendo hora de superar esta pretensión de emular al Dios del Sináí?

Víctor Pérez Díaz nos recuerda (*El malestar de la democracia*, 2008) el peligro de la formación de “triarquías oligárquicas”, con un componente político, económico y cultural, que impongan su dominio y desnaturalicen la vida en común. La suerte de democracia selectiva que practican los políticos se mezcla con la plutocracia de los financieros globales y con el poder de manipulación de los sofistas mediáticos, para conformar una estructura de sumisión que lo engloba todo. Pérez Díaz sugiere, lógicamente, el antídoto de la humildad como valor que supone el reconocimiento de la dignidad del otro, una especie de *laissez faire* cultural que tiene en la base la pretensión de no organizarle la vida a nadie desde ningún foco de poder. Y de aquí, sobre leyes, las justas (en el sentido de pocas, las mínimas). Bien podrían aplicarse esta receta tantos napoleónicos como anda sueltos por ahí.

No va a ser fácil. La vanidad y la soberbia son los pecados capitales del que se cree ilustrado. Uno lo sabe también por experiencia propia, debilidad no querida por la que pide recurrentemente perdón.

8.- La cuestión del legitimador

La violencia, entendida como el uso de la fuerza para conseguir un fin con mediación de daño, admite muchas tipologías. Zizek habla de violencia subjetiva (física y visible), simbólica (psíquica y emocional), y sistémica o estructural (de acción soterrada y mediadores anónimos). Sin embargo, este desglose entre lo latente y lo manifiesto, no parece que predomine en la percepción pública (opinión) de los conflictos humanos que busca la denuncia del violento y el reconocimiento de la víctima. Las denuncias que articulan los medios de comunicación, en la mayoría de los casos, pretenden señalar un culpable al modo como se hace en un juicio y con la pretensión de que cargue una pena. Es uno de los aspectos lamentables y onerosos de la judicialización de la vida. Aquí el curso vital se convierte muchas veces en una metáfora de la vista penal con la pretensión de separar lo legítimo (lo mío, lo aceptable, o lo políticamente correcto) de lo que no lo es.

La pena resultante, cualquier pena, sea legítima o no, justa o injusta, latente o manifiesta, es violencia.

Bien, hay que aceptarlo: parece que en este mundo hipermediatizado hemos de acostumbrarnos a vivir con la violencia. Está omnipresente en nuestra vida y aunque la deleguemos en instancias que queremos mantener alejadas de nuestro operar, tarde o temprano, se presentará ante nosotros sin posibilidad de esquivarla. Y para ello hay que prepararse: no podremos en ese momento mirar para otro lado. Sí, se habla mucho de educación para la paz pero pienso que es necesario plantear de una vez la necesidad de una educación de la violencia.

No participamos de la opinión, pretendidamente ilustrada, de los que distinguen entre una violencia legítima (o justa) como la que mete al penado en prisión, detiene delincuentes, reprime la kale borroka, fusila al traidor en guerra, o en la misma guerra mata al enemigo, en el sentido de que son violencias que se ajustan a derecho, y una violencia ilegítima al estilo de la que piqueta un abortorio impidiendo la violencia que allí se procura, o la que detiene y hiere al desalmado que blandiendo un arma se abalanza contra tu vecino (defensa ajena). No estamos de acuerdo con esta distinción porque a las primeras, las que mucha gente bien pensante etiqueta como legítimas en base a derecho, se les da su vitola legitimadora en la fuerza del poder que ampara la distinción. Y aquí está la pega. Es decir, es al legitimador, real o metafórico, al que cuestionamos pues no creemos en la justicia encarnada o de máximos: ésa que se atreve a legislar a su gusto al amparo del poder: es justo o injusto lo que yo digo que lo es.

Hay quien me muestra su acuerdo: “sí, tienes razón, el poder constituido es la justicia y en este sentido la justicia es impura pues es imposible una justicia independiente del poder, pero no hay alternativa mejor”. El interlocutor se refiere a alternativas a la justicia sin embargo aquí nos referimos al poder. Es a ése poder que tiene un brazo llamado justicia al que hay que buscar alternativa.

Hay también quien matiza arguyendo que la justicia tiene mecanismos correctores y virtudes complementarias y ahí cuestionamos que la caridad sea complemento (aun necesario) de la justicia pues la convertiríamos en legitimadora de la misma (y del poder). Es ésta una cuestión de prioridades y la caridad viene primero siempre. ¿Qué dejamos para la justicia o el derecho? Lo subsidiario y nada más: una justicia de mínimos. En definitiva, la visión del estado (legitimador) es subsidiaria. Por eso la máxima subsidiaridad es la anarquía (el estado innecesario) y la mínima el totalitarismo (el estado omniabarcante). Puede que lo primero, la anarquía como la mayor expresión del orden (que si lo da la ciudadanía horizontalmente no es necesario que lo garantice el gobierno verticalmente) sea inalcanzable, pero no por ello debemos dejar de proponerla como meta y de tratar de tender a ella eliminando obstáculos que si bien pudieron tener una justificación en el pasado se encuentran ahora sin ella. Uno de los obstáculos es el discurso fontal (y vertical) del derecho como articulador de la polis. La polis, o sea, la fraternidad (horizontal), viene antes, y el evangelio, al menos en nuestra opinión, sirve para corroborarlo

y/o descubrirlo para aquellos que no se hayan apercibido de ello todavía.

Hemos explicado muchas veces en clase y dejado por escrito también las funciones de la familia, a saber: socialización, transmisión cultural, equidad generacional, y control social. Una comunidad conformada por familias funcionales no necesita gobierno lo que viene a equivaler más o menos que al gobierno lo justifica la agresión exterior y/o el fallo de la familia. Debemos añadir: cuando se den. No hemos de dar por supuesto que el fallo es intrínseco a la realidad familiar y, para el tema que nos ocupa, que la función de control social deba de borrarse de las funcionalidades familiares de inicio.

Asumir que el control social es misión primigenia del poder político es aceptar y propagar la tiranía. Vale, entonces, ¿cuál es la alternativa o alternativas posibles ante el fallo de la familia? Podemos pensar en, al menos, tres. *La primera* es apuntalar precisamente la familia para que pueda desempeñar las funciones que la sociedad espera de ella y minimizar y prevenir esos fallos. En muchos países se está haciendo justamente al revés. Un servidor es un declarado familista partidario, entre otras cosas, del voto de los niños, asumiendo que en la mayoría de los casos lo primero que necesitan las familias es poder, más que dinero, pero de esto ya hablamos en *Adiós estado, bienvenida comunidad* (2008).

La segunda es capacitar las sociedades intermedias pues hay que asumir que la sociedad civil no la agota la familia. ¿Cómo podemos hablar de subsidiaridad si no?

Más allá de la comunidad familiar existen múltiples comunidades a las que también debe reconocerse su área de discreción, autonomía y poder, y para el caso del control social quizá las más importantes sean las que vertebran contenido identitario como las iglesias, entre otras.

Y aún *la tercera* alternativa es entender lo político con criterios escalonados de proximidad partiendo de la vecindad. Hoy se habla mucho de empoderamiento que no es más que el traspaso (devolución) de poder a las instancias más próximas a la gente y ello en la medida y cuando la autogestión no sea posible. Siempre hemos pensado a este respecto que la interposición (representación) democrática en una lacra de la que gracias al desarrollo de las tecnologías de la comunicación ya es posible prescindir mediante sistemas plurales que acojan cada vez más proporción de autogobierno y de democracia directa en muchos niveles. Estas prácticas pueden implementarse siguiendo una variedad de recetas (por ejemplo, entre otras, las apuntadas por Van Reybrouck, *Contra las elecciones*, 2017, o Subirats, *El poder de los próximos*, 2016) al mismo tiempo que se canaliza una devolución persistente y continua que garantice un empoderamiento real en la base rasa de la población tal y como exige el supuesto de que tras la vida, la libertad, es el germen y fundamento de una existencia dignamente humana.

Ciertamente estamos mencionando términos y conceptos muy queridos de la literatura y pensamiento político del anarquismo instruido y calmo, ese que representan, entre otros, además del mencionado Godwin,

Henry Thoreau (1867-1902), León Tolstoi (1828-1910), Erik Gill (1882-1940), Peter Maurin (1887-1949), Herbert Read (1893-1968), Dorothy Day (1897-1980), Jacques Ellul (1913-1994), Murray Rothbard (1926-1995), Ivan Illich (1926-2002), Noam Chomsky y Carlos Díaz. No deberíamos olvidar, no obstante, que muchos de estos razonamientos también son muy queridos por las propuestas sociopolíticas alumbradas a la sombra de algunas cosmovisiones religiosas cuales son, por ejemplo, las apadrinadas por el cuaquerismo, el huterismo o el menonismo dentro del mundo protestante, los desarrollos teóricos sobre la subsidiariedad (*Quadragesimo anno*, 1931) dentro del magisterio católico, o los idearios de vida en común propuestos para la vida monacal, además de en el cristianismo, en las ramas no teocráticas del budismo, sintoísmo y taoísmo.

La cuestión del legitimador nos lleva ahora necesariamente a hablar de Dios, siquiera sea para descargarle de responsabilidad en los desvaríos humanos.

9.- El estado es el Dios de los ateos

Los tres debates básicos sobre los que se han ocupado los filósofos a lo largo de los tiempos, el de realismo-idealismo, el de objetividad-subjetividad, y el de la verdad, solo interesan al argumentario sociológico marginalmente, al menos tal y como han sido comúnmente planteados. En las ciencias sociales partimos de las evidencias, no antes y, por consiguiente, tendemos a asumir la realidad y el acceso a ella como punto de partida sin necesidad de mucho debate previo. También adoptamos la postura de que es posible distinguir a posteriori lo mejor de lo peor y por ello nos empeñamos en mediciones que nos dan pistas para proponer progreso de cara al futuro.

Para nosotros, no obstante, resulta de capital importancia otro debate. Se trata de dilucidar la dicotomía conformada por la distinción universalidad-particularidad, así como la que separa permanencia de contingencia pues entendemos que el paso del tiempo impele cambio, que enriquece gran parte de la vivencia humana con la

provisionalidad que conllevan el tránsito y la mudanza.

Por todo ello no sé si será prejuicio profesional pensar, cuando el sociólogo mira el hecho (evidencia) del mensaje evangélico, que su contenido todavía no se ha propuesto como progreso social, al menos por parte de quienes desde posición de autoridad se consideran los depositarios de su herencia, es decir la Iglesia. Me refiero a que no se ha propuesto todavía para la universalidad del todos, pues reconozco que sí se ha hecho sectorial o particularmente para comunidades de llamada o carisma.

La pregunta que trato de desarrollar, si bien incipientemente, es la de sobre qué parámetros de referencia se podría edificar una propuesta política convivencial cristiana basada en la caridad, el mensaje central del evangelio. Digo bien en la caridad, como vengo repitiendo y perdón por la insistencia, y no en la justicia pues considero que a la hora de plantear un orden político, según cómo se mire, los presupuestos de la caridad y de la justicia pueden acabar en posiciones y propuestas antitéticas.

De este modo, si ello es así, el argumento más fuerte contra cualquier disfunción social, sea el robo o el aborto, no es que va contra la justicia sino que va contra la caridad. La caridad, que nos obliga personal y colectivamente a proteger al otro en tanto que víctima, deviene en prevención (apartamiento, temporal o no, del agresor), en perdón (ausencia de estigma), y en unión (todos a una). En este sentido el orden político de la caridad, según la jerga al uso, perdona pero no olvida; se hace

cargo (no delega); y conforma lazos de apoyo primario que generan comunidad.

Si damos la categoría de evidencia al evangelio no podemos pretender ocultarla, actuar como si esa evidencia no existiese, a la hora de articular propuestas de progreso social (pasar de una situación peor a otra mejor mediando la agencia humana). Aquí no se trata de convencer al descreído (que puede no creer en la caridad), sino que la tarea prioritaria es, a nuestro parecer, hacer recapacitar al creyente, que se ha olvidado de que la caridad es el mandamiento nuevo. La caridad no hay que esconderla como si tuviésemos miedo de ser etiquetados de evangélicos (o de nazarenos como dicen los yihadistas). No hay que argumentar como si Dios no existiera sino precisamente al contrario.

Y, sin embargo, parece que hayamos colgado y enclavado a Dios en el armario, como vemos que han hecho casi todos esos partidos políticos que se precian de llamarse cristianos usando el calificativo. Lamentablemente su pretensión resulta muchas veces en un ejercicio de hipocresía pues sacar y mostrar el evangelio implica necesariamente argüir en base a la caridad. Lo primero es lo primero: la caridad máxima resulta en la justicia mínima. Allí donde hay caridad, se propone, se promueve y se difunde, privada y públicamente, la justicia se torna subsidiaria: un recurso de excepción. El ámbito propio de la caridad es lo social-civil mientras que el de la justicia es lo político-estatal. Por eso el estado es el dios de los ateos. Y por eso también pensamos que la anarquía como fina-

lidad es el óptimo de progreso que cabe pensar para las propuestas políticas cristianas.

Esto puede ser duro de roer para los clericales, tanto para los clericales cristianos o creyentes en general como para los clericales ateos. Para los primeros, que en el fondo son teócratas, no hay distinción entre justicia y caridad pues ambas se prodigan desde el mismo foco, el único que dispensa la jerarquía vertical: toda autoridad viene de Dios a través de los cauces ordinarios en las esferas civil (que es como llaman a lo político) y religiosa. Y para los segundos, que en el fondo también son teócratas, la justicia como patrimonio de la jerarquía (política) hace innecesaria la caridad.

Menos mal que hay creyentes y ateos no clericales que son a mi juicio los que más fácilmente pueden comprender lo que aquí se dice pues ambos participan de una cosmovisión horizontal y no verticalista de lo social, sin vértices pre-configurados, y, al tiempo, atienden a la iniciativa que parte de la base amplia y rasa de lo humano para después llegar a las estructuras y organizaciones sociales configurando unas dinámicas de abajo arriba sin obligaciones de acatamiento universal. Para estos, las jerarquías que puedan construirse o aceptarse son las queridas y con puerta de salida abierta, nunca las impuestas sin posibilidad de escape.

San Pablo (“donde está el espíritu de Dios hay libertad”, 2Cor, 3:17) captó y enseñó esta perspectiva evangélica que no siempre se ha entendido bien ni dentro ni

fuera de la Iglesia. Es la ausencia de dominio mundano que ampara a quien sabe quién es su único Señor.

Una cuestión interesante a plantear ahora, de las muchas que podríamos traer a colación para vislumbrar las posibilidades de paulatina disipación del estado, será ésta: ¿qué reformas podríamos implementar para que la libertad que me otorga la Iglesia para entrar y salir de ella se extienda también al estado?, y de aquí: ¿es posible que los estados acuerden la libre adscripción de ciudadanos sin discriminar entre los nacidos en un lugar u otro?

No es descabellado que ello pueda hacerse y pensamos que sería un logro importante para la libertad pero las dificultades son enormes: ¿consentiría el estado perder unos ingresos en impuestos sin más?, ¿no ejercería presión, incluyendo la amenaza de expulsión, sobre de los “traidores”? o, más aún, ¿podría un estado quedarse solo con un territorio habitado por extranjeros?, o peor, ¿no supone esto poner los estados en el mercado y hacerlos dependientes de las mismas lacras que vemos en los juegos de azar bursátiles?, ¿quién, de todas maneras, regularía este nuevo mercado?

No deseamos meternos en este interesante debate ahora pues a lo que vamos es a hacer ver que la creencia de los estatistas ateos en la inviolabilidad del estado y su carácter legitimador es eso: una creencia. Una fe barata construida de prisa para justificar una necesidad pasajera que cuando se ha hecho realidad permanente en el tiempo necesariamente se impone universalmente sin esperar aquiescencias como si se tratase de una divinidad te-

renal. Es como un hecho consumado que se supone que está históricamente justificado como permanente. Bien, pero, y esta es la cuestión, ¿mirando al futuro lo tiene que seguir estando?, ¿por qué no considerar la paulatina deslegitimación de esa creencia en la permanencia eterna y cuasi-divina del estado uno más de esos cambios profundos que están en la agenda del devenir?

Personalmente una de las facetas del mundo contemporáneo que más me agradan es la obligación que ponen las circunstancias históricas para replantearnos nuestro lugar en el mundo. Muchas cosas que se han dado por supuesto casi siempre están ahora sujetas a debate abierto y a cuestión. Es más, casi todo está adquiriendo visos de provisionalidad y parece que la imprevisible trayectoria que ello procura con su generación de ilusiones, inquietudes e inseguridades puede alumbrar tanto utopía como distopía. A juzgar por las propuestas hollywoodenses el futuro distópico es lo más probable. Dicen algunos, como Bude (*La sociedad del miedo*, 2017), que en consecuencia nos hemos quedado sin esperanza o con mucha menos de la que teníamos antes.

A pesar de ello me agrada esta situación y contexto porque veo en esta tesitura una oportunidad real de poner en cuestión y quizá de acabar con una de las mayores causas de inquietud actual cual es la acumulación irresponsable de poder. La disyuntiva que aparece es o el ogro estatal o el Dios benévolo. El peligro más grave, en nuestra opinión, es que ganen la partida los que los identifican.

10.- Sabios de verdad

La sabiduría es la meta del estudio. No está prisionera de ningún enfoque, disciplina o especialidad sino que, más bien, es el punto en el que converge cualquier emprendimiento intelectual llevado a buen término. La sabiduría es una ambición, mejor dicho, un amor típicamente universitario. No caben aquí las viejas distinciones escolásticas, que también podíamos llamar ordenancistas o moldealistas, para separar, y menos aún para jerarquizar, saberes. A la sabiduría se llega por multitud de caminos y por eso es reacia a los adjetivos.

Algunos de los adjetivos más al uso parecen particularmente impropios en la medida en que puedan apuntalar una segmentación del saber que llevase a proponer sabidurías encontradas. Así, algunos de los que distinguen entre sabidurías holistas o generalistas y sabidurías específicas o técnicas; también los que se refieren a la sabiduría de últimas preguntas o de cuestiones próximas; o los que separan y contraponen entre enfoques especulativos y empíricos. Como se ve, no somos muy partidarios,

desde el punto de vista de la meta última del estudio, de diferenciar jerárquica y conceptualmente filosofía y ciencia, o razón y fe.

Hay, sin embargo, dos consideraciones sobre los adjetivos en las que conviene pararse a pensar un poco más a fondo y que, a nuestro juicio, nos abren perspectivas de comprensión interesantes. Sin meternos en camisa de once varas ni pretender entrar en debates metafísicos que no nos corresponden y con la pretensión de explicarnos mejor nos atrevemos muy sutilmente a elaborar sobre dos consideraciones al respecto.

La primera es la de plantearnos el supuesto de una elección excluyente: si tuviésemos que adjetivar la sabiduría con los sentidos corporales, ¿qué sentido escogeríamos como más adecuado? Parece que a priori la discusión se plantearía entre el oído y la vista, es decir entre una sabiduría más auditiva y otra más visual. De un lado estarían los que entienden como más relevante la formalidad de los razonamientos, la semiótica de las palabras, y de otro los que arguyen que lo importante está en la constatación de concretos experimentales. No es más que un modo peculiar de plantear el viejo debate, ya mencionado, entre idealismo y realismo, entre el mundo de las ideas y el mundo de los hechos. Un servidor se decanta aquí por los segundos, por el sentido de la vista en el supuesto de la elección excluyente que acabamos de referir. La sabiduría o está pegada a la realidad de fuera del estudiante o no es sabiduría.

La segunda consideración viene a cuenta del califi-

cativo más usado a la hora de etiquetar el contenido del saber, o sea, el término “verdadero”. Dejando aparte el debate sobre si se trata de una tautología o no, y dejando de lado también la distinción entre Verdad, con mayúscula, y verdad, con minúscula, de la que hablamos en otro lugar (*Sociología de la experiencia religiosa*, 2017), hay que referirse a qué es lo que hace verdadero (con minúscula) un análisis o juicio, que es lo mismo que preguntarse por los factores que distinguen la sabiduría de su opuesto. La cuestión capital es aquí, como en tantos aspectos de la vida, dónde dirimimos la exclusión de los contrarios que es lo que en definitiva nos permite conocer para después aplicar y vivir más humanamente. De entre todos los puntos a considerar nos referiremos solo a uno de esos factores que considero infravalorado en el debate intelectual actual. Se trata de la pertinencia.

Sabemos que el mero ejercicio racional no da cuenta de la realidad. Es necesario, además y sobre todo, que la reflexión que se haga sea pertinente. La realidad, como sabemos, no es estática ni sincrónica sino dinámica y diacrónica: evoluciona y cambia en la medida, entre otras causas, en que nosotros, los humanos, formamos parte de ella. Así, una comprensión certera de la realidad debe necesariamente insertarse en el tiempo. Un tiempo que es también nuestro tiempo y en esa medida la pertinencia implica relevancia. No hay sabiduría en el conocimiento irrelevante.

Si con estos mimbres volvemos a mirar a la supuesta casa del saber, la universidad, nos topamos de bruces

con la necesidad de, como ante un edificio destartado, considerar la conveniencia de, bien implementar una rehabilitación a fondo, o bien acometer su derribo para edificarla de nuevo. La disyuntiva no es artificial. Muchas universidades, y particularmente las que responden hacia arriba, hacia un poder del que dependen, más que hacia abajo, hacia una gente a la que sirven, se han convertido en escleróticos y tambaleantes templos de irrelevancia donde ha adquirido estructura corporativa propia una corrupción institucional que después se disemina e intenta impregnar todas las capas de la sociedad. En este sentido, la universidad, más que estar pegada a la realidad se esmera en crear su propia realidad y de su esfuerzo en generar dinámicas clientelistas de captación, en consolidar burocracias de perpetuación, y en ofrecer coartadas ideológicas, cuando no trasvase de puestos, a los que mandan, ha devenido la institucionalización de la corrupción en nuestra sociedad. Ello representa también, muy lastimosamente, la corrupción del saber.

A la pregunta, a estas alturas del capítulo, de cómo podemos los intelectuales acercarnos y “ver” la realidad y al tiempo hacernos valer como servidores (portadores de soluciones) a través de reflexiones pertinentes y relevantes para el mundo de hoy, tendremos que acabar por referirnos forzosamente a la Verdad con mayúscula. Como me decía un colega, ésta, Dios, es la razón económica de la sabiduría: ¿hay algo más simple, abundante y barato que pueda servir para saber de verdad? Efectivamente, por un lado, necesitamos una certeza de ori-

gen que bien puede resumirse, para el sencillo discurso que seguimos aquí, en la no contradicción entre Verdad y verdades. Y, por otro, necesitamos la actitud de servir desprendidamente (evangélicamente) para que ese conocimiento se disperse en nuestro derredor y en esa medida se conforme a las exigencias de la pertinencia (este asunto está más extensamente desarrollado en la mencionada *Sociología de la experiencia religiosa*, 2017).

Pero llegados aquí volvamos a la sabiduría y en concreto al saber sobre la sociedad pues hay dos apuntes o temas sobre los que nos gustaría reflexionar *pertinente-mente* si posible.

Los sociólogos, como se habrá podido vislumbrar a estas alturas del texto, sentimos necesidad de explicar nuestra diferencia. No nos gusta que nos asimilen a los filósofos (a decir de algunos colegas míos airados nuestros opuestos académicos) y nos sentimos cómodos en compañía de médicos y economistas, con los que compartimos metodología y perspectiva si bien trabajamos con pasivos distintos (el cuerpo humano en el caso de los médicos y el grupo humano nosotros). Solemos decantarnos por el análisis empírico y miramos con cierta sospecha el recurso a la pura especulación y quizá por eso desconfiamos mucho de las abstracciones de lo humano. Se entenderá que un servidor sea particularmente crítico con el uso del concepto “persona” en ciencias sociales. El personismo se veía venir, tanto hablar de persona por arriba y por abajo, acabaría por empujar a algunos (Singer) a distinguir persona de ser humano y a

abrir la peligrosa puerta de la eugenesia conceptual que no sería preocupante si no amparase prácticas inhumanas. La peor confusión posible, como hemos apuntado, es la confusión de los contrarios: bueno con malo, feo con bello, sano con enfermo, y el personismo distinguiendo persona de ser humano confunde humanos con animales (para los personistas hay no-personas humanas y personas animales). No es que pretendamos dejar a los especulativos sin trabajo pero ¿si ya tenemos ser humano o sujeto humano por qué usar persona o ciudadano si a fin de cuentas todos lo somos? ¿o no?

Y el segundo apunte pertinente al contexto actual lo centramos en la relación entre razón y naturaleza y seguimos la argumentación en línea con el concepto de noosfera, introducido por Vernadsky (1863-1945), y que viene a decir que la razón es naturaleza. Es decir, la naturaleza necesita de la razón y cuenta con ella. Nosotros tenemos una misión cosmológica (es lo que entendemos tiene de más aprovechable el principio antrópico): no somos una avispa más del jardín, ni un destructor del jardín para talarlo y crear en su lugar un campo de golf: somos el jardinero que lo cuida y protege. En este sentido podríamos decir, si fuese posible hacer la distinción, que la naturaleza puede cometer errores y que la razón humana está, entre otras cosas, para corregirlos. Sin esta visión eco-racional no tendría sentido medicarnos pues las enfermedades son algo “natural”. En Godwin ya se apuntaba incipientemente esta devoción común a la naturaleza y a la razón que dio pie a que después tantos buscadores

de tesoros se dispusiesen a encontrar la piedra filosofal de las leyes naturales que supuestamente explicaban lo social. Buscaban, los positivistas por ejemplo, la naturaleza (física) de lo social sin darse cuenta de que más bien es al revés, de que el tesoro se hallaba en el camino opuesto: es la naturaleza la que es social, en el sentido de antrópica, racional.

A la crítica fácil de que gran parte de los problemas que padecemos los humanos son producidos por la razón se puede contestar que los problemas medioambientales, como otros muchos problemas sociales, no son producidos por la razón sino por la sinrazón. Pero, ¿no es esto manipulación del lenguaje?, ¿qué dirían a esto los sabios reconocidos como tales por los poderes constituidos? La larga sombra de la corrección política amenaza también a la sabiduría.

11.- Manipulación

No hay que buscar demasiado para darse cuenta de que hay mucho ingenuo con barniz ilustrado. Me asombra que todavía me siga asombrando encontrarme con colegas aborregados y creo que esta *asombrosa* repetición debe originarse en la inercia que conformó el espíritu curioso que siempre he padecido. De niño, y perdón de nuevo por hablar de uno, pensaba que el saber era una liberación, una puerta de escape que permitía soportar la incompreensión. Cuanto más sabías, más eras lo que eras sin ser lo que otros querían que fueses. Por eso a la par que buscaba saber y crecía sabiendo (porque no se puede crecer de otra manera) suponía que el conocimiento nos distinguía conformando lejanías que eran ámbitos de libertad. Al cabo uno se dio cuenta de que todo era una ilusión de juventud y me lo tengo que repetir muchas veces porque se me olvida: que no, que el saber no vacuna contra el aborregamiento necio, que al ilustrado se le manipula a veces mucho más fácilmente que al ignorante.

Efectivamente hay mucho ilustrado necio e ingenuo

creyendo no serlo y, al tiempo, supuestos ignorantes que son inmanipulables. Adelanto con modestia que, a mi juicio, la frontera que los separa es la fe.

Estamos en la era de la manipulación *glotal*: propositiva, compulsiva, sistémica, estructural e ilimitada. Es a lo que se dedica todo poder digno del nombre en busca de súbditos: a manipular para someter. Una búsqueda interminable y continua de sumisos que se efectúa a través de multitud de canales comunicativos ordinarios, más o menos horizontales, como la seducción, la incitación a cualquier adicción, la ocupación del tiempo ajeno, la educación y el entretenimiento estandarizados, la dependencia tecnológica, y el rendimiento ante la corrección política o la presión ambiental. Y aún peor es el caso de la sumisión que se consigue mediante la coacción a través de canales coercitivos más o menos verticales como la imposición de rutinas, modos, formas y procesos de obligado cumplimiento administrativo-burocrático donde se suprime la posibilidad de una elección entre posibilidades múltiples. Manipula la razón de estado al ciudadano de a pie, manipula la racionalidad económica al que consume y al que produce, y manipulan también la amistad interesada, y el ansia de éxito, seguridad o reconocimiento en la relación interpersonal.

Parece que no hay mucha discusión a la hora de reconocer como reales todos estos ámbitos de manipulación *glotal*. Más aún veo que hay cada vez más gente, y esto sí que me choca sin encontrar vacuna preventiva para ello, que comprende y racionaliza este juego (por no llamarle

laca) al punto de sumarse al pelotón de potenciales súbditos irreflexivos (necios) con tal de incluir la posibilidad, próxima o lejana, de ganarse para sí la “felicidad” de manipular a su vez a alguien. Así quien no aspira a manipular es un tonto irracional y quien entra en el juego del toma y daca de la manipulación añade un incentivo (“racional”) a su pobre existencia.

No debería extrañarnos, pues, reconocer el aborregamiento de los ilustrados y, sin embargo, como digo, me sigue sorprendiendo. ¿Cómo es posible que fulano, que es nada menos que catedrático, sea tan sectario y, además, adicto al pensamiento único?, ¿cómo es que mengano ha llegado a niveles de hipocresía tan grandes denunciando lo que él mismo hace?, ¿no se dan cuenta de que siguen consignas baratas sin el más mínimo posicionamiento crítico? ¿Por qué ni escuchan ni aprenden también de quien no opina como ellos como cualquiera haría en su sano juicio?

Sí ya sé y lo hemos dicho que en la universidad nació la corrupción y que en ella ha crecido hasta hacerse endémica, pero todavía contado con ello, ¿no es la autocrítica reflexiva connatural a la búsqueda del saber?, ¿dónde están la disensión, la originalidad y la libertad y consecuente pluralidad de pensamiento? En definitiva, ¿por qué hay tanta gente igual, súbditos de lo mismo?

Se escucha poco, se conversa menos, el ruido aumenta, y se repite casi todo. Y si te rebelas, tú eres el raro por no ser súbdito, por no configurarte al estándar correcto.

De niño, con perdón, al tiempo que uno se afanaba, a

veces compulsivamente, en leer y observar, oímos hablar con desprecio de “la fe del carbonero”. Debajo de casa de mis abuelos había uno: un tipo efectivamente tosco y fuerte que, no obstante, nos trataba muy bien a los críos cuando íbamos con la bolsa de esparto a provisionar combustible para el fogón de la cocina. Se llamaba Paco y tenía un pequeño azulejo de la Virgen en la pared con una vela prendida que encendía o apagaba al entrar o salir. Me hacía gracia observar en su franca sonrisa el contraste de su blanca dentadura con la cara tiznada. Paco el carbonero no sabía leer pero nos pedía que le trajésemos los periódicos viejos de casa para envolver el carbón. Todos le respetábamos muchísimo.

Paco era inmanipulable pero no por carecer de estudios sino por tener fe. Y pienso que lo mismo pasa al necio aborregado de nuestros días, lo es no por ser ilustrado sino por carecer de fe.

Hoy en día, más que nunca, la fe pone a la razón en su sitio. Gran parte de las variedades modernas de manipulación vienen caracterizadas por su corrección “racional”, donde radican su justificación y éxito. La fe, y naturalmente me refiero a la fe verdadera, la que, valga la redundancia, racionaliza la razón (Ratzinger), sitúa a las creencias irracionales como formas de manipulación. Y, pregunta el reacio a lo trascendente, ¿no puede también manipular esa fe? Se puede manipular con la fe contradiciéndola o segmentándola, pero no con su desarrollo racional (sin comillas) a partir de la simple Verdad que es Dios. Con ese solo punto de apoyo, lo digo con con-

vencimiento razonado propio y firme, se puede mover el discurso racional que blindan la libertad y el autodomínio frente a toda manipulación.

Como vimos, cualquier lógica necesita de un punto de partida seguro e incontestable, de un fundamento primigenio nítido y sólido que es su arranque. Cuando ese fundamento se demuestra falto, la razón acaba, tarde o temprano, por abocarse a la irracionalidad o simplemente a sobrevivir en la contradicción o en la hipocresía.

La lógica racional de la fe parte de un solo punto de seguridad: el Dios comprensible. Es hasta cierto punto lógico, aun cuando cause sorpresa su repetido descubrimiento una y otra vez, que sin Él uno acabe fundamentando lo infundamentable en que otros también lo hacen. O sea, en la corrección del rebaño. No es sorprendente, aunque parezca contradictorio, que *el mal de muchos consuelo de tontos* se aplique también a los supuestamente menos tontos.

No es una situación fácil de digerir sea uno ilustrado o no y es comprensible que tanto a unos como a otros cause cierta perplejidad. Desde el punto de vista de quien escribe es particularmente lamentable esa característica de nuestra época que parece obligar al intelectual a ser también un héroe combativo. Parece ser que antes no era así y que los roles estaban más diferenciados como entre Arturo y Merlín. Se hacía entendible que del intelectual se pudiese predicar la soledad, el silencio reflexivo y calmo, o la rareza de su singularidad, pero no tanto que se le añadan necesidades como las que compelen al héroe

para serlo con valentía, lucha activa, recursos anímicos y medios de combate. Quizá por ello tantos se pliegan hoy al juego de la manipulación tornándose dependientes (súbditos) de un poder que se encarga de gestionar con indudable éxito y pericia los respetos ajenos.

Acabaré diciendo, con cierta angustia por lo que se refiere a mi propia vida, que por todo ello y entre otras razones, en mi opinión, un súbdito no es un verdadero cristiano.

12.- ¿Formar, educar o cuidar?

Puede parecer extraño que un defensor de la llamada educación en familia y, al tiempo, un enconado crítico del empeño gubernamental por abrogarse el derecho a educar, salte a la palestra a decir algo sobre la opinión pública pedagógica (llamémosla OPP). La OPP en la medida en que perpetúa y consolida el poder que el sistema educativo ejerce sobre niños y jóvenes tiene un cierto tufillo totalitario y fascistoide. Disiente de la crítica y persigue la disidencia denunciando los defectos imaginarios que dicen se detectan en quien no se pliega o hace las cosas de distinta manera. Tiene un afán imperioso de tarima alta que comparte con los que se suben encima para *moldear* la realidad, y los demás en ella, a su antojo. Por eso la OPP forma parte del bloque *moldealista*, al que me he referido en alguna otra ocasión.

-Usted, lo que debería de hacer es...

-¡Oiga!, yo haré lo que quiera, aplíquese sus recetas a usted mismo si tan seguro está de ellas.

Pero claro la OPP vive de eso, de decir a los demás lo

que deben de hacer con sus hijos una vez que uno se ha satisfecho manipulando al suyo. Y es que cuando lo piensas un poco y en serio, toda educación tiene bastante de manipulación, como toda historia de ficción, y como toda formación de regimentación reguladora.

-Entonces, ¿dice usted que debemos de cerrar las escuelas y renunciar a toda transmisión de conocimiento?

-No exactamente, pero sí que digo que debemos replantearnos la OPP de arriba abajo repensando la educación como cuidado.

Para este cometido pienso que debemos partir más temprano del recurrido debate entre formación e información. Un servidor cree que el cuidado primigenio y protección mental que necesitan niños y jóvenes en el mundo actual radica como objetivo en eso que los antiguos llamaban autodominio. Autodominarse o ser dominado es el dilema que afrontan nuestros hijos, vayan o no a la escuela, y hemos de procurar como sociedad y como padres que el fiel de la balanza se decante del lado del autodominio. Pero decía que hay que posicionarse un poco antes de esto. Antes de ni siquiera plantearse, si es que hubiese que llegar a ello, algo que dudo, la transmisión de ningún contenido informativo estandarizado.

Fueron Amartya Sen y después, en otro sentido, Amittai Etzioni quienes me hicieron pensar sobre esto. El ser humano más que un animal es, para el tema que nos ocupa, como una planta. Una planta que, dando por supuesto que germina en el ambiente y condiciones climáticas propicias a su constitución, hay que cuidar y mucho para

que llegue a regalar fruto. El cuidado tiene tres dimensiones principales. Como en el mundo vegetal si hablamos del riego, del abono y del antiplaga, aquí hemos de referirnos a las virtudes, los valores y las capacidades. Se ha hablado mucho de virtudes y valores, pero no tanto de capacidades y por eso quería traer a cuenta todo esto.

Los valores son amores, las virtudes hábitos, y las capacidades potencias. En mi opinión, si hay un valor que hemos de procurar descubrir lo más temprano posible en nuestros allegados ése es al amor a la libertad. En mi opinión también, si hay un hábito que hemos de regalar a nuestros hijos en primer lugar ése es el del orden para diferenciar las metas y regular los pasos asequibles para llegar a ellas. Pero, ¿y las capacidades? De ellas se habla poco o nada y son, a nuestro juicio, tan importantes como los valores y virtudes. Si queremos cuidar bien es necesario potenciar las capacidades de cada uno desde la más tierna infancia.

Como ocurre con las virtudes y los valores se pueden confeccionar amplios y variados elencos de las capacidades humanas. A mí me gusta ceñirme principalmente a 4 de ellas: a la voluntad; a las destrezas, tanto físicas como mentales y dentro de éstas últimas a la intuición, la memoria y el análisis; a la sensibilidad y particularmente a la apreciación y disfrute de la belleza y al ejercicio de la comprensión; y, por último, a la imaginación. Todavía está por descubrir y construir una pedagogía basada y fundamentada en las capacidades.

La OPP se ha visto a veces interpelada por la ausencia

de valores y de virtudes en la educación y, como viene siendo habitual, ha hecho muy poco al respecto. No se ha visto cuestionada, sin embargo, sobre la mengua de capacidades porque de eso, como decimos, se habla, desgraciadamente, muy poco. Al tiempo que recordamos su importancia queremos romper una lanza aquí sobre una de ellas en concreto, una necesidad que se hace más urgente cada vez y es el cuidado de uno de los tesoros humanos ocultos más ignotos: la imaginación precisamente.

Cuidar, en el sentido de ayudar a crecer, la imaginación es uno de los cometidos más importantes en el acompañamiento hacia la madurez de un niño o de un joven. Si las capacidades son, en general, minusvaloradas por la OPP, la imaginación es a menudo despreciada con desdén. No nos damos cuenta de lo indispensable que es para entender, comprender y mejorar la realidad. Empezar algo, lo que sea, desde un proyecto de vida a una iniciativa profesional, comienza por ver (imaginar) una carencia susceptible de arreglo. Por eso es tan importante imaginar bien. No podemos imaginar para atrás (moldear el pasado) pero sí que podemos aspirar a ver la realidad que va a ser y todavía no es imaginándola correctamente. La realidad que va a ser no es pura ficción sino providencia divina, ciertamente incognoscible pero real en tal que existente. En este sentido, la imaginación es el realismo del idealismo mientras que la mera ficción es su fracaso. Por eso la imaginación en cuanto tal no aleja de la realidad, antes bien la ilumina y la dota de verosimilitud. Por el contrario la ficción en tanto que imaginación engañosa, cuando

no se reconoce como mentira puede impedir que reconozcamos la realidad en la que vivimos y somos. ¡Cuán importante es, pues, no ya solo imaginar sino imaginar bien!

Será necesario recordar cuáles son las herramientas y los obstáculos más importantes para cuidar, proteger y amparar el desarrollo de la imaginación en nuestros hijos. A nuestro entender la herramienta principal es el relato narrativo: el cuento, la conversación ilustrada y, sobretodo, la lectura. Éste es el riego. Por el contrario el obstáculo más importante lo encontramos en el engaño. Aquí la plaga. Por eso opinamos que engañar a un niño es privarle de la confianza necesaria para reconocer la realidad como es: un pecado de lesa humanidad que nunca hemos de comprometer a cambio de nada del mundo. El abono de la imaginación es, por otra parte, la seguridad que brinda el entorno, fundamentalmente la familia, que es donde se debe leer. La familia que ni lee ni conversa atora, coarta y anula la imaginación de sus jóvenes.

No somos, como habrá podido comprobarse, nada optimistas acerca de los cambios que puedan operarse en la OPP sobre la importancia de cuidar las capacidades, además de las virtudes y los valores, de nuestros jóvenes. Menos aún de los posibles efectos positivos que para el cuidado de la imaginación pueden desempeñar las pantallas y demás subterfugios tecnológicos. Por eso vemos en la alianza entre la escuela y la tecnología un configurante eje opresor que ejerce una fuerza omnímoda precisamente sobre los que menos pueden. De ahí

que el sistema educativo formal e informal actual sea un mezquino desastre, un ejercicio de manipulación a escala nunca vista antes y que además prima la anulación de lo mejor al coartar las posibilidades de autodominio como uno de sus principales objetivos latentes.

Pero por todo ello sí que somos optimistas sobre los resultados positivos que la negación de ese sistema, comenzando por la escuela optativa y la supresión de la obligatoriedad, puede tener para nuestros jóvenes. Para cuidarlos de verdad y en libertad, fijando la atención en la transformación que sus potencias, hábitos y amores pueden realizar en ellos mismos y en nosotros al tiempo, hemos de comenzar aplicándonos la receta en carne propia. Hemos de ser imaginativos. ¿Por qué no mandar a la OPP y al estado como agente educador a la trastienda de las pesadillas superadas al tiempo que asumimos cada uno nuestras responsabilidades cuidadoras frente a nuestros hijos?

13.- De ámbitos, entornos y escenarios

La realidad social es necesariamente plural y compleja, afectada de historias y tradiciones diversas, insertada en contextos y circunstancias peculiares, y sujeta al dinamismo propio de la acción humana. Se dice que en ella podemos considerar cuatro entornos: tres sociales (estado, mercado y comunidad) en terminología etziniana y uno asocial. Y se habla también de dos ámbitos principales: el público y el privado, aplicándose también los calificativos de político, civil y social, entre otros, a manera de precisión y distinción.

El ánimo es etiquetar la realidad social para comprenderla mejor pero ello puede hacernos caer en el peligro del moldealismo: aplicar nuestro sesgo mental al mundo hasta confundir realidad e idea. Por ello y para evitar el reduccionismo que supone encerrar lo social en categorías de ocurrencia es necesario, antes de avanzar en cualquier esfuerzo descriptivo, subrayar que a la realidad social no se le pueden aplicar los criterios binomiales que Linneo usó con los seres vivos. El cambio social no tiene raíles ni dirección predeterminada.

Pero, en cualquier caso, y puesto que estas distinciones y criterios sobre ámbitos, entornos y escenarios sociales están al cabo de la calle, bueno será, una vez puestos a ello, evitar simplismos interesados y tratar de hacerlo lo mejor posible. Se pretende eludir las confusiones que generan la des-ilustrada jerga política y mediática, con ánimo de entendernos mejor. Al efecto, propondremos una variedad de escenarios explicativos ilustrados con algunos ejemplos.

Así, si 1 es el estado, 2 la comunidad y 3 el mercado, la combinación de ámbitos y entornos nos daría una pluralidad de escenarios entre los que quedarían como más relevantes los siguientes:

A) Del Estado

11 público-estatal (o público-público): exclusivo y monopolista del todo como uno, como en el caso del ejército.

12 público-privado: apunta cierta participación y pluralidad como la externalización de servicios en salud, educación y seguros e infraestructuras.

B) De la Comunidad

23 público-civil: de la sociedad a la sociedad como las fiestas, religiones, tradiciones, y lengua.

24 privado-civil: de un sector a otro como las oenegés.

25 privado-público: de un particular a otros como la educación concertada o los taxis.

C) *Del Mercado*

36 privado-semipúblico: de un proveedor a múltiples clientes, como la empresa.

37 privado-social: de un proveedor a la sociedad, como los medios de comunicación.

D) Y como escenarios no sociales o antisociales:

48 privado-privado: la conciencia.

49 privado-estatal: la corrupción, el hampa o el absolutismo.

En total son nueve escenarios principales de referencia para la acción y el análisis social que pueden variar en relevancia y contenidos según la ideología o el pragmatismo (la oportunidad) de los actores (incluido el analista), y de la situación, herencia y contexto de los momentos y lugares en los que se aplican o detectan. Para comprender, relacionar y explicar todos estos escenarios está la política, una ciencia y saber bastante complejo, que no debe de ignorarse, como de hecho se ignora por parte de tanto autoproclamado experto político (experiencia o saber que en principio se debe suponer en quien juega a ello).

Cuando en las instancias del poder o del contrapoder del tipo que sea se piensa solo en la dicotomía público-privado reduciendo esas nueve duplas a una, ya entendamos cada una como relación de oposición o de cooperación, no solo se sale uno de la realidad sino que va contra ella, pues se margina, ignora, o excluye la mayor parte de la misma hasta equivocarla por completo.

Algo similar ocurre, aunque esto ya sea más en concreto patrimonio de cierta izquierda trasnochada, cuando añorando el totalitarismo se llega a confundir sociedad y estado en un ejercicio de moldeamiento ideológico que acaba en el sectarismo de intentar esculpir la realidad que está fuera de uno al gusto de quien la piensa con y dentro de prejuicios, casi siempre hueros de discernimiento y objetivación.

Cada ámbito y escenario demanda su propio trato y justificación y ahí entran en juego las diversas áreas del saber humano, y más en concreto las ciencias así llamadas sociales. Y ello se hace conjugando los puntos de vista y análisis de las cuestiones relacionadas para cada escenario con la identidad y las instituciones, la finalidad y los medios, o las consideraciones primeras de justicia, libertad, igualdad, y paz. Para ello contamos también con las aportaciones del derecho, la economía y la sociología.

Se verá entonces con mayor claridad que el objetivo propio de las cuatro ciencias sociales que hemos nombrado es el estudio de la realidad social en su conjunto. De la política principalmente el orden, del derecho la ley, de la economía los bienes, y de la sociología el cambio. Las cuatro van de la mano y se complementan y ayudan.

El saber social demanda hoy en día una presencia y protagonismo en la consolidación de cualquier proyecto educativo, máxime en la educación superior. Es de lo que menos se sabe y más se habla; lo que más interesa por la importancia de los problemas que trata; y lo que en

mayor medida afecta a las demandas del mundo contemporáneo de cara al futuro.

Dejando al margen las ciencias de la salud, cuya importancia relativa es más o menos constante y firme a lo largo de la evolución del saber humano y de los centros donde se procura, parece que sea pertinente constatar al respecto de la relación de saberes en la actualidad, que siendo cierto que las humanidades son importantes e imprescindibles y que no habiendo duda de que la técnica es necesaria, el devenir tiene sus apuestas y gustos. Si en un momento se consideraron las humanidades como el saber capital dando la categoría de instrumental respecto a ello a lo social y lo técnico, y más tarde lo técnico pasó a ser cardinal, hoy las ciencias sociales son el saber central. Un saber necesitado de la instrumentalidad básica de las humanidades y afectado de manera determinante por el progreso técnico, pero que demanda un reconocimiento y trato del que todavía carece en la mayoría de los centros de saber.

Los problemas de nuestras vidas, en la medida que problemas sentidos, son en su mayor parte problemas de naturaleza social. Problemas de ámbitos, entornos y escenarios relacionales. Bien es verdad que nunca antes hemos estado tan juntos, nunca antes nos hemos influenciado más unos a otros, nunca antes la presencia ajena nos ha sido tan patente ni nuestra exposición a ella tan manifiesta, y nunca antes nuestras acciones han llegado tan lejos ni las de los más lejanos nos han interpelado tanto. Por otra parte, nunca hemos estado sujetos a

más poderes ni la técnica nos ha capacitado tanto para ejercer poder sobre los demás.

Los escenarios actuales están dotados de una diversidad extensa e intensa, cuantitativa y cualitativa, que hace pertinente una capacitación mucho más profunda que la ofertada para poder comprender el mundo en que vivimos y hacerlo útil, sano y acogedor para la vida humana en sociedad. Y esta misión y reto requieren una apertura de miras y un bagaje cultural que hacen necesario repensar los parámetros que se han usado hasta ahora para educar a la siguiente generación. Hay ciertos contenidos que hemos de desaprender, prejuicios de los que hay que liberarse, y corporativismos que hay que superar, para acceder a un genuino cambio educativo. ¡Y estamos tan lejos de ello!

Uno de los principales obstáculos es el que representa la misma comprensión de la educación como propia del escenario público-estatal. Partiendo de un camino equivocado no hay posibilidad de llegar a ninguna meta prevista. No es de extrañar que en muchos lugares este escenario haya devenido en antisocial, en privado-estatal, en la medida en que la corrupción, el sectarismo ideológico y las mafias instaladas lo han convertido en coto excluyente de ejercicio de poder, no ajeno muchas veces a la pretensión de imponer uniformidades de pensamiento.

El cambio es el objeto propio del conocimiento sociológico. La sociedad es cambio: progreso y decadencia a la par en continuo movimiento. Trasiego veloz que en la aceleración contemporánea ha motivado que la sociedad

se escape del pensamiento. Va muy por delante sin darnos tiempo a comprender, y mucho menos a proponer con sabiduría y ciencia la dirección del camino a seguir. De ahí la necesidad de impulsar el pensamiento hacia un conocimiento del dónde estamos que posibilite ver más allá del terreno que pisamos. Y entonces vendrán las propuestas: políticas y económicas enmarcadas en el respeto e impulsadas por el deber.

Necesitamos que la razón tome el control. Nunca antes ha sido tan necesaria esa distinción entre razón y sinrazón no ya en el abstracto de la elucubración sino en el concreto del obrar. Una razón que será entonces social.

14.- Biopolítica, Salud Social, y Necropolítica

Fue principalmente Foucault (1926-1984) pero también otros pensadores del siglo XX los que pusieron de moda el término *biopolítica* para referirse a la relación del estado con las vidas de la gente conformando ritmos más o menos estandarizados para el ciclo vital. Las políticas del bienestar fueron reflejo de esa pasión ilustrada por optimizar la existencia colectiva influyendo desde la decisión o no de engendrar con las llamadas políticas demográficas a nivel mundial, hasta las pautas higiénicas y de consumo y los tranques del fin de la vida. La biopolítica fue el apogeo del optimismo estatista que encontró de repente unos poderes cuasidivinos en su mano y una ingenua y mayoritaria aceptación. Sin embargo, la fase maníaca de este hipnotismo colectivo para con las bondades del estado protector no podía durar vistos los efectos depredadores producidos sobre la libertad y el medio ambiente. Por eso ahora hemos entrado en la época post, que es decadente y depresiva al tiempo.

Hay infinitud de conjeturas sobre si y cómo podremos salir de este tiempo post con innovaciones de léxico de lo más variopintas. Hoy en día si no le pones delante el post a algo no innovas nada y por eso los postmodernos se afanan en explicarnos qué es la postdemocracia, la postverdad, o la postsecularidad. Casi todos los apóstoles y adivinos del género post son intelectual, y en muchos casos también anímicamente, depresivos: Beck, Bauman, Zizek, Han, etc. Es lo que toca. La pregunta que cabe hacerse es la de si efectivamente la evolución lógica de la biopolítica es la necropolítica o si hay algún posible camino alternativo.

La necropolítica parece un hecho consumado, un *fait accompli*. La encontramos en la génesis del estado abortista que conforma el adn primigenio de lo que muchos llaman pensamiento único o nuevo orden mundial, y, por supuesto, también está presente en la proliferación y dependencia atómica, en la destrucción del medio ambiente hasta límites ante los que algunos comienzan a hablar de ecocidio, y en la anteposición del beneficio sobre la gente de la que hace gala la ideología económica dominante. La necropolítica caracteriza actualmente la relación del estado con su gente en la mayoría de los así llamados países más desarrollados. Lo post parece estar colmando su medida pues la postdecadencia no aventura más que finitud, el éxito de la misión que la necropolítica se propuso a sí misma engañándonos a todos. Una visión que seduce a algún iluminado con el ilusorio ficcionario de una transmigración gnóstico-científica hacia un nuevo

reino de transhumanos y ciborgs: la metamorfosis cósmica regeneradora de nuestra especie.

Suena a disparate y en verdad que lo es. Pero no porque no sea ni posible ni verosímil ni porque no se procure ni haya quienes defiendan con ahínco tal despropósito. De la necropolítica no puede salir nada bueno. Entonces, ¿por qué perseveramos en ella? ¿Hay, como decíamos, caminos alternativos?

Un servidor, modestamente, ha propuesto alguno pero es duro de aceptar y compartir. Y es que para enfrentarlo hay que volverse de post a anti y lo anti está hoy muy, pero que muy mal visto. Bien, pues quizá haya que dejarse de remilgos y afrontarlo poniéndonos enfrente, no del lado de los necros y decirles: por acá no pasáis, os retiro la palabra y la consideración al punto de que podéis contarme entre vuestros enemigos militantes; más aún, la confrontación que va a seguir la jugaremos según mis reglas y no las vuestras: preparaos para una polémica sin tregua ni cuartel en la que al final habrá vencedores y derrotados. Suena duro, ¿verdad? Pues, como decíamos antes, es lo que toca. No hay otra, según la jerga al uso, y veamos hasta qué punto.

Hay unos *antis* de partida que nos parecen de irresoluble necesidad y que podemos etiquetar como la postura anticonservadora y la estrategia antipolítica. Poco hay que conservar del legado post, es más, es necesario hacer ver que el mero curso inercial de eventos es irreconciliable con los instrumentos que la misma inercia nos lega. Ni las instituciones, ni los procesos, ni la cultura que

los permea, en la medida en que estos elementos están encapsulados en estructuras de poder consolidadas son capaces de revertir el rumbo de connotaciones negativas previsible para el devenir del mundo. Al ánimo del pactismo conservador y cómodo repele el deseo de cambio y giro a lo opuesto que demanda la necesidad de poner por delante la vida de la gente sin poder (Havel). Hablamos desde los no nacidos, a los que tendrán que convivir durante miles de años con residuos radiactivos, a los que no deciden nada de cuanto se emprende, a todos los que pueden considerarse víctimas del mero transcurrir de lo mismo. En este sentido afirmarse como anticonservador es definirse como objetor, insumiso, e inconforme con causa. Libres de ataduras con el estado de cosas a las que nos aboca la necropolítica pretendemos que no tenga nada que ver con nosotros: arrojarnos de nuestras vidas.

Y lo queremos hacer con una estrategia antipolítica. No vamos a caer en el engaño de los juegos de azar: no pretendemos conquistarles para ganar el premio de ocupar su lugar. Nos damos cuenta de que el ansia de poder ajeno es el veneno que lo ha emponzoñado todo. Un veneno contagioso que no queremos tocar ni siquiera para destruirlo, máxime cuando nos damos cuenta de que la mejor manera de acabar con él es simplemente irse. Un poder deja de serlo cuando se queda sin súbditos. Y eso lo podemos hacer de manera distinta a como se ha procurado la emigración o el exilio hasta ahora. Irnos sin movernos del sitio; dejar de ser súbditos para convertirnos en señores de nosotros mismos; autodominarnos

para dejar de ser tanto dominados como dominantes. La antipolítica así entendida conduce a la reducción del estado y de los centros de poder en general a su mínima expresión. Y también, en definitiva, a la aparición de una civilidad que no consiente y a la que le repulsa, porque, entre otras cosas, le va la vida en ello delegar sus responsabilidades en representantes con beneficio.

Y aquí entra el tercer término del título que hemos puesto arriba: la salud social. Hace ya años que estamos investigando, midiendo y comparando la salud social en países y colectivos diversos y entre las cosas que hemos sacado en claro, una, quizá la más importante, es que llegado un punto de desarrollo científico-técnico y de cultura jurídica determinado la salud social depende más de lo civil que de lo político. Más de las familias que de los estados; más de las comunidades que de los gobiernos; más de las relaciones libres que de las directivas burocráticas. ¡Qué bueno sería que la biopolítica diese paso a la salud social en vez de a la necritud! Estamos convencidos que ese trasiego puede darse si intervenimos para que al menos se dé dentro de cada uno de nosotros.

De todo esto hemos hablado en extenso en *Manifiesto Anticonservador, La Salud Social, Adiós Estado Bienvenida Comunidad*, y, últimamente, en *Sobrepoder*. También han hablado de ello, probablemente con mucho mejor acierto, varios de los mencionados arriba anarquistas instruidos y calmos. Hay una diferencia que no me resisto a mencionar entre los que vemos el anarquismo como una necesidad o conveniencia histórica devenida

y los que lo ven como un olvidado y escondido requisito natural de lo social que debe reconocerse para implementarse, campos que podríamos etiquetar como el de los históricos y el de los científicos. A estos últimos, ya dijimos que hay muchos anarquismos, un servidor les tiene prevención y hasta miedo. Aparte de por su inveterada manía de explicarte el pasado y con ello de explicarte a ti sin contar contigo (moldealismo), por su coqueteo con la necritud. Si queremos un mundo mejor, hay que mirar el futuro y explicarlo racionalmente hasta el límite de nuestras posibilidades mentales y ello conlleva entender el devenir como una sucesión de cambios no determinados por la misma naturaleza. Esto es, no hay recetas políticas universales para todo tiempo y lugar. Para un servidor lo bueno que tiene el estatismo es que nos ha puesto en un tiempo y circunstancia cuando y donde hablar de superar el estado para mejorar la salud social cobra sentido y verosimilitud.

15.- Ellas y ellos

Tuve la suerte de contar entre mis profesores de secundaria con un fraile avanzado y original que en las clases de gramática y lengua usaba como texto *El Quijote* y que seguía a los clásicos. Ahí aprendí que los géneros gramaticales en castellano son seis: masculino, femenino, neutro, común, epiceno y ambiguo. Todavía recuerdo la música con la que los cantábamos.

Como éste, gocé de otros profesores singulares que no eran meros repetidores de consignas y criterios estandarizados para la producción en masa de dóciles adeptos al pensamiento único, más bien seguía cada uno su propia y experimentada versión de lo que en las artes y las letras era lo mejor. En general les importaban poco las líneas marcadas por el poder educativo de turno. Agradecí que no me diesen muchas pautas sobre cómo debería ser el mundo real sino los conocimientos básicos para comprender cómo era y la ilusión de mejorarlo como Dios me diese a entender.

Entiendo que ahora es muy distinto. La ideologiza-

ción de la educación básica está causando estragos produciendo un erial de uniformidad en el que la superficialidad de los contenidos hace sospechar que la ausencia de crítica y de pluralidad resultante solo puede deberse a la regimentación propia que exige un estado de guerra. En efecto, las guerras culturales de hoy tienen sus principales campos de batalla en la escuela. Y una de esas batallas es precisamente la del género.

La línea que un servidor sigue al respecto, dentro de la perspectiva sociológica, no ha sido de fácil transmisión en América como tampoco en España debido a cierta tradición de injerencia profesional y de trandisciplinarietà que desgraciadamente abunda en muchos ambientes académicos. Así, cuando uno dice que el género se puede cambiar hay gente que se escandaliza. Sin embargo, para mí está claro: el sexo no se puede cambiar ni siquiera con una mal llamada operación de cambio de sexo pero el género sí. El sexo es biología (genética con marcadores sexuales en cada célula del cuerpo) mientras que el género es cultura (valores). Por eso todo lo cultural es susceptible de estudio genérico como las instituciones además de los individuos. De ahí que haya instituciones con género (suelo poner el ejemplo del ejército masculino o de la iglesia femenina) independientemente del sexo de sus miembros pero de acuerdo con sus valores colectivos.

El error es confundir sexo y género y pensar que como el género puede variar de acuerdo a valores el sexo también puede. Y eso no es posible. ¿Entonces no tienen relación? No, sí la tienen pero solo en un sentido. El sexo

a través de la psique y el aprendizaje influye el género en los individuos pero no al revés. Además, esta influencia no es determinante pues yo puedo conscientemente optar por valores femeninos aun siendo de sexo masculino. Y esta me parece que es una elección saludable y legítima tanto para individuos que tienen sexo como para instituciones que no lo tienen pues pienso que lo masculino-cultural está sobre-representado en la sociedad actual. Me refiero naturalmente y repito a valores. Es decir a la competitividad, el lucro, la iniciativa, la autonomía y la relegación doméstica, que son cultural e históricamente valores masculinos y no a la comprensión, el servicio, la complementariedad, la interdependencia, y la realización doméstica que son cultural e históricamente valores femeninos. Por eso pienso que gran parte de la reivindicación feminista en busca de la igualdad en base a valores masculinos que se hace hoy en día está genéricamente distorsionada (muchos y muchas adoptan presupuestos machistas). Y por eso estoy de acuerdo con la sumisión, la dependencia y el cuidado. En definitiva, abogamos por el espíritu de servicio que es tan necesario en el mundo de hoy y que brilla por su ausencia, tanto en instituciones como en individuos y en éstos tanto en varones como féminas.

Pero todo esto no se entiende si uno no distingue, como hace la ideología de género (y muchos de sus oponentes), entre sexo y género, entre biología y cultura, entre genes y valores. Y también si uno no distingue entre individuo y sociedad, es decir, entre los objetos propios

de disciplinas diversas. En este sentido y contexto no hay nada más nefasto que confundir y mezclar las ciencias naturales con las ciencias sociales y con la especulación filosófica. En fin, quizá por todo eso a veces uno se hace difícil de entender. Y también porque la gente hoy lee menos libros. En *Repensar la familia*, en *Sociología; Comprender la humanidad en el siglo XXI*, y en *Adiós Estado, Bienvenida Comunidad* tratamos este asunto no sabemos si con la fortuna y claridad necesarias.

Una de las afirmaciones que vertimos en alguno de esos textos y que, como decimos, suele producir cierto escándalo es que si en algo me conozco creo que puedo decir que aspiro ser reconocido del género femenino, aparte de que aconseje a quien pueda y quiera lo mejor para todos pasarse a ese género, naturalmente a las mujeres también. Aquí ponemos el énfasis en los entornos privados, donde a veces es más difícil ver las ventajas de la feminización valorativa para toda la sociedad. Fijémosnos en el matrimonio y en el empeño, absurdo a mi buen entender, que ponen los estados como valedores de lo público en no distinguir la unión esponsal privada cerrada a los hijos del matrimonio familiar público abierto a ellos.

Una vez en una conferencia alguien se extrañó que dijera provocativamente que un servidor estaba en contra del matrimonio. Naturalmente se trataba de una provocación interesada que propiciaba la siguiente aclaración que vino a continuación en más o menos estos términos:

1.- Porque estoy a favor de la familia y primo la diacronía sobre la sincronía.

2.- Porque pienso que la base de la familia es la filiación y no la esponsalidad.

3.- Porque creo que la familia es anterior al matrimonio y poner el énfasis en el matrimonio como principio de la familia nos impide pensarnos familiares de nacimiento.

4.- Porque el matrimonio con hijos abierto a matrimonios sucesivos va potencialmente contra la familia.

5.- Porque el matrimonio al estar regulado por el estado le da a éste (al estado) un poder ilegítimo.

6.- Porque no creo que se puede llamar ya matrimonio al único que merecería tal nombre (al que conforma diacronía) y hay que buscar nuevos términos que lo separen de los “matrimonios” antifamiliares, y

7.- Porque de facto le da al estado el monopolio de lo público, impide diferenciar sociedad de estado, y priva a lo genuinamente civil de un lugar propio y diferenciado en el imaginario colectivo.

En este marco, añadí lo más cordialmente que pude, que en mi opinión una de las grandes equivocaciones de la Iglesia como institución política (en el sentido de sujeta a y ejerciente de un poder) fue la de reconocer al estado competencias matrimoniales sin cambiar el nombre del sacramento cristiano. Si el estado puede vulnerar algo tan sagrado como romper una unión matrimonial religiosa sin que las iglesias rompan totalmente con

él, el estado puede vulnerarlo todo. De hecho es lo que está haciendo y cada vez más pues el poder se agrega allí donde ya existe. La Iglesia no expulsó al estado y sus representantes y símbolos de sus templos ni cerró sus tesoros artísticos a la curiosidad cuasi-lujuriosa de turistas ricos cuando se vio burlada por las leyes matrimoniales del estado que abocaban a una redefinición de la familia, sino que, más bien al contrario, permitió también que el estado se convirtiese en regulador de su actividad educadora y asistencial. ¡Qué ingenuidad! Pensó quizá que sin estado no hay sociedad y que reconocer la ley estatal era solo un mal menor para preservar el bien común (sic). Y, lo que es peor, dio a la historia razones para creerlo así: si la Iglesia consentía ¿quién no? De ahí vino lo de equiparar lo público con lo estatal y a la larga lo de fabricar esa gran prisión conceptual: lo público es del estado y lo privado de cada quien (aunque esto último resultase a la postre también engañoso).

Pues bien, fue un error de campeonato como la historia misma se está encargando de mostrar. Era mentira: el estado no es necesario ahora para eso si es que alguna vez lo fue. Nos damos cuenta de ello paradójicamente cuando más pesa sobre nosotros y más presente está en nuestras vidas el poder estatal; cuando sus monopolios parecen más grandes y quizá por eso más inútiles. ¿Realmente es necesario hoy el estado como indispensable agente educador, proveedor de asistencia, o legislador matrimonial? Cada vez es más obvio que no en aquellos países en los que el desarrollo ha hecho a la sociedad

menos dependiente del estado. Ahí, la sociedad es ya mayor de edad y por eso pensamos y aconsejamos que ya va siendo hora de comenzar a emancipar lo civil de lo gubernamental.

Esperamos que no sean las iglesias la últimas en enterarse pues ello ya no sería simplemente ingenuidad sino estupidez culposa por no llamarle maldad. Y esperamos también que se llegue a tiempo, antes de que el estado acabe con todo y con todos. El papa Ratzinger apuntó en *Caritas in Veritate* que el estado *todavía* era necesario. Es decir: llegará un momento en el que no. Espero que ese momento hay que traerlo al presente con urgencia antes de que el destroz (la *desfamiliarización*) sea generalizado. Es este uno de los asuntos en los que la sociedad civil necesita el ejemplo valiente de las iglesias en su oposición al estado para tomar ejemplo sano de emancipación.

Es en este marco deseable de la ausencia titular del estado de la vida privada en el que tiene toda su lógica optar por la feminización genérica también en las relaciones que conforman privacidad. En la medida en que la *auctoritas* destierre a la *potestas* también en las familias nuestra sociedad toda se hará más permeable a la armonía y al espíritu de servicio necesarios para construir ámbitos de convivencia más humanos.

16.- Necesidades transubjetivas

Es lugar común afirmar que las necesidades humanas están socialmente construidas y que son herencia del tiempo y del entorno. Es menos frecuente, no obstante, oír que también y por ello, han de referirse al mínimo común denominador social en el sentido de que son los que menos necesitan los que deben marcar la pauta a la hora de establecer las diferencias entre lo necesario y lo superfluo. Y todavía menos frecuente es encontrarse con elencos de necesidades no materiales que complementen las materiales sobre las que, dicho sea de paso, no acabamos de ponernos de acuerdo.

Cuando la pauta se pone en los que más tienen se crean grandes problemas. El yo-tengo-derecho-a-todo-lo-mismo-que-tú a veces se convierte en un yo-necesito-disponer-de-la-misma-oferta-que-tú, lo que a la hora de establecer políticas de ajuste y equilibrio en el marco de la globalidad planetaria lleva a peligros específicos de difícil solución. Señalemos cuatro de entre los problemas

que nos parecen más importantes a la hora de concretar necesidades básicas:

- A).- Que los medios para conseguir una mínima equiparación en el marco de la desigualdad planetaria Norte-Sur se conviertan en fines. El crecimiento económico no es un fin en sí mismo. El derecho al desarrollo económico depende y está íntimamente ligado al derecho a la dignidad. El fin es subvenir las necesidades para tener una vida digna, pero todavía está por demostrar que dignidad y renta per cápita sean conceptos equiparables.
- B).- Que se desprecien las diferencias individuales y culturales. La reclamación de necesidades ha de hacerse desde la base y con criterio restrictivo, de ahí que las necesidades puedan ser vistas como mínimos comunes en el sentido de que no se fabriquen las necesidades de unos con los lujos de otros ni viceversa.
- C).- Que el ser humano sucumba a la vivencia de la carencia relativa de recursos, en el sentido de que el deseo de escapar de estas carencias prime sobre la condición de mantener un cierto nivel de dignidad. En definitiva, se apunta el peligro de una carrera desenfrenada por aumentar la cantidad de posesiones. El crecimiento de la competitividad frente a la cooperación y, al final, la identificación entre la felicidad y el bienestar material, puede desembocar en un afán de asegurar tal acumulación que dé lugar a continuas y nuevas desigualdades.

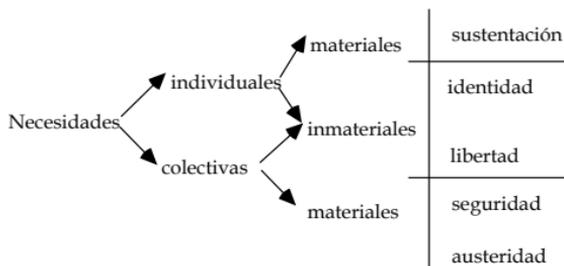
D).- Que nos fijemos en umbrales cuantitativos mínimos desatendiendo la potencialización de las capacidades (la formación, cooperación, etc.). Si empleamos casi exclusivamente categorías como “bienes” o “necesidades básicas” en vez de “oportunidades” o “capacidades”, estamos, quizá inconscientemente, primando la seguridad material frente a la libertad, y poniendo puertas al campo inmenso de las necesidades no materiales y por tanto difícilmente cuantificables.

Pensamos que estas cuatro puntualizaciones son muy relevantes. Sobre todo si enfocamos la cuestión de la formulación de necesidades básicas como preámbulo de la elaboración de pautas de desarrollo geopolítico que puedan limar las diferencias Norte-Sur. Las diferencias aquí son a veces paradójicas. Mientras que en los países subdesarrollados falta solventar unas necesidades materiales que se adivinan muy primarias, como puede ser el acceso al agua, en los países desarrollados no quedan saciadas las necesidades inmateriales, aunque se haya superado el primer nivel básico de necesidad, por lo que se da una reducción a la dimensión puramente económica, que a la postre se proyecta en el Sur también.

Parece obvio a ciertos autores que el libre mercado sea el instrumento más eficaz para asignar los recursos y para responder eficazmente a las necesidades básicas. Pero esto solo es así, si acaso, con las necesidades que se pueden cubrir con poder adquisitivo y los recursos que se pueden comprar y vender por un precio conveniente. El

mercado por sí solo no sirve para satisfacer ni las necesidades inmateriales ni las colectivas ni para desarrollar las capacidades de las que tan brillantemente hablaba Sen.

Por esto es necesaria una reformulación del discurso sobre las necesidades, en las que se preste atención primigenia a las necesidades colectivas y donde tenga sentido decir que las necesidades materiales han de procurarse en el mínimo necesario (debido al carácter finito de los recursos) y las no materiales en el máximo posible (no hay peligro ni de saturación ni de escasez) aunque frecuentemente hoy en día se inviertan estos niveles. En el cuadro siguiente damos reconocimiento a las necesidades colectivas e inmateriales apuntando algunas de ellas



El caso está en que no podemos prescindir de las necesidades no materiales a la hora de elaborar un cuadro de necesidades. Dar carta de autenticidad a las aspiraciones trascendentes es un seguro contra la materialización del desarrollo y una apuesta por su continuación. Las mediciones y cánones que se centran solo en lo material

tienden a la invención de necesidades. Siempre habrá nuevas experiencias de carecer, nuevos objetivos por alcanzar, nuevos modos de aplicar las facultades en el marco de la sociedad llamada de consumo.

Por otra parte, nuestro sistema de producción ha expandido sus límites y no sabemos ni mucho menos que el entorno tenga una capacidad ilimitada de sustentación. En este contexto se hace perentorio, también de acuerdo con la consideración de las necesidades trascendentes, reconsiderar la conveniencia de incluir la austeridad en el catálogo de las virtudes públicas. La austeridad considerada globalmente es hoy en día una verdadera necesidad social. Se defiende con ello la conveniencia de que el discurso sobre las necesidades incluya a las necesidades colectivas o comunitarias (los demás, primero) que en muchos casos deben de tomar precedencia sobre las individuales.

Queda pendiente el ponerse de acuerdo; llegar del discurso a la praxis. Hemos intentado, y en esto no comulgamos con Godwin, no usar la expresión *necesidades objetivas* ni siquiera refiriéndonos a las materiales básicas. ¿Cómo las podremos concretar entonces?

La opción que recomendamos es tomar de Boudon (1934-2013) la idea de transubjetividad. La argumentación boudoniana se puede resumir en la siguiente sentencia: “*ni naturaleza ni cultura, sino razón*”. Efectivamente, si tomamos el viejo concepto de racionalidad axiológica weberiano, podemos decir que la gente tiene unas normas y valores (aquí podemos leer necesidades), sencilla-

mente porque tiene buenas razones para tenerlas. Las convicciones morales tienen razones, y objetividad (transubjetividad para Boudon) en base a ellas, de la misma forma que cualquier otro tipo de convicciones (leamos también aquí necesidades). La objetividad moral es, para Weber, como cualquier objetividad cognitiva. Boudon parte de aquí y se pregunta: “no nos imaginamos a nadie justificando nuestra aquiescencia para con hechos físicos apelando a algún instinto oculto o a la socialización, ¿por qué, pues, hemos de invocar esos mecanismos cuando nos referimos a la normatividad moral?”. Popper (1902-1994) defendió esta argumentación de manera brillante (todo conocimiento, positivo o normativo, es provisional sin dejar por ello de ser objetivo), y ya antes, G. Simmel (1858-1918) percibió la sinrazón que se oculta tras el reconocimiento acrítico que se da al conocimiento positivo y la duda crítica y sospechosa que amenaza al conocimiento normativo, cuando ambos tipos de conocimiento tienen la misma legitimación lógica y el mismo proceso circular de verificación continua.

Las necesidades (transubjetivas) son, como la moralidad, razones compartidas. Si por estas razones que hago presentes yo puedo esgrimir y afirmar estas necesidades, entiendo que por las mismas razones tú puedes defenderlas y afirmarlas también. La razón es un patrimonio colectivo, y en esto volvemos a Godwin, que está en la cúspide de la conformación de juicios. Entiendo que si hoy en día Godwin, Boudon y Sen dialogasen sobre las necesidades humanas se verían obligados a incorporar

otros parámetros para continuar afirmando la razón, no ya solo sobre la naturaleza y la cultura, sino también, por su actualidad y como apunta Manuel Arias (*La democracia sentimental*, 2016), sobre los sentimientos y las emociones.

17.- Los otros

Ponemos el título en plural no para representar la distinción entre uno y los demás (el otro del que hablan muchos filósofos y antropólogos, cual es el caso de Duch, *El exilio de Dios*, 2017) sino para obligarnos a explicar que los otros son cualitativa, además de cuantitativamente, plurales. Sí, no todos los otros son igualmente otros. Parece una obviedad pero en estos tiempos de tanta unidireccionalidad pensante y de discursos monocromáticos conviene intentar explicarlo.

Una distinción básica que hay que resaltar en los otros es la que los separa entre propios y extraños. Salvamos aquí a la familia. Sin extrañeza no hay familia, por eso los neomarxistas, por un lado, se han abonado a la superación de esa frontera: quieren dejar en soledad al sujeto humano para mejor utilizarlo como han hecho a menudo. En esto están acompañados, del lado opuesto, tanto por los socialistas místicos (el otro es Dios) como por los transhumano-capitalistas (el otro es un ciborg) que también pretenden dejar a uno aislado, sin familia,

como decía Rick Deckard (Harrison Ford) en *Blade Runner: los replicantes no tienen familia*. Los mecanismos para superar la extrañeza, es decir, no lo olvidemos, la familia, y procurar esa soledad ontológica y sociológica al tiempo, son variados y van desde el multifamilismo (cualquier agrupación es susceptible de ser etiquetada como familia) al tecno-individualismo absoluto (la ingeniería genética como sustituta de la parentalidad).

No andaremos la senda que aquí se apunta aun con prometer sugestivos y sorprendidos ingredientes de relato de ciencia ficción, sino que la dejaremos de lado como escapándonos de esa curiosidad para concretar, subrayar y recalcar, que lo más radical del ser humano es la familia. De hecho somos humanos por ello: porque tenemos padres, siendo esa relación diacrónica que constituye la filiación la que, en nuestra opinión, conforma la columna vertebral de la familia. Es lo que nos constituye.

Para hablar de los otros propios no podemos evitar la necesidad de traer a colación una categoría, por definición imprecisa y más en el contexto de las ciencias sociales, como es el amor y en concreto el amor debido. La distinción que hacemos entre amor debido propio de los propios y amor adecuado (de momento dejamos el calificativo así) propio de los extraños esperamos que quede más o menos clara de seguido.

A los propios se debe amor y parece obvio que no sea posible reclamar ningún delito de discriminación por el hecho de que uno ame más a sus hijos que a los del vecino o que uno se sienta más amado por sus padres

que por los de otro. La extrañeza, una categoría que va implícita en el entendimiento cabal de la familia, justifica sobradamente esta desigualdad. El amor debido entre los propios es imposible extenderlo a los extraños y así está incluso reconocido en la ley codificada, que tiene en cuenta la consanguinidad. Por eso tratar a los otros extraños como otros propios es un desorden deshumanizante. Incluso el amor tiene un orden.

Siguiendo en este discurso, al amor adecuado propio de los extraños podemos llamarle también caridad. En esto estamos en desacuerdo con ese grafiti que apareció un día en la fachada del aulario de la facultad diciendo: *no queremos caridad, queremos justicia social*. La autora de la pintada (era alumna mía) venía a decir más o menos que *sociedad no, estado sí* y naturalmente la lectura del grafiti me hizo plantearme momentáneamente si acaso estaba fracasando estrepitosamente como profesor. No obstante, después de reflexionarlo despacio y sosegadamente, podemos decir que hoy en día el ensanchamiento del mundo, la globalización, nos obliga a ver la caridad como deber social más que como recurso virtuoso para el mejoramiento personal o ajeno. Por eso pensamos que la categoría propia de la caridad en nuestro tiempo es el cosmopolitismo y parafraseando a Beck (1944-2015) abogaremos por una caridad cosmopolita, el espacio propio de los extraños.

Si aplicamos la distinción conceptual entre sujeto y objeto a la caridad cosmopolita y sin recurrir a ningún tipo de verticalidad ni dirigismo diremos que el sujeto so-

mos nosotros y el objeto los otros y que la finalidad no es que esa separación desaparezca sino que la relación entre unos y otros sea genuina y cívicamente humana. Me parece un despropósito hegemónico pretender que las distinciones, es decir las identidades, desaparezcan por imposición, asimilación o supresión.

Hemos defendido en otros lugares, sobre todo en *Manual de Sociología* (2016), la transculturalidad frente a la multiculturalidad y ahora recalamos la importancia de superar la visión territorial y espacial del poder para entender adecuadamente de qué estamos hablando. Cuando hablamos de un *nosotros*, no solemos hablar de un espacio más allá de la vecindad pero superando el espacio sí y también nos referimos a distancias lejanas que por la calidad de una relación son vecinas en sintonías de afinidad y empatía colectiva. O sea, nos referimos a comunidades superpuestas sin fronteras espaciales o con ellas en sentido próximo que necesariamente implican diferencia con mecanismos de inclusión, exclusión, y dinámicas de relación interna y externa. Para una comunidad vecinal espacial son los vecinos los que gestionan (o al menos deberían hacerlo) sus mecanismos y dinámicas organizativas, y de igual modo para una comunidad virtual, religiosa, o deportiva que no tiene base espacial. Que estos reconocimientos se deban aceptar respetando el devenir, es decir el contexto en el que vivimos y por ello los logros históricos conseguidos, como es el caso del acuerdo sobre los derechos humanos, no nos cabe ninguna duda.

Cada uno está presente en muchos y variados nosotros con lo que todos somos al tiempo sujetos y objetos de caridad cosmopolita. Cada quien es también propio (de los suyos) y extraño (de los otros) al tiempo. Lo que le hace a uno ser uno es esa variedad única de inter-relación íntima entre propios, extraños, *nosotroses* y otros que conforma la identidad personal histórica de cada quien. Ello, esa identidad, es algo que tiene que ser respetado por cualquier poder (aquí la libertad negativa de Isaías Berlin, 1909-1997). Pero la caridad cosmopolita es también el ámbito propio de la libertad (aquí la libertad positiva del mismo autor) que impulsa la iniciativa personal a salir de unos nosotros para llegar a otros ya existentes o iniciar otros nuevos. En definitiva, para relacionarse con los extraños.

Va contra el cosmopolitismo de la caridad desdibujar la pluralidad inherente a la libertad positiva (direcciones de acción) o negativa (sujetos de acción) subsumiéndola en las competencias de gobiernos establecidos que reducen esa pluralidad a la mínima expresión (una política y un sujeto nacional). La nación es ejemplo, en este caso, de un nosotros tóxico en la medida en que toma posesión espacial excluyente de una categoría que no está sujeta a las coordenadas de ningún lugar concreto.

Realmente, como se podrá colegir de todo esto, vemos muy difícil que pueda conseguirse un mínimo de armonía en este mundo globalizado mientras la caridad esté coartada de esta manera, mientras que la competencia o lucha entre políticas (estados excluyentes que

se llaman soberanos) se imponga sobre la cooperación entre los diversos nosotros (por ejemplo los que vertebran un mismo individuo). O sea, mientras la justicia se presente como coartada para obviar la caridad. Ello nos lleva, para intentar aclarar la confusión y concluir, a hablar de lealtad pues ambas, la justicia y la caridad, parecen exigirla.

¿A quién me debo? A los propios con amor y a los extraños con caridad. En la categoría de extraños caben tanto los que comparten con uno un nosotros solamente, como la mera humanidad, como los que comparten cien, entre innatos como la humanidad, la edad, la lengua, etc., y adquiridos como la experticia, la ideología, la afición, el foro, etc. De ahí el cosmopolitismo. No sabemos si Beck tendría in mente en su obra póstuma e inacabada (*La metamorfosis del mundo*, 2017) que al cosmopolitismo se le deberían de aplicar prioridades excluyentes. La lectura que hacemos de su obra nos lleva a pensar que sí pues el autor alemán, deudor hasta el final a sus simpatías con la izquierda estatista, habla de las políticas cosmopolitas como el único mecanismo de que disponen los estados para asegurar su supervivencia en un mundo sujeto a cambios inimaginables que transforman al hombre mismo.

En el marco de las propuestas y del análisis que hemos efectuado en este texto, sin embargo, el cosmopolitismo como consecuencia de un entendimiento nuevo de lo social, es más una actitud que una política y si está sujeto a un orden, éste no es otro que el que cada quien,

cada sujeto, le ponga lo que, a su vez, engranda la misma categoría cosmopolita incrementando la pluralidad.

La lealtad es, en definitiva, a nosotros. O a uno (coherencia en todo caso), que como hemos visto es lo mismo pues nada queda del uno al que le quiten todos sus nosotros. Es difícil decir que nadie conoce a nadie pero pensándolo bien la dificultad de conocer a cualquier otro es inmensa dada la amplitud de nuestras relaciones y particularidades. No por ello hemos de desanimarnos antes de comenzar la tarea de intentar conocer para reconocer la deuda de nuestras lealtades. Si es verdad aquello de que más conoce quien más ama también lo será que conoce menos quien ama menos. ¿Cómo es posible, entonces, que tantos confíen todavía tanto en la institución que por derecho se niega a aceptar parte o mucho de lo que somos al considerarnos (definirnos) solo como nacionales de lo suyo?

Postfacio

Los sociólogos hemos de tener cuidado de no sucumbir a la moda de lanzar propuestas categóricas sin referencia a las coordenadas temporales que conforman el vivir humano. Por eso decimos que la validación a posteriori es uno de los requisitos de las certezas asumidas. Nada es mejor que nada si no ha transcurrido ya, si bien, como todo transcurre, a la postre contaremos con suficientes elementos de juicio para diferenciar lo mejor de lo peor.

Ciertamente la investigación que hemos esbozado aquí sobre la caridad política no deja de ser una propuesta teórica que no viene avalada más que indirectamente por premisas conclusivas. Quizá la más importante de todas ellas sea la evidencia experiencial del arquismo (de última generación) y su conformación como amenaza glotal más inminente que antes en el contexto de un mundo finito. Pero también hay otras premisas con las que hemos enlazado, a nuestro entender válidamente si bien reconocemos la plurali-

dad de interpretaciones, como son los dichos y hechos de Jesús, o las argumentaciones aportadas sobre las implicaciones que a la luz de la caridad deben de transformar y conformar una economía, una justicia, una educación, en definitiva, una sociedad más saludable hoy.

En todos los casos se trata de propuestas posibles en la medida en que en línea con el hilo discursivo que hemos seguido sean asumidas desde abajo mediando el ejercicio del autodomínio y no el de la imposición. La renuncia al poder tiene el necesario correlato de la acción de la libertad. La libertad no se hace presente sin decisión, ya sea para impedir un abuso que la coarte o para canalizar su expresividad. La decisión es en ambos casos inexcusable y nos sitúa en la contemplación del sujeto de quien precisamente se predica la libertad.

Quizá no estemos en otro momento de la supuesta historia de la comunidad de los libres cuando la importancia de ser sujeto haya valido menos. Son mínimas la conciencia y expresión de la singularidad, el radio y las posibilidades de acción, y la ilusión y deseos de explorar nuevos y esperanzadores ideales. Pero también por todo esto nos encontramos en situación de redescubrir lo que somos tras reflexionar sobre lo que no somos. Y ello puede llevarnos a plantear nuevos modos de vivir en común.

Somos sujetos entre sujetos y del mismo modo que rechazamos ser considerados un medio u objeto de nadie renunciamos a considerar así a los demás. Queremos ser protagonistas de nuestra singular historia que es úni-

ca e irreplicable pero que será mejor o peor según y cómo ejerzamos nuestra libertad. La caridad es, a nuestro juicio, la mejor elección que puede hacerse con ella, aún y cuando estamos dispuestos a conceder que de verdad, de verdad, solo estaremos seguros de ello a posteriori, sea ello cuando y donde uno piense que sea.

