

261

revista de pensamiento cristiano

IGLESIA VIVA

www.iviva.org

La política hoy, entre la utopía y el pragmatismo

Escriben sobre el tema central:

Demetrio Velasco

José Antonio Zamora

Joaquín García Roca

También escriben:

Reinhard Marx, cardenal: *Tenemos mucho que hacer*
Antonio García Santesmases: *Agnósticos, laicistas y cristianos*

Carlos García de Andoin: *Con fe en la política y Enseñanzas de la religión en Europa*

Francisco Fernández Buey: *Sobre Ciencia y Religión*

261

revista de pensamiento cristiano

IGLESIA
VIVA

**La política hoy,
entre la utopía y el pragmatismo**

La política hoy, entre la utopía y el pragmatismo

PRESENTACIÓN

5 *Reencuentro ineludible
con la política*

ESTUDIOS

9 **Utopías, populismos
y realismo político**
Demetrio Velasco

31 **Entre la indignación y el
voluntarismo: límites sistémicos
y posibilidades políticas**
José A. Zamora

53 **Anatomía de una metamorfosis
política. Signos de Esperanza**
Joaquín García Roca

CONVERSACIONES CON...

79 **Reinhard Marx, cardenal**
Tenemos mucho que hacer
Luke Hansen, S.J.

ANÁLISIS SOCIORRELIGIOSO

87 **Agnósticos, laicistas y cristianos:
entre la confrontación y el diálogo**
Antonio García Santesmases

DEBATE

- 101 **El compromiso político de los cristianos de base, hoy**
Luis Ángel Aguilar
Carlos García de Andoin
Pope Godoy

SIGNOS DE LOS TIEMPOS

- 117 **Enseñanzas de la religión en Europa**
Carlos García de Andoin
- 127 **Ida**
José María Monzó

PÁGINA ABIERTA

- 135 ***Sobre ciencia y religión***
Francisco Fernández Buey

LIBROS

- 139 ***La conversión del papado y la reforma de la curia vaticana. Cambio de rumbo***
Jesús Martínez Gordo.

- 142 **LIBROS RECIBIDOS**

revista de pensamiento cristiano

IGLESIA VIVA

Edita: ADG-N Publicaciones, SL.
Directora editorial: María A. Catalán Martín
Apartado 12.210
46020 Valencia
Tel. 963 622 532
E-mail: Maria.A@atrio.org

© Asociación IGLESIA VIVA

Redacción: Apartado 12.210
46020 Valencia
Tel. 963 622 532
E-mail: revista@iglesiaviva.org

Impresión: UGARIT, Comunicación Gráfica, S.L.
c/ Pla de Foios, 13
46113 MONCADA (Valencia)
ugarit@ugaritcom.es

Depósito legal: V 1.639-1973
ISSN: 0210-1114

PRESENTACIÓN

Reencuentro ineludible con la política

La deriva "totalitaria" del capitalismo actual, especialmente en estos tiempos de crisis epocal, no sólo ha supuesto un grave deterioro de las condiciones de vida de gran parte de la humanidad, amenazando el ecosistema, haciendo crecer de forma escandalosa las desigualdades y vaciando de contenido las instituciones democráticas que han servido para garantizar los derechos y libertades, sino que, además, ha ido transformando el imaginario de nuestras sociedades, hasta hacernos creer que "no hay alternativa" al mundo que nos ha tocado en suerte. En la revista IGLESIA VIVA hemos dedicado varios números a reflexionar sobre esta situación y a resaltar la irracionalidad e injusticia que todo ello supone. Esta es una relación de algunos de ellos, desde que estalló la crisis:

- 234: La formación política y 236: ¿Un nuevo capitalismo? (2008)
- 240: Ética ante la crisis (2009)
- 244: Desigualdades y fraternidad cristiana (2010)
- 246: Reinventar la política y 248: La crisis y el sistema económico liberal (2011)
- 249: Fascismo social y criminalización de la pobreza (2012)
- 253: La crisis: víctimas y victimarios (2013)
- 257: Evangelizar, ¿como si la crisis no existiera? y 259: Movilización ciudadana responsable (2014).

Sin embargo, el imaginario neoliberal hegemónico sigue menospreciando, con bastante éxito, toda fórmula que se presente con carácter alternativo y que proclame que "otro mundo es posible". Descalificaciones como "utópico" o "populista" son algunas de las que dicho imaginario suele utilizar de forma despectiva, tanto para deslegitimar cualquier intento de cambiar las cosas, como para legitimar su forma dogmática de entender el "realismo político". Es obvio que esta forma de proceder encubre una manipulación de los conceptos políticos básicos y que es imprescindible desvelarla y denunciarla.

Pero, a pesar de la enorme dificultad para construir un mundo alternativo, surgen sin cesar multitud de iniciativas que buscan hacerlo y que es necesario conocer, valorar y, en su caso, legitimar o deslegitimar. En el actual contexto español y europeo están emergiendo nuevos actores sociales y políticos que, además de denunciar lo que existe, se presentan como alternativa. Este año 2015, con una consulta electoral ya efectuada y con otras tres pendientes de realizarse en España, con resultados y previsiones que manifiestan una situación política tremendamente fluida, puede ser el año del gran cambio o de la gran decepción. O triunfa la nueva política cuajada a partir de la indignación y preñada de promesas y utopía por un nuevo empoderamiento de las bases o se produce la gran frustración al ver que se impone el pragmatismo político de no cambiar nada para no volver al abismo del paro y la deuda acogotantes que están empezando tímidamente a superarse.

Es un momento especialmente crítico e Iglesia Viva, aun sin perder su estilo y su tempus reflexivos, quiere analizar y valorar esta situación política que parece depender del termómetro de la indignación popular y de la rigidez de las leyes del mercado global.

* * *

El primer ESTUDIO de Demetrio VELASCO subraya el carácter polisémico de conceptos como utopismo, populismo y realismo político, así como el uso ambiguo, equívoco e ideologizado de los mismos. Hay una forma de entender y de afirmar lo utópico y lo popular que son imprescindibles en cualquier política que busque el bien común desde la libertad e igualdad y que se guíe por los criterios de legitimidad y legitimación democráticas. Sin embargo, hay también una instrumentalización de lo utópico y de lo populista que acaban pervirtiendo toda actividad sociopolítica. Es, pues, necesario, en primer lugar, clarificar los conceptos de utopismo, populismo y realismo político, para poder valorar críticamente su uso y las realidades a las que se aplican.

En el segundo lugar, José Antonio ZAMORA afronta la viabilidad de un cambio en el sistema económico dominante. La formación y acumulación del capital está siempre dependiendo de la evolución de los medios de producción y de la consecuente estructura de las sociedades y la relación de fuerzas en su interior. Lo más complicado hoy es que el avance de la tecnología de la información y la comunicación está llevando a una formación global del capital y a una sociedad de mercado mundial. ¿Qué posibilidades, siendo realistas hay de intervenir en un cambio del actual sistema? Estos son los retos a los que se enfrenta el actual conocimiento de la economía y la geopolítica. La esperanza se alimenta porque el pretendido crecimiento contante de la economía y del bienestar de los pueblos, promulgado por el (neo) liberalismo, se encuentra con los severos límites que les impone la misma realidad: el sistema se financiariza distanciándose de la economía real, acrecienta la desigualdad y la inestabilidad y amenaza con acabar con la posibilidad de vida en el planeta. Pero para operar el cambio hace falta encontrar nuevos modelos, que superen las recetas del (neo) keynesianismo. El autor se detiene en analizar los nuevos modelos de superación real de la crisis global que se han presentado hasta el momento.

En tercer lugar, Joaquín GARCÍA ROCA analiza cómo la voz indignada del pueblo que no se resigna al argumentario de las fuerzas dominantes (“os damos los avances que queréis y aún os quejáis”, “habéis vivido por encima de nuestras posibilidades”, “hay que pagar las deudas y si os negáis todo será aún peor”) tiene que pasar de la agitación callejera al encauzamiento político eficaz que permita al menos cambiar los gobiernos desde los estatales a los municipales. Y lo que estamos viviendo hoy es que se parte de una constatación: los cauces políticos actuales, basados en los aparatos de los partidos existentes, no son ya válidos. Y están naciendo nuevas formaciones, con nuevos supuestos y nueva metodología que crecen rapidísimamente. Para ello, el autor señala los puntos en los que la gestión política debe ser verdaderamente nueva: mantener la relación entre movimiento y partido, transformar las demandas en exigencia, el querer en poder... Y en la última parte, al hacer la acostumbrada reflexión cristiana, se desarrolla la teología popular de la mano del actual papa Francisco, pues es la mejor aportación que el cristianismo pueda hacer hoy a los nuevos movimientos y partidos que están surgiendo.

Terminado el estudio del tema central con una referencia a Francisco, es oportuno responder a la pregunta de cuán fuerte sea su plan de reforma. A ello viene la CONVERSACIÓN CON el cardenal Reinhart

MARX, un buen experto en economía política (publicó un *Das Kapital*, como su homólogo) y miembro del reducido consejo papal del G9.

Y para analizar cómo se ha aceptado en España esta aportación del cristianismo al pensamiento político renovador, es iluminador el ANÁLISIS SOCIORRELIGIOSO que nos ofrece Antonio GARCÍA SANTESMAS sobre la confrontación y el diálogo entre agnósticos, laicistas y cristianos. Y más ilustrativo y actual aún es el DEBATE en el que se ofrecen los testimonios sobre cómo viven hoy tres cristianos concretos una opción política de izquierdas, desde la misma inspiración cristiana y con diferentes análisis y mediaciones.

Los dos SIGNOS DE LOS TIEMPOS que se publican en este número tienen que ver con lo que se publica en el BOE (el curriculum oficial de la asignatura de Religión) y con la cartelera cinematográfica (el Oscar a la película polaca *Ida*, como la mejor del pasado año en lengua extranjera). Carlos GARCÍA DE ANDOIN y José M^a MONZÓ sacan, respectivamente punta a estas dos noticias de actualidad.

Y, finalmente, con el recuerdo a una gran persona que mantuvo la utopía hasta el final en la lucha política, publicamos en PÁGINA ABIERTA un texto de Francisco FERNÁNDEZ BUEY, publicado en un libro póstumo con sus últimos escritos, "Para la Tercera Cultura, ensayo sobre ciencias y humanidades". ¡Qué cerca hemos estado siempre del laicismo inclusivo y dialogante del profesor marxista, uno de los fundadores de El Viejo Topo, que escribió ya en nuestra revista en 1987 y 1990 y con quien Jaume Botey publicó aquí una CONVERSACIÓN en 2011!

Nota: Los números y artículos antiguos referidos en esta presentación están disponibles en www.iviva.org. Para poder acceder a todo el contenido de este nuevo portal, es necesario estar suscrito. El que esté suscrito y no haya recibido las claves de acceso debe enviar un correo electrónico a sus@iviva.org pidiéndolas.

Utopías, populismos y realismo político

Demetrio Velasco Criado. Universidad de Deusto. Bilbao

Cuando escribo estas páginas, el nuevo gobierno griego, ampliamente legitimado por las urnas, ha manifestado su voluntad prioritaria de llevar a cabo un rescate humanitario de una parte significativa de su sociedad, sumida en la pobreza y el precariado, para lo que solicita al sistema financiero una renegociación de su situación. Con la lógica del sentido común, dicho gobierno argumenta que una situación de emergencia y de extrema necesidad, en gran medida originada por las condiciones impuestas por dicho sistema financiero a una "Grecia rescatada", exige una fórmula diferente a la aplicada hasta ahora para poder afrontar de forma razonable tanto la salida de la crisis como el pago de las deudas contraídas. El argumento de Y. Varoufakis, actual ministro de economía y autor de un libro titulado *El Minotauro global*¹, en el que da una explicación

¹ *El Minotauro global*. Yanis Varoufakis. Traducción de Carlos Valdés y Cecilia Recarey. Capitán Swing. Madrid, 2012.

original a la actual crisis desde un monstruo financiero que sigue cobrándose sus víctimas entre los países más débiles, como Grecia, insiste que lo mínimo que puede hacerse es cambiar las actuales políticas austericidas por otras menos antidemocráticas e insolidarias que permitan no seguir profundizando en la depresión de su país.

Aunque soy consciente de que la actual crisis no se explica de forma simplista y maniquea y de que sería injusto responsabilizar exclusivamente de la crisis griega a los diabólicos “enemigos internos y externos” del pueblo griego, lo que, ahora, me parece más relevante es la forma en la que los gobiernos más importantes de la UE y, con ellos, las instituciones políticas y financieras, algunas de ellas carentes de legitimidad democrática y con una indiscutible responsabilidad en la perversa deriva de la crisis griega, han venido actuando. Frente a la lógica del sentido común, dichos gobiernos e instituciones han ayudado a imponer la lógica de una “fascismo financiero” que, como un nuevo minotauro es insensible a las necesidades básicas de la gente de carne y hueso, defendiendo la absoluta prioridad de satisfacer las demandas de los acreedores y hace literalmente cierta la sentencia papal de que esta “economía mata”. Me parece equivocada su insistencia en querer explicar la situación como una lucha entre países prudentes, laboriosos y virtuosos y países irresponsables, holgazanes y viciosos, en vez de reconocer que de lo que verdaderamente se trata es del conflicto entre las élites de dicho fascismo financiero y de sus cómplices políticos y los intereses democráticos de gran parte de las sociedades de los países europeos. El ministro de economía alemán Schaüble

En Grecia, a la postre, como ha ocurrido siempre que la lógica burguesa ha sido hegemónica, los pobres han acabado siendo criminalizados por razones de bien común

acaba de confirmar lo dicho calificando de irresponsable al gobierno griego y, obviamente, al pueblo que lo ha elegido democráticamente. De poco sirve argumentar que buena parte de las deudas adquiridas por la gente que más padece la crisis en Grecia, y en otros países del sur europeo, son ilegítimas o que muchos de los acreedores que las exigen son protagonistas de una criminal historia de especulación y rapiña. Estos siguen apelando cínicamente a la “santidad del contrato social y de las leyes”, que hay que defender a sangre y fuego, tal como se formuló en el siglo XVIII y que Rousseau describió y criticó de forma magistral.

En algún otro lugar he afirmado que pocas veces, como en nuestros días, se ha repetido la historia narrada por Rousseau en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, según el cual, la situación de desigualdad y de dominación de unos pocos seres humanos ricos sobre la inmensa mayoría de pobres y sumisos estaría legitimada por un consenso mutuo fruto de la fuerza y de la astucia contrarias al verdadero derecho.

“El rico acuciado por la necesidad, concibió finalmente el proyecto más meditado que jamás haya entrado en mente humana: fue emplear en su favor las fuerzas mismas de quienes lo atacaban, hacer defensores suyos de sus adversarios, inspirarles otras máximas, y darles otras instituciones que le fuesen tan favorables como contrario le era el derecho natural... Tal fue, o debió ser, el origen de la sociedad y de las leyes, que dieron nuevos obstáculos al débil y nuevas fuerzas al rico, destruyeron sin remisión la libertad natural, fijaron para siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad, hicieron de una hábil usurpación un derecho irrevocable, y sometieron desde entonces, para el provecho de algunos ambiciosos, a todo el género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria”².

Este sofisma del rico logra convencer al pobre de que, si se rebela y lucha por romper las cadenas que le impiden ser libre e igual, se convierte en culpable de romper un contrato sagrado y de provocar una situación fatal para todos. Cuando, en las situaciones críticas, como la actual, los ricos y poderosos quieren legitimar su conducta, por criminal e irresponsable que sea, acaban siempre no sólo exculpándose a sí mismos, sino, además, responsabilizando y culpando a los demás de la situación. Banqueros, ejecutivos, empresarios, politicastos y elites varias, pretenden seguir legitimando sus escandalosos comportamientos (algunos de los cuales están en el origen de la actual crisis), sus provocadoras ganancias y sueldos, con el sofisma de que “es lo mejor para todos”, y llegan a culpar a los demás, especialmente a los más débiles: inmigrantes, pensionistas, trabajadores del sector público y, sobre todo, los beneficiarios del “indeseable” Estado de Bienestar, de poner en peligro con sus demandas y exigencias el “bien común”. Bancos que especulaban de forma tan benevolente con el ciudadano hipotecado de por vida, no dudan en sacrificarlo sin escrúpulos cuando éste se convierte en insolvente. Los centenares de miles de familias que se ven desahuciados por la ambición y la usura de los poderosos acaban siendo vistas como meras víctimas de su propia desmesura. A la postre, como ha ocurrido siempre que la lógica burguesa ha sido hegemónica, los pobres han acabado siendo criminalizados por razones de “bien común”³. Rousseau concluye su discurso afirmando algo que debiera sonrojarnos tener que escuchar más de dos siglos y medio después de que se escribiera:

“Va manifiestamente contra la ley de la naturaleza de cualquier forma que se la defina, el que un niño mande a un anciano, el que un imbécil guíe a un hombre sabio y el que un puñado de gentes rebose de superfluidades mientras la multitud hambrienta carece de lo necesario”.

2 J.J. Rousseau. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Alianza Editorial. 1986, pp 265-266.

3 D. Velasco. *Fascismo social: políticas del miedo y servidumbre voluntaria. ¿Qué hacer?* (2013). Universidad de Deusto. Pp 53-54.

Bajo la hegemonía de la razón cínica

Creo que, en efecto, "en nuestros días, la razón del sofista, del dogmático y del burgués, no son ya sólo tres figuras de la presencia histórica de la mentira, que encontraron en Platón, en Hobbes y en Rousseau a sus desmascaradores, sino que la presencia colonizadora de la mentira las ha convertido en tres formas complementarias de negación de la verdad, que el político responsable del orden establecido utiliza conjuntamente para justificar el ejercicio del poder. Hoy, el político que miente es el que se ve obligado a utilizar la lógica del sofista para afirmar dogmáticamente los intereses del burgués. Y lo hace con la inestimable ayuda de unos recursos nuevos, como son los medios de comunicación, que permiten, como nunca había sido posible hasta ahora, mentir en todos los sentidos del término"⁴.

No me voy a extender aquí, mostrando las mil evidencias de la hegemonía de la razón cínica en nuestro mundo. Solamente quiero hacer referencia a uno de los rasgos más definitorios de esta hegemonía: la escandalosa y creciente desigualdad que es causa y efecto a la vez de la pobreza, de la injusticia y de la perversión de la democracia.

Tras una historia secular de luchas por la igualdad y de preocupación por pensar y organizar el mundo desde el llamado "paradigma de la distribución", cuya plasmación histórica más exitosa ha sido la del "estado de bienestar keynesiano", desde hace algunas décadas, se ha venido cuestionando la vigencia de este viejo sistema sociopolítico (orden, seguridad y bienestar) desplazándolo por un nuevo paradigma: el del reconocimiento de "la diferencia". Se ha seguido manteniendo la prioridad del orden y de la seguridad, pero silenciando cada vez más el objetivo del bienestar y de la igualdad sociales. Hoy, con una mirada retrospectiva, podemos ver con bastante claridad cómo la insistencia en los problemas "culturales" ha sido como una escayola de yeso que ha servido para ocultar los graníticos problemas socioeconómicos y políticos de la desigualdad y de la injusticia. Así, la desigualdad se ha convertido en la expresión más plástica y evidente de la hegemonía de la razón cínica ya denunciada por Rousseau.

Pero la afirmación creciente de la desigualdad y, sobre todo, su legitimación en nombre del más descarado darwinismo social, está minando el núcleo duro de la misma democracia y generando en quienes se sienten víctimas de una política secuestrada por una "casta" de privilegiados, que se perpetua en el tiempo, una actitud de aversión hacia la política de indeseables consecuencias. Stiglitz y Piketty nos han mostrado, recientemente, con solida argumentación y evidencias empíricas, que el abandono del ideal de la igualdad y el crecimiento de la desigualdad está siendo una grave amenaza para las sociedades democráticas. P. Rosanvallon, en un magnífico libro, tras lamentar

⁴ D. Velasco. "La creciente deslegitimación de la política" en *Iglesia Viva* n.246, abril-junio 2011, pp 14-19.

el olvido real en nuestros días del ideal revolucionario de la igualdad y de las plasmaciones prácticas de este en el siglo XX, se refiere a algunas perversiones democráticas que se dieron en el siglo XIX y que se están acentuando en nuestros días, evidenciando una regresión histórica al respecto⁵. Hoy vemos cómo se reafirma esta visión neoliberal y regresiva del contrato que tanto se asemeja al criticado por Rousseau. Y, además, esta visión neoliberal ha logrado imponer en nuestras sociedades un imaginario hegemónico que nos reitera sin cesar que, aunque nos parezca decepcionante el mundo en que nos ha tocado en suerte vivir, “no hay alternativa” al mismo. No son solamente tesis como la del “fin de la historia”, precedida por la del “fin de las ideologías”, o las posiciones del híbrido ideológico neoliberal-neoconservador (versión actualizada de aquel liberalismo doctrinario al que la lucidez del profesor Díaz del Corral calificaba de “vinagreta filosófica”), durante bastante tiempo conocido como “pensamiento único”, las que nos han empujado a aceptar que más vale asumir con resignación lo que hay, que luchar estérilmente por cambiarlo. Ha sido, sobre todo, la posición “totalitaria” de un sistema social que, con estrategias de dominación claramente fascizantes, pretende colonizar todas las esferas de nuestra vida real hasta conducirnos al estado de “servidumbre voluntaria”⁶.

En nombre del “realismo político” se sigue construyendo un mundo que profundiza cada vez más en esta lógica y, desde ella, se desprecia todo lo que no se ajuste a ella, descalificándolo de utopía. El imaginario neoliberal

El sistema social dominante, con estrategias fascizantes, pretende colonizar todas las esferas de nuestra vida real hasta conducirnos al estado de “servidumbre voluntaria”

5 P. Rosanvallon *La sociedad de los iguales*. (2012) RBA Libros. Entre otras, cita la perversión *liberal conservadora* (reducción al mínimo de la igualdad, estigmatización del obrero, criminalización de la pobreza y sus remedios represivos, legitimaciones pseudocientíficas de la desigualdad y su naturalización); *el nacional-proteccionismo* (entendido más como filosofía social que como política económica: “la patria organizada” de la III República francesa y su deriva colonialista, como sustitución del ideal democrático por el de la igualdad negativa, el de la pertenencia a una misma comunidad de rechazo y de distanciamiento); *el racismo constituyente* (que tiene en la segregación una nueva economía de la distancia y de la desigualdad). Parece, pues, pertinente afirmar que en muchos aspectos la gestión antidemocrática de la crisis nos está retro trayendo al siglo XIX. Ya que el siglo XX, como sigue diciendo Rosanvallon, ha sido el que, en buena medida, ha pasado página a estas perversiones y ha creado los Estados Providencia y, de la mano de la redistribución y del sufragio universal, ha luchado contra la desigualdad. Este movimiento se hará a través de tres grandes reformas: *la institución del impuesto progresivo* (impuesto-solidaridad o impuesto-redistribución) que busca nivelar algo la situación y lucha contra la pobreza y la marginación. *La sociedad aseguradora* rompe con la filosofía decimonónica del pauperismo y deja de estigmatizar a los pobres. Se instaura un nuevo Estado social que se hace cargo de seguros, pensiones, etc., superando el asistencialismo caritativo anterior. Asimismo, *la regulación colectiva del trabajo*, mediante la legalización de los sindicatos, supuso una ruptura con la visión liberal del contrato.

6 D. Velasco *Fascismo social: políticas del miedo y servidumbre voluntaria. ¿Qué Hacer?* (2013). Universidad de Deusto. Bilbao.

hegemónico sigue menospreciando, con bastante éxito, toda fórmula que se presente con carácter alternativo y que proclame que "otro mundo es posible". Descalificaciones como "utópico" o "populista" son algunas que dicho imaginario suele utilizar de forma despectiva, tanto para deslegitimar cualquier intento de cambiar las cosas, como para legitimar su forma dogmática de entender el "realismo político". Es obvio que esta forma de proceder encubre una manipulación de los conceptos políticos básicos y que es imprescindible desvelarla y denunciarla.

Una enorme concentración del poder en manos de las estructuras económicas, políticas e ideológicas, que, por su peso sistémico, se dice que no pueden ponerse en cuestión, parece hacer irreversible el proceso. Por eso,

Se repite que la utopía es profundamente nociva ya que sustrae las energías necesarias para el razonable funcionamiento de la sociedad existente y con frecuencia genera derivas totalitarias y violentas

algunos de los pronósticos que dan agencias bien informadas como la OCDE⁷ o probables grandes acuerdos económicos como el TTIP (tratado de comercio para la inversión y el progreso) entre USA y la UE, nos hacen prever un vaciamiento progresivo de la democracia y de sus instituciones y la hegemonía indiscutible de la *lex mercatoria*. Así, la incapacidad para gestionar las contradicciones lógicas y perversiones prácticas de la democracia y la dinámica suicida de buena parte de sus instituciones, nos están acercando a una situación

de "distopía" que, en su versión más actual, nos ha descrito Susan George en los *Informes Lugano I* (2001) y *Lugano II* (2013)⁸.

Parece como si estuviéramos condenados a padecer una "distópica ontología social" de la que no se puede escapar si se quiere ser razonable. Son muchas y reiteradas las acusaciones contra la utopía que nos invitan a abandonarla. Se repite que la utopía, falta de racionalidad, nos evade de la realidad, y, además de inútil y estéril, es profundamente nociva ya que sustrae las energías necesarias para el razonable funcionamiento de la sociedad existente y con frecuencia genera derivas totalitarias y violentas. Para los conservadores y beneficiarios netos del orden social vigente, es una amenaza porque deslegitima con su crítica lo que hay e invita a instaurar un nuevo orden que pone en peligro sus privilegios. Para los posmodernos que recelan de los grandes

⁷ La Organización para la Cooperación y Desarrollo Económicos (OCDE) vislumbra para los próximos 50 años un menor crecimiento mundial y una mayor desigualdad salarial en el mundo, según un informe difundido recientemente (2/07/2014) sobre los desafíos previstos de aquí a 2060. El envejecimiento de la población, la ralentización de las economías emergentes o las consecuencias del cambio climático serán los principales factores para ese nuevo escenario. (Los Retos de Políticas de la OCDE para los Sigüientes 50 Años, es parte de una serie sobre *Notas de Política Económica de la OCDE*, está disponible en inglés la siguiente página <http://www.oecd.org/economy/lookingto2060.htm>).

⁸ S. George: *Informe Lugano: Cómo preservar el capitalismo en el siglo XXI* (2001). Icaria. *El informe lugano II* (2013). Deusto S. A. Ediciones.

proyectos ilustrados y que ven en las pretensiones utópicas una pasión inútil, como es la del pretender traer el cielo a la tierra, hay que ser posibilistas y antiutópicos, como conviene a la condición humana posmoderna. Para los neoliberales, hay que negar toda utopía, porque hemos llegado al mejor de los mundos posibles y No Hay Alternativa. Pero, quizá, la peor de las acusaciones contra la utopía está en el abandono de la misma por quienes deberían haber sido sus fervientes defensores. Me refiero a las ideologías y partidos de izquierdas que han sido incapaces de hacer frente a todos los anteriores anti-utopistas y han acabado siendo fagocitados por el neoliberalismo y el neoconservadurismo y su pensamiento único.

Parece como si quienes seguimos pensando y gritando que "otro mundo es posible" fuéramos unos ingenuos irredentos que no conocemos el destino fatal al que históricamente están condenadas todas las "coplas de las luces" (como los ideólogos de dicho pensamiento único bautizan a cualquier pensamiento crítico y utópico).

En este artículo, pretendo subrayar el carácter polisémico de conceptos como utopismo, populismo y realismo político, así como el uso ambiguo, equívoco e ideologizado de los mismos. Hay una forma de entender y de afirmar lo utópico y lo popular que son imprescindibles en cualquier política que busque el bien común desde la libertad e igualdad y que se guíe por los criterios de legitimidad y legitimación democráticas. Sin embargo, hay también una instrumentalización de lo utópico y de lo populista que acaban pervirtiendo toda actividad sociopolítica. Es, pues, necesario, en primer lugar, clarificar los conceptos de utopismo, populismo y realismo político, para poder valorar críticamente su uso y las realidades a las que se aplican.

¿De la utopía como existencial humano a la "utopía realista y razonable"?

La llamada "globalización" nos recuerda que ya no es posible pensar en un "no-lugar" espacial, como lo ha hecho secularmente la utopía moderna; que ya no es posible pensar en lugares del mundo que no estén colonizados y cartografiados conforme a la lógica de la *lex mercatoria* y que no se puedan visitar usando los mapas de Google; que ya no es posible pensar, como lo hacía J. Locke, el padre de la biblia burguesa, que existen lugares en el mundo en los que las gentes viven "en estado de naturaleza", es decir, sin dejarse regir por los civilizados principios del individualismo propietario y del contrato social burgués; que, desde la doctrina Monroe y la "americanización del mundo", ya no ha sido posible pensar en "utópicas nuevas fronteras" a las que no pudiera llegar el brazo de hierro del sistema de dominación imponiendo su seguridad y su bienestar.

⁹ Este apartado referido al utopismo recoge un texto publicado en la revista *Crítica* n°s 991-992 (2014), pp 26-32.

Pero, si es verdad todo lo dicho hasta ahora, no lo es menos que, desde el corazón de nuestras sociedades distópicas, sigue emergiendo la dimensión utópica de lo humano, que se expresa en todas aquellas esferas de la vida en las que el fascismo social pretende imponer su dominación, especialmente en la esfera sociopolítica.

F. Hinkelammert, uno de los críticos más lúcidos de las utopías modernas, confirma desde el comienzo de su obra, *Crítica de la Razón Utópica*, la constitutiva dimensión utópica que caracteriza a los seres humanos cuando están dispuestos a ejercer de tales. Aunque, tras la crítica radical a las utopías del pensamiento neoliberal, del pensamiento anarquista y del pensamiento soviético, su objetivo sea “una crítica de la razón utópica misma, y no el in-

Sin la utopía los seres humanos renunciarían a perseguir aquello que los dignifica; aquello que, luchando contra tanta evidencia empírica, constituyen los ideales que permiten hablar de una vida humana digna en condiciones de libertad, igualdad y solidaridad.

vento de antiutopías y de desapariciones de utopías que camuflan la ingenuidad utópica de sus portadores”, reconoce reiteradamente que la “utopía acompaña a toda la historia humana” porque “sin utopía no hay conocimiento de la realidad” y quien proclama el “fin de las utopías” llega a un levantamiento ciego y por eso inhumano contra la *conditio humana*.” Este “antitutopismo ciego” se da cuando “en lugar de una discusión razonable sobre el problema de la utopía como núcleo de todo pensar moderno, especialmente en las ciencias empíricas, ocurre el “abobamiento” por una ideología burguesa y antiutópica”¹⁰.

La utopía es como la levadura que, aunque no sea suficiente para hacer pan, es imprescindible para que el pan sea bueno. Sin la utopía los seres humanos renunciarían a perseguir aquello que los dignifica; aquello que, luchando contra tanta evidencia empírica, constituyen los ideales que permiten hablar de una vida humana digna en condiciones de libertad, igualdad y solidaridad. La utopía es expresión de una de las grandes virtudes humanas, la esperanza, que, cuando es capaz de soportar con paciencia histórica las contradicciones de lo real se convierte en una mística de ojos abiertos que es lo contrario al antiutopismo ciego.

Hoy, la utopía sociopolítica no puede ya remitirnos a un lugar espacial ilocalizable en los mapas de Google y debe adaptarse a sociedades complejas, radicalmente pluralistas y proclives a derivas “nihilistas”, como las que nos describen las distopías a las que nos hemos referido. Pero eso no quiere decir que no debemos afrontar la necesidad de pensar de nuevo en un mundo capaz de vivir su realidad radicalmente secular y plural sin estar condenado a la deshumanización y de la servidumbre.

¹⁰ F. J. Hinkelammert. *Crítica de la Razón Utópica*. (2002). Desclée de Brouwer. Bilbao, pp 388 ss.

Hoy, podemos ser testigos de cómo la dimensión utópica del ser humano se refleja en las "nuevas utopías existenciales", en las que los seres humanos manifiestan ser conscientes de que "son hijos de una tierra en la que nunca han nacido" y se disponen a escribir sus inéditas biografías en "otro mundo posible". No faltan en nuestros días proyectos utópicos que, además de proporcionarnos el conocimiento y la representación de la realidad imprescindibles para poder hacer la crítica de la misma y de las diferentes instituciones que sirven para organizarla y legitimarla, avanzan propuestas y soluciones de carácter sociopolítico y jurídico que debemos tener en cuenta.

Es verdad que no conviene trivializar los peligros que una traducción política y jurídica de las propuestas utópicas pueden generar, si no se reflexiona suficientemente sobre las mediaciones necesarias que el derecho y la política necesitan para no ser víctimas de la violencia y del totalitarismo. Pero no es de recibo seguir condenando a priori los proyectos utópicos como violentos y totalitarios.

La dimensión utópica sigue siendo imprescindible para convertir en una posibilidad real lo que a priori puede parecer "imposible". Trabajar en la creación de un imaginario utópico es imprescindible para poder caminar de un estado fáctico de derecho, que se ha convertido en distópico, hacia un derecho humano legítimo e históricamente suficiente. Como ya decía Tocqueville, entre el derecho y el hecho se encuentra algo inasible, "imaginario", pero irresistible, que Tocqueville llama opinión pública, y que pone a los hombres aparentemente más desiguales en una situación de igualdad y semejanza. La igualdad es el *sensorium commune* de la vida social democrática. "El principal efecto de la democracia es convertir al amo y al servidor en extraños, poniéndoles uno al lado del otro, en vez de uno sobre el otro... En democracia los hombres no son ni iguales de hecho, ni "solamente" de derecho"¹¹.

La misma S. George, la autora de los mencionados *Informes Lugano*, arriba citados, escribió una obra titulada *Otro mundo es posible, si...*, que sigue siendo un ejemplo de "utopía realista". Otro mundo es posible... si lo hacemos posible. Se trata de explorar esas cuatro palabras que pueden transformarlo todo: "si lo hacemos posible". El "si lo hacemos posible" significa, para S. George, "si sabemos de lo que estamos hablando, si salvamos el planeta, si identificamos a los actores, si nos centramos en los adversarios correctos, si Europa gana la guerra dentro de Occidente, si incluimos a todos y forjamos alianzas, si combinamos conocimientos y política, si los educadores educan, si abandonamos nuestras preciadas ilusiones, si practicamos la no violencia..."¹².

11 Ver D. Velasco "Tocqueville (1805-1859) dos siglos después", en Estudios de Deusto, vol 53/1, 2005. Pp 183-250.uh.

12 Susan George. *Otro mundo es posible, si...*(2004) Icaria /Intermón Oxfam. Barcelona.

¿Utopías sociopolíticas razonables, hoy?

Al hablar de utopías sociopolíticas razonables, dejo explícitamente de lado los proyectos pretendidamente “eutópicos”, que se realizan para afrontar los retos demográficos, climáticos, energéticos, etc., principalmente, desde el ámbito del ecourbanismo y con la ayuda de las nuevas tecnologías, porque considero que, como nuevos proyectos babélicos que son, corren serios riesgos de convertirse en nuevas distopías¹³.

No es, tampoco, propósito de estas páginas enumerar la enorme cantidad de iniciativas concretas que buscan materializar en la vida diaria algunas de las “utopías realizables” y que nos permite seguir pensando y experimentando que “otro mundo es posible” porque “hay alternativas” al que tenemos. Remito al lector a una sencilla búsqueda en internet de dichos listados en cada uno de los ámbitos de lucha que los diferentes movimientos sociales están llevando adelante: economía solidaria, participación política, integración social.

Me refiero, aunque sea brevemente, a los proyectos y experiencias que, a lo largo de las últimas décadas, han mostrado que es posible pensar y movilizarse para construir un mundo diferente, como el que persiguen las utopías

La democracia constitucional, cabalmente entendida, la que busca garantizar la vida, la libertad e igualdad de todos y cada uno de los seres humanos, sigue siendo un ideal sociopolítico irrenunciable, la utopía “realizable” de nuestros días

del feminismo, del ecologismo, de la lucha contra la pobreza y la desigualdad, del pacifismo y de la construcción democrática de las sociedades. La novedad utópica de estos movimientos sociales (*Foro Social Mundial, 15-M español, el Occupy Wall Street– OWS estadounidense, etcétera*), algunos de los cuales ya tienen una larga historia, está en que, ahora, han sido capaces de configurar un imaginario de resistencia global que desmiente el estúpido mantra de que la historia ha llegado a su final y de que el fascismo social vigente

es irreversible. La capacidad de estos movimientos para poner en la agenda de la actualidad política otros escenarios paralelos y alternativos a las diferentes cumbres y foros de los grandes poderes de este mundo, ha conseguido no sólo poner en cuestión la legitimidad del proceder de estos últimos, llegando incluso a frenar algunas de sus iniciativas y conductas, sino que ha logrado introducir en sus debates algunas de estas prioridades utópicas. Y lo más sorprendente de todo es que en algunos países del sur de Europa, como es el caso de España con *Podemos*, han sido capaces de articularse políticamente

¹³ Ejemplo de estos proyectos eutópicos son la ciudad Alphaword, creada en 1997; las “Torres Gigantes de Londres”, que albergaría cada una de ellas a cien mil habitantes que compartirían la vivienda y el trabajo y serían autosuficientes; las ciudades proyectadas en Dubay y Corea del Sur; el proyecto Lilypad: islas artificiales construidas en archipiélagos amenazadas por el cambio climático y convertidos en ecópolis flotantes y autosuficientes, etc .

y de catalizar las grandes mareas de malestar ciudadano que no se resignan a seguir siendo los paganos netos de un contrato irracional e injusto.

No cabe duda de que, gracias a estas utopías realistas, podemos y debemos seguir construyendo un mundo no machista, sin explotación del cuerpo y del trabajo de la mujer, sin envilecimiento de su dignidad, y en el que todos los derechos de la mujer sean respetados; podemos y debemos habitar la tierra sin someterla a una explotación y devastación desoladoras y apocalípticas para quienes somos sus huéspedes; podemos y debemos luchar contra la pobreza y la creciente desigualdad que la presente crisis está generando en nuestras sociedades de forma escandalosa; podemos y debemos deconstruir las estructuras de dominación que el presente fascismo social ejerce de forma tan cruel e inhumana y construir otras estructuras más igualitarias y libres, en conformidad con un razonable proyecto democrático de sociedad.

Gracias a estas utopías realistas podemos seguir manteniendo que, como dice E. Dussel, "una política democrática global debería reunir, las tres condiciones básicas de una política humana: primero, que tenga la suficiente *verdad práctica* como para garantizar la reproducción de la vida de cada ser humano, y del entorno que la posibilita; segundo, que goce de la *suficiente validez política*, por estar legitimada democráticamente, es decir, por ejercerse a través del derecho y de las instituciones democráticas; y, en tercer lugar, que presente la *razonable factibilidad práctica*, es decir, que se pueda realizar en las condiciones concretas de espacio y tiempo del mundo entero. Es una cuestión de utopía política y de estrategia política, a la vez¹⁴.

La democracia constitucional, cabalmente entendida, la que busca garantizar la vida, la libertad e igualdad de todos y cada uno de los seres humanos, sigue siendo un ideal sociopolítico irrenunciable, la utopía "realizable" de nuestros días, por la que merece la pena seguir luchando contra viento y marea. Todavía no ha nacido nadie, ni nadie nacerá en el futuro, con derecho a ser dueño legítimo de nadie. Por eso, seguirá siendo válido el lema de la utopía libertaria que ha inspirado tantas luchas: Ni Dios, ni Amo, ni Capital.

Más adelante me referiré a esta forma de utopía realista que es la del "realismo democrático".

"Nosotros el pueblo" "podemos". Podemos y debemos; pero ¿qué no debemos, aunque podamos?

"¡Podemos!" es la respuesta que, según narra el evangelio de Mateo, dieron los hijos del Zebedeo a Jesús, cuando este, asaltado por una madre ambiciosa que pedía para sus dos hijos los dos mejores puestos del Reino, preguntó a estos si podrían beber el cáliz que él mismo tendría que beber. Según comenta el evangelista, este "podemos" era una respuesta sincera ali-

¹⁴ Véase E. Dussel. "Seis tesis para una filosofía política crítica", en *Hacia una filosofía política crítica*. (2001). Desclée de Brouwer. Bilbao. Pp 43-64.

mentada por la ambición del poder, pero era también fruto de la ignorancia y de la insolencia de quienes no sabían medir el alcance de su propósito. Hay cosas, les dice Jesús, que no están al alcance de los seres humanos normales y que solamente Dios puede conceder; entre ellas, está precisamente lo que ellos buscan. El evangelio añade que los demás discípulos vivieron la escena con indignación. *“Pero Jesús los llamó y les dijo: sabéis que los que gobiernan los pueblos los oprimen y los poderosos los avasallan. No ha de ser así entre vosotros; por el contrario, quien entre vosotros quiera llegar a ser grande, sea vuestro servidor; y quien entre vosotros quiera ser el primero, sea vuestro esclavo. De la misma manera que el Hijo del Hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida en redención por muchos”*¹⁵. Estas palabras de Jesús han sido con toda seguridad las que, al vincular el verdadero ejercicio del poder a la humildad y al servicio, han introducido una actitud de radical

La razón universal y la voluntad general son construcciones de la realidad que, contra toda evidencia empírica, se han hecho necesarias como lo es una utopía razonable para toda sociedad humana

sospecha ante quienes se han atrevido a lo largo de la historia a pronunciar un “podemos” sin tener en cuenta su verdadero significado y alcance.

Para el imaginario cristiano y, en mi opinión, para todo el imaginario de la modernidad, el lazo indisoluble de lo teológico-político ha impedido formular y más aún ejercer el “podemos” recurriendo a un indiscutible discurso legitimador por históricamente in-

suficiente. Durante muchos siglos la soberanía del poder político ha estado condicionada a su previa legitimación religiosa, unas veces de forma directa, como en el caso del agustinismo político, y otras de forma indirecta, como ha seguido defendiendo hasta nuestros días una tradición católica clerical y concordataria. Incluso cuando con las revoluciones liberales el poder político se emancipa del religioso y se afirma como absoluto, necesita echar mano de legitimaciones ideológicas que los mismos clásicos que las formulan califican de ficciones necesarias. Así, la razón universal y la voluntad general son construcciones de la realidad que, contra toda evidencia empírica, se han hecho necesarias como lo es una utopía razonable para toda sociedad humana. Todavía hoy seguimos viviendo de esas ficciones verdaderas que, contra la evidencia empírica, son constitutivas de nuestras democracias: la igualdad, la soberanía popular, la representatividad del delegado, la accesibilidad de toda la ciudadanía a los cargos, la inclusión ilimitada¹⁶.

El discurso de la soberanía popular construido desde la emergencia del nuevo sujeto político revolucionario, el pueblo soberano, se ha visto obligado a innumerables e incesantes reformulaciones, ya que ninguna de las concep-

¹⁵ Mateo 20, 17-28.

¹⁶ Raffaele Simone. “Cómo fracasan las democracias”. Claves... n. 236. Sept/oct 2014.

ciones de dicho pueblo ha sido capaz de alcanzar el carácter de inclusividad y de universalidad que el adecuado discurso de la soberanía popular presume. Solamente desde el paradigma axiomáticamente racionalista y elitista de la ilustración se pudieron redactar los textos constitucionales revolucionarios como el americano o el francés y, después de ellos, los de casi todos los países civilizados. Todos ellos han sido expresión de una mezcla de utopía, populismo y realismo político que conviene tener en cuenta en nuestros días, en los que de forma elocuente emerge de nuevo un “nosotros el pueblo” y un “podemos” que pretende afirmar la voluntad general y soberana de un pueblo que quiere ser dueño de su destino¹⁷.

Hay una forma de entender y de afirmar lo utópico y lo popular que son imprescindibles en cualquier política que busque el bien común desde la libertad e igualdad y que se guíe por los criterios de legitimidad y legitimación democráticas. No cabe duda de que de entre las diferentes lógicas inmanentes al proceso revolucionario, ha habido algunas que, aunque se hayan llamado populares, han estado lejos de afirmar la lógica de una ciudadanía democrática con vocación universal. Es obvio que ni la lógica propietarista, por definición excluyente y elitista, ni la lógica nacionalitaria, por definición generadora de extranjeros y de fronteras, han sido capaces de configurar un “nosotros, el pueblo”, capaz de incluir a todas las personas y grupos que convivan en la sociedad. La lógica democrática capaz de desarrollar todas sus virtualidades inclusivas e integradoras ha seguido siendo una asignatura pendiente y una utopía razonable. Las constituciones democráticas en sus preámbulos y parte dogmática dan fe de la gran distancia que todavía sigue existiendo entre el ideal democrático que hay que perseguir y el camino recorrido hasta ahora.

Desde el “todo para el pueblo pero sin el pueblo” o el “todo por la patria” (formulado por gentes que en muchas ocasiones, como decía el clásico, “preferían antes sacrificar a sus hijos en la guerra que perder su hacienda”, si es que no habían podido lograr su exención militar pagando a precio de carne de cañón la vida de los otros), al “nosotros, el pueblo” de quienes se han postulado a ser la voz de los sin voz y han acabado siendo los voceros de un amo que les dicta lo que tienen que decir, el pueblo real ha sido pervertido y sacrificado numerosas veces a lo largo de la historia. Los argumentos del elitismo han sido muchos y consistentes y la valoración de la democracia no ha sido siempre la adecuada. Saber cuáles son en cada contexto las condiciones necesarias y suficientes que hacen razonable pensar en la viabilidad y plausibilidad de la democracia no es tarea fácil, como lo demuestran la variedad de posiciones al respecto. No es este el momento de abundar en esta cuestión,

¹⁷ “NOSOTROS, EL PUEBLO de los Estados Unidos, a fin de formar una Unión más perfecta, establecer Justicia, asegurar la tranquilidad interior, proveer para la defensa común, promover el bienestar general y asegurar para nosotros y para nuestra posteridad los beneficios de la Libertad, establecemos y sancionamos esta Constitución para los Estados Unidos de América.” (Constitución de los EUA. Filadelfia. 1787).

pero no debemos dejarla de lado en la medida en que debemos afrontar tanto los excesos de quienes, como decía Tocqueville, aman inmoderadamente a la democracia, como los defectos de quienes la desprecian¹⁸.

Pero, como la historia se ha encargado de poner en evidencia, el autogobierno del pueblo soberano solo ha logrado traducirse en la práctica, de la forma más inadecuada, mediante un "gobierno representativo". Y, sin embargo, somos testigos y pacientes de la gran dosis de elitismo y de oligarquía que este sistema conlleva y genera, a la vez. La democracia representativa ha demostrado que sus instituciones y el gobierno ejercido desde ellas son compatibles con sociedades profundamente desiguales y excluyentes. Una gran parte de los individuos y grupos sociales que las conforman apenas se sienten representados por quienes deciden en su nombre y mucho menos se sienten partícipes corresponsables de su propio destino... Quizá por eso sea tan importante afirmar con contundencia que la democracia representativa es "un sistema en el que los representantes nunca pueden afirmar con plena confianza y certeza 'nosotros el pueblo'"¹⁹. Esto vale de forma especial cuando dichos representantes "salidos del pueblo" han acabado "saliéndose del pueblo" y se han convertido, como convencionales mandarines, en parte de una casta ajena a los intereses del "nosotros el pueblo".

Obviamente, la degradación secular del sistema representativo no significa que debamos desconocer sus virtualidades y, menos aún, pretender sustituirlo por fórmulas que aparentemente reflejan mejor la universalidad del "nosotros el pueblo" y del "podemos democrático", como la llamada "democracia directa". No es este el momento de abundar en las graves contradicciones y aporías que conlleva la democracia directa. Pero sí que debemos y podemos aceptar todos aquellos elementos que permitan un ejercicio más real de la representación y, sobre todo, de la participación popular en la construcción del "podemos".

18 Una postura de moderado optimismo, como la que sostiene E. Garzón Valdés, que exige, en primer lugar, conocer los argumentos del pesimista respecto a la "enfermedad republicana", como llamaba Tocqueville al dominio de la mayoría, (complejidad de las decisiones políticas y creciente dificultad de su control; crecimiento correlativo de la actitud de tutela de los gobernantes y del paternalismo jurídico-político, con el argumento de que hay que superar la "incompetencia básica" y la "estupidez popular" para garantizar la "infalibilidad popular"; lo poco que se toman en serio las restricciones constitucionales en países que se autoproclaman democráticos; lo que ha llegado a su fin no es la historia sino la política, que habría sucumbido ante las exigencias de la economía; además, otros argumentos de carácter externo: la decadencia del estado nación; el creciente autoritarismo internacional carente de transparencia y de control democrático; el 11-S y sus consecuencias, etc.), argumentos que le llevarían a asumir una actitud de fatalismo ante la cuadratura del círculo, Garzón Valdés cree que lo más prudente tal vez sea adoptar un moderado optimismo o un pesimismo moderado, que es lo mismo, para alentar la esperanza de cumplir con un doble deber: el de vigilancia estricta de las posibles vaciamientos de las instituciones democráticas y el de pensar los ajustes que las democracias nacionales, consolidadas o no, requieren para enfrentar los peligros que denuncia el pesimismo moderado. (Ver E. Garzón Valdés. "Optimismo y Pesimismo en la democracia", en Claves de Razón Práctica. N° 131. Abril. 2003).

19 B. Manin. *Los principios del gobierno representativo* (1998). Alianza Editorial, pág. 215.

Ha habido sin embargo otras formas de ejercer la soberanía popular que han degradado radicalmente la legitimidad del "nosotros" enunciado en el "podemos democrático". El ejemplo más claro de esta perversión democrática han sido las experiencias totalitarias del poder encarnadas por los regímenes nazis y comunistas. Sólo una ilegítima sacralización del pueblo (*volksgeist* o proletariado), en última instancia reflejada en la voluntad absoluta del líder, y traducida como dominación y exclusión sociales radicalmente deshumanizadoras para la sociedad en general, ha podido llevar el "podemos" humano a un nivel de insolencia e irracionalidad como el que dichos regímenes han mostrado. Estos regímenes han sido el ejemplo más claro de que nunca un sujeto humano, individual o colectivo, por muy legitimados que se crean, pueden "hacer todo lo que pueden" en nombre de nadie, ni su "podemos" puede ser ajeno a la aceptación de un "coto vedado" como el que marcan los principios y reglas del juego de un sistema razonablemente democrático. Desgraciadamente, como ya hemos podido explicar en otros momentos, en nuestros días, hay una nueva forma de fascismo social que, con un discurso legitimador de carácter neoliberal, impone sus estructuras de dominación y de exclusión social a una gran parte de la población de nuestro mundo. Es el ejemplo más claro de insolencia e irracionalidad a la hora de pronunciar y ejercer el "nosotros podemos". Es, pues, obvio que en no pocos casos, "hacer lo que se puede" es una expresión de fascismo.

Las formas de ejercer la soberanía popular en regímenes nazis y comunistas han degradado radicalmente la legitimidad del "nosotros" enunciado en el "podemos democrático"

Los Populismos y su virtualidad democrática. Una valoración crítica

En nuestros días, se ha puesto de moda el tema de los populismos, aplicando dicho término a una realidad sociopolítica no exenta de ambigüedades por lo que se refiere al alcance y significado del "nosotros democrático". Por un lado, se ha usado convencionalmente para identificar a los movimientos sociopolíticos de carácter conservador y nacionalista que, en nombre de un mitificado "pueblo auténtico" que se supone tiene la virtud capaz de regenerar a una sociedad enferma de pluralismo relativista y de falta de cohesión social, se afirma contra las corruptas élites políticofinancieras a las que se considera responsables de dicha situación. Obviamente, la pertenencia al pueblo auténtico o al grupo de quienes se considera sus enemigos, dependerá de la definición de lo que se entiende por pueblo. Las políticas identitarias, que atizan las pasiones del racismo y de la xenofobia, llevadas a cabo por los representantes del "pueblo auténtico", se hacen cargo de la plasmación del mito.

Por otro lado, se suele aplicar el término populista para denominar a cualquier proyecto, revolucionario o no, que pretende reconstruir de abajo-arriba un proceso democrático que se considera pervertido por las élites corruptas de las democracias representativas. Los analistas políticos suelen distinguir entre los populistas revolucionarios que buscan su objetivo fuera de y contra el sistema democrático establecido y los populistas democráticos y pluralistas que lo hacen regenerando lo más posible dicho sistema, respetando las reglas de juego democráticas. En ambos casos, los populismos se originan desde una situación de indignación y de rebelión frente a una pretendida forma antidemocrática de ejercer el poder.

Los populismos tienen algunos rasgos que es importante resaltar. En primer lugar, haciéndose eco de la indignación y el malestar de la gente, los populistas no sólo denuncian a la pervertida clase política, sino que proclaman que, ya que “ellos”, la casta, son incapaces de resolver los problemas, el “pueblo” sí que puede hacerlo y lo va a hacer decidiendo sobre todas las cuestiones relevantes. Este pueblo, el que, según

Cuando el líder logre ejercer el poder popular tendrá la tentación de olvidarse de que la democracia es un sistema en el que los representantes nunca pueden afirmar con plena confianza y certeza ‘nosotros el pueblo’

ellos, componen los ciudadanos decentes y la gente en general y en cuyo nombre hablan, es la antítesis de la “casta” que se ha mostrado enemiga de la voluntad popular y del bien común que dicha voluntad quiere, por definición. El pueblo es un sujeto político constituyente que, tras denunciar las estrategias de dominación antes señaladas, no sólo reclama en abstracto el derecho soberano a ejercer el poder, sino que empodera

a toda la ciudadanía ofreciéndole la oportunidad de participar en el ejercicio democrático del mismo. Esta apelación al pueblo constituyente nada tiene que ver, en principio, con las concepciones constituidas de carácter particularista y excluyente, como las concepciones raciales, etnoculturales, clasistas del mismo. Aunque tampoco debería tener nada que ver con un sujeto constituyente que afirma su voluntad decisionista de forma arbitraria y de espaldas al constitucionalismo democrático.

Es verdad que esta forma de entender el pueblo como sujeto constituyente apenas explicita nada sobre su verdadera composición sociológica, su congénito pluralismo y, por tanto, sobre su necesaria conflictividad; este pueblo, en abstracto, es un sujeto metafísico carente de defectos y de contradicciones, soberano e infalible, pero incapacitado para descubrir tanto su inanidad política como su probable instrumentalización por quienes se auto-definen como sus legítimos representantes; por eso, a los populistas les cuesta tanto definirse respecto a la forma concreta en que van a actuar, por lo que procuran mantenerse ajenos a aquellas opciones ideológicas más radicales y

a concreciones programáticas más polémicas. De ahí el interés en no definirse conforme al eje derecha-izquierda o a los binomios utopía-realismo político, reforma-revolución, etcétera. La llamada a la participación política se identifica con el objetivo de la movilización popular, legitimadora por sí misma de lo que es una verdadera democracia. Pero la convocatoria de la movilización se hace a los ciudadanos porque pertenecen al pueblo y no porque sean sujetos de derechos y libertades que se sienten interpelados a una acción personal y responsable junto a otros ciudadanos. El líder capaz de generar esta movilización lo es porque, además de haber sabido conectar con la gente y sus inquietudes, muestra un carisma y unas virtudes que lo convierten en representante indiscutible del pueblo. El líder, gracias a ese carisma, no sólo representa al pueblo, sino que también lo dirige y articula en su propia identidad, sobre todo cuando es tan heterogéneo y plural. Cuando el líder grita el "Sí, se puede"!, lo hace en nombre del "nosotros, el pueblo, podemos" y, cuando logre ejercer ese poder popular tendrá la tentación de olvidarse de aquella cautela que hemos mencionado más arriba para los representantes políticos, en la democracia, "un sistema en el que los representantes nunca pueden afirmar con plena confianza y certeza 'nosotros el pueblo'".

Creo que es el momento de mantener la postura de moderado optimismo ante la democracia al que antes nos hemos referido. La valoración crítica, negativa o positiva, de los movimientos o partidos políticos a los que se aplica el calificativo de populistas, dependerá de la forma en que estos sean capaces de utilizar el "nosotros, el pueblo" de forma incluyente y universalizadora y, sobre todo, de la forma en que posibiliten una participación política en condiciones de libertad e igualdad para toda la ciudadanía. La aceptación sincera de los principios de la democracia pluralista es la condición de posibilidad de un populismo progresista y democrático; por lo que, en mi opinión, la vocación de un partido populista democrático, que legítimamente quiera ampliar su base electoral dirigiéndose a toda la sociedad, acaba pervirtiéndose cuando considera a los demás partidos y facciones sociales como antipueblo. Lo cual no significa que aceptar el pluralismo democrático obligue a obviar el conflicto en aras de un consenso que vacíe a la lucha política de su carácter transformador.

Ante la presencia del partido *Podemos*, calificado por muchos de populista, debemos valorar en primer lugar su carácter democrático. No me refiero principalmente, ahora, a la organización del modelo del nuevo partido político a caballo entre los movimientos sociales y la máquina de ganar elecciones. Me refiero a cuestiones más sustantivas de carácter democrático. Parece obvio que su aceptación del mencionado pluralismo democrático es indiscutible. Otra cosa será la forma en que su objetivo de radicalización de la democracia y el subrayado en la división social "abajo-arriba", "pueblo-casta", se vaya a traducir en una actividad política transformadora e incluso revolucionaria, sin

caer en el extremo de eliminar al adversario. Debemos preguntarnos si *Podemos* es, como partido político, un instrumento funcional de la voluntad ciudadana o, por el contrario, como representante del pueblo, sujeto constituyente y soberano, se considera obligado a imponer el imperativo de la voluntad general a toda la sociedad española. *Podemos* sabe que su apelación al pueblo para enfrentarse a la estructura establecida del poder a estas alturas de la hegemonía neoliberal le va a obligar a una compleja tarea tanto en el mundo de las ideas como en el de la transformación de las instituciones democráticas.

La cuestión es si una teoría social crítica y emancipadora aplicada a la transformación institucional va a encontrar en la base sociológica que lo potencia como partido una recepción razonable. Esto en el caso de que *Podemos* se plantee en serio superar la fase actual de fascismo financiero y crear un orden socioeconómico más justo e igualitario, algo que por ahora no explicita. Abundando en esta indefinición, acabo de oír que la cúpula de *Podemos*

La construcción de un verdadero consenso democrático, como opuesto al actual consenso fáctico impuesto por el neoliberalismo, es una asignatura pendiente que no se logra aprobar con sumar votos en unas elecciones

mantiene, hasta pasar las elecciones andaluzas, su indefinición respecto al modelo de Estado, y más en concreto, al derecho de autodeterminación, que sus representantes de Cataluña, País Vasco y Galicia han reivindicado recientemente. Según el secretario de Organización de *Podemos*, la opinión de estos representantes es "personal" ya que el partido no se ha definido aún al respecto. La construcción de un verdadero consenso democrático, como opuesto al actual consenso fáctico para la gobernabilidad impuesto por el neoliberalismo, es una asignatura pendiente

que no se logra aprobar con sumar votos en una campaña electoral. *Podemos* se ve emplazado a afrontar uno de los retos más antiguos e importantes de la tradición política occidental, como es "transformar la 'materia prima' de la voluntad popular, con toda su ceguera, egoísmo y miopía, en una serie de productos razonables y no susceptibles de ser deplorados con posterioridad". Para ello, como sigue diciendo el profesor C. Offe, viejo conocido de algunos líderes de *Podemos*, se debe resolver con éxito el "dilema siguiente: ¿deberían las instituciones o constituciones democráticas construirse en torno a la voluntad "empírica" del pueblo o más bien en torno a su voluntad "razonable"? ¿Deberían las reglas y procedimientos constitucionales ser considerados primeramente como un mecanismo de controles, equilibrios, dispositivos autovinculantes o autopaternalistas que imponen sin distinción restricciones sobre las elites gobernantes y los ciudadanos, o debieran ser más bien vistas como mecanismos de capacitación diseñados para alterar y "desnaturalizar" la voluntad empírica del pueblo, aproximándola así a una cierta noción de

voluntad razonable?... ¿Es el pueblo empírico como multitud de individuos el que constituye la base y el punto de referencia de una política democrática o lo es el pueblo que debe alcanzarse en última instancia como cuerpo colectivo con una historia y un destino comunes? ¿Es el principio de legalidad el que proporciona la legitimidad a un régimen democrático o debe más bien la legalidad someterse a algún tipo de prueba de legitimidad sustantiva?"²⁰.

Convertir al colectivo pueblo en sujeto político verdaderamente constituyente y soberano es un proyecto de *Podemos* que exigirá saber conjugar con éxito la utopía razonable y el realismo político. ¿Podrá *Podemos*?

Utopía razonable y realismo político

Ya me he referido antes a la existencia de utopías razonables y a la pertinencia de poder seguir apostando por una política democrática digna de llamarse humana, porque reúne, las tres condiciones básicas que, según Dussel, nunca deberían faltar: la suficiente verdad práctica, la suficiente validez política y la razonable factibilidad práctica. La cuestión es si mantener esto en el mundo de hoy es "realista".

Hay una tradición de autores calificados como "realistas políticos" que se remonta al ateniense Tucídides y que pasando por Maquiavelo y Hobbes, ha continuado hasta nuestros días, en autores como M. Weber, J. Freund, C. Schmitt, H. Morgenthau o Brzezinski, que han manifestado en sus obras algunos rasgos comunes como son: una concepción antropológica pesimista, la convicción de que el conflicto es constitutivo de toda relación política, por lo que el mejor camino para alcanzar la paz es evitar la guerra y conseguir un sistema equilibrado de poderes, y para ello es imprescindible ser pragmáticos y no dejarse llevar por ideales utópicos. Según ellos, hay unas leyes sociales y políticas objetivas que se basan en la naturaleza humana, tal como muestra la experiencia, que reflejan que lo que mueve a la política es la conquista del poder y su ejercicio en nombre de la razón de Estado, lo que exige afirmar la autonomía de la racionalidad política frente a cosmovisiones morales y religiosas, que, con frecuencia son fuente de fanatismo y radicalismo belicistas.

Aunque no es este el momento de hacer una adecuada valoración crítica de esta tradición de realismo político, es obvio que su forma de entender "la realidad" nos obliga a saber tener en cuenta sus subrayados sobre el conflicto social, la autonomía de lo político y la necesidad del equilibrio de poderes en un mundo tan pluralista y complejo como el nuestro, para así evitar posiciones fundamentalistas. Pero no es menos obvio que ni su pesimismo antropológico, ni su concepción determinista de las leyes sociales y políticas, ni su concepción polémica de la vida política, dan razón suficiente de lo que

²⁰ 20. Offe, C y Preuss, U. "Instituciones democráticas y recursos morales", en Isegoría. Nº 2. 1990. Pp 58-59.

es la realidad política y, sobre todo, de lo que puede llegar a ser, gracias a la virtualidad sociogenética de las utopías razonables y "realistas" a las que nos hemos referido.

Es verdad que, como hemos podido ver, la experiencia histórica de los diversos ensayos democráticos que han buscado ampliar la universalidad concreta del sujeto político autodenominado "nosotros el pueblo" y de organizarlo conforme a los principios ilustrados de la libertad, la igualdad y la fraternidad, no ha sido de lo más gratificante. La historia de la "vieja de Siracusa", empeñada en rezar a los dioses para que mantuviera en el trono al tirano Dionisio, cuando todos los demás luchaban para derrocarlo, sigue siendo el argumento principal de una estrategia de disuasión: "más vale lo malo conocido que lo bueno por conocer". Pero este argumento conservador y reaccionario no es propio del realismo político, razonablemente entendido. Es, por el contrario, el principal argumento a favor de "la servidumbre voluntaria".

El "realismo político" del pensamiento conservador está lleno de rigurosos razonamientos para quien ha aceptado el principio de la servidumbre voluntaria, pero no puede ser nunca la actitud razonable y "realista" de quien se reconoce a sí mismo y, por tanto, también a los demás, como sujetos de

El realismo político de carácter democrático es el único que puede construir un futuro para todos aplicando políticas "igualitarias" en el ámbito socioeconómico, para salir al paso de la peor lacra de nuestras sociedades como es la creciente desigualdad

derechos irrenunciables. El derecho y la obligación de posibilitar que todo ser humano pueda vivir dignamente, satisfaciendo sus necesidades básicas (la suficiente verdad práctica); la necesidad de superar las situaciones de dominación y exclusión para poder convivir en condiciones de libertad e igualdad; la posibilidad real de llevar a la práctica una política que persiga dichos objetivos. Solamente quienes defiendan la "distopía" generada por el fascismo social vigente y acepten acatar las reglas pretendidamente necesarias que impone la *lex*

mercatoria pueden negar que la utopía razonable aquí descrita es "realista". Solamente quienes defiendan un sistema social y político en el que no hay un futuro digno para una gran parte de la población mundial porque se la condena al precariado más vergonzante, pueden denunciar como utópicas medidas que buscan garantizar la seguridad básica vital, como es por ejemplo la "renta básica" razonablemente aplicada. Solamente quienes hacen oídos sordos al grito desesperado de una multitud de jóvenes y no tan jóvenes, que están condenados a vivir sin casa, sin trabajo y sin futuro, o quienes ningunean a las coloridas mareas ciudadanas y a sus elementales demandas pueden priorizar como razonables políticas de seguridad y de control social de claro carácter fascistizante.

El realismo político de carácter democrático es el único que puede construir un futuro para todos aplicando políticas "igualitarias" en el ámbito socioeconómico, para salir al paso de la peor lacra de nuestras sociedades como es la creciente desigualdad, y políticas "liberales", en el sentido genuino del respeto y promoción de las libertades y de los derechos democráticos. Para caminar en esa dirección es preciso que recuperemos el sentido genuino que debe tener un verdadero "contrato social" y un orden constitucional fruto de una adecuada voluntad constituyente. Como decíamos al comienzo de estas páginas, esto es imposible mientras siga vigente un contrato tan desigual e injusto como el que se defiende desde la razón cínica.

Concluyo estas páginas citando un texto de F. D'Arcais, quien tras referirse al lamentable proceso recorrido por Europa, dice así:

"Por lo demás, una política radicalmente igualitaria y libertaria se hace necesaria para honrar la promesa mínima de la democracia: una cabeza, un voto. Donde impera la corrupción, la Constitución material se convierte en: un soborno, un voto. Si domina la mafia: una bala, un voto. Cuando cualquier religión se pronuncia en la escena pública: una oración, un voto. Si los partidos cuentan con recursos desiguales: una moneda, un voto. Cuando la información y el periodismo manipulan: una mentira, un voto. Y si se carece de las herramientas de una educación crítica permanente, ni siquiera una información transparente e imparcial puede defendernos del engaño. Y si su vida cotidiana está dominada por la necesidad, en vez de desarrollarse con las ventajas de un sólido Estado de bienestar, el ciudadano carece incluso de tiempo para un voto 'con conocimiento de causa'. Básicamente, la diferencia entre populismo y democracia radica en esto: la democracia es la soberanía de ciudadanos autónomos, presupuesto que solo subsiste si, como hemos visto, se les asegura un sólido Estado de bienestar, un laicismo radical, la ilustración de las masas, una televisión rigurosamente imparcial, políticas intransigentes con la corrupción y la delincuencia de cuello blanco... Lo que significa que cualquier política carente de tales ingredientes, por muchos apoyos que obtenga, aunque sean unánimes, no será una política democrática. Aspirar a Europa significa pues el compromiso de dar vida en cada país a una fuerza política de 'justicia y libertad'. Es este el único realismo democrático"²¹.

21 P. Flores D'Arcais. "El único realismo democrático". El País 22/01/ 2015. He querido concluir con este texto aunque no comparta su mención a la presencia pública de la religión y sus efectos perversos para el realismo democrático.

Entre la indignación y el voluntarismo: límites sistémicos y posibilidades políticas

José A. Zamora. Instituto de Filosofía (CSIC). Madrid

Lo primero que hay que hacer para salir del pozo es dejar de cavar.
Proverbio chino

Marx dice que las revoluciones son las locomotoras de la historia universal. Pero quizás [...] las revoluciones son un echar mano al freno de emergencia del género humano que viaja en ese tren.
Walter Benjamin

La riqueza es tiempo disponible, y nada más.
K. Marx

Por más que esa fuera la expectativa que se impuso en occidente tras la caída del muro de Berlín, el final de la confrontación de bloques y la victoria aparentemente definitiva del mercado total no dieron paso a un mundo pacificado y a una universalización de la prosperidad económica. Después de décadas de euforia neoliberal el horizonte de la humanidad se oscurece bajo el signo de un presente presidido por una gran crisis económica, un crecimiento escandaloso de la desigualdad y la precarización de la existencia de amplias capas en el centro y la periferia, un sinfín de conflictos armados e irrupciones de violencia y un aumento

bochornoso de la corrupción y las prácticas de gobierno antidemocráticas. ¿No han sabido aprovechar los pueblos de la tierra la gran oportunidad que les brindaba un proceso de globalización capitalista libre de alternativas y de grandes obstáculos políticos? ¿Es que individuos y sociedades no hemos estado a la altura de las exigencias que un proceso de esas características plantea? ¿Han sido las rémoras de un pasado presidido por las rigideces, las injerencias estatales, las carencias e insuficiencias del “capital humano”, las demandas socializantes, etc., en definitiva, por una especie “miedo a la libertad (del mercado)”, lo que ha impedido realizar el paraíso capitalista de la abundancia y el progreso? ¿O es la eliminación de frenos, cauces y compensaciones, el abandono de la dinámica económica capitalista a sí misma, el despliegue cada vez más libre de las “fuerzas del mercado”, lo que amenaza no sólo con colapsar la economía, sino con llevarse consigo en el colapso a la humanidad a la que esa economía dice servir?

No cabe duda que nos encontramos en una encrucijada social y política de enorme magnitud y que el destino aciago de los derrotados y aniquilados de la historia —los que siempre han vivido en un estado de excepción permanente— amenaza con alcanzar a los que hasta ahora se creían a salvo. Esto es lo que expresa el término crisis, momento de decantación en el que está en juego la supervivencia, si no de la especie humana, sí al menos de la *humanidad* con los atributos que hemos aprendido a otorgarle. De ahí la urgencia de la acción, la necesidad imperiosa de encontrar salida a lo que parece un callejón sin salida. Sin embargo, en una situación así, sería un error dejarse llevar por ilusiones vanas. La historia nos enseña que no es un peligro menor la transfiguración política de la impotencia en omnipotencia ficticia. No todo es posible en cada momento. Los procesos históricos no se revierten a fuerza de retórica y voluntarismo. Pero tampoco podemos olvidar que la ausencia de salida y alternativas se cimienta y refuerza con la ideología que la convierte en un atributo inalterable del statu quo. El mensaje de que no hay alternativa expresa en primer lugar y por encima de otra cosa la voluntad de que no la haya. Esto nos obliga a desentrañar con rigor el presente, para analizar sus bloqueos y el origen de los mismos, pero también para señalar las formas de praxis que pueden construir un futuro merecedor de ese nombre, un futuro no condenado a repetir lo existente.

El horizonte de la crisis

Aunque resulta muy difícil determinar si este sistema económico posee todavía la capacidad de una cierta recomposición y de mantenerse un tiempo más y, por tanto, de si asistimos o no a los inicios de la crisis que producirá una

transformación radical, los teóricos más críticos señalan que el capitalismo se enfrenta a límites internos y externos que difícilmente pueden ser afrontados sin una superación de las formas económico-sociales que lo definen como sistema. Desde que en otoño de 2008 la crisis de las “subprime” puso a los mercados financieros globales al borde del colapso, la coyuntura mundial sólo ha conseguido estabilizarse de modo puntual y fugaz. Es cierto que los gobiernos y los bancos centrales han conseguido inicialmente conjurar el amenazante colapso global de la economía gracias a la estatalización de urgencia de los créditos “podridos” y los agujeros de las inversiones fallidas (vía rescate bancario) y el crecimiento masivo del endeudamiento de los Estados (es decir, de la masa de los ciudadanos). Sin embargo, con ello probablemente no han hecho más que preparar el próximo golpe de la crisis de dimensiones aún mayores. Ahora vivimos bajo la amenaza de un estallido de la deuda estatal.

El intento de querer ver en el origen de esta crisis determinados excesos particulares o una supuesta perversión de la, al margen de esos excesos, triunfante y exitosa economía de mercado, desconoce que el desbocamiento de los mercados financieros, la especulación, el endeudamiento de los Estados o sea lo que sea que se presente en el caos de las opiniones como causa del mal actual, no es en realidad más que un síntoma de un proceso de crisis más profunda (Observatorio Metropolitano 2011). No nos enfrentamos a algún tipo de desviación que se pueda rectificar con un par de correcciones, más bien son los fundamentos mismos del sistema capitalista los que se están desintegrando. Si los límites internos de la revalorización del capital en el modo de regulación fordista-keynesiano, agudizados por la tercera revolución industrial, fueron los que empujaron a las élites económicas y políticas a propiciar una financiarización de la economía, es decir, a la creación de un sofisticado y complejísimo aparato de precapitalización de una futura producción de valor —algo que pareció permitir una autonomización del capital financiero frente a la economía real y resolver los problemas de sobreacumulación—, dicha autonomización es la que preparó el estallido actual (Fumagalli et al 2009).

La respuesta neoliberal a la crisis del Fordismo ha tenido un recorrido mucho más corto de lo que esperaban aquellos que se apresuraron a anunciar el “fin de la historia”. Sin embargo, la pretensión de recoger velas y volver a fórmulas neo-keynesianas pasa por alto que fueron los límites de ese modo de regulación los que abrieron la puerta a la era neoliberal. Lo mismo que en la segunda mitad de los años 70, cuando el programa keynesiano ya no funcio-

No cabe duda que nos encontramos en una encrucijada social y política de enorme magnitud y que el destino de los derrotados amenaza con alcanzar a los que hasta ahora se creían a salvo

naba, los intentos actuales de los Estados para evitar la destrucción de capital y favorecer su recomposición por medio de la adquisición de títulos de propiedad financieros privados se han convertido en realidad en el sustituto de la acumulación privada de capital que vive sus horas más bajas. La expansión explosiva del capital ficticio sólo ha conseguido disimular durante tres décadas la crisis que afectaba a los fundamentos de la revalorización del capital. Ni los defensores de un plan estricto de ahorro y recorte del gasto, ni los defensores de abrir más las compuertas del dinero para estimular el crecimiento parecen querer ver que es el marco de referencia de esa conocida disputa entre (neo) liberales y (neo)keynesianos lo que se descompone. Es preciso recordar que desde mediados de los 70 también el mantenimiento de la producción mundial de riqueza (sobre todo en las grandes economías exportadoras) sólo ha sido posible gracias a un desorbitado endeudamiento tanto privado como de los Estados, es decir, a una operación gigantesca de absorción de valor futuro ficticio, que ahora los deudores no pueden reembolsar. La fabulosa pirámide de capital ficticio levantada en los últimos 30 años amenaza con derrumbarse y volverse como un bumerán contra los campeones mundiales de la producción (tradicionales y emergentes), que miran para otro lado y acusan de derrochadores e irresponsables a los que hasta ahora han sido consumidores de buena parte de su producción.

La política real anda atrapada en una disyuntiva sin salida. Si se impone una política de reducción drástica del endeudamiento estatal, esto no significaría como algunos proclaman un retorno a una sólida economía de mercado o a una economía "real" sana, sino una contracción brutal de la producción de riqueza al reducido nivel actual de la producción real de valor. A nadie se le oculta que dicha contracción iría acompañada de tensiones sociales sin precedentes que hacen probable la imposición de unas formas de gobierno autoritario o cuasi autoritario justificadas por el estado de excepción, independientemente de que se conserven o no formas democrática vaciadas de contenido. Si triunfa la política de seguir inyectando dinero y engrosando el endeudamiento de los Estados, es posible que se siga retardando el colapso, pero no por mucho tiempo, dado que la dinámica interna de la industria financiera también ha llegado a límites difícilmente franqueables, como ha mostrado el crash de 2008. Pero sobre todo porque la esperada recuperación económica no depende tanto del crédito disponible o el nivel de los intereses, cuanto de las expectativas de beneficio de las empresas. Además una política monetaria "expansiva" seguiría yendo de la mano de un rígido ahorro estatal con efectos destructivos sobre los sistemas sociales y las infraestructuras estatales, ahorro que también en esta política se sigue considerando necesario para restaurar la confianza de los mercados financieros. Ahora bien, si comparamos las posibilidades de ahorro por medio de recortes (sin contar su inefi-

cacia en un período de recesión) y la gigantesca pirámide de deuda privada y estatal (la conversión de la primera en la segunda es la operación que está en marcha en estos momentos), parece evidente que existe una desproporción insalvable. Como en el cuento del rey desnudo, la desnudez que todo el mundo ve y nadie se atreve a nombrar es que la deuda nunca será pagada.

Los límites de las políticas anticrisis hegemónicas se derivan, si no de un límite interno infranqueable de la lógica de la acumulación capitalista (Wallerstein 1998, 2010; Kurz 2012), sí cuando menos de su creciente inestabilidad y fragilidad (Kliman 2012; Leibiger 2013). Además dichas políticas también se enfrentan a otros límites externos no menos relevantes si tenemos en cuenta sus efectos sobre la realidad natural, social, política y cultural (Bader et. all 2011, 16ss.). La coacción al productivismo y al crecimiento ilimitado y sostenido (que no sostenible) choca con los límites del ecosistema y los signos amenazantes de dicho choque se han convertido en algo más que meros augurios negativos de los que eficazmente el sistema difamaba acusándolos de catastrofistas profesionales. Recuperación sería volver por la senda del crecimiento, es decir, de la agudización de la crisis ecológica. Sin contar

una amenaza todavía mayor: la del pico del petróleo y la crisis energética que ese pico muy previsiblemente desencadenará (Altvater 2012; Fernández Durán/González Reyes 2014; Fernández Durán 2011). También la expansión de la lógica de la mercancía y el intento de capitalización de todos los ámbitos de la vida social e individual genera una precarización y *vulnerabilización* masiva de las condiciones de existencia, no sólo en los países empobrecidos, sino de modo creciente en los países "ricos" (*miserabilización* de los jóvenes, los ancianos, los parados mayores, los hogares monoparentales, etc., desmonte y reducción de las políticas públicas,...), lo que pone en peligro la misma reproducción social (Martínez Virto 2014; Pérez Orozco 2014; Sánchez 2013; Vassort 2012). La relativa autonomía de los Estados y la política, su doble misión de garantizar y reproducir las condiciones jurídico-institucionales del sistema económico, pero también de garantizar la libertad y la igualdad, al menos formales, que pueden trascender esas condiciones, se va volviendo crecientemente inviable (aunque ciertamente no por primera vez en la historia del sistema). El capitalismo en esta fase no puede mantenerse sin anular o vaciar de contenido real los procedimientos democráticos y esto no puede sostenerse en el tiempo sin represión política y violencia policial. Por último, quizás sea en el ámbito de la cultura donde la penetración de la forma mercantil (sociedad de conocimiento, industria cultural, industria del tiempo "libre")

La fabulosa pirámide de capital ficticio levantada en los últimos 30 años amenaza con derrumbarse y volverse como un bumerán contra los campeones mundiales de la producción

está siendo más profunda y, por otro lado, donde es menos percibida. Pero la penetración mercantil del universo simbólico y el sometimiento de la cultura a la lógica del capital tienen efectos antropológicos devastadores y pueden socavar los fundamentos morales y simbólicos que el funcionamiento del sistema presupone, pero no puede producir por sí mismo.

Ante este panorama, nada está decidido de antemano. No existe una salida inscrita en la dinámica histórica o en la lógica económica, ni siquiera la seguridad de una salida. Como afirma A. Jappe, si algo hay programado en la dinámica del sistema capitalista es la catástrofe, no la emancipación; esa dinámica no conduce por sí misma al socialismo, sino a las ruinas (2011, 17; 47s). Por tanto, se hace preciso examinar las amenazas que están tomando cuerpo en medio de la crisis y los procesos que apuntan hacia una exacerbación de las contradicciones y sus efectos catastróficos bajo formas de gobierno autoritarias y represivas, así como considerar los procesos y las realidades que apuntan hacia una superación o transformación radical del sistema (Altvater 2010; 2012), o que al menos están cumpliendo la función de biotopos en los que se crean las condiciones de posibilidad de una alternativa (Comín/Gervasoni 2011). A la vista de la historia del sistema capitalista, esperar que una gran crisis se convierta por sí misma en partera de procesos emancipadores sería ingenuo e irresponsable. Por más que los límites internos y externos que el sistema capitalista encuentra en su carrera expansiva establecen no sólo la conveniencia, sino también la exigencia de una superación de la forma capitalista de producción y socialización, está por ver de qué manera se produce dicha superación y cuáles son las nuevas formas de organización de la producción y la reproducción social.

Indignación, protesta y movilización social: los límites de la política

Desde 2011 hemos asistido a una serie de protestas políticas y movilizaciones sociales impulsadas por la indignación no sólo ante la crisis, sino muy especialmente ante la forma de gestionarla por la élites políticas y económicas volcando los efectos más destructivos y dañinos sobre buena parte de los asalariados y de los grupos excluidos (Aranguren, García Roca, Vitoria 2014). Los ciclos de protesta que se inician en el año 2000 y que cristalizaron en lo que se ha llamado el movimiento altermundista o antiglobalización parecían nadar contra corriente en un momento de aparente expansión económica, expansión que terminó mostrando su verdadera cara especulativa en la actual crisis. Por eso, esa crisis ha concedido a los nuevos ciclos de protesta (diciembre de 2010 –Túnez–, febrero de 2011 –Egipto, seguido de Jemen, Libia y Siria–,

mayo de 2011 –España, a la que siguen Portugal, Grecia e Israel–, otoño de 2011 –las protestas llegan a los EEUU y Canadá con el movimiento Occupy–, etc.) un claro impulso y un plus de legitimidad.

Resulta imposible y quizás también no deseable reducir todas las protestas de este último ciclo a un denominador común, pero existen dos gritos que pueden ser considerados sintomáticos: el “basta ya” y el “no nos representan”. Si pensamos en España, pero no sólo en ella, en el primero se expresa el rechazo de la reestructuración neoliberal de la economía y del paso de tuerca que han representado las políticas de ajustes y recortes (incluyendo sus efectos asimétricos) con que las élites económicas han seguido imponiendo su agenda en medio de la crisis. Y, por tanto, la creciente percepción de injusticia social (Sánchez-Cuenca 2014, 126ss.).

Resulta insoportable que se descarguen los costes de la crisis sobre las capas más vulnerables de la población, mientras se rescatan bancos y entidades financieras con los recursos de todos. En el segundo eslogan se manifiesta el rechazo ante la cooptación de los representantes políticos y las instituciones del Estado tanto por los poderes económicos del propio país como por las instituciones internacionales al servicio del capital transnacional (Gil Calvo 2014, 42ss.). Podría

decirse que la crisis ha actuado como un nudo de procesos económicos y políticos de más largo recorrido, que a la luz de sus efectos y de la incapacidad política para abordarlos han perdido su carácter pseudo-natural y se han vuelto criticables y rechazables también para una capa mucho más amplia de ciudadanos que los grupos minoritarios que venían denunciándolos desde hacía décadas. Pero ya no está en cuestión meramente la forma de gestionar la crisis, no estamos solo ante un descontento basado en la valoración de un mal funcionamiento de las instituciones democráticas y las administraciones del Estado, sino que se cuestiona el sistema político mismo, la forma convencional de hacer política y su capacidad para representar verdaderamente los intereses de las mayorías sociales.

El hecho de que esa crítica se dirija de manera especial contra los partidos políticos tradicionales no significa en absoluto un rechazo de la política en general, sino más bien de su completo sometimiento a los intereses de unas minorías económicas: es lo que expresa el lema de “Democracia real, ya”. La manera como la llamada Troika ha ido imponiendo a los diferentes países intervenidos los “Memoranda of Understanding” ha permitido visualizar la completa subordinación de los intereses generales a unos intereses

El hecho de que la crítica se dirija de manera especial contra los partidos políticos tradicionales no significa un rechazo de la política en general, sino más bien de su completo sometimiento a unas minorías económicas

particulares precisamente con la colaboración de los que estaban llamados a defender los primeros. Frente a esta subordinación se propone una democracia participativa, directa, horizontal, etc., que, sin embargo, no excluye el camino de la democracia convencional, como muestran los nuevos partidos, las plataformas electorales, etc., que se remiten en su autodefinición al espíritu de los movimientos de protesta. En la autocomprensión de los nuevos actores la democracia debe adquirir un carácter eminentemente práctico al servicio de intereses sociales y políticos de las mayorías; partir de la prioridad de los problemas concretos que vive la gente y no de la prioridad de los intereses financieros y económicos.

No cabe duda de que asistimos a un rechazo global de la democracia liberal y de la lógica de representación vinculada con ella, lo que supone un replanteamiento muy importante del marco social, político y económico hegemónico en el que desarrollar las luchas emancipadoras. Lo que los actores

En la autocomprensión de los nuevos actores la democracia debe adquirir un carácter eminentemente práctico y partir de la prioridad de los problemas concretos que vive la gente y no de la prioridad de los intereses financieros y económicos

protagonistas del nuevo ciclo de protestas presentan como alternativa a la lógica de representación política es el desarrollo y la aplicación de mecanismos de decisión horizontales y consensuales propios de la democracia directa. En esta dirección conectan con determinados movimientos latinoamericanos (Zapatistas en México, MST en Brasil, Organizaciones de Base en Venezuela, movimientos indígenas de México, Colombia, Bolivia y Ecuador, etc.), percibidos como la primera ola de protesta antirrepresentativa, y se distancian de otros grupos activos en el movimiento

antiglobalización con escasa democracia interna (ONG, instituciones de solidaridad, think tanks de la izquierda, etc.). No cabe duda de que la forma como las organizaciones políticas tradicionales representan los intereses de la gente ha sufrido una crisis de legitimidad sin precedentes y ha perdido buena parte de su crédito también en los países del centro del sistema capitalista. Esas organizaciones políticas o sindicales tampoco han sido un factor central de las movilizaciones de protesta ni han podido cooptarlas y subsumirlas bajo sus cauces de representación.

Las nuevas prácticas que supuestamente representarían el principio de democracia directa no son las que definen el repertorio de las organizaciones tradicionales: movilizaciones en torno a problemas concretos ("mareas"), asambleas de base, ocupaciones de espacios públicos y bloqueos, escraches, defensa ciudadana contra la aplicación de medidas judiciales de expropiación,

etc. La democracia se redefine como proceso. En el discurso de los nuevos actores existe una tendencia a establecer una polaridad, que solo parcialmente responde a la realidad, entre la élite económico-política –el 1%– y el resto –el 99%–, lo que les permite redefinir la democracia como un espacio abierto para todos los que forman parte de esa inmensa mayoría social excluida de los mecanismos de decisión de una política secuestrada por el poder económico. Esto ha llevado a elaborar procedimientos asamblearios “participativos” –listas de intervenciones en asambleas, grupos de trabajo, discusiones y métodos de consenso, redes sociales de comunicación, etc.– que deberían ayudar a devolver la voz a quienes les ha sido secuestrada (Juris et al. 2012), todo lo cual es percibido como un proceso de empoderamiento democrático. Las luchas en que se manifiesta ese empoderamiento se producen mundialmente en torno a temas básicos concretos: la vivienda, el suministro eléctrico, el agua, el trabajo y la comida. Sin embargo, aunque no han faltado iniciativas y proyectos compartidos que buscan una configuración alternativa a la forma mercantil de las relaciones sociales y de la producción de esos bienes (recomunalización de servicios, cooperativas, sistemas de trueque, banca ética, etc.), no cabe duda que en este ámbito los resultados son muy modestos y extremadamente frágiles.

En las proclamas, manifiestos y programas de los movimientos de protesta se reivindica una sociedad igualitaria, solidaria y con un libre acceso a la cultura, una lógica productiva ecológicamente sostenible y un desarrollo orientado a la consecución del bienestar y la felicidad de ciudadanía, pero la forma de proteger estos objetivos frente a la lógica mercantilizadora consiste fundamentalmente en codificarlos como derechos básicos: “derecho a la vivienda, al trabajo, a la cultura, a la salud, a la educación, a la participación política, al libre desarrollo personal, y derecho al consumo de los bienes necesarios para una vida sana y feliz” (Manifiesto Democracia Real Ya), sin aclarar quién se ha de hacer cargo de su cumplimiento y de qué manera resultan realizables, ya que si bien se apela al papel del Estado, no se replantea de raíz la forma de producción social del bienestar tal como viene siendo habitual en las sociedades liberales capitalistas (mercado, Estado y redes sociales primarias y organizaciones sociales) (Razquin 2014, 67). El rechazo nominal, y a veces ni siquiera eso, de la lógica de valorización capitalista como forma de producción y distribución de la riqueza material y de los bienes y servicios va de la mano de apelaciones a la responsabilidad del Estado a la hora de asegurar la producción del bienestar social. Aquí la sociedad civil movilizada tendría el papel de evitar, por medio de la vigilancia y reivindicación activa, que el Estado no cumpla con su responsabilidad. Sin embargo, la separación entre lo económico, lo político y lo social es constitutiva de esa forma de valorización

y es reproducida constantemente por ella. La pretensión de que en las nuevas prácticas de “democracia directa”, suponiendo que en ellas no se reproduzcan los viejos problemas de siempre (vanguardia vs. masa, espontaneidad vs. organización, movimiento vs. aparatos representativos, lucha en el ámbito de la sociedad civil vs. lucha en el ámbito del Estado y con sus medios), se está dando alumbramiento a “otra” sociedad, “otra” economía, “otras” relaciones sociales, etc. resulta absolutamente desmedida, cuando no puramente retórica.

Es evidentemente que estamos ante un conjunto de luchas por una nueva “ocupación” de lo político (Lorey et al. 2012), pero es más que cuestionable que estemos ante algo más. Zizek ha identificado como una forma específica de ideología definir lo político como el conjunto de confrontaciones sociales en torno a la hegemonía en el sentido que le dan los herederos de Gramsci (Zizek 1994). Las teorías postestructuralistas y postmarxistas que inspiran esa nueva “ocupación” de lo político presentada hasta aquí, establecen ese plano de confrontaciones de manera absoluta e irrebasable, dejando de lado la forma primaria de ideología que resulta de la abstracción real que se origina

Los déficits de la representación política tienen un origen no meramente político y no se pueden solventar de modo puramente político pues exigen una transformación de la esfera económica

en la forma de la mercancía y en la autonomización de las relaciones sociales frente a sus productores. La forma de la mercancía, que se constituye a través del trabajo abstracto es la forma social fundamental de relación social que estructura las acciones y la conciencia social. “La producción en el capitalismo deja de ser un medio para ser un fin sustantivo, para convertirse en un medio para un fin (valor) que resulta, en sí mismo, un medio, en una

cadena infinita” (Postone 2007, 183). La desatención de esta forma se manifiesta en la idea de que las ideologías son parte constitutiva de la sociedad y que ésta debe ser pensada según un modelo agonal, esto es, que siempre habrá una hegemonía por la que se lucha en una sucesión indefinida de constelaciones de poder (Laclau/Mouffe 1987). Esto tiene un doble resultado: la totalidad antagonista de las relaciones sociales en el capitalismo es ontologizada y la idea de una sociedad que organice las relaciones sociales y con la naturaleza sustituyendo el principio de mediación abstracta en el capital es denunciada paradójicamente como ideología.

El fundamento de las manifestaciones de la crisis –destrucción ecológica, desigualdades, exclusión y precarización de la existencia– está enraizado en la forma autonomizada del metabolismo social con la naturaleza sometido a la revalorización del capital por medio del principio de mediación social

de la forma de la mercancía. Esta es la razón de que éste se sustraiga a una configuración racional. Los intentos de abordar las manifestaciones de la crisis que hacen abstracción de ese fundamento, suelen invocar una amenaza universal de la humanidad o de la nación por algo externo a la sociedad, a la que ha de responder una comunidad imaginaria por medio de una acción colectiva escasamente definida. Esa respuesta dependería exclusivamente de disponer de un instrumento adecuado para ello: la democracia participativa y directa que empodera a unos individuos juramentados con la solidaridad y la justicia y bloqueados por eso externo. Sin embargo, la transformación de las relaciones sociales y con la naturaleza no puede prescindir de la crítica de la economía política y de incorporar la crítica de la constitución capitalista de los sujetos. Las relaciones de dominación social incluyen, en esta perspectiva, una configuración de las relaciones y las subjetividades que somete a todos, a las élites, a las clases medias y las clases subalternas. Esto supone que las contradicciones sociales no deben ser excluidas de los sujetos constituidos por esas relaciones capitalistas, lo que incluye también, al menos parcialmente, a las condiciones de formación y desarrollo de los propios movimientos sociales. Pretender identificar la dominación capitalista con la dominación de una "casta" responde a una personalización fetichizadora de esa dominación con un efecto ocultador de la configuración que ésta impone a todas las subjetividades, ocultación tras la que a veces se esconde el paternalismo de unos intelectuales con vocación de pastores políticos.

La lógica de la representación a la que se enfrentan las propuestas de democracia participativa se funda en la separación entre economía y Estado, entre la lógica de la maximización del beneficio y la lógica del interés común. Las decisiones del poder del Estado defienden la segunda lógica bajo el supuesto de no cuestionar la primera, de la que depende su capacidad de intervención y que queda limitada objetivamente por ella. El arte de la "Realpolitik" ha consistido en asegurarse el apoyo de amplias capas de la población para un gobierno que garantice la reproducción del capital. Así pues, la transformación efectiva de esta "política real" exige una transformación de la esfera económica y no sólo nuevas prácticas de participación democrática, pues dicha participación está condicionada materialmente por el régimen temporal que impone la propia reproducción de la existencia a través del trabajo asalariado. Los déficits de la representación política tienen un origen no meramente político y no se pueden solventar de modo puramente político. Esto sería más bien la expresión de un voluntarismo ingenuo.

Se defina la autonomía relativa de la política como delgado recubrimiento de una sociedad constituida por mónadas competitivas que luchan por maximizar sus beneficios, como corsé republicano que intenta priorizar

la ciudadanía política sin suspender el mecanismo económico de dicha maximización o como traje de encaje nacionalista capaz de reforzar por medio del racismo y el etnocentrismo la integración precaria que ofrece la relación económica capitalista, tal como ha sido habitual hasta ahora, o se defina como democracia participativa, horizontal y radical, como pretenden los nuevos actores, mientras siga reproduciendo la escisión entre mercado y Estado, economía y política, la política quedará reducida a un desplazamiento de los equilibrios de fuerzas y las luchas de reparto bajo los que se reproduce la revalorización del capital. El alma doble del burgués-ciudadano que inaugura la era moderna se sigue reproduciendo ininterrumpidamente en nuevas versiones acordes con la evolución de las fuerzas productivas y las relaciones sociales. Aunque cueste admitirlo, el primado de la política, cuando ha ido más allá de una afirmación ilusoria en momentos de crisis, tan solo parece haber servido para reformar la integración coactiva bajo la forma de la mercancía. El Fordismo-keynesianismo es un buen ejemplo de ello (Kurz 2009, 533ss.).

Los sueños de *Global Governance* tienen su réplica en las pesadillas de quienes reciben la visita de los “hombres de negro” para imponerles las exigencias implacables del capital

Por otro lado, las pretensiones de compensar por medio de una ciudadanía mundial (con todos los objetivos imaginables: cosmopolita, multicultural, ecológica, etc.) la supremacía del capital transnacional frente a las estructuras estado-nacionales que debían ser el soporte de la regulación, o bien sirve para alimentar carreras académicas o bien para desviar la atención frente al poder económico que se encarna en el conjunto de instituciones internacionales a una distancia insalvable de los ciudadanos sometidos a ellas (Kurz 2005, 452ss.). Sólo el cinismo puede explicar que se espere de esas instituciones un poder de control global sobre los *global players* económicos. Los sueños de *Global Governance* tienen su réplica en las pesadillas de quienes reciben la visita de los “hombres de negro” para imponerles en nombre de dichas instituciones las exigencias implacables del capital transnacional. Pero el desequilibrio entre la transnacionalización del capital y la limitación estatal de la capacidad efectiva de regulación ya estaba inscrita en el alma doble del burgués-ciudadano. Ahora que la tercera revolución industrial pone de manifiesto los límites internos de la acumulación capitalista a partir del trabajo abstracto (pérdida acelerada de masa salarial) y la crisis ecológica y de reproducción muestra sus efectos destructivos más bárbaros, los escasos recursos institucionales de la “ciudadanía transnacional” no dejan dudas, se ponen al servicio del capital en descomposición, pero con capacidades coactivas casi intactas.

La nostalgia keynesiana que contra toda apariencia se cobija en las teorías (socialdemócratas) de la regulación pretende trasladar rasgos específicos del capitalismo fordista a la nueva etapa, reduciendo las transformaciones de la era postfordista a un proyecto político de unas élites movidas por la rapiña, que en realidad más que una mera cualidad antropológica es la expresión de una coacción sistémica al saqueo para sostener las tasas de beneficio en caída. Con todo, quien crea poder ignorar el desequilibrio existente entre el capital transnacionalizado y el marco de regulación estado-nacional, comprobará, como le ocurre a Grecia en estos momentos, que la voluntad de la ciudadanía no es recurso suficiente para enfrentarse al poder de ese capital. Pero no hay que confundirse, el poder del “capital financiero” no representa otras exigencias que las de garantizar al “capital productivo” su rentabilidad. Y aquí no hay cesiones: hay que bajar los salarios directos e indirectos bajo la presión de la deuda.

Lo que hoy se nombra con el término “modo de regulación”, por mucha complejidad social, política y cultural que se introduzca en él y por mucho dinamismo que se atribuya a la correlación de fuerzas sociales que lo sustenta, carece de capacidad reguladora si no se apoya en un régimen de acumulación. Los que veían en la financiarización el eje de un nuevo régimen de acumulación postfordista, han sido desmentidos por la actual crisis. Pero aunque las burbujas de capital ficticio no sean capaces de sostener por más tiempo la acumulación, poseen todavía una capacidad de violencia objetiva que bloquea de momento una transición **postcapitalista**. Por eso carece de sentido “colocar fantasías superficiales de ‘democratización’ sin mediación alguna junto a la vergonzosa admisión de la más dura perspectiva de violencia en el gobierno estatal de los seres humanos” (Kurz 2005, 455). Lo cual no significa afirmar que esa perspectiva carezca de alternativa, pues el hecho de que las estructuras políticas, la fuerza del derecho y las normas culturales que configuran las subjetividades tengan que ser funcionalizadas y movilizadas para asegurar la violencia sistémica de la relación capitalista, testifica que esa relación no se impone sin su concurso y, por lo tanto, que pueden ser transformadas al servicio de su superación.

Los escenarios previsibles y la inviabilidad de la opción reformista

Que el avance de la destrucción de la biosfera, el hambre y la pobreza absoluta de cerca de mil millones de personas a pesar de la existencia de riqueza disponible en el mundo, las guerras alimentadas por las exportaciones de armas de los países industrializados, la brecha en aumento entre ricos y

pobres y la erosión de la cohesión social, los efectos catastróficos de los mercados financieros, la evolución posdemocrática y la permanente conculcación de la dignidad de los seres humanos exija una superación del capitalismo, no significa que los escenarios previsibles a corto y medio plazo apunten en esa dirección. Ni el vuelco revolucionario parece estar a la puerta, ni las reformas moderadas son suficientes para responder a los retos del presente. Lo que el período postfordista ha mostrado es que hay formas de afrontar las crisis que pueden abocar a una nueva crisis de dimensiones aún mayores. Por eso conviene hacer un análisis de tendencias.

Si nos fijamos en la forma como las élites económicas y políticas han reaccionado a la crisis con una intensificación de los mecanismos de regulación preexistentes y un giro hacia políticas de austeridad, al menos en Europa, sin conseguir a pesar de ello dominarla, el escenario probable a corto plazo apunta en dirección a un neoliberalismo autoritario. En caso de que la demanda global no disminuya, cosa improbable, esto permitiría a ciertas economías exportadoras, como la alemana, mantener un tímido crecimiento sin necesidad de cambiar el modelo. Pero si la demanda se estanca y se llega a una situación de estagnación, se van a endurecer todavía más los conflictos de reparto y la brecha social se abrirá mucho más, lo que exigirá formas más autoritarias de control de las poblaciones. La incapacidad para controlar la deuda y las sobrecapacidades financieras pueden ser la antesala de un nuevo *crash* económico agudizado por la situación de recesión. Si se mantiene la falta de compromiso de las élites económicas para hacer cesiones en el reparto, un escenario como éste tendrá que acompañarse de un autoritarismo creciente con formas de integración que recuerden al fascismo, incluida la exclusión y persecución o criminalización de minorías debilitadas (migrantes, gitanos, excluidos, etc.).

También es posible que algunas fracciones del capital se muestren dispuestas a un compromiso para asegurar su posición de poder y la reproducción de la dominación. En esta dirección apuntaría un escenario de capitalismo verde. Hacer realidad este escenario exigiría un giro de las inversiones hacia la modernización ecológica y hacia nuevas formas de energía. La expectativa que movería este modelo sería producir un nuevo ciclo de acumulación e inversión que permitiera la creación de millones de puestos de trabajo y renovara la estructura tecnológica del sistema productivo. Se trata de la fórmula popularizada por el ex-vicepresidente de EEUU Al Gore. No cabe duda que este escenario contaría con el apoyo de una parte de las industrias energéticas, de las grandes empresas constructoras de infraestructuras e incluso de la industria automovilística ("coches ecológicos"), así como de ciertas empresas info-tecnológicas, bio-tecnológicas y nano-tecnológicas. Tampoco es descabellado pensar que estos sectores productivos lograsen movilizar recursos

financieros para sus objetivos. El crecimiento de las inversiones en este sector se cifra en varios billones de dólares anuales. La continuidad con la etapa postfordista resulta a todas luces evidente. De lo que se trata es de ampliar la lógica del mercado a la lucha contra la contaminación y a la sustitución inevitable de fuentes energéticas, promoviendo una cierta regulación financiera que “estimule” las inversiones necesarias e individualizando los problemas ecológicos para que puedan ser sometidos a la lógica de acumulación. Pero de esta manera el giro ecológico de la producción será sabotado mediante su simulación acorde con el mercado. Es lo que vendría a expresar la fórmula “más coches, pero verdes”, dirigida contra una reorientación del sistema de transporte hacia una drástica reducción y un predominio completo de los medios públicos. Pero si con esa reorientación es improbable que se pueda hacer frente a las amenazas ecológicas, no cabe duda que con ella sería inevitable una destrucción de los viejos sectores industriales y sus capitales. Además el capitalismo verde supondría un aumento del consumo de recursos y de las luchas por conseguirlos, un crecimiento de los desequilibrios mundiales entre países altamente tecnologizados y exportadores y países empobrecidos y contaminados. Por no hablar de la posibilidad de que se formen nuevas burbujas financieras en el sector de las tecnologías verdes. Tampoco es esperable que en este escenario se superen las desigualdades existentes hoy, que tan solo se teñirían de verde sin producir una transformación ecológica de la sociedad mundial.

Una variante de este escenario sería el *Green New Deal*, que se diferencia del anterior por un mayor peso de las organizaciones de la sociedad civil (ONG, partidos verdes, instituciones de investigación, etc.), un planteamiento más radical en la transformación ecológica de la economía, un mayor papel del Estado, soluciones ecológicas descentralizadas, una exigencia de consumo ecológico y una reglamentación mayor del mercado. Sin embargo, este escenario no ofrece garantías frente a una compensación de la eficiencia energética y ecológica por medio del crecimiento, ya que no modifica de manera radical las estructuras económicas. La reducción en la utilización de materias primas y de emisiones hasta 2050 de un 80% a 90% respecto a 1990, que exigen los análisis científicos, sería inalcanzable por esta vía. Tampoco se transformarían las relaciones de dominación y de poder, las relaciones producción y de género y los estilos de vida consumistas. La pregunta fundamental es además qué coalición de estratos sociales respaldaría un cierto freno y sujeción del capital si las transformaciones en este escenario traen consigo

También es posible que algunas fracciones del capital se muestren dispuestas a un compromiso para asegurar su posición de poder y la reproducción de la dominación

una destrucción masiva de capitales. Una pérdida de valor controlada de los viejos capitales fijos no sólo podría encontrarse con la oposición de sus dueños nominales, sino también de aquellos que se vieran afectados directamente por esa destrucción en cuanto asalariados. “El cambio radical de conjunto de la estructura productiva, la creación de una nueva base productiva y la transformación de los modelos de consumo, de la estructura de nuestras ciudades así como de las relaciones sociales con la naturaleza, sin tocar el modo de producción capitalista, reproducen sus contradicciones” (Candeias 2014, 317).

Todos estos modelos de reforma resultan insuficientes. El espejismo reformista consistía en fundamentar la redistribución en el proceso de crecimiento. Pero ni las tasas de acumulación actuales y previsibles dejan mucho margen a la redistribución (Piqueras 2014, 141ss.), ni la crisis energética y ecológica permite seguir apostando por el crecimiento, tanto más si tenemos en cuenta que la “economía real” tendría que crecer entre 10 y 30 veces más para cubrir la burbuja de deuda que ha creado la industria financiera en los últimos 30 años.

La crisis ha puesto de manifiesto es que ya no es posible una reedición del pacto social de postguerra y que una autorreproducción del capitalismo en su versión neoliberal amenaza con hacer inviable incluso el Estado de bienestar deteriorado

El modelo de desarrollo, crecimiento, industrialización y progreso que ha sido hegemónico durante dos siglos ha chocado con límites sociales y naturales y está en cuestión. Lo que la crisis actual parece haber hecho patente es que un retorno al “capitalismo social” de los años 60 (o su representación idealizada), es decir, a los buenos salarios y el pleno empleo, el Estado asistencial y las políticas de igualdad de oportunidades, etc. —quizás ahora flanqueado por un potente tercer sector solidario, algo de

economía ecológica y más participación ciudadana—, ya no va a ser posible. Y no porque ese capitalismo retrospectivamente idealizado no sea mejor que el actual. La cuestión es si sería ya posible, dados los límites internos y externos del sistema. Sin abandonar las luchas de reparto, sobre todo dada la gravedad del expolio, es preciso encaminar los esfuerzos a poner las bases sociales y culturales de una organización de la producción y la reproducción más allá de la valorización y el Estado capitalistas.

Insistimos, lo que la crisis ha puesto de manifiesto es que ya no es posible una reedición del pacto social de postguerra y que una autorreproducción del capitalismo en su versión neoliberal amenaza con hacer inviable incluso el sostenimiento de un Estado de bienestar deteriorado (Chaves Giraldo 2013, 291). Los límites de los Estados de bienestar clásicos se han agudizado con las transformaciones neoliberales del modo de regulación fordista-keynesia-

no y revelan todas sus dimensiones en la crisis. “Lo que hoy día se vuelve tan evidente subyacía ya en el Estado del bienestar de la época dorada del capitalismo” (Pérez Orozco 2014, 56). Mantener las tasas de beneficio cada vez permite menos la financiación de la reproducción de la vida de los que el sistema económico declara “superfluos”. En este sentido la lucha por la transformación radical de la sociedad tiene necesariamente que articularse con proyectos de transformación del sistema capitalista. No basta con seguir modificando y replanteando los equilibrios entre las diferentes esferas de producción del bienestar social –mercantil, estatal, doméstico-familiar y relacional- o mejorando su interrelación y las formas de producción de los bienes específicos en cada una de ellas, como si la agresividad del capitalismo agónico y la amenaza ecológica no constituyeran el horizonte inmediato de la acción política.

Esto exige ir más allá del reformismo, sin caer en una negación abstracta de lo existente que espera de un “después” del colapso que se instauren como por arte de magia unas nuevas relaciones con la naturaleza, con los otros y con uno mismo. Inversiones en transformación ecológica de la producción, políticas de redistribución, cambios en las relaciones de género, autonomía y pluralidad en todas las esferas de la sociedad civil, producción de bienes como infraestructuras, servicios y sistemas públicos, etc. pueden configurarse para asegurar la pervivencia de un sistema radicalmente injusto y asegurar la lógica del beneficio, cambiar todo para que nada se modifique sustancialmente, pero también pueden configurarse para caminar hacia un horizonte postcapitalista quizás hoy improbable, sin que se pueda señalar donde se encuentra el punto en el que las transformaciones al interior del capitalismo dan un vuelco en la gran transformación que lo sobrepasa. Desacreditar los esfuerzos por las transformaciones dentro del capitalismo porque no superan la lógica de acumulación y el dominio de la mercancía es un lujo que solo se pueden permitir quienes viven encerrados en la torre de marfil de la abstracción, como denunciaba en sus clases Theodor W. Adorno:

«Sería una abstracción mala e idealista quitarle importancia o incluso connotar negativamente la posibilidad de mejoras en el marco de la situación existente en aras de la estructura de la totalidad. Se estaría utilizando un concepto de totalidad que ignora por completo los intereses de los seres humanos vivientes aquí y ahora, lo cual implica un tipo de confianza abstracta en el rumbo de la historia universal, que yo, al menos en esta forma, decididamente no puedo aceptar. Yo diría, que cuanto más tenga la estructura social actual [...] el carácter de un bloque solidificado, de una “segunda naturaleza” increíblemente compacta, que mientras que eso sea así, tal vez las más modestas intervenciones en la realidad existente tienen una

significación mucho más grande de lo que por sí mismas les corresponde, casi diría, simbólica.» (Adorno 1993, 51s,)

Más allá del reformismo: la transición hacia el postcapitalismo

El *horizonte postcapitalista* en el que ha de inscribirse la lucha política tiene que vincularla con proyectos de *democracia económica* (Schweickart 1997; Comín/Gervasoni Vila 2011), de *bien común* (Daibert/Houtart 2012), de *decrecimiento ecofeminista* (Pérez Orozco 2014), etc. en los que se pretende replantear de manera no mercantil tanto la relación con la naturaleza como la (re)producción de la vida, la organización colectiva (la política) y la lectura, la evaluación y la expresión de lo real (la cultura). La transformación fundamental que persiguen estos proyectos es poner la producción de los medios de vida al servicio de la producción y reproducción de la vida, a diferencia de lo que ocurre en el capitalismo, en el que la anteposición jerárquica de la producción de medios organizada bajo el imperativo de obtener beneficios conduce a una subordinación de la vida que amenaza con destruirla. Hoy resulta evidente que existe un conflicto radical entre capitalismo y vida.

Esa subordinación de la vida posee un carácter estructural y es sostenida por un sistema de dominación. Para caracterizarlo, Frigga Haug usa el concepto de "nodo de dominación", en el que confluyen cuatro componentes: los trabajos sobre los medios de vida, los trabajos sobre las personas y la naturaleza, las actividades de autodesarrollo y autorrealización y las actividades de configuración (política) de la sociedad (Haug 2009). Estos cuatro elementos están entrelazados de manera múltiple y refuerzan una determinada estructuración de los demás. La apropiación del trabajo vivo en la forma de trabajo asalariado al servicio de la acumulación de capital refuerza la feminización, la invisibilización social y la desvalorización de las tareas de producción y reproducción de la vida o un sistema de representación política segregado de la ciudadanía, masculinizado y profesionalizado. El concepto de "nodo de dominación" tiene la virtualidad no sólo de mostrar como los diferentes elementos se refuerzan en el aseguramiento de la dominación capitalista, sino que advierte de la imposibilidad de deshacer el nodo si sólo tiramos, por así decirlo, de una hebra. Las transformaciones deberían abordarse en los cuatro ámbitos y reforzar una dinámica de transformación social hacia una forma postcapitalista de "hacer sociedad". Sin una reducción drástica y un reparto del tiempo de trabajo es imposible pensar en un reparto y en una revalorización social de las tareas de cuidado, por no decir una reconfiguración participativa de la política desde abajo y como asunto de todos.

Las claves culturales de esas transformaciones tienen que ver con la resistencia a la lógica de la competitividad y la selección del más fuerte, que va dejando una legión de perdedores y desechos humanos en su avance — resistencia que se apoya en prácticas cooperativas y solidarias en todos los ámbitos de la vida social; con la resistencia a la lógica del crecimiento infinito y la abundancia inagotable, que ni atiende a los límites ecológicos ni a los límites humanos del productivismo desbocado — resistencia que se apoya en prácticas de autocontención y austeridad a favor de la calidad de vida; con la resistencia a la tecnocredulidad y a la penetración tecnomorfa de todos los ámbitos de la vida cotidiana — resistencia que se apoya en prácticas de sometimiento de la innovación tecnológica a objetivos de humanización y satisfacción de necesidades; con la resistencia a la penetración de las individualidades por la lógica empresarial, que las convierte en nudos de recursos y competencias instrumentalizables — resistencia que se apoya en prácticas de afirmación de la dignidad de cada ser individual; con la resistencia a la lógica del conformismo y la adaptación a lo existente, que naturaliza el orden dominante y niega toda posible alternativa — resistencia que se apoya en prácticas de rebeldía e insumisión a la injusticia....

Las claves culturales de esas transformaciones tienen que ver con la resistencia a la lógica de la competitividad y la selección del más fuerte, que va dejando una legión de perdedores y desechos humanos en su avance

Ni el ciclo de protestas sociales que expresan la indignación frente al paso de tuerca neoliberal para afrontar la crisis (Velasco 2011), ni las estrategias más o menos silenciosas para afrontar el desempleo y los límites de la protección social (Martínez Virto 2014) están libres de ambigüedad. Pero ambas realidades evidencian la aparición de fracturas y grietas en el relato dominante sobre el modelo social, que ha sufrido una pérdida de credibilidad desconocida hasta ahora (Velasco Criado 2011). Las estrategias de supervivencia pueden reforzar la subalternidad o modelos psíquicos de reacción y formas ideológicas de elaboración de la situación que reduplican la intimidación, la impotencia o la culpabilización de las víctimas, esto es, pueden reforzar las estrategias del bloque dominante. No se descubre nada nuevo señalando que las crisis capitalistas son también el caldo de cultivo de actitudes irracionales o movimientos reaccionarios. Por eso habría que evitar una conversión precipitada de los cientos de miles de individuos precarizados en un sujeto político emancipador denominado "preariado" (Standing 2013). Una combinación de indignación, miedo, impotencia y empoderamiento ilusorio es el material del que se sirven los movimientos xenófobos de extrema derecha (Maiso 2013) y los comportamientos electorales en Europa desde hace años no dan motivos

para tranquilizarse. Además las víctimas de la crisis forman agrupaciones muy heterogéneas, con distintos problemas, necesidades y, por tanto, diferentes demandas (inmigrantes irregulares o irregularizados, parados de larga duración, jóvenes con o sin estudios sin acceso al mercado de trabajo, mujeres del sector servicios con trabajos parciales y temporales, etc.). Sin embargo, también son reconocibles en sus protestas heterogéneas formas de resistencia y rebelión contra las relaciones laborales postfordistas y contra su legitimación discursiva que no sólo pueden permitir una confluencia, sino hacerlo en el sentido de una transformación social que apunte a una sociedad postcapitalista.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Th. W. (1993): *Einleitung in die Soziologie: Nachgelassene Schriften IV/15*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- ALTVATER, E. (2012): *El fin del capitalismo tal y como lo conocemos*. Madrid: El Viejo Topo.
- ARANGUREN GONZALO, L. A. / GARCÍA ROCA, J. / VITORIA, F. J. (2014): *Indignación. Caminos de transgresión y esperanza*. Madrid: PPC.
- BADER, P. / BECKER, F. / DEMIROVIĆ, A. / DÜCK, J. (2011): "Die multiple Krise – Krisendynamiken im neoliberalen Kapitalismus", en: A. Demirovic et. all (eds.): *VielfachKrise. Im finanzmarktdominierten Kapitalismus*, Hamburg: VSA 2011, pp.11-28.
- CANDEIAS, M. (2014): „Szenarien grüner Transformation“, en: Brie, M. (ed.): *Futuring. Perspektiven der Transformation im Kapitalismus über den Kapitalismus*. Münster: Westf. Dampfboot.
- CHAVES GIRALDO, P. (2013): "Neoconservadurismo, neoliberalismo y protesta social. Un nuevo ciclo de protestas", en: P. Chaves, C. Prieto y R. Ramírez (eds.): *Crisis del capitalismo neoliberal, poder constituyente y democracia real*. Madrid: Traficantes de sueños.
- COMÍN, A. - GERVASONI V., Luca (Coord.) (2011): *Democracia Económica. Hacia una alternativa al capitalismo*. Barcelona: Icaria.
- DAIBERT B. / HOUTART, F. (2012): *Un paradigma poscapitalista: El bien común de la humanidad*, Panamá: Ruth Casa Editorial.
- FERNÁNDEZ DURÁN, R. (2011): *La Quiebra del Capitalismo Global: 2000-2030. Preparándonos para el comienzo del colapso de la Civilización Industrial*. Madrid: Virus.
- FERNÁNDEZ DURÁN, R. / GONZÁLEZ REYES, L. (2014): *En la espiral de la energía*. Vol. I: *Historia de la humanidad desde el papel de energía (pero no solo)*; Vol. II: *Colapso del capitalismo global y civilizatorio*. Madrid: Libros en Acción.

- FUMAGALLI, A. et all. (2009): *La gran crisis de la economía global. Mercados financieros, luchas sociales y nuevos escenarios políticos*, Madrid: Traficantes de sueños.
- GIL CALVO, E. (2014): "Del desafecto a la contienda: crisis, austeridad y ciclo de protesta", en: *Documentación Social* 173, 37-55.
- HAUG, F. (2009), *Die Vier-in-einem-Perspektive: Politik von Frauen für eine neue Linke*. Hamburg: Argument.
- JAPPE, A. (2011): *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos*, Logroño: pepitas de calabaza ed.
- JURIS, J. S. / RONAYNE, M. / SHOKOOH-VALLE, F. / WENGRONOWITZ, R. (2012): "Negotiating Power and Difference within the 99%", en: *Social Movement Studies* 11/3, 1-7.
- LACLAU, E. / MOUFFE, C. (1987): *Hegemonia y Estrategia Socialista*, México, Siglo XXI.
- LEIBIGER, Jürgen (2013): *Die Akkumulation des Kapitals: Vor dem finalen Crash?* Online Rosa Luxemburg-Stiftung, <http://www.rosalux.de/publication/40103/die-akkumulation-des-kapitals-vor-dem-finalen-crash.html>), última consulta 4.1.2014.
- LOREY, I / KASTNER, J. / WAIBEL, T. / RAUNIG, G. (2012): *Occupy! Die aktuellen Kämpfe um die Besetzung des Politischen*. Wien: Verlag Turia + Kant.
- MAISO, J. (2013): "Resentimiento, frialdad y vaciamiento de la democracia", comunicación en el XIII Simposio Ibero-Americano de Filosofía Política. *Liberdade e Poder no Mundo Contemporâneo*, 14 a 16 de outubro de 2013. – Juiz de Fora.
- KLIMA, A. (2012): *The Failure of Capitalist Production. Underlying causes of the Great Recession*. London: Pluto Press.
- KURZ, R. (2005): *Das Weltkapital. Globalisierung und innere Schranken des modernen warenproduzierenden Systems*. Berlin: Tiamat.
- KURZ, R. (2009): *Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft*. Frankfurt a.M.: Eichborn.
- KURZ, R. (2012): *Geld ohne Wert*, Berlin: Horlemann.
- MARTÍNEZ VIRTO, L. (2014): *Sobreviviendo a la crisis. Estrategias de los hogares en dificultad*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- OBSERVATORIO METROPOLITANO (2011): *La crisis que viene. Algunas notas para afrontar esta década*. Madrid: Traficantes de sueños.
- PÉREZ OROZCO, A. (2014): *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de sueños.
- PIQUERAS, A. (2014): *La opción reformista: entre el despotismo y la revolución. Una explicación del capitalismo histórico a través de las luchas de clase*. Barcelona: Anthropos.
- POSTONE, M. (2007), *Marx Reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*. Madrid: Traficante de sueños.

- SÁNCHEZ, J. J. (2013): *De la pobreza a la exclusión: la lógica perversa del sistema imperante*. Murcia: Foro I. Ellacuría.
- SÁNCHEZ-CUENCA, I. (2014): *La impotencia democrática*. Madrid: Catarata.
- SCHWEICKART, D. (1997): *Más allá del capitalismo*. Santander: Editorial Sal Terra.
- STANDING, G. (2013): *El precariado. Una nueva clase social*. Barcelona: Pasado&Presente.
- VASSORT, P. (2012): *L'homme superflu. Théorie politique de la crise en cours*, Congé-sur-Orne: le passager clandestin.
- VELASCO CRIADO, D. (2011): "La creciente deslegitimación de la política", en *Iglesia Viva*, 246, 7-28.
- VELASCO, P. (2011), *No nos representan. El Manifiesto de los indignados en 25 propuestas*. Madrid Temas de Hoy.
- WALLERSTEIN, I. (1998): *Utopistics: Or, Historical Choices of the Twenty-first Century*. New York: New Press.
- WALLERSTEIN, I. (2010): "Crisis estructurales", en: *New Left Review*, N° 62, mayo/junio, 127-136.
- RAZQUIN, A. (2015): "Desbordamientos y viaje hacia la izquierda. Prehistoria del movimiento 15M: de #Nolesvotes a Democracia Real Ya", en: *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n° 64, 51-70.
- ZIZEK, S. (1994): "The Spectre of Ideology", en: Id. (ed.): *Mapping Ideology*. London: Verso, 1-33 (trad. cast. on-line en: *Revista Observaciones Filosóficas* - N° 11 / 2010, <http://www.observacionesfilosoficas.net/elespectrodelai-deologia.html>).

Anatomía de una metamorfosis política. Signos de Esperanza

Joaquín García Roca. Universitat de València.

El fin de una época en la esfera política es el resultado de un triple proceso. La globalización ha producido la incapacidad de los gobiernos locales y nacionales para gestionar procesos globales; mientras el mercado y el poder económico se han mundializado, las instituciones políticas siguen en buena parte ancladas al territorio; los estados pierden peso hacia arriba al transferir competencias a instituciones supraestatales, hacia abajo a causa de la descentralización local, y hacia los lados por la gestión privada y social de servicios públicos (Subirats, 2012). Al mismo tiempo entra en crisis el paradigma moderno del poder, que confió en la fuerza de los medios y en la potencia de las organizaciones jerarquizadas la gestión de los problemas, las amenazas y los riesgos; se ha roto el círculo virtuoso del poder (a más poder más seguridad, a más poder más libertad) y en su lugar se estima el poder relacional, la capacidad de in-

fluencia y el empoderamiento de la población (García Roca, 2002). Asimismo, presenciamos la crisis de los partidos políticos tradicionales que nacieron con vocación mayoritaria y hegemónica; de su explosión fluyen ríos de adeptos y simpatizantes que buscan recalcar en otras opciones.

De cómo han afectado estas transformaciones en la vida social da fe la incertidumbre política y el malestar ciudadano que planea sobre los sistemas políticos actuales. El tamaño del descontento colectivo vino anunciado en las calles y plazas, en las mareas blancas, verdes, naranjas... en defensa de la sanidad, la educación, los servicios sociales, en ocupaciones de bancos y parlamentos, en protestas airadas contra la corrupción, el desempleo y los desahucios. El autoproclamado cambio de época ha nacido sobre los escombros de un colapso financiero, que ha mutado en crisis económica; sobre la desestructuración de los sistemas públicos, que han dejado sin protección a un amplio sector de la población; sobre el deterioro de la democracia, que ha sido secuestrada por las élites del poder; sobre la extensión de la corrupción,

que ha desmoralizado profundamente la sociedad y sobre la zozobra de personas expulsadas de los dinamismos sociales. El orden liberal y el sistema capitalista financiero no pueden satisfacer las necesidades humanas legítimas y suprimir el exceso de sufrimiento evitable.

El orden liberal y el sistema capitalista financiero no pueden satisfacer las necesidades humanas legítimas y suprimir el exceso de sufrimiento evitable

La esperanza colectiva ha quedado profundamente afectada por un sistema que ha causado exceso de sufrimientos, por una sociedad que ha destruido proyectos de futuro y por una cultura en estado de zozobra. Sin embargo, como experimen-

taba Etil Hillesum, desde el campo de concentración, "en cualquier situación, incluso en las más duras, al ser humano le crecen nuevos órganos vitales que le permiten salir adelante" (2001: 92). También hoy este sistema y esta sociedad están en tránsito hacia una nueva cultura política, que pretende recrear las formas de vivir juntos y la gobernabilidad en las nuevas condiciones socio-culturales. La transición es tan profunda y radical que se habla del fin de una época que creyó en demasía en los beneficios del crecimiento económico, confió ciegamente en los partidos políticos para pivotar el proceso, concedió un crédito excesivo a los tecnócratas y no encontró la forma de librarse del descrédito de la acción política.

Esta nueva cultura política llama a las puertas de todas las instituciones, organizaciones y partidos, exige profundas mutaciones a la vez que ofrece nuevas orientaciones y renovadas prácticas. Como todo cambio de época tropieza con inercias y resistencias activas y pasivas, con dilemas y encrucijadas.

Pero sobre todo ha de encontrar los mimbres para un nuevo relato que conjugue la acción necesaria con la utopía viable, el compromiso con el pensamiento, la esperanza con la frustración. Los relatos incorporan elementos políticos, culturales, afectivos, poéticos, espirituales, tal como reconocía un líder del movimiento de los indignados al cerrar su discurso con esta cita de Saint Exupéry: "Si quieres construir un barco, no empieces por buscar madera, cortar tablas o reclutar tripulación, sino que primero hay que crear en la gente anhelo de mar libre y ancho" (1997).

La construcción del relato de "mar libre y ancho" bucea en distintos cauderos, religiosos y laicos, creyentes y ateos, discursos y experiencias. Estas reflexiones, que cierran la aportación de Iglesia Viva al debate sobre utopismo y pragmatismo, tiene una pretensión teológica, de "pensamiento incompleto" al decir del papa Francisco, que ausculta los signos de los tiempos y colabora en la construcción histórica de la esperanza.

Tiene por objeto identificar los rasgos, significado y alcance de la nueva cultura política que se ha escenificado en el llamado movimiento de indignados. La indignación, incubada en el grito de la calle, desvela una nueva conciencia moral, promueve alternativas políticas y socava un sistema social injusto que ya no satisface las expectativas de la población. Encierra una dimensión ética, cultural y política¹.

En segundo lugar se analizará la recepción que de esta nueva cultura hacen los actores políticos emergentes, en particular, los que pretenden configurarse en propuestas electorales. La metamorfosis de un movimiento en partido político entraña grandes oportunidades, pero ciertamente plantea cuestiones que deben analizarse más allá del ruido tertuliano y del clima pre-electoral. Lo hicimos, en su momento, al acompañar críticamente las transiciones políticas y culturales que pretendieron, también, un cambio de época; al socialismo español cuando presentó su "Programa 2000", a la posmodernidad cultural cuando pretendía invalidar los paradigmas de la modernidad; al conservadurismo y al neoliberalismo tan rampante que contra toda razón se convirtió en hegemónico².

Finalmente mostraremos las virtualidades que este cambio político despliega para recrear la esperanza colectiva en diálogo y confrontación con la Teología del Pueblo, que, elaborada desde Latinoamérica en un contexto de

1 Para un análisis ético, político y teológico puede verse: Aranguren Gonzalo, L. A./García Roca, J./Javier Vitoria, F. (2014): Indignación. Caminos de transgresión y esperanza. PPC Editorial, Madrid

2 - Cristianismo y socialismo en libertad", en *Iglesia Viva*, No. 82 (1979), págs. 377-398.
- Laicidad y Factor Religioso en el "Programa 2000", en *Iglesia Viva*, No. 140-141 (1989), págs. 209-231.
- La cultura neoconservadora, en *Iglesia Viva*, No. 134-135 (1988), págs. 137-162.
- Reinención de la exclusión social en tiempos de crisis. Madrid, FOESSA, 2012.

crisis global, sostiene algunas de las orientaciones del papa Francisco. La esperanza cristiana recibe y aporta a la humanización del cambio deseado y necesario. La presencia del cristianismo nunca se construye sobre un vacío, sino sobre un territorio cultural y políticamente ocupado. Sólo un cristianismo capaz de ver los signos de esperanza que subyacen al proceso de cambio podrá insertarse en la historia y acompañar el momento actual.

La nueva cultura política

El sistema actual está perdiendo credibilidad y la esperanza colectiva viene asociada al fin de una época que ha removido las aguas estancadas y ha destruido inercias y mitos ideológicos al tiempo que balbucea un cambio estructural en las formas de vivir juntos, en los estilos de la gobernación y en los modos de proyectar el futuro, que pretenden cambiar el rumbo de las cosas.

La condición moral de la política

En el origen de la indignación está la experiencia de lo insoportable e insostenible, que hiere y ofende, y la voluntad inequívoca de cambiar un paisaje que se intuye mejor. Esta tensión entre lo insostenible y lo humanamente posible, entre lo que hay y lo que debe haber, produce el espacio de la moral y la conciencia ética, que actúa de radar ante la inhumanidad, la indecencia y la humillación. "Dormíamos, nos despertamos", decían los movilizados (Araguren, 2014).

Un líder político del movimiento se representa la indignación como "el despertar de toda una generación de una borrachera donde todo se podía comprar, donde el sur no era sino un lugar de vacaciones, la universidad un salvoconducto para un salario alto, el ladrillo una tarjeta bancaria de barro, el medio ambiente una mercancía, el futuro un enorme y surtido supermercado, la política un voto cada cuatro años y los políticos unos empleados a usar y despreciar a los que pagábamos y tolerábamos, los hijos una proyección optimista de nosotros mismos, la televisión una excusa para sentirnos mejores. Europa una oficina aburrida que brindaba seguridad, África y las catástrofes una ocasión puntual para sentirnos solidarios con muy poco y el dinero un pasaporte para la felicidad" (Monedero, 2013).

Al contemplar que en las plazas, en las mareas y en las manifestaciones no estaban ni los partidos tradicionales, ni los sindicatos, ni las ONGs, ni las Iglesias, Alain Touraine en su libro *Después de la crisis* se pregunta: ¿Qué de nuevo está naciendo? Nació lo que él llama actores morales (2011: 30).

La ética desempeña en la política actual el papel que Nietzsche atribuía al huésped incómodo e indeseado que los dueños de la casa no pueden expulsar porque se infiltra por todas partes. Incomoda a la sociedad satisfecha,

como han mostrado los desahuciados en las calles, inquieta al dominio despiadado del capital, como mostró la ocupación de Wall Street; incómoda e inquieta la dominación de los poderosos, como se evidenció en la primavera árabe. La ética es una munición que se dispara en contacto con la inhumanidad y se despliega en alternativas sociales, políticas y religiosas.

La emergencia histórica de actores morales indignados, es una especie de radar moral que detecta aquello que atenta contra los derechos fundamentales de las personas. Despierta ante el retroceso experimentado en derechos sociales, ante los recortes en la educación o en la sanidad pública, ante la humillación sufrida por los mayores en los bancos, ante los desahucios que dejan a familias sin hogar. Nace como despertar colectivo de los derechos de nosotros, no siempre de los otros. Los actores morales se enfocan a la "defensa de unos derechos que deben ser directamente humanos, y no solamente sociales" Se invoca el atropello de la dignidad frente a un desahucio, el valor de la vida frente a los despidos masivos de trabajadores, el valor de la realización personal frente a la emigración de estudiantes al extranjero, el sentido común ante el rescate de los bancos, la liberación de la vida personal frente a la privatización de los servicios.

La emergencia histórica de actores morales indignados, es una especie de radar moral que detecta aquello que atenta contra los derechos fundamentales de las personas

Lo que está en juego es un modelo de sujeto y de sociedad que produce infelicidad y malestar. Si es mejor universalizar la sanidad y la educación o someterla a intereses privados, si es mejor que la universidad se someta a la rentabilidad económica o es un espacio público, universal y gratuito; su propuesta fundamental consiste en someter la lógica administrativa, la lógica mercantil y la lógica societaria a políticas de la vida.

Los actores morales consienten mal cualquier complicidad con la corrupción, con la mentira, con la indecencia. Que la sociedad tenga el microscopio sobre la moralidad de las organizaciones emergentes no debe considerarse persecución sino exigencia del nuevo estatuto de lo político.

El movimiento de *los indignados* manifiesta que no es posible compararse de los sufrimientos sin enfrentarse airado a quien lo produce o lo consiente. "Quienes solo se lamentan de lo que hoy está pasando, pero son incapaces de convertir su ira en coraje para la acción constructiva, han de saber y asumir que sus quejas son ineficaces y ellos mismos cómplices del sistema, cuyos efectos destructores tanto deploran" (Vitoria, 2014: 96-97).

Por esta razón, la indignación se acompaña de responsabilidad y de la acción necesaria, como profetizó en su día el teólogo Dietrich Bonhoeffer,

desde el campo de concentración: "con algún retraso nos hemos dado cuenta de que el origen de la acción es el sentido de la responsabilidad... Para nosotros el pensamiento era a menudo un lujo de espectador; para vosotros, se hallará totalmente al servicio de la acción" (1971: 91).

Desde Sudáfrica lo indicaba el teólogo Albert Nolan al denunciar que "el amor sin ira no sólo es tenue y apático, sino que no es amor en absoluto... Los que se mantienen 'suaves' y 'amables' en cualquier circunstancia son unos cobardes tímidos y asustadizos. Los que no son capaces de sentir ira por lo que está ocurriendo... es que no aman realmente a la gente" (Nolan, 1989: 119-120).

El papa Francisco denuncia "la globalización de la indiferencia que nos ha acostumbrado al sufrimiento de los demás" y el universalismo abstracto y simplemente retórico ante "un sistema social y económico... radicalmente injusto", ante una "economía de la exclusión y de la iniquidad que mata", ante "el fetichismo del dinero y las "ideologías que defienden la autonomía absoluta del mercado y la especulación financiera" (EG 53, 55, 56, 59, 202). E invita a los jóvenes "a salir a la calle y liarla".

La sub-política

Los movimientos de indignados se instauraron en el dominio de lo cotidiano. La concurrencia de estudiantes y trabajadores, autóctonos y emigrantes, empleados y precarizados, marginados y jubilados, jóvenes y mayores, hundidos y salvados acontecía en el espacio común que precede a toda institucionalización. Es una especie de sub-política, que "se sitúa fuera y más allá de las instituciones representativas del sistema político de los Estados" (Beck, 1998: 140-141). El "sub" indica abajamiento, des-potenciación, auto-organización y configuración desde abajo. Es un espacio que no está producido por las grandes causas ni por retóricas declaraciones sino por la gestión social de la dignidad.

Desde el interior de este espacio pre-político se construyen universos simbólicos en torno a la participación, a la transparencia, a la deliberación colectiva que ofrecen motivaciones para la acción. A través de asambleas y asentadas, de pancartas y acampadas, de una intensa actividad comunicativa en la red, han ido construyendo su propio universo en un momento post-utópico de profunda orfandad política. Las asambleas en círculo, la toma de la palabra, las decisiones mano alzada, las asentadas en lugares emblemáticos, hacen que los cuerpos físicos individuales se transforman en un cuerpo físico colectivo, casi místico (De Sousa Santos, 2014: 104).

Es un signo de la nueva cultura política que lo político no circule sólo por las instituciones convencionales sino que lo haga de modo capilar, con el

grado mínimo de institucionalización. Se ha recreado el sentido de lo político como participación en la plaza pública, que se convirtió en un ágora de libertades cívicas frente a toda injerencia externa tanto del poder político como del poder económico.

La mutación de los partidos

Los partidos políticos se consolidaron en la modernidad como realidades autónomas y autosuficientes; se creía que las organizaciones más eficaces son las profesionalizadas, jerarquizadas y dirigidas por una pequeña élite. Como consecuencia, se devaluaba la participación. Este proceso lleva inevitablemente a la degeneración oligárquica, al dominio de los expertos y al distanciamiento de las poblaciones como han advertido los analistas políticos (Michels, 1983; Bobbio, 1991; Revelli, 2013). Estas derivas están en el origen del descrédito de la política orgánica y de la representación parlamentaria. Las consecuencias han sido graves ya que han colocado a los partidos en los últimos puestos de reputación social y se han desacreditado ante los ciudadanos.

La nueva cultura política, frente a los partidos políticos auto-referenciales, estima la acción colectiva y promueve espacios comunitarios y participativos. En lugar de pretender el dominio y el control desde arriba, lo político se despliega en forma celular; se diferencia así de los espacios políticos tradicionales, reglamentados e institucionalizados, que se manifiesta en disciplina de partido, en organización jerarquizada, en actividades reservadas a una determinada élite. Lo que se había convertido en una realidad auto-referencial y hegemónica muere a manos de una sociedad activa, que se considera anterior al parlamento (política), y a la lonja (economía), en manos de organizaciones de ciudadanos que vigilan y presionan a los gobiernos y a los mercados. Su pretensión no consiste en lograr que el Estado se abstenga de intervenir en la esfera cívica, como proponen los neoliberales, sino en lograr justo lo contrario, que la esfera cívica intervenga decididamente en la esfera pública.

Arremete contra las organizaciones sin credenciales democráticas, que destruyen la soberanía y determinan las políticas públicas. Las virtudes públicas son esenciales a la acción política, especialmente aquellas que hacen referencia a la transparencia, a la igualdad, al civismo. El interés colectivo desborda hoy los aparatos formales y la profesionalización de la política a favor de la colaboración ciudadana e implicación colectiva, que se despliega en formas

Se ha recreado el sentido de lo político como participación en la plaza pública, que se convirtió en un ágora de libertades cívicas frente a toda injerencia externa tanto del poder político como del poder económico

inauditas de democracia participativa, relaciones cooperantes y estrategias de red posibilitadas por las nuevas tecnologías de las telecomunicaciones. Al decir de Bauman, se trata de un poder líquido, casi gaseoso, un cambio generacional que lleva a la movilización social y cognitiva, y sobre todo a acciones políticas no convencionales, lejos de la vieja lógica de apropiación y acumulación de poder. En el grito de los indignados, se conmueven y socavan los partidos políticos que se habían construido como sistemas autónomos y autosuficientes, cerrados y auto-referenciales.

Actores plurales

Los actores morales, la sub-política y la crisis de los partidos políticos comportan el fin de los actores únicos, que se domiciliaron en la autosuficiencia, y la emergencia de actores plurales en la esfera política. El que se creía autor principal y exclusivo, pasa a ser un actor secundario, cuya función principal consiste en implicar a través de la cooperación y la participación. Con la implicación de múltiples actores se genera el "plus" de la interacción.

La nueva lógica de lo político es la conectividad. Nada se podrá realizar a futuro sin plantearse con quien se colabora tanto en el nivel local como en el global, ya que la conectividad es la lógica

El estado natural de la realidad social no es la atomización sino la conexión y el ser humano no es el autónomo invulnerable, dueño de sí mismo y autosuficiente sino el individuo dependiente, vinculado y menesteroso

de lo social en tiempos de interdependencia. En un mundo global, altamente conectado, la lógica de los flujos sustituye a la lógica de los sectores; es lo que se escenificaba en el movimiento de los indignados: estudiantes y obreros, médicos y maestros, jóvenes y adultos, varones y mujeres, cultos e incultos. La tarea política decisiva hoy consiste en gestionar la conexión entre territorios, actores, ámbitos, funciones e instituciones. Los terri-

torios han dejado de ser espacios comanches para crear entre ellos relaciones de colaboración mediante el acuerdo, la argumentación y la negociación. La intensa movilidad de la economía solicita que se articule con la política, ya que no hay nada económico que no sea también político. El mestizaje y las alianzas se convierten en el código genético de la nueva política.

Vivir humanamente es saberse vinculados a una historia, a una tierra, a una familia, a una comunidad, a un pueblo, a un idioma, a una memoria colectiva. El estado natural de la realidad social no es la atomización sino la conexión, y el ser humano no es el autónomo invulnerable, dueño de sí mismo y autosuficiente sino el individuo dependiente, vinculado y menesteroso. Esta conectividad alumbró el imperativo ecológico, que desvela la unidad e inter-

dependencia de la tierra que se concibe como un organismo vivo, inacabado y en proceso; los seres humanos no somos señores de la tierra, sino simples responsables de la misma, somos tierra que ama, que espera, que desea, que ora (Boff, 2012). Y junto a la ecología ambiental, amanece la ecología social y la ecología del espíritu.

Asimismo, la propia conectividad crea un mundo único, interconectado e injusto. Ya no son posibles políticas locales sin el horizonte mundial. Se denuncia la imposibilidad de interconectar el mundo sólo con las mercancías, los productos o las finanzas y excluir a las personas. Tiene más razón el joven senegalés que advertía ante la muralla de Melilla que “Si Uds. levantan muros, nosotros construiremos túneles”, que la Directiva Europea cuando obstaculiza el proceso. África o se desplaza o desaparece, se desliza o se hunde. Ajustarse las piezas es cuestión de justicia.

La conectividad está también recreando la acción ciudadana y los círculos de responsabilidad, desde la familia a la vecindad, desde las asociaciones cívicas a las organizaciones solidarias, desde las empresas a los sindicatos, desde la democracia de los partidos a la democracia del público. Del mismo modo que la democracia de los partidos sustituyó al parlamentarismo del siglo XIX, la democracia participativa valora la implicación cotidiana, móvil y fluida, que se despliega a través de la vigilancia, la supervisión, el control ciudadano y la movilización social. Al poder vertical, cerrado e impositivo de los partidos, sucede la conectividad basada en la intercomunicación e interdependencia.

Esta nueva política ve la realidad como un conjunto de conexiones, y a las personas envueltas en contextos, tramas e itinerarios, que se sostienen sobre una visión sistémica y ecológica de la vida y sobre dinámicas de redes, que ven en la vinculación y en la horizontalidad sus conceptos claves (García Roca, 2012).

Ecología de las racionalidades

Junto a la emergencia de actores plurales, la nueva cultura política estima la complementariedad de racionalidades. Tras un periodo en el que triunfó la racionalidad técnica, amanecen otras racionalidades que convergen como un mosaico de culturas, sensibilidades e ideologías. Así como los partidos políticos y las grandes organizaciones tienden a ser mono-culturales con pequeñas variaciones ideológicas, en el movimiento de indignados conviven distintos tipos de conocimientos y maneras de ver el mundo. Son un laboratorio de la ecología de saberes que les sitúa en clara ventaja para afrontar una sociedad pluralista y asimétrica (De Sousa Santos, 2005).

Por lo mismo, se cuestiona en su interior la jerarquía de conocimientos que atribuyó a los expertos una posición dominante en los saberes, en los

diagnósticos y en las propuestas; se cuestiona la discriminación por edades y sexos, en su interior conviven jóvenes y adultos en plan de igualdad; se cuestionan los rangos y los estatus; no se prima el discurso a los relatos, ni la argumentación a la celebración.

Es un signo de esperanza que la racionalidad instrumental se complete con otras racionalidades que rompen las dinámicas identitarias, trascienden la lógica binaria y se abren a la imaginación social, en la que postular que “otro mundo es posible” no resulta arbitrario.

La gestión política

La nueva cultura política ha entrado en fase de estructuración institucional, que busca su traducción política orgánica y su legitimidad en las urnas con evidentes señales de éxito electoral. Al transformarse en *gestión política*, convierte el movimiento social en organización con estatutos y equipos dirigentes, se dota de programas, estrategias y tácticas, que priorizan las demandas ciudadanas, y accionan los tiempos de sus realizaciones. Tras el momento de efervescencia, los líderes del movimiento de indignados pensaron que, o se daban pasos hacia la creación de un partido con todos los matices posible, o se caminaba hacia la disgregación. Lo sucedido en las elecciones habidas en el primer año de existencia del movimiento indicaba el grado de ineficacia política³.

Del humus de la indignación pueden surgir distintas organizaciones políticas, que privilegien la ecología, los derechos sociales, la pobreza y las desigualdades, los desahucios, los derechos de la mujer o el Estado de Bienestar. El hecho de que se haya identificado el cambio político con *PODEMOS*, líder según las encuestas, no es ajeno al marketing que ha llevado a las televisiones privadas a disputarse la audiencia, al uso de herramientas digitales, al carisma de alguno de sus líderes y a la torpeza de ciertas críticas. Esta canalización tiene un doble efecto perverso ya que induce a creer que el malestar ya está encauzado y no es necesario que el gobierno lo afronte, lo que sucede cuando el Presidente del Gobierno se muestra satisfecho de la situación española actual y los partidos tradicionales no acometen las reformas necesarias. Quien no reconozca la inmensa angustia que está causando la actual situación económica y política y la imperiosa necesidad de otra economía y otra política no podrá generar esperanza para el futuro. Pero también puede inducir a equívocos al propio *PODEMOS* si se cree capaz en solitario de canalizar el grito de la indignación.

³ La mayoría absoluta del Partido Popular, en noviembre del 2011, mostró la ineficacia del movimiento de indignados, que tras el 15 de Mayo 2011 tenía el 80% de aceptación ciudadana.

nación y la nueva cultura política como sucede cuando aspira a convertirse en mayoría absoluta, al modo como lo hacen todos los viejos partidos hegemónicos, en oposición a la creación de alianzas, acuerdos y sinergias entre actores plurales, el "conmigo o contra mí", siempre ha resultado autodestructivo.

El tránsito de movimiento social a organización política sitúa ante encrucijadas que determinarán el futuro de la nueva cultura política.

Movimiento-partido

Cuando empezó el movimiento de indignados, *El Roto* resumió su significado en una viñeta que decía "los jóvenes salieron a la calle y súbitamente todos los partidos envejecieron...". Envejecieron los partidos políticos como realidades autónomas, autosuficientes, profesionalizadas y jerarquizadas, que menosprecian la participación de los ciudadanos por considerarla inútil y contraproducente para ganar las elecciones, retardataria para decidir e innecesaria ya que los líderes saben lo que el pueblo necesita. Tras el rechazo a las estructuras políticas convencionales, con lemas como "el pueblo unido no necesita partidos", gran parte del movimiento ciudadano intenta institucionalizarse y elaborar programas, estrategias y tácticas para concurrir a las elecciones.

Con la consolidación organizativa, se gana en estabilidad, consistencia y eficacia y al parecer de Pablo Iglesias, "se asegura un futuro de protagonismo colectivo mucho más deseable y razonable" (Iglesias, 2014: 10).

Para resolver el dilema se intenta crear un "movimiento-partido"⁴. De este modo, las organizaciones políticas nacidas del 15M evitan llamarse partido, como es el caso de *PODEMOS*, *GUANYEM*, *CIUTADANS*. Sus nombres son símbolos que conllevan una participación activamente comprometida en alcanzar el cambio deseado; su conexión con la nueva cultura política consiste en permanecer abiertos a la participación a la que invitan a la vez que generan. El que no hagan propuestas muy concretas no destruye el símbolo más bien lo confirma ya que de este modo permanece abierto más allá de lo empírico. La alusión permanente a "lo que la gente diga..." es parte del estatuto del símbolo, que remite a algo más allá de lo informativo y constatable, más sugerente que descriptivo. Se puede mantener un símbolo a costa de mantener un lenguaje abstracto, generalista y flexible que sirva en el norte o en el sur, en España o en Grecia, en el centro o en la periferia.

Quien no reconozca la inmensa angustia que está causando la actual situación económica y política y la imperiosa necesidad de otra economía y otra política no podrá generar esperanza para el futuro

⁴ Los intentos históricos de crear "movimientos-partidos" han generado situaciones muy peligrosas en la historia del siglo XX, en forma de movimientos nacionales.

Demandas-exigencias

La transición de movimiento social a organización política supone el paso de las demandas a las exigencias. La unidad mínima que sustenta al movimiento social es la categoría de demanda; la que sustenta al partido político es la categoría de exigencia. Las demandas se canalizan a través del movimiento social, las exigencias a través de los partidos políticos de quienes se espera que las conviertan en derechos exigibles y garantizados por la ley y la autoridad. Las demandas y las exigencias son dos formas de abordar las necesidades sociales, que no son satisfechas por las instituciones pertinentes, de vivienda, educación, sanidad, crédito.

La fuerza mayor de un movimiento social es que se estructura en torno a demandas específicas y objetivos singulares y concretos. En el interior del movimiento convergen demandas heterogéneas y de muy diversa índole y de distintas urgencias, por ejemplo evitar la privatización de la sanidad, impedir

Las demandas se canalizan a través del movimiento social, las exigencias a través de los partidos políticos que han de convertir las en derechos exigibles y garantizados por la ley y la autoridad

los desahucios, devolver el dinero sustraído por el banco, lograr el mantenimiento del empleo... El partido político, sin embargo, ha de atender a todas las demandas, a la vez y simultáneamente. No puede atender la marea verde y desatender la marea blanca, y no puede dejar de afrontar el grito de las familias desahuciadas. La transformación de las demandas sociales en derechos exigibles necesitará que las nuevas organizaciones políticas sepan

gestionar la frustración y el desencanto que produce la administración de las prioridades y los recursos limitados. Sólo la pedagogía social y la participación ciudadana pueden aminorar el grado de frustración que supone desatender una demanda individual a causa de una demanda colectiva de mayor urgencia o rango. De ahí el sentido de la alternancia política que en última instancia significa prestar atención a demandas que anteriormente no fueron atendidas. El debate entre Laclau y Žižek ha mostrado las dificultades que tienen las movilizaciones por problemas específicos para constituirse en identidades políticas más amplias (Laclau, 2005).

Querer-poder

Las organizaciones sociales nacidas de la nueva cultura política se enfrentan a la geopolítica de la impotencia que justifica las medidas pragmáticas con el "¡así están las cosas!". Denuncian el cúmulo de componendas y engaños que hay por detrás de esa visión. En sus propuestas, por el contrario, subyace la convicción de que la realidad es mejorable y denuncian el conformismo que

acaba siendo una justificación del sistema injusto. En su haber está haber mostrado la miseria del pragmatismo y el posibilismo frente a la impotencia generalizada de intelectuales, tertulianos, banqueros y políticos conservadores.

Sin embargo, al exorcizar la impotencia, se acercan al mito del optimismo, que postula las ilimitadas potencialidades de la transformación. Se transmite la idea de que se puede alcanzar todo aquello que nos proponemos... con lo que se acercan al delirio característico del sueño americano, como ha observado Terry Eagleton (2011: 167). Como advertía el expresidente de Uruguay "El problema es la realidad porque no hacemos lo que queremos, hacemos lo que podemos dentro del margen de la realidad". El exceso de voluntarismo produce decepciones, que finalmente se sustancian en resignaciones e indiferencias; el exceso de pragmatismo hace cínicos y descreídos.

El éxito político no vendrá solo por "escalar el cielo", al decir de Pablo Iglesias, sino también por descender a los infiernos. El cielo y el infierno son el anverso y el reverso de la misma realidad. Lo que permite liberar el optimismo de toda connivencia con los triunfadores, con los banqueros, con las políticas satisfechas que defienden los intereses de unos pocos.

Las trincheras del miedo

Las nuevas organizaciones políticas han disparado los mecanismos del miedo, al atribuirles torpemente la destrucción de la democracia, el deterioro de la convivencia, el fin del crecimiento o la caída en gobiernos dictatoriales. A sus líderes no parece inquietarles, más bien se complacen por lo burdo de la sospecha, como ha reconocido uno de sus líderes al afirmar "Si desaparecemos mañana les habremos dado una buena lección a los poderosos. Se les habrá metido miedo".

La consecuencia más grave es que el miedo ciega, paraliza y deshumaniza. La ceguera impide ver y oír el inmenso sufrimiento que hay detrás del malestar ciudadano y en lugar de crear nuevas condiciones de justicia, multiplica el control sobre la población e intenta invisibilizar la protesta. La Ley de Seguridad Ciudadana, bautizada como ley mordaza, prohíbe todo lo que hizo posible las movilizaciones: reuniones en lugares públicos, distribución de panfletos, ocupación de plazas, etcétera.

El miedo ya ha cosechado su éxito al sustraer del debate político la cuestión del fin del capitalismo, que se planteó en el origen de la crisis financiera. Incluso se han silenciado los grandes líderes mundiales que se preguntaban públicamente sobre la inviabilidad del sistema capitalista y la necesidad de refundarlo. Ni por asomo ocupa la agenda la cuestión de las desigualdades, de la pobreza, de la explotación ni la "atención a la función social de la propiedad y el destino universal de los bienes como realidad anterior a la

propiedad privada”, al decir del papa Francisco (EG 189). Se sustrae al debate público el poder del mercado para lograr la redistribución de la riqueza mientras tan sólo preocupa sus disfunciones a pesar de que como denuncia el Premio Nobel de Economía Paul Krugman “el fundamentalismo del libre mercado que se ha equivocado en todo, pero ahora domina la escena política más aplastantemente que nunca” (2010). No cabe duda de que el miedo no es buen compañero de la creatividad colectiva, incluso las alternativas políticas se ven constreñidas a reducir sus propuestas programáticas para no interrumpir la lógica del capitalismo. El cambio anunciado tiene demasiado en común con lo que se pretende cambiar.

Las nuevas organizaciones políticas han de afrontar la deriva de convertirlas en espectáculo mediático y en producto de consumo. Los medios de comunicación, con la complicidad de sus líderes, están a punto de conseguirlo. Y la sobreexposición tiene efectos perversos, como empiezan a observarse

Se ha producido la sumisión de la política a la economía que ha llevado a la pérdida de los derechos conseguidos, al desmantelamiento de los sistemas de protección y a convertir los partidos políticos en satélites del dinero y de los beneficios privados

en la encuestas. Es una actitud que apareció con nitidez en la película *The Artist* (2011), al escenificar el paso del cine mudo en blanco y negro al cine hablado y en colores. Triunfó la actitud del pragmático representada por el empresario que convierte el cambio en ocasión de ganancias y beneficios. Tanto el cine mudo como el hablado, tanto el blanco y negro como el color están al servicio del interés del empresario. Se ha visto en el contexto de la crisis actual hasta qué punto se ha enriquecido un amplio sector de la

población y cómo los avispados expertos en comunicación se discuten sus audiencias.

La última trinchera consiste en exorcizar las alternativas políticas proclamando la presunta recuperación económica con el fin de invalidar la indignación mediante el optimismo. Según la prensa ilustrada hemos entrado en la recuperación y sólo es posible elegir entre el “optimismo inmóvil” y el “optimismo activo” (Editorial en *El País*, 6 de febrero de 2015). Al intento de neutralizar su significado se apunta Bruselas que ante el éxito electoral en Grecia eleva sus predicciones optimistas por la economía española a pesar, dicen, “del paro crónico por encima del 22% y la fuerte deuda pública”. “Ha llegado la hora de la recuperación económica” es el mantra que el gobierno dirige a la población. Es suicida intentar gobernar este país como si no hubiera pasado nada, de espaldas al malestar social y a la nueva cultura política. El efecto perverso consiste en focalizar el cambio exclusivamente en la econo-

mía como ideología total y totalitaria: “si funciona la economía todo lo demás se da por añadidura”; se ignora que la crisis global fue resultado del imperio de la economía. Pero, sobre todo, se ha producido la sumisión de la política a la economía que ha llevado a la pérdida de los derechos conseguidos, al desmantelamiento de los sistemas de protección y a convertir los partidos políticos en satélites del dinero y de los beneficios privados. El problema no es si existe o no recuperación, sino “hacia dónde”, “de quién” y “cómo”, cuestiones que las organizaciones políticas no deberían abandonar.

Los antagonismos sociales

Es un gran acierto sugerir y desear que la política y la economía tengan que “ir delante, detrás y al lado de la gente”. La propuesta de la nueva política de escuchar y atender a la gente es un signo de esperanza que merece apoyo incondicional ya que las políticas hoy tienen un grave “déficit” de audición. Al decir de Marco Marchioni. De este modo se abandona el ensimismamiento, que siempre es una coraza del poder, para abrirse a las necesidades y convertir la gente de carne y hueso en el nuevo sujeto político. (Marchioni, 1992).

El concepto de “gente” presenta serias dificultades para accionarse políticamente ya que es más prescriptivo que descriptivo; tiene en su haber la prescripción de la actitud proactiva de la población, pero tiene en su haber la tendencia a una generalización que sirva a todos y en todas partes. El resultado es un sujeto abstracto, con una población abstracta, en un mundo abstracto. Cuando se usa políticamente adquiere una consistencia casi ontológica y universal que se logra al precio de vaciarle de contenido real y concreto. Mientras la gente puede ser el actor histórico principal de un movimiento social, apenas tiene una identificación política. La “gente” es más sujeto de movilización que de gestión. “Lo que la gente diga...” sustituye a lo que el partido diga; la diferencia es que, la gente habla con muchas voces de modo que no hay nada que diga que no pueda ser desmentido por otra gente, es un concepto ómnibus en el que cabe indistintamente todo lo que se mueve humanamente, ricos y pobres, salvados y hundidos, obreros y proletarios, empresarios y empleados.

El alcance de una propuesta política se ilumina a la luz de los antagonismos. Puede articularse en torno a la institución de la ciudadanía por la cual a la gestión política le corresponde ampliar los derechos de ciudadanía como relación del individuo con el Estado; ser ciudadano significa que “cualquier persona en cualquier parte del mundo, con independencia de su residencia, raza, clase, o comunidad, tiene ciertos derechos básicos que todos deben respetar y garantizar” (Sen, 2009: 387). La gente importa a la política en la medida que el ciudadano es sujeto **de** derechos y sujeto **a** deberes. Las competencias del

Estado son los bienes de justicia que pueden y deben ser garantizados jurídicamente. Gracias a esta conquista la acción política se distanció del proteccionismo del Estado que concede derechos en lugar de reconocerlos, ignorando que “son batallas vencidas” (Giner, 2012: 283). La relación de la nueva política con la gente tiene un cierto sabor a paternalismo ilustrado, que elabora informes técnicos para que los que no saben puedan llegar a saber.

Al perder la referencia a la ciudadanía, se desplazan del debate público y de la agenda política las luchas por la ciudadanía inclusiva, que ha llevado a incorporar a los inmigrantes y a las minorías en igualdad de derechos y de obligaciones. Del mismo modo, desaparece del horizonte político el compromiso con la ciudadanía cosmopolita que ha impregnado los sueños –religiosos y laicos– de la humanidad y que hoy se ve sometida a auténticas campañas de desprestigio. No trae nada bueno que propuestas con grandes posibilidades de gobierno no sean identificadas por la forma cómo resuelven la política migratoria y la cooperación entre los pueblos.

Asimismo, la “gente” como concepto políticamente operativo puede articularse en torno a la clase social, que supone gobernar desde los intereses de la clase obrera, como agente político privilegiado. En agosto de 2014,

Al perder la referencia a la ciudadanía, se desplazan del debate público y de la agenda política las luchas por la ciudadanía inclusiva, que ha llevado a incorporar a los inmigrantes y a las minorías en igualdad de derechos y de obligaciones

un militante interpelló a Iglesias durante una conferencia en la Facultad de Derecho de la Universidad de Valladolid (14 de febrero de 2014): “¿Por qué no usar términos como lucha de clases o materialismo histórico en el discurso de la izquierda?” Y Pablo respondió: “cuando apareció el 15M, estudiantes de mi facultad –estudiantes muy politizados, que habían leído a Marx y a Lenin– participaron por primera vez en asambleas con gente *normal*. Y en seguida se tiraron de los pelos: ‘¡pero no entienden nada! –gritaban– ¡Eres

un obrero, por más que no lo sepas!’ La gente les miraba como si fueran extraterrestres, y mis estudiantes volvían contrariados a sus casas... Eso es lo que el enemigo quiere de nosotros. Que usemos palabras que nadie entiende, que sigamos siendo minoría. El enemigo sabe muy bien que mientras nos quedamos ahí, no somos una amenaza”.

La ciudadanía tiene su contrapunto en los no-ciudadanos, esto es en los excluidos de los derechos; la clase obrera tiene su contrapunto en el proletariado, esto es en los excluidos de los sistemas de producción. La lucha de los primeros consistía en ampliar la ciudadanía y el acceso a la misma; la lucha de los segundos se dirige a lograr relaciones igualitarias ¿Cuál es el antagonismo

de la "gente"? *PODEMOS* ha introducido un antagonismo entre los de abajo y los de arriba que desplaza explícitamente el antagonismo entre derechas e izquierdas y de este modo establece un sujeto más amplio para lograr el cambio social. La contraposición ideológica entre izquierda-derecha se sustituye por la estratificación de "arriba y abajo". La línea de fractura opone la democracia y las élites, la élite y la mayoría. La categoría de "casta" concentra todos los antagonismos y enemigos de la gente; estos últimos tienen la verdadera conciencia y la casta representa la falsa conciencia. No queda nada fuera de la casta, en consecuencia nadie podrá sucederle en el legítimo uso del poder. La casta siempre son los otros, que se presupone una realidad homogénea, se olvida que en la gente se articulan demandas heterogéneas y que la casta no es un posición social sino un uso del poder. Esta cultura política posee idéntica voluntad antagónica y excluyente, lo que sólo garantiza suplantarse una casta por otra.

Grandeza y miseria de la apocalíptica

Al optimismo actual del Gobierno, que no se sostiene objetivamente, se responde con profecías de infortunio, que eclosionan en contacto con el poder destructivo de la crisis global y proyecta el futuro a través de la ruptura radical con lo existente. Ruptura con el pacto constitucional, con la cultura de la transición y un largo etcétera que muestran el tamaño de la decepción causada por un cúmulo de promesas incumplidas y expectativas malogradas. La solución no está, como dice Pablo Iglesias en "no hacer promesas", sino en cumplirlas⁵.

El discurso alarmista se cultiva en momentos de incertidumbre y desconcierto, cuando se tambalea lo que parecía sólido; si así fuera ya no habría modo de salir de él ya que la incertidumbre es el estado natural de lo social. Lo que le ha permitido al analista Hans Magnus Enzensberger afirmar que "la catástrofe en la mente es omnipresente, una producción incesante de nuestra fantasía" (Enzensberger, 1984: 205-208). Cuando esta situación se intenta gestionar políticamente arrasa con todo lo bueno que la historia ha generado no para significar un final sino exclusivamente la situación *tras* el final (Anders, 2011: 264).

Si el género humano en su totalidad está abocado al abismo y a la catástrofe, y toda la sociedad es abominable se produce una banalización del mal ya que tan grave es que un parlamentario se duerma en el hemiciclo de las Cortes como que se dilapiden los presupuestos públicos. La prédica del infortunio ha tenido el mérito de sacudir a muchos ciudadanos, e incluso de

⁵ "No he venido a Cataluña a prometer nada a nadie. No me fío de los políticos que hacen promesas", así se expresaba en el mitin catalán Pablo Iglesias.

inyectar altas dosis de moralización en la vida pública mediante el grito y la protesta; está por ver si esas energías generan transformación e imaginación política. Algunas prácticas tienden más a disolver el poder que a gestionarlo, más a la resistencia que a la creatividad. Entre el optimismo y el infortunio, la esperanza es capaz de crear espacios alternativos, explorar otros modos de gobernación a través de la maduración e iniciar otros caminos, como dice el filósofo eslavo Slavoj Žižek, “una apertura a lo Nuevo” (Žižek, 2011).

La connivencia entre la nueva política y la imaginación apocalíptica hace que se invadan esferas, que eran tradicionalmente competencia de las espiritualidades religiosas o laicas. Expresiones como: “Ha llegado la hora...”, “Ahora es el momento...”, “Escalaremos el cielo...”, “Nosotros representamos la ilusión”, “No hay tiempo que perder...” son componentes básicos de la experiencia religiosa, que presentan algunas dificultades cuando dejan de ser trascendentes y pasan a ser afirmaciones empíricas (García Roca, 2014).

La teología del pueblo

La sociedad y la historia siempre guardan en algún lugar reservas de energía; es la energía misma de la vida que la hay cuando la angustia del desempleo hace insoportable las horas, o la pobreza amarga los días; cuando sufrimos una sensación de impotencia que compromete la ilusión y los proyectos. La hay en la gente corriente que conoce la sencillez y la precariedad, y también en la gente especial que sueña con generosidad en transformar el mundo. Siempre se abre un horizonte ante el abismo que permite estar de pie aunque estemos rodeados de miserias y corrupciones, las de dentro y las de fuera. Estamos ante una encrucijada en la que crecen los peligros y también lo que nos puede salvar, en el decir de Hölderlin.

Hay una teología que se atreve a nombrar esos depósitos como auténticos yacimientos de esperanza. No se trata de buscar concordancias entre religión y política ni de hacer apologías de políticas progresistas como se hizo de posiciones conservadoras, sino de favorecer sinergias entre experiencias básicas, explorar sus valores de fondo y colaborar decididamente en la construcción actual de un relato de esperanza para nuestro tiempo. La esperanza política y la esperanza cristiana no suman dos. Ambas están domiciliadas en los procesos históricos de humanización y liberación.

Haré este discernimiento desde las aportaciones de la así llamada Teología del Pueblo de la que se considera deudor el papa Francisco, una teología que se elaboró en Latinoamérica tras el Concilio Vaticano II en un contexto de enorme sufrimiento a causa de las dictaduras, de la presencia masiva de la

pobreza e injusticia y de una globalización destructora de los pueblos. Tras décadas de orfandad, aparece un papa del Sur del mundo que abandona todos los signos de poder, habla un lenguaje que entiende todo el mundo, dice de sí mismo que se considera progresista, denuncia al sistema capitalista como productor de muerte y quiere ante todo curar heridas. Reconoce que "no estamos ante una época de cambios, sino ante un cambio de época".

La meta de toda política justa, hoy, consiste en luchar, "sin violencia pero con eficacia, por la inclusión social de los pobres" (EG 185), y contra "el mal cristalizado en las estructuras sociales injustas" (EG 59). No es suficiente la centralidad abstracta de la gente, ni el cambio de estructuras si no es para incluir a los pobres como sujetos del cambio. No es suficiente superar el antagonismo entre derechas e izquierdas ni sustituirlo por el antagonismo de "arriba y abajo". Ninguna de estas operaciones garantiza la inclusión social de los últimos. La estratificación económica entre los que tienen y los que no tienen, y la estratificación política entre los de arriba y los de abajo necesita completarse con el dentro y afuera, priorizando a

los que están expulsados del sistema y orillados de los dinamismo sociales, a los que Francisco identifica como "deshechos sociales". Hay una diferencia sustancial entre los que viajan en clase preferente y los que lo hacen en turista, pero ambos van dentro del autobús. Hay una política que mira a los que ya no viajan en el autobús, a los excluidos sociales, a

los empobrecidos, a los débiles social, económica y políticamente, a los que fueron expulsados del progreso. La profunda aspiración humana y cristiana a un cambio radical nace sobre todo de una honda exigencia de justicia por incorporar a los excluidos. Una aspiración que según advertía el papa Francisco en el *Encuentro con los Movimientos populares*⁶ sólo se da cuando "se trabaja día tras día en lo cercano, en lo concreto, en su territorio, en su barrio, en su lugar de trabajo", desde ese lugar "hay que continuar buscando esa perspectiva más amplia, que nuestros sueños vuelen alto y abarquen el todo".

La Teología del Pueblo ayuda a profundizar la opción por los de abajo ¿Dónde se encuentran los expulsados y los excluidos? Si se encuentran indistintamente en la categoría de "gente" es radicalmente insuficiente desde la conciencia cristiana, ya que o se privilegian políticamente o su situación es irreversible. Y por esta razón no es suficiente volver a la época del keynesianismo que procuró reducir las desigualdades, sino que es necesario incorporar otras instancias en orden a primar a los sin-poder y reinventar la democracia social desde la centralidad de los expulsados. O como propone Saskia Sassen

La profunda aspiración humana y cristiana a un cambio radical nace sobre todo de una honda exigencia de justicia por incorporar a los excluidos

⁶ Ver Iglesia Viva, n° 260, p.109.

“los sectores excluidos también hacen historia, y se constituyen en titulares de derechos y obligaciones” (Sassen, 2010: 30).

El papa Francisco, en la *Lumen Fidei* n° 55 y 56, y en la Exhortación *Evangelii Gaudium* n° 222- 237, resume la aportación de la sabiduría cristiana a la construcción de la gobernación en cuatro principios que “orientan específicamente el desarrollo de la convivencia social y la construcción de un pueblo donde las diferencias se armonicen en un proyecto común” (EG 221). Son principios que pueden ayudar a resolver las tensiones y dilemas de la acción socio-política desde la perspectiva inclusiva.

Procesos y resultados

En la acción política centrada en los expulsados bullen siempre dos principios opuestos: por una parte hay una tendencia al ideal, a la plenitud, que marca el horizonte temporal, y por otra parte la realidad del límite, que se vive en un espacio acotado. Es la tensión entre la utopía (tiempo), que se vehicula a través de procesos, y la coyuntura del momento (espacio), que se sustancia en

En la acción política centrada en los expulsados bullen siempre dos principios opuestos: por una parte hay una tendencia al ideal, a la plenitud, que marca el horizonte temporal, y por otra parte la realidad del límite, que se vive en un espacio acotado

acciones limitadas y resultados concretos. Según este principio, hay que dar prioridad a los procesos por encima de los resultados y convertir las acciones en eslabones de una cadena. Importa más generar procesos que obtener resultados inmediatos, que sólo se manifiestan con el tiempo. De ahí que el papa denuncie que “uno de los pecados que a veces se advierte en la actividad sociopolítica consiste en privilegiar los espacios de poder en lugar de los tiempos de los procesos, en tomar posesión de todos los espacios de poder y autoafir-

mación, como si se pudieran cristalizar los procesos y pretender detenerlos” (EG 223). En conclusión, “El tiempo es superior al espacio” (EG 222-224).

Este principio propone realizaciones concretas, lejos de las aproximaciones retóricas, abstractas e idealistas; quienes enfatizan el logro de instituciones perfectas, se han alejado frecuentemente de las sociedades reales; y quienes acompañan a los últimos en cercanía, a menudo, abandonan el horizonte de la transformación. De poco sirve el compromiso con los pobres si, al poner su énfasis en lograr instituciones justas y comportamientos ideales, se ignoran las realizaciones concretas y las injusticias manifiestas y evitables. De poco sirven las realizaciones concretas si las políticas económicas se someten a las exigencias de los mercados financieros; si se mantiene el dogma neoliberal por el cual los mercados, por designio divino, suponen el único

mecanismo eficaz de asignación de recursos y prosperidad económica; si el exceso de gasto público procede de la socialización de las pérdidas causadas por la avaricia y la usura de los poderes financieros (García Roca, 2012).

El éxito no se mide por lo alcanzado, sino por el proceso, que lleva a conseguir lo que se valora. Pueden fracasar al impedir un desahucio, pero ello no importa para celebrar haberlo intentado. Se incorporan de este modo al realismo que no es conformismo ni pragmatismo sino facilitador real y pragmático de alternativas alcanzables.

Cuando se olvida “que el tiempo es superior al espacio” se habla del mundo pero sin ponerse nunca o casi nunca en situación de mundo; no ha interesado *su* actualidad, su tiempo concreto, singular y diferente de todos los demás, sino más bien la condición abstracta y fantasmal de “ser mundo” (Valadier, 2013).

La realidad y la idea

En segundo lugar formula el principio que “la realidad es más importante que la idea (EG 231-133). En el interior de la acción política existe siempre una tensión entre la realidad, que alude a la historia y a la vida concreta, y la idea, que alude al diseño teórico. Según este principio, la prioridad la tiene la realidad, lo que le llevó a advertir a los obispos de Asia que no se debe cerrar el discurso con frases, leyes y reglas, sino abrirlo a la permanente novedad de lo real. “Es peligroso, advierte el papa, vivir en el reino de las palabras que reducen la política o la fe a la pura retórica” (EG 232). “Las ideas desconectadas de la realidad originan idealismos y nominalismo ineficaces... purismos angélicos, proyectos más formales que reales...” (EG 231). A veces se estima más la Familia que los seres que viven en familia, más la Vida que los seres vivientes. Y en el discurso a los Movimientos populares denuncia que muchas veces “las conferencias internacionales se quedan en el reino de la idea, en buenas propuestas y proyectos”.

La realidad no es estática sino dinámica, está habitada por dinanismos siempre abiertos y en permanente proceso. Lo que caracteriza al ser humano no es decir “yo soy”, sino “yo espero”. No se dispone de respuestas sino de pensamientos incompletos, que caminan y se sustancian progresivamente en interacciones. No tiene un proyecto cerrado ni una visión a imponer, sino que se encuentra con la realidad siempre abierta. Se evita, de este modo, la idolatría del propio pensamiento que el papa en Asia define como “la aparente seguridad de esconderse dentro de respuestas fáciles con reglas, leyes y reglamentos”.

La realidad abierta e incompleta, como le gusta llamar al papa Francisco, actúa como energía social; no desean conseguir lo imposible por el uso del

poder, pero se resisten a quedar encapsulados en las burbujas del bienestar. Todas sus expectativas políticas son viables y alcanzables y son legítimas aspiraciones y anhelos. Quieren democratizar la democracia, hacer transparente cualquier tipo de poder, evitar desahucios, liberar la política de la economía, tener derecho al préstamo; no están contra el sistema, sino contra un tal sistema, no van contra todo poder, sino contra aquel que impide una vida en sociedad decente y justa.

Lo que finalmente resulta motivador es evitar la injusticia manifiesta. La opción por la justicia no se domicilia en el *deber ser*, ni en un concepto ideal de justicia, como podía suceder en otros tiempos. Lo que les mueve no es la percepción de que el mundo no es totalmente justo, sino que hay injusticias claramente remediabiles en nuestro entorno que se pueden suprimir (Sen, 2009: 11). El motor de la acción no le viene de la idealidad de los resultados, sino de su capacidad de lograrlos. Se incorporan así a la tradición de lo utópico viable.

La unidad y el conflicto

En toda acción política existe una tensión entre el conflicto y la unidad, que Francisco resuelve formulando el principio que “La unidad prevalece sobre el conflicto” (EG 226-228). La existencia del conflicto no puede ser ignorada ni disimulada, como ha sucedido en el mundo católico que tiende a detestar la división y la discrepancia. Pero la tendencia a evitar el conflicto en cualquier circunstancia no es cristiana. Jesús intuyó que su conducta y su doctrina causarían disensiones y dividirían a las familias. Los actuales conflictos políticos pueden ayudar a muchos a abrir los ojos frente a los que no desean cambio alguno.

Pero hay que acceder a una “nueva y prometedora síntesis” a una unidad superior, que nunca será el resultado de ignorar el conflicto ni la cruel realidad sino que ve “la resolución en un plano superior que conserva en sí las virtualidades valiosas de las polaridades en pugna” (EG 228). El cambio deseable, decía en el Encuentro con los Movimientos populares, consiste en enfrentar los conflictos sin quedar atrapados en ellos, buscando siempre resolver las tensiones para alcanzar un plano superior de unidad, de paz y de justicia.

La acción contra la pobreza ha de afrontar los conflictos sociales y defender los derechos humanos, Es necesario a la vez desarrollar capacidades y a la vez resistir ante los atentados que sufren; desvelar capacidades y a la vez desvelar los desórdenes escondidos, apostar por las capacidades y a la vez los derechos de ciudadanía, la caridad política y la cultura de los derechos (García Roca, 2015).

El todo y la parte

En la lucha contra la pobreza, todos los agentes deben considerarse parte de un todo; la parcialidad y la totalidad coexisten en el interior de toda acción transformadora. Francisco formula el principio que "El todo es superior a la parte" (EG 234-236). La transformación se intenta a través de muchos caminos que se despliegan por todos los rincones del mundo. Cada uno de ellos es parcial, pero gracias a ello camina con los pies sobre la tierra, se muestra en lo cercano y en la desnudez de lo frágil. Pero la totalidad es mayor que las partes. Nadie puede sostener sobre sus hombros la realidad actual, necesita abrirse a las otras parcialidades. Nos necesitamos unos a otros, en esa comunión "entran los pobres con su cultura, sus proyectos y sus propias potencialidades. Aun las personas que puedan ser cuestionadas por sus errores, tiene algo que aportar que no debe perderse" (EG 236).

Convertirse en pueblo es pasar de "habitantes a ciudadanos responsables", y de ciudadanos a colaboradores que dejan de ser "una masa arrastrada por las fuerzas dominantes" hasta desarrollar una "cultura del encuentro en una pluriforme armonía" (EG 220). Políticamente la cultura del encuentro supone la predisposición a las alianzas, acuerdos y negociaciones.

Utopía y realidad

Cada tiempo tiene su Canto General, al decir de Neruda, en el que se combinan las experiencias de una realidad cautiva, e insoportable, y los deseos de apertura a lo desconocido, a la solidaridad de todos con todo y al compromiso en la construcción de un mundo justo y humano. Ese gran relato de esperanza combina política y sabiduría, literatura e historia, indignación e imaginación profética, justicia y perdón, convicciones y flexibilidad.

La nueva cultura política reclama una utopía entendida como conexión de caminos, sin mapas ni cartografías ni metas predefinidas. Basta que el radicalismo de la imaginación colisione con la realidad y genere la pasión por lo que todavía no existe. Este horizonte despierta las energías de una ciudadanía constituida en pueblo responsable, y permite situarse por encima de determinados poderes económicos, políticos y culturales.

No es suficiente administrar medios, ni rescatar derechos perdidos, ni siquiera reconstruir la sociedad de bienestar, tan profundamente dañada, ni parecerse a los países nórdicos. Los anhelos que sostienen a la nueva cultura política son más profundos. No se conforma con denunciar la corrupción ni con publicitar la barbarie ni proclamar la crónica amarga. No es suficiente volver a la época del keynesianismo que procuró reducir las desigualdades. La cuestión decisiva hoy no es sólo saber si "los sectores excluidos también hacen historia, y se constituyen en titulares de derechos y obligaciones" (Sassen,

2010: 30), sino lograr que los acomodados y privilegiados estén dispuestos a situarse por encima de sus intereses singulares o grupales y se consideren responsables de la humanidad del Otro hasta estar dispuestos a perder parte de su bienestar (Zubero, 2015).

El papa Francisco propone recrear las metas y el horizonte desde las periferias, los no-lugares; desde la participación real y afectiva en ellas se puede reinventar el significado político de la liberación. Quien tenga esa experiencia sabrá hasta qué punto en esos lugares expulsados y excluidos hay también una sabiduría de la vida, una bondad natural, un deseo por construir una vida digna.

El 28 de octubre 2014, el papa Francisco se reunió con los participantes en el Encuentro Mundial de Movimientos populares, con quienes sufren en carne propia la desigualdad y la exclusión, una realidad muchas veces silenciada, "con quienes tienen los pies en el barro". Son cartoneros, recicladores, vendedores ambulantes, costureros, artesanos, pescadores, campesinos, constructores, mineros, obreros de empresas recuperadas, todo tipo de cooperativistas y trabajadores de oficios populares. Se abre, les dijo, un nuevo tiempo para enfrentar los destructores efectos del Imperio del dinero: los desplazamientos forzados, las emigraciones dolorosas, la trata de personas, la violencia, la guerra. Son realidades que conforma la utopía más real: "Ninguna familia sin vivienda, ningún campesino sin tierra, ningún trabajador sin derechos, ninguna persona sin la dignidad que da el trabajo: tierra, techo y trabajo".

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERS, G. (2011): *La obsolescencia del hombre. Vol. I. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. Pre-Textos, Valencia.
- ARANGUREN GONZALO, L. A./GARCÍA ROCA, J./JAVIER VITORIA, F. (2014): *Indignación. Caminos de transgresión y esperanza*. PPC Editorial, Madrid.
- BECK, U. (1998): *La invención de lo político*, FCE, Buenos Aires.
- BOBBIO, N. (1991): *Il futuro de la democracia*, Einaudi, Torino.
- BOFF, L. (2012): *El cuidado necesario*, Trotta, Madrid.
- BONHOEFFER, D. (1983): *Resistencia y sumisión*. Ediciones Sígueme, Salamanca.

- DE SAINT-EXUPÉRY, A. (1997): *Ciudadela*. Alba, Barcelona.
- DE SOUSA SANTOS, B. (2014): *Si Dios fuera activista de los derechos humanos*. Trotta, Madrid.
- _ (2005): *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Trotta, Madrid.
- EAGLETON, T. (2011): *Razón, Fe y revolución*. Espasa, Barcelona.
- ENZENSBERGER, H. M. (1984): *Migajas políticas Dos notas marginales sobre el fin del mundo*. Anagrama, Barcelona
- EVANGELII GAUDIUM (2013): *Exhortación apostólica sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual*. Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano.
- GARCÍA ROCA, J. (2015) Enfoque de las capacidades y lucha contra la pobreza. Contribución del papa Francisco. En *Revista Edetania* (en imprenta).
- _ (2014): Apocalíptica y crisis global. En *Concilium* No. 356.
- _ (2012): *Reinvención de la exclusión social en tiempos de crisis*. FOESSA, Madrid.
- _ (2002): *El mito de la seguridad*. Madrid, PPC.
- GINER, S. (2012): *El origen de la moral. Ética y valores en la sociedad actual*, Península, Barcelona.
- HILLESUM, E. (2001): *El corazón pensante de los barracones. Cartas*, Anthropos, Barcelona.
- IGLESIAS, P. (2014): *Disputar la democracia. Política para tiempos de crisis*. Akal, Madrid.
- KRUGMAN, P. (2010): Cuando los zombis ganan. En *El País*, 26 de diciembre.
- LACLAU, E. (2005): *La razón populista*. FCE, Madrid.
- MARCHIONI, M. (1992): *La Audición. Un método de investigación participativa y comunitaria*. La Laguna, Bencho.
- MICHELS, R. (1983): *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna. Tomos I y II*, Amorrortu, Buenos Aires.
- MONEDERO, J. C. (2013): ¿Qué es el 15 M? Definición a la luz de una vela. En *Público*, 12 de mayo.
- MONEDERO, J. C. (2005): Conciencia de frontera: la teoría crítica posmoderna de Boaventura De Sousa Santos. Presentación en *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política* (De Sousa Santos), Trotta, Madrid.

- NOLAN, A. (1989): *Dios en Sudáfrica. El desafío del evangelio*. Sal Terrae, Santander
- REVELLI, M. (2013): *Finale di partito*, Einaudi, Torino.
- SASSEN, S. (2010): *Territorio, autoridad y derechos*. Katz, Buenos Aires.
- SEN, A. (2009): *La idea de la justicia*. Taurus, Madrid.
- SUBIRATS, J. (2012): Los grandes procesos de cambio y transformación social. Algunos elementos de análisis. En AA. VV. *Cambio social y cooperación en el siglo XXI*. Barcelona, Fundación Intervida
- TOURAINÉ, A. (2011): *Después de la crisis*. Paidós, Barcelona.
- VALADIER, P. (2013): *En el interior de las cosas*. PPC, Madrid.
- ZIZEK, S. (2011): *El violento silencio de un nuevo comienzo*. En *El País*, 17 noviembre.
- ZUBERO, I. (2012): Nuevos y viejos actores de la transformación social. En *Cambio social y cooperación en el siglo XXI*. Intervida, Barcelona.

CONVERSA
CIONES
CON...

Reinhard Marx, cardenal *Tenemos mucho que hacer*

Luke Hansen, S.J., Editor asociado de *América*. Berkeley, California

El Cardenal Reinhard Marx, arzobispo de Munich y Freising, es presidente de la Conferencia Episcopal alemana, miembro del Consejo de Cardenales que asesora al Papa Francisco en materias del gobierno e la Iglesia, coordinador del Consejo Vaticano para la Economía y autor de *El Capital: Un clamor por el hombre* (Planeta Testimonio, 2011).

El 15 de enero de 2015, el Cardenal Marx pronunció una conferencia en la Universidad de Stanford en California.

Aprovechando su viaje a Estados se le hizo esta entrevista, cuya transcripción ha sido aprobada posteriormente por él. La conversación llevó a cabo el 18 de enero en la Memorial Church de la Universidad de Stanford.

Su experiencia en el Consejo de Cardenales, ¿le ha proporcionado alguna perspectiva diferente sobre la Iglesia?

Tengo una nueva responsabilidad. Cuando me entrevistan –como hoy– y me preguntan, “¿Qué está haciendo en el consejo?” y “¿Qué significa estar con el Papa?”, siento una mayor responsabilidad. Sin embargo, no veo a la Iglesia de una manera distinta. He sido obispo durante 18 años, cardenal desde hace 5 años, y he tomado parte en varios Sínodos. Me he dado cuenta, sí, **de mi nueva responsabilidad y de sus nuevas oportunidades**, del momento histórico para que la Iglesia de un paso hacia delante y de formar parte de la historia de la Iglesia.

¿Cuáles son las nuevas oportunidades?

Todo este pontificado ha abierto nuevos derroteros. Se perciben. Aquí en los Estados Unidos todos hablan sobre Francisco, incluso personas que no pertenecen a la Iglesia Católica. Quiero decirlo: El papa no es la Iglesia, la Iglesia es más que el papa. Pero hay una nueva atmósfera. Un rabino me dijo, “Dígale al papa que nos ayude a fortalecer toda religión, no solo a la Iglesia Católica”. En definitiva, se trata de un nuevo movimiento.

En el Consejo de Cardenales tenemos la misión especial de crear una nueva constitución para la Curia Romana, reformar el Banco del Vaticano y discutir muchos otros temas con el papa. Pero no podemos estar presentes todos los días en Roma. Este pontificado debe verse así, como un paso mayor y nuevo. Tengo la impresión de que estamos en camino. No estamos creando una nueva iglesia –sigue siendo la Católica– pero un aire fresco la recorre, estamos dando un paso hacia delante.

¿Qué desafío plantea este nuevo tiempo a la Iglesia?

Lo mejor es leer la *Evangelii Gaudium*. Algunas personas dicen, “No sabemos lo que el papa quiere realmente.” Yo les digo, “Lean el texto.” No da respuestas mágicas a cuestiones complejas, pero sí muestra el rumbo del Espíritu, las actitudes y maneras de llevar a cabo la evangelización: estando cerca de la gente, cerca de los pobres, cerca de quienes han fallado, cerca de los pecadores. No se trata de una iglesia narcisista, ni tampoco de una iglesia de temor. Hay un impulso nuevo, libre, para salir afuera. Algunos se preocupan de lo que va a suceder. Francisco utiliza la imagen siguiente: “Prefiero una iglesia herida, magullada y sucia por haber estado en las calles”, más que una iglesia que esté muy limpia y que tenga la verdad y todo lo necesario. Esta última iglesia no ayuda a las personas. El Evangelio no es nuevo, pero Fran-

cisco lo expresa de una manera nueva que inspira a muchas personas en todo el mundo, y que dicen, "Sí, esa es la Iglesia." Francisco es un gran regalo para todos nosotros. Esto es muy importante. Veremos qué hace. Ha sido Papa durante solo dos años, lo cual no es mucho tiempo.

¿Qué nos puede decir acerca del Papa Francisco, sobre su persona, desde la experiencia de trabajar muy cerca de él?

Él es muy auténtico. Es una persona relajada, calmada. A su edad no necesita lograr cosas o demostrar que es "alguien". Es muy claro y abierto, sin ser orgulloso. Y fuerte. No es una persona débil, sino fuerte. Pienso que no es tan importante analizar el carácter del Papa, pero entiendo el interés que suscita.

Lo que sí que es interesante es cómo, junto a él, podemos desarrollar en la Iglesia un camino de progreso. Por ejemplo, él escribe en *Evangelii Gaudium* acerca de las relaciones entre el centro que es Roma y las conferencias de obispos, y también acerca del trabajo pastoral en las parroquias, las iglesias locales y el carácter de los sínodos. Estas son cosas muy importantes para el futuro de la Iglesia. Es tan importante como tener un Papa. Hoy en día todo el mundo está hablando acerca de la Iglesia Católica, no siempre de manera positiva, pero en general sí.

Cristo lo hizo muy bien al crear el ministerio de San Pedro. Lo estamos viendo. Pero esto no significa centralismo. Le dije al Papa: "Una institución centralizada no es una institución fuerte. Es una institución débil". El Concilio Vaticano II comenzó a establecer un nuevo equilibrio entre la iglesia central y las iglesias locales, porque los padres conciliares vieron, hace ya 50 años, que tenían que construir una iglesia universal. Esto aún no se ha logrado. Debemos colaborar para que por fin se consiga. Ahora, 50 años después, vemos mejor lo que debe ser una iglesia en un mundo globalizado, una iglesia universal globalizada. Aún no la hemos organizado con esta amplia perspectiva. Esta es la gran tarea para este siglo. La tentación es centralizar, pero de esa manera ya no se puede funcionar. El otro desafío es encontrar un camino para explicar la fe en las distintas regiones del mundo. ¿Qué es lo que los sínodos y las iglesias locales hacen en coordinación con Roma? ¿Cómo podemos realizarlo de una manera correcta?

Dos temas del Sínodo son los divorciados católicos vueltos a casar y los católicos gays, especialmente los que mantienen relaciones. ¿Tiene usted oportunidad de escuchar directamente a estos católicos en su actual ministerio?

He sido sacerdote durante 35 años. Este problema no es nuevo. Tengo la impresión que tenemos mucho que hacer en el campo teoló-

gico, no solamente en relación a la cuestión del divorcio, sino también en cuanto a la teología del matrimonio. Me sorprende cuando algunos dicen sobre este asunto: "todo está claro". Las cosas no están claras. La cuestión no es que la doctrina de la Iglesia esté siendo condicionada por los tiempos actuales. Es una cuestión de *aggiornamento*, de decir el mensaje de manera que la gente pueda entenderlo y de adaptar siempre nuestra doctrina al Evangelio, a la teología, en el sentido de encontrar nuevos caminos para entender lo que Jesús dijo, para discernir el significado de la tradición de la Iglesia y de la teología, etcétera. Hay mucho que hacer.

He hablado con muchos expertos –canonistas y teólogos– quienes reconocen muchas cuestiones relacionadas con la sacramentalidad y validez de los matrimonios. Un interrogante es: ¿Qué podemos hacer cuando una persona se casa, se divorcia y luego encuentra un nuevo compañero/a? Hay diversas posiciones. Algunos obispos en el Sínodo dijeron: "Están viviendo en pecado". Pero otros dijeron: "No podemos estar diciendo que alguien está toda la vida en pecado. Esto no es posible". Como ve, hay cuestiones acerca de las cuales debemos conversar. Abrimos una discusión sobre estos temas en la Conferencia de los Obispos alemanes. Ahora el texto ya está publicado. Pienso que es un texto muy bueno y una excelente contribución para la discusión en el Sínodo.

Es muy importante que en el Sínodo no se tenga el espíritu del "todo o nada". No es un buen camino. El Sínodo no debe tener ganadores y vencidos. Este no es el espíritu del Sínodo. El espíritu del Sínodo está en encontrar juntos un camino, no decir: "¿cómo puedo encontrar un camino para imponer mi postura, mi pensamiento?" Sino más bien: "¿cómo puedo entender la otra postura, y cómo podemos encontrar juntos una nueva postura?" Este es el espíritu sinodal.

Por lo tanto, es importante señalar que estamos trabajando sobre estos temas. Espero que el Papa inspirará este Sínodo. El Sínodo no puede decidir. Solo un concilio o un papa son quienes pueden decidir. Estas cuestiones deben ser entendidas en un contexto más amplio. La tarea es ayudar a la gente a vivir. No se trata, de acuerdo con *Evangelii Gaudium*, de cómo podemos defender la verdad. Se trata de ayudar a la gente a encontrar la verdad. Esto es lo importante.

La Eucaristía y la reconciliación son necesarias para la gente. Decimos a algunas personas: "Tú no te puedes reconciliar mientras vivas". Eso no se puede aceptar cuando ves las situaciones. Puedo poner ejemplos. En el espíritu de *Evangelii Gaudium* debemos señalar cómo la Eucaristía es medicina para la gente, para ayudar a la gente. Debemos encontrar caminos para que la gente pueda recibir la Eucaristía. ¡No se

trata de encontrar caminos para mantenerlos alejados! Debemos encontrar caminos para acogerlos. Debemos utilizar nuestra creatividad para preguntarnos: "¿podemos hacer algo?". Quizás no es posible en algunas situaciones. Esa no es la cuestión. El objetivo es cómo podemos acoger a las personas.

En el Sínodo usted se refirió "al caso de dos homosexuales que han estado viviendo juntos por 35 años y cuidándose uno al otro, incluso en la última fase de sus vidas", y usted preguntó: "¿Cómo podemos decir que eso no tiene valor?" ¿Qué ha aprendido usted de estas relaciones y, tienen alguna relación con la ética sexual actual?

Al hablar de ética sexual, quizás no tenemos que comenzar con el hecho de dormir juntos, sino con el amor, la fidelidad y la búsqueda de una relación que dure toda la vida. Yo estoy asombrado de que cómo la mayoría de nuestros jóvenes, incluidos los católicos homosexuales activos, busquen una relación que dure para siempre. La doctrina de la Iglesia no es extraña para esta gente. Es verdad. Debemos comenzar desde los puntos centrales de la doctrina para ver el ideal. Lo ideal, el sueño es que una persona diga, o un hombre y una mujer se digan: "tú y yo, para siempre", "yo y tú para siempre". Y que nosotros, como Iglesia, digamos: "Sí, eso está muy bien. ¡Vuestra actitud es la correcta!". De esta manera encontramos un camino. Después, quizás, se dé un fracaso. Ellos se encuentran como personas, y quizás, más adelante, no sea un gran éxito. Pero, con todo, la fidelidad de por vida está bien y es buena.

La Iglesia dice que una relación gay no está en el mismo nivel que una relación entre un hombre y una mujer. Eso está claro. Pero cuando ellos son fieles, cuando están comprometidos con los pobres, cuando están trabajando firme, no es posible decir: "Todo lo que haces, porque eres homosexual, es negativo". Eso de ninguna manera cabe decirse, y yo no he escuchado ninguna crítica al respecto. No es posible mirar a una persona solo desde un punto de vista, sin mirar la situación completa de la persona. Eso es muy importante en ética sexual.

Lo mismo pasa con las personas que están juntas pero se casan más tarde, o cuando son fieles el uno al otro pero están unidos sólo por el matrimonio civil. No es posible que digamos que esa relación ha sido totalmente negativa si es que en la pareja hay fidelidad, y están esperando, o planificando su vida, y después de diez años encuentran el camino hacia el sacramento. Cuando es posible, tenemos que ayudar a la pareja a encontrar la plenitud en el sacramento del matrimonio. Discutimos estas cosas en el Sínodo, y muchos padres sinodales compartían esta opinión. Yo no estaba solo en este tema.

El mes pasado el obispo Johan Bonny de Amberes, Bélgica, dijo que la Iglesia debía reconocer una "diversidad de formas" y podría bendecir a algunas relaciones homosexuales basadas en los valores del amor, fidelidad y compromiso. ¿Es importante para la Iglesia discutir estas posibilidades?

Yo dije en el Sínodo que Pablo VI tuvo una gran visión en "Humanae Vitae". La relación entre un hombre y una mujer es muy importante. Las relaciones sexuales en una relación fiel están fundadas en la conexión entre la procreación, el darse amor, la sexualidad y la apertura a la vida. Pablo VI creía que esa conexión podía ser destruida. Él estaba en lo correcto; basta mirar todas las cuestiones abiertas por la medicina reproductiva. No podemos excluir este gran modelo de sexualidad, y decir, "tenemos diversidad" o "todos tienen el derecho a...". El gran significado de la sexualidad es la relación entre un hombre y una mujer y la apertura a dar vida. Yo también he mencionado previamente el tema de acompañar personas, para ver qué están haciendo las personas con su vida y sus situaciones personales.

¿Cómo vivirán las Iglesias Católica y Protestantes el 500 Aniversario de la Reforma en 2017? ¿Cuáles son las posibilidades de una mayor cooperación entre nuestras Iglesias?

En Alemania estamos recorriendo un buen camino, en conexión con la Santa Sede y con la Federación Luterana Mundial, para reunirnos y hacer juntos la memoria de este acontecimiento. Nosotros, la Iglesia Católica, no podemos "celebrar" este aniversario, pues no es bueno que la Iglesia haya estado dividida durante estos siglos. Pero tenemos que sanar nuestra memoria y esto representará un importante paso adelante en nuestras relaciones. Me alegra mucho constatar que en Alemania las cabezas de la Iglesia Protestante tienen muy claro que no quieren celebrar este aniversario sin los católicos. Hace cien años, o incluso hace 50 años, un obispo Protestante jamás habría dicho: "Yo solo lo celebraré si los católicos están presentes". Por lo tanto, estamos planificándolo juntos. "Sanar nuestra memoria" será una celebración en conjunto.

En Alemania, los líderes de la Iglesia Protestante y de la Iglesia Católica realizarán juntos una peregrinación a Tierra Santa para retornar a nuestras raíces. Haremos una gran celebración, no centrada en Martín Lutero, sino en Cristo, una Christusfest, una fiesta de Cristo, mirando hacia adelante: ¿cómo somos hoy sus testigos? ¿qué podemos hacer hoy? ¿cuál es el futuro de la fe cristiana y qué podemos hacer juntos? Esos son nuestros planes para enmarcar el 500° aniversario.

El papa Francisco ha invitado a que las mujeres en la Iglesia desempeñen un rol más importante. ¿Qué es lo que imagina como posible en ese ámbito? ¿Cómo ayudaría estos a la Iglesia para cumplir mejor su misión?

La des-clericalización del poder es muy importante en la Curia Romana y en la administración de las diócesis. Debemos revisar el derecho canónico y reflexionar teológicamente, para ver qué roles necesariamente requieren personas ordenadas; y todos los demás roles, en el sentido más amplio posible, tienen que estar abiertos para los laicos, hombres y mujeres, pero especialmente mujeres. En la administración del Vaticano no es necesario que los sacerdotes guíen todas las congregaciones, consejos y departamentos. Es una pena que no haya mujeres entre los laicos del Consejo de Economía. Los especialistas fueron elegidos antes de que yo comenzara como coordinador, pero buscaré a mujeres para ocuparse de esas funciones.

Por primera vez en la historia del Vaticano, en nuestro consejo hay laicos con las mismas responsabilidades y derechos que los cardenales. Eso no parece ser una gran cosa, pero las grandes cosas comienzan con pequeños pasos, ¿no es cierto?

Yo lo digo y lo repito también en mi diócesis: por favor, vean cómo podemos incorporar a los laicos, especialmente a las mujeres, en posiciones de responsabilidad en la administración diocesana. Nosotros hemos elaborado un plan para que en la Iglesia Católica de Alemania haya **más mujeres con responsabilidades de gobierno en las administraciones diocesanas**. En tres años evaluaremos qué es lo que se ha hecho al respecto.

En este asunto debemos hacer un gran esfuerzo de cara al futuro, no solamente para ser modernos e imitar al mundo, sino para darnos cuenta de que esta exclusión de las mujeres no está en el espíritu del Evangelio. A veces el desarrollo del mundo nos da pistas – **vox temporis vox Dei** (“la voz de los tiempos es la voz de Dios”). El desarrollo en el mundo nos da signos, signos de los tiempos. Juan XXIII y el Concilio Vaticano II nos dijeron que debemos interpretar los signos de los tiempos a la luz del Evangelio. Uno de esos signos es el de los derechos de la mujer, la liberación de la mujer. Juan XXIII lo dijo hace más de 50 años. Seguimos en camino para realizar lo que ya él oteaba.

No se ve mucho progreso.

¡A veces ha sido peor!

¿Qué impedimentos hay que superar para ello?

¡La mentalidad! ¡La mentalidad! ¡La mentalidad! Y las decisiones de los responsables. Está claro: Los obispos tienen que decidir. Los obispos y el Santo Padre tienen que empezar a cambiar. He participado en muchos seminarios y cursos para empresarios y en todos queda muy claro este principio: la escalera se barre desde arriba, no desde abajo –de arriba hacia abajo, no de abajo hacia arriba. Los líderes son quienes deben comenzar. Los jefes a la cabeza. La mentalidad debe cambiar. La Iglesia no es una empresa, pero los métodos no son demasiado diferentes. Debemos trabajar más en equipo, en proyectos. La pregunta es: ¿Quién tiene los recursos para llevar esas ideas adelante? No ¿quién es clérigo? Dios nos da a todas esas personas, y nosotros decimos, “No, no es un clérigo, no puede hacer este trabajo, o su idea no es tan importante”. No se puede seguir así. No, no, no.

El Papa Francisco hará su primera visita a los Estados Unidos en septiembre. ¿Qué espera Ud. de ella?

Siempre me sorprende la capacidad del Papa para convocar personas e inspirarlas. Espero que la gente en los Estados Unidos pueda tener también esta experiencia. Una de las principales tareas y desafíos para un obispo, y para el Papa, es congregar a las personas y unir al mundo. La Iglesia es *instrumentum unitatis*, un instrumento y sacramento de unidad entre las personas, y entre Dios y las personas. Espero que cuando el Papa visite los Estados Unidos –y posiblemente las Naciones Unidas– la Iglesia pueda mostrar al mundo que no busca su propio provecho, sino que está al servicio de la unidad de las naciones y del mundo.

[Entrevista publicada en el número 5 de 2015 (n° 5078 del total) de la revista *América*, Nueva York, 16 de febrero de 2015].

Agnósticos, laicistas y cristianos: entre la confrontación y el diálogo

Antonio García Santesmases. Catedrático de Filosofía Política. UNED.
Madrid

El tema de los intelectuales y los partidos políticos de izquierda ante la cuestión religiosa atraviesa la historia contemporánea de España y sigue estando presente en diversos debates públicos. A diferencia de otras épocas, existe pluralismo dentro del agnosticismo, del laicismo y del cristianismo, lo cual requiere un análisis riguroso para saber detectar diferencias y convergencias dentro de estas corrientes ideológicas, filosóficas y religiosas. El tema que abordo en estas páginas muestra que la religión y los temas que colateralmente tienen que ver con ella no ha desaparecido del debate público, sino que, por el contrario, va a estar cada vez más presente, si tenemos una mirada mundial sobre los acontecimientos que están teniendo lugar en España, en Europa y en la política internacional.

En primer lugar, voy a presentar una tipología sobre las diversas corrientes intelectuales y políticas que existen dentro del agnosticismo y veremos cómo se sitúan en la polaridad diálogo/confrontación con el mundo cristiano. En segundo lugar, me centraré en el análisis de un espacio político e ideológico relevante para este tema como es el del PSOE. Final-

mente, presentaré una reflexión sobre el futuro teniendo en cuenta el nuevo ciclo político en España y los atentados yihadistas en París en Enero de 2015.

UNA TIPOLOGÍA DE AGNÓSTICOS

En nuestro país y en el contexto europeo detecto cinco tipos de agnósticos, cuyas señas de identidad voy a comentar.

El agnóstico neoliberal

Estamos ante la figura dominante en el contexto económico-político. Una figura representativa de esta posición es Mario Vargas Llosa. Tras la caída del muro de Berlín se ha ido imponiendo como filosofía política dominante. La defensa del mercado, de la productividad, de la competitividad, de la desregulación y de la privatización ha ido configurando una mentalidad que domina al conjunto de la sociedad y que, por tanto, afecta a la política, a la cultura, a la moral y a la religión.

Esta posición hegemónica ha sufrido una inflexión a partir de la crisis del año 2008. La globalización económica descontrolada ha provocado una necesidad cada vez mayor de asentar, de reavivar, de crear algún tipo de identidad. Esta identidad puede ser una identidad nacional-estatal, la identidad de una nación sin Estado o la identidad de una minoría cultural dentro de un Estado.

El neoliberal pretende que el retorno de la lucha por la identidad no ponga en cuestión los principios del sistema económico hoy dominante. De ahí el interés por circunscribir a sus justos límites cualquier respuesta cultural,

religiosa o moral que pueda atentar contra los imperativos del sistema. Si se trata únicamente de compensar con algunos principios morales genéricos los defectos del sistema, la religión es bienvenida. Si, por el contrario, la llamada a la fraternidad puede derivar en una crítica al sistema económico-político hay que procurar reconducir su crítica y metabolizar su denuncia.

La alianza entre el neoliberalismo económico y el neoconservadurismo moral ha durado mucho tiempo pero está comenzando a ponerse en cuestión con la llegada de Jorge Bergoglio al Vaticano.

El agnóstico liberal

Estamos ante un tipo de liberalismo distinto al anterior. Aquí prima el liberalismo político y cultural, pues la preocupación por la autonomía política frente a cualquier tipo de imposición moral es la máxima prioridad. Dado que para este liberalismo la gran apuesta son los derechos cívicos, las religiones aparecen como una cortapisa que pretende imponer su moral particular al conjunto de la ciudadanía. Las religiones son percibidas como depositarias de una concepción metafísica del bien que considera que la suya es la única moral objetiva y, por tanto, es la que debe regir las leyes del Estado. Los puntos de fricción son conocidos: matrimonio homosexual, eutanasia, regulación del aborto. El choque se produce a la hora de distinguir entre Derecho y Moral, entre Verdad y Libertad, entre la Soberanía de los Parlamentos y el papel de las Iglesias. Figuras representativas de esta posición son Fernando Savater y Amelia Valcárcel.

Este debate lo hemos podido visualizar en torno a la ley que proponía el ministro Gallardón. Para el mundo liberal-conservador la posición de la jerarquía eclesiástica le creaba grandes problemas porque muchos de los que coincidían con su diagnóstico de los males económicos, no compartían la posición moral neoconservadora. Las grandes formaciones políticas liberal-conservadoras saben que no pueden renunciar a dar cauce a las demandas del mundo católico conservador. Ahora bien, si en un momento determinado consideran que van a sufrir un precio electoral demasiado elevado, optan por dar marcha atrás. Este ha sido el caso en España provocando la dimisión del ministro Gallardón y la retirada del proyecto de ley. Una parte de los votantes del PP que coinciden con la visión de la nación y de los recortes económicos que tiene esta partido, discrepaban abiertamente en lo que consideraban un empecinamiento excesivo del anterior ministro. A pesar de la importancia de Gallardón dentro del mundo conservador y de las presiones de la jerarquía eclesiástica, Rajoy ha decidido no seguir adelante con el proyecto de ley sobre el aborto que propugnaba Gallardón.

El liberal permisivo en materia moral suele encontrar su acomodo en el mundo de los partidos liberal-progresistas y en muchos electores de los partidos socialistas. Según él, la religión debe desarrollarse en el mundo de lo privado, sin interferir en la esfera pública. Esta debe quedar protagonizada por las formaciones políticas que compiten en los procesos electorales y legislan las leyes en los Parlamentos. El

mundo religioso es visto con recelo, con precaución, con cautela, como un adversario de la laicidad, del pluralismo moral y de los derechos cívicos conseguidos.

El agnóstico socialista

Si el modelo del agnóstico neoliberal puede ser Mario Vargas Llosa y el del agnóstico liberal Fernando Savater, el exponente máximo del agnóstico socialista está vinculado a la puesta al día del laicismo. En este campo existen diversas tendencias: desde posiciones fronterizas con la creencia cristiana como la que representaba Luís Gómez Llorente, hasta posiciones beligerantemente anticlericales como la que encarna Gonzalo Puente Ojea. Para el laicismo el mundo religioso es visto como antagonista y como aliado a la vez, según prevalezca una tendencia u otra. Como antagonista del mundo secularizado de la modernidad al haber sido un factor retardatario de la emancipación política, del avance científico y de la secularización cultural. Un antagonismo que se ha sustanciado en el conflicto educativo que ha dividido a las fuerzas políticas durante años y años.

En relación al laicismo, al republicanismo y a la memoria histórica hay interpretaciones muy diferentes de laicistas y cristianos. Son posiciones plurales y, en ocasiones, antagónicas que se manifiestan visualizan en los temas relacionados con el papel del Estado, el lugar de la educación y la conformación de una ciudadanía democrática.

Si el debate lo vinculamos a las posiciones ante el sistema socio-económico las tornas cambian. Precisamente porque hay diversos tipos de cristianismos, nos encontramos con la existencia

de un cristianismo profético dispuesto a luchar por los más débiles y favorable a caminar hacia la periferia del sistema. Este tipo de cristianismo constituye un aliado imprescindible de un socialismo contrario al actual sistema económico dominante. Los sectores ubicados en este cristianismo pueden ser un aliado muy relevante tanto para el socialismo que considera que es deseable volver al modelo social de posguerra que está siendo arrumbado por el mundo neoliberal, como para el socialismo que piensa que es imprescindible ir más allá del keynesianismo y apostar por un internacionalismo anticapitalista. Lo que el neoliberal vive con pavor en el mensaje del Papa Francisco, el socialdemócrata y el anticapitalista lo vive con esperanza.

El agnóstico ilustrado

Este tipo de agnósticos, como el que analizaré posteriormente, caracterizan al mundo filosófico más que al mundo político. He preferido analizar, en primer lugar, los tres anteriores porque creo que los profesores de filosofía acostumbramos a trascender a toda velocidad el contexto económico-político y ello nos impide captar conflictos de gran relevancia que marcan el mundo actual. Hay que decir, sin embargo, que estos conflictos no son los únicos y tanto el neoliberal economicista, como el liberal permisivo, como el mismo socialista se encuentran con un problema de fondo que trasciende estas categorías políticas. Todas ellas son posiciones ideológicas que remiten a la razón, a distintas formas de razón.

El problema con la religión (con las religiones), con el cristianismo (con los

cristianismos) es que trasciende a la razón, la trata de superar, de completar, de compensar.

¿Es viable este intento de ir más allá de los mecanismos del mercado, de los procedimientos democráticos, de las políticas públicas y arribar al mundo del sentido? ¿Estamos ante un Sentido con mayúsculas o ante sentidos fragmentarios?

Más allá de precisar en qué medida las religiones pueden sanar el sistema socio-económico o aportar fraternidad a los sectores excluidos, hay aquí un problema de fondo que vuelve a poner encima de la mesa la cuestión de la identidad y los efectos de la globalización. Una identidad que remite a las raíces, a la historia, a los relatos, a las narrativas que nos damos los hombres para argumentar que hay un Sentido que llene nuestras vidas desde el origen hasta el ocaso, desde el principio hasta el fin.

Detrás de todos los debates acerca de la memoria de las víctimas, de las demandas de justicia y de la apuesta por la reconciliación subsiste este problema. ¿Se le pide a la política que se haga cargo del sentido o es preferible dejar este mundo a las religiones? Un ejemplo de agnóstico ilustrado defensor del desencantamiento definitivo del mundo y receloso de cualquier escatología es Paolo Flores D'Arcais.

El agnóstico postmoderno

Una posición contraria a la de Flores D'Arcais, favorable a una razón fronteira entre el mito y la filosofía, entre la modernidad y la posmodernidad, entre la Ilustración y la Postmodernidad sería la de Eugenio Trias. El esfuerzo conti-

nuo de su obra por articular un Sistema y por reconocer la sombra de la existencia muestra ese debate nunca inconcluso entre razón e imaginación que inunda el *Árbol de la vida* por decirlo con el título del libro que da cuenta de sus memorias.

Aquí la creencia y la increencia se sitúan lejos de la moral, lejos de la economía, lejos de la educación, lejos de las instituciones. Se ubican en ese mundo de la vida que está más allá de la razón instrumental, en ese mundo donde anidan los sueños, las composiciones musicales o los experimentos cinematográficos. Se establecen en un mundo donde puede habitar lo irracional, lo impensable y por ello formas de identidad transgresoras de lo cotidiano, de lo convencional y también de lo racional. Formas quizás fragmentarias de sentido que tanto interesaron a sociólogos como José María Mardones y que siguen teniendo fuerza en la actualidad.

Estos cinco tipos de agnósticos tienen diversas formas de establecer diálogos y confrontaciones con los diversos cristianismos y con los pensadores cristianos. Sin embargo, el tema que nos ocupa en este texto va más allá de los debates entre intelectuales. Afecta también a organizaciones culturales y a partidos políticos.

UN DEBATE SIGNIFICATIVO ENTRE LAICISTAS Y CRISTIANOS: LA CONFERENCIA POLÍTICA DEL PSOE

En España, el PSOE es un ámbito político-ideológico donde se entrecruzan diversas tendencias sobre la religión, el agnosticismo, el laicismo, las

relaciones con la Iglesia y otras confesiones religiosas, la interacción del partido con los mundos cristianos y religiosos, así como con otras organizaciones enfrentadas a diversos sectores católicos.

En el PSOE no ha habido mucha elaboración intelectual y política sobre el tema que estoy abordando, salvo algunas excepciones. Sin embargo, con motivo de los debates preparatorios de la Conferencia Política de Noviembre de 2013, se estableció el tema de la laicidad como un tema importante para la cultura del partido y para su propuesta política. Con este motivo, se constituyó un grupo de trabajo en el que estaban representadas las diversas sensibilidades y tendencias sobre esta cuestión. Este grupo, al igual que otros, presentó sus conclusiones para el debate en las agrupaciones y en las sesiones plenarias de la Conferencia Política. Durante la celebración de ésta, el tema de la laicidad es el que congregó mayor número de inscritos a los cuatro grandes debates planteados en las sesiones de la primera mañana. Los otros estuvieron dedicados a la Economía, al Medio Ambiente y a la Reforma Local. Las enmiendas planteadas cambiaron sustancialmente las orientaciones y los contenidos propuestos en el grupo de trabajo sobre laicidad que habían contado con un amplio consenso después de prolongados debates y encuentros celebrados durante meses.

El debate sobre laicidad el día inaugural de la Conferencia Política, en el que participaron miembros del partido y algunos expertos invitados que no eran militantes, fue muy intenso y en él

afloraron posiciones diversas. Algunas de ellas eran muy antagónicas¹.

En diversos encuentros y conferencias me han interpelado sobre ese debate en el PSOE. En ciertos ámbitos, especialmente de cristianos progresistas, había causado sorpresa en unos casos, perplejidad en otros y dolor en los más, lo que entendían como una vuelta del PSOE a una posición de dureza en relación a la religión, resucitando un anticlericalismo trasnochado, fruto de un laicismo intransigente que exigía una privatización forzada de las creencias religiosas. Para ellos se trataba de una posición regresiva que reflejaba una clara involución. Entendían que todo el esfuerzo realizado por tender puentes entre el socialismo y el mundo cristiano no había cuajado. Algo había fallado para que después de tantos años de diálogo entre unos y otros el mensaje que salía de la Conferencia Política no recogía en positivo estos esfuerzos. Algunos de mis interlocutores me comunicaron que vieron por Internet el desarrollo de todo el debate y que habían quedado claramente defraudados.

Las razones del predominio de un tipo de laicismo

¿Qué ocurrió en la Conferencia Política con el tema de la laicidad? ¿Qué reflexión puede hacerse que vaya más allá de aquel encuentro?

Considero que hay que partir del clima de desazón, de malestar y de frustración tras la derrota electoral del

PSOE. Ante esta situación, la dirección del partido trata de retomar la iniciativa buscando nuevos mensajes que permitan conectar con sectores del electorado que han abandonado a los socialistas. Es este el contexto en el que se produce el debate en la Conferencia Política del PSOE en el mes de noviembre del 2013 donde una de las propuestas estrella, que copa los titulares de prensa, es la de derogar los acuerdos con la Santa Sede y proceder a diseñar una nueva fórmula de laicidad más acorde con la realidad de nuestro país.

Estamos en una legislatura en la que hay que resaltar dos elementos: el primero es el relacionado con la política de recortes y el malestar de médicos y de profesores, de mineros y de estudiantes, de trabajadores en paro y de trabajadores abocados a la precariedad. El segundo elemento es la confrontación entre el gobierno español y el gobierno catalán que va más allá de la desavenencia coyuntural entre dos ejecutivos. La tensión se ha desbordado y ahora son las calles de toda Cataluña las que se llenan de ciudadanos reclamando un nuevo Estado para Cataluña, un nuevo Estado en la Europa del euro que rompa definitivamente con España.

Si la salida del gobierno fue tan traumática para el PSOE por la confrontación con la base social de la izquierda y si el reto de Cataluña es de tal dimensión para el Estado, ¿cómo es posible que el tema de la laicidad tuviera tanta relevancia en la Conferencia política socialista? Hay que recordar que fue la comisión a la que se apuntó más gente.

Me gustaría avanzar una respuesta:

¹ Puede verse el desarrollo del debate en youtube: *Diálogo sobre laicidad en la Conferencia Política* [<https://www.youtube.com/watch?v=-ueujSgrhak>].

hay una enorme cantidad de militantes socialistas en busca de una bandera con la que poder identificarse, con la que poder sentirse orgullosos, con la que poder fijar un compromiso que permita marcar con claridad las diferencias con el Partido Popular. A la acusación de que el PSOE y el PP son lo mismo, se identifican con la misma política económica, apoyan la pervivencia del euro, defienden el actual modelo constitucional, se oponen al derecho a decidir y apuestan por mantener la monarquía, muchos militantes y dirigentes piensan que en algún punto hay que mostrar las diferencias.

Así como muchos de los votantes de derecha han visto en la política del ministro Gallardón sobre el aborto la confirmación de sus valores y al final han acabado defraudados; igualmente son también muchos los militantes socialistas que consideran que en la laicidad pueden encontrar la bandera por la que suspiran, visualizar la identidad que han perdido y auspiciar el horizonte que permita imaginar una promesa de futuro: derogar los acuerdos con la Santa Sede y alcanzar un Estado laico. ¿Quedarán también defraudados en el futuro?

Todo depende del resultado de las próximas elecciones y de las mayorías que se formen. Lo que es evidente es que aquella mañana ya lejana de noviembre del 2013 las perspectivas de los redactores del primer borrador presentado a la conferencia quedaron desbordadas. Aquella mañana las emociones de unos y otros se pusieron encima de la mesa. Por el debate aparecieron los cristianos socialistas, los defensores del orgullo gay, las feministas, los

musulmanes que simpatizan con el socialismo, los defensores de la religiosidad popular, los inspiradores de las plataformas favorables a la laicidad, los defensores de la escuela pública, los cristianos anticapitalistas. Este es el nuevo contexto en el que nos encontramos. Un contexto muy alejado de lo vivido hace 35 años cuando se trataba de consensuar una nueva constitución. Aquella era una España presidida por los recuerdos de la guerra civil, de la dictadura y que trataba de encauzar la cuestión religiosa. Hoy estamos ante una nueva situación en que las líneas de fractura vienen dadas por los acontecimientos vividos en las últimas décadas.

Nuevo contexto sociopolítico y nuevos conflictos

Pienso que los puntos centrales del conflicto actual remiten a la tensión entre el neoconservadurismo moral y el laicismo liberal; entre el nacionalismo católico y el republicanismo laico; entre el neoimperialismo estadounidense y la alianza de civilizaciones; entre el pensamiento único y el cristianismo mesiánico.

El primer conflicto es el más claro. Para el militante socialista, herido por tantas dejaciones y por tantas políticas que no comparte, el motivo de orgullo está en la ampliación de los derechos cívicos. Si algo quedó claro en la Conferencia Política es que está muy vivo el combate por el matrimonio entre personas del mismo sexo y la oposición furibunda de la Conferencia Episcopal al matrimonio homosexual. No aparece como un tema baladí, como una cuestión secundaria, como algo propio de

un partido radical. Es el motivo principal de orgullo y desde esta perspectiva la Iglesia oficial aparece como el adversario que siempre pone pegas, que moviliza a sus huestes en contra de la libertad, que trata de imponer su Verdad con mayúscula. Desde esta perspectiva, es esencial reducir el papel público de las Iglesias. Cada uno puede creer lo que quiera en su intimidad pero el espacio público es para la política democrática. Basta ya de injerencias de la Iglesia católica en la legislación de los Parlamentos. Es hora de ponerla en su sitio y reducir los privilegios que se le han concedido.

Pienso que las reflexiones de Vargas Llosa, de Savater o de Flores D'Arcais influyen en estas posiciones. Como buenos liberales entienden que la religión debe ser privada y la religión debe estar fuera de la escuela. Son muchos los militantes y los votantes socialistas que suscriben este diagnóstico. La religión aparece vinculada a algo anacrónico que hay que superar, a una intromisión indebida en el debate público, al esfuerzo dogmático por imponer una moral particular al conjunto de los ciudadanos. Cada uno puede tener las creencias que desee, pero el Estado debe ser laico.

Solo algunos de los que comparten esta posición la asocian al segundo núcleo problemático de los nuevos conflictos. Es frecuente que haya votantes socialistas que compartan la necesidad de privatizar las creencias y reducir el peso de las Iglesias en el espacio público, pero esos mismos votantes no consideran pertinente vincular este tema a la reivindicación de la memoria histórica y a la recuperación de la cultu-

ra republicana. El motivo es que existen muchos laicistas liberales que no son republicanos y no quieren tocar la forma de gobierno. Son muy radicales en los derechos cívicos porque coincide con su defensa del pluralismo moral y de la permisividad, pero ven arriesgado abrir un debate que a su juicio fue cerrado con acierto en la transición al aprobarse la monarquía parlamentaria. Consideran que es preferible no tocar la forma de gobierno y no reabrir el debate sobre la guerra civil. Para ellos la religión tiene algo de folklórico y no acaban de entender la pasión desatada por unos y otros al tratar estos temas.

No es éste el caso de los que dedican su vida a la enseñanza y apuestan por la escuela pública. Para ellos la cuestión religiosa está bien presente porque afecta al diseño del sistema educativo y porque han sufrido en sus carnes la ofensiva de los obispos y otros sectores católicos contra la educación para la ciudadanía y la pervivencia de una enseñanza confesional de la religión.

Entre los concernidos apasionadamente por este tema podríamos distinguir dos tipos. Hay defensores de la laicidad que quieren dar continuidad a los pactos de la transición, pero realizando las necesarias reformas que permitan actualizarlos y hacerse cargo de la nueva realidad multicultural. También existen otros defensores de la laicidad, impregnados de un profundo positivismo, para los que la religión debe estar fuera de la escuela, porque la escuela es el lugar de transmisión del conocimiento científico y el lugar de la religión está asociado a la superstición, a la ignorancia, al timo.

Más allá del PSOE, pero influyendo en algunos sectores de este partido, Gonzalo Puente Ojea representaría con gran coherencia esta posición. El laicismo debe ir unido al anticlericalismo y al ateísmo. Si esto no se ha hecho antes en España es porque la transición ha sido una gran traición donde se han concedido toda clase de privilegios a la institución eclesiástica. Es el momento de acabar con esta situación y de impugnar los pactos de la transición. Esta posición de Puente Ojea tiene una gran influencia en las propuestas de *Europa laica* y es recogida por muchos sectores de Izquierda Unida muy alejados hoy de aquella cultura de contaminación entre cristianismo y marxismo que apoyaba Alfonso Carlos Comín en los años setenta.

La otra perspectiva laica, la que podría dar continuidad al esfuerzo de políticos socialistas como Luis Gómez Llorente, trata de asumir los pactos de la transición, pero rectificando algunos puntos esenciales. Y ello por tres razones. No es posible seguir pensando que la historia marcha a favor de las propuestas progresistas y se puede hacer política sin cultivar la memoria. No es tampoco posible ni deseable reducir el debate sobre la cuestión religiosa a una confrontación entre fundamentalistas religiosos y positivistas científicas. En tercer lugar, hay que hacerse cargo de la multiculturalidad.

Esta apuesta por un laicismo incluyente de la diversidad, muy alejado del ateísmo positivista y del anticlericalismo sectario, es importante para algunos sectores del PSOE inspirados en Luis Gómez Llorente. El estudio laico del hecho religioso es imprescindible

para un laicismo que se hace cargo de la pluralidad social y cultural. Lo que se hace en nuestras universidades en Filosofía de la Religión o en Sociología de la Religión hay que llevarlo a la enseñanza media en los institutos. Es imprescindible que todos los alumnos conozcan al final de los estudios datos básicos sobre la evolución de las creencias religiosas; sólo así podrán hacerse cargo de todos esos problemas que van más allá de la economía y del mundo de las ciencias experimentales. Me refiero a los conflictos vinculados al antisemitismo, a la xenofobia, al Islam, al fundamentalismo, al choque entre civilizaciones. Todos ellos son cuestiones decisivas para afrontar los retos derivados de la inmigración y para articular un nuevo concepto de ciudadanía.

Esta posición laicista en el PSOE quiere dar continuidad a los pactos de la transición, pero considera imprescindible proceder a rectificar errores que se cometieron entonces al aprobar los acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede. Hay que superar la situación actual donde solo cabe una enseñanza confesional de la religión.

Si no renegociamos los acuerdos con la Santa Sede y seguimos manteniendo la enseñanza confesional de la religión, estamos abocados al multiconfesionalismo. Los que apostamos por una cultura republicana que supere el individualismo economicista y el comunitarismo identitario consideramos que es imprescindible articular los nuevos problemas de la ciudadanía a partir de una laicidad incluyente. Una laicidad que, reafirmando la autonomía de los Parlamentos para tomar las decisiones democráticas, abra la plaza

pública a las distintas convicciones morales y religiosas. Nada más peligroso que la clandestinidad de los sentimientos religiosos como hemos visto con los problemas provocados por el Islam en Francia.

Así pues, fe privada como gran conquista de la modernidad que permite asegurar la libertad de creencia o de increencia y autonomía de la moral, pero religión pública para que en el debate social puedan visualizarse las distintas posiciones y expresarse las diversas convicciones. Creencias privadas y expresión pública de las mismas, a la vez, que requiere conocer al otro y hacerse cargo del pluralismo. Para ello es imprescindible superar la ignorancia y conocer las distintas variantes del hecho religioso.

Pluralismo de cristianos de izquierda dentro y fuera del PSOE

Esta pluralidad de expresiones afecta al mundo de las distintas religiones y al propio mundo católico. En la Conferencia Política del PSOE pudimos ver la pluralidad de la que participan los miembros del denominado grupo de "cristianos socialistas", así como otros cristianos de izquierda que asistieron como invitados. Algunos aparecían ante muchos militantes como representantes de la Conferencia Episcopal y de la Iglesia jerárquica dentro del partido, como los interlocutores válidos con un mundo institucional con el que toda ejecutiva socialista quiere acordar y negociar. Muy útiles para esa tarea de mediación institucional, pero no para conseguir que su posición logre impregnar una nueva cultura política en el partido.

Esa perspectiva de mediación institucional es la que choca con otro grupo de cristianos que no quieren ser encuadrados bajo ninguna etiqueta, que son muy críticos con la jerarquía eclesial y que lo que desean es que se dé primacía a las políticas contra la pobreza, la exclusión y la precariedad laboral. Estos cristianos de izquierda están dentro y fuera del PSOE, pero coinciden en que no ven que estas políticas prioritarias para ellos hayan sido los objetivos prioritarios en las políticas económicas realizadas por los gobiernos socialistas.

Estos cristianos de izquierda sintonizan con la base sindical de los partidos socialistas y con la base social que está hoy más allá de los sindicatos y apoya las Marchas por la Dignidad. Forman los núcleos de un cristianismo mesiánico que está muy unido a posiciones anticapitalistas y ecologistas y que representa ejemplarmente Rafael Díaz-Salazar. Es una posición muy cercana a la de un laicismo socialista que asume las conquistas liberales pero trata de trascenderlas.

Incertidumbre para una nueva política de laicidad del PSOE

Así pues se abre un abanico muy amplio de posibilidades que hay que ser capaces de encauzar. Hasta ahora la sospecha generalizada en muchos sectores del PSOE es que se trata de propuestas que, desgraciadamente, sirven para adornar los programas electorales pero que no se llevarán a cabo a la hora de gobernar. Y ello es así porque siempre habrá otras prioridades más relevantes que marquen la agenda política.

Imaginemos que el PSOE fuera la fuerza mayoritaria en las próximas elec-

ciones. Imaginemos que estuviera muy lejos de la mayoría absoluta y tuviera que elegir entre un partido nacionalista moderado dispuesto a abandonar el proyecto independentista y un partido nacionalista secesionista que exige un referéndum que facilite la independencia. Evidentemente el PSOE apoyaría a los moderados, aunque ello implicara abandonar la promesa de derogar los acuerdos con la Santa Sede. Una vez más los esfuerzos por hacerse cargo de las reformas imprescindibles para alcanzar una auténtica política de laicidad quedarían pospuestas. Parece pues que estamos ante un imposible necesario. Necesario para desbloquear la situación actual, pero imposible de realizar porque nunca llega a ser la cuestión prioritaria.

ESCENARIOS DE FUTURO DESDE EL NUEVO CICLO POLÍTICO EN ESPAÑA Y LOS ATENTADOS YIHADISTAS EN FRANCIA

En España nos encontramos ante un nuevo ciclo político que, de alguna forma, puede incidir en determinadas cuestiones relacionadas con la laicidad y con el diálogo o la confrontación entre sectores religiosos y no religiosos presentes en la vida social y cultural de España.

Tras las elecciones europeas de mayo de 2014 y el éxito de una nueva formación política como *Podemos* se producen numerosos acontecimientos que manifiestan un nuevo ciclo político: la abdicación de Juan Carlos, la dimisión de Rubalcaba como secretario general del PSOE, la elección de Pedro

Sánchez como nuevo secretario general, el caso Pujol, el éxito de la Diada del 11 de Septiembre, el NO a la independencia en Escocia, la votación popular el 9 de Noviembre en Catalunya, la retirada de Cayo Lara como futuro candidato de Izquierda Unida.

A nivel internacional hay que destacar la relevancia de los atentados yihadistas en París en enero de 2015. Hasta que se produjeron esos atentados en París el análisis político estaba focalizado en la irrupción de *Podemos* y en la fuerza del movimiento independentista en Cataluña como símbolos de un mundo que se acaba, de un ciclo que termina, de un modelo puesto en cuestión.

Los acontecimientos de París nos permiten ver que no es únicamente el modelo de la transición española el que está puesto en cuestión. Es el modelo europeo el que constituye un auténtico problema que, además, se incrementa en un país como España en el que las mentes más lúcidas desde *la generación del '14* han mantenido esta convicción: *si España es el problema, Europa siempre será la solución*. ¿Qué ocurre cuando la solución europea se convierte en una pesadilla, en un auténtico problema?

Si se analizan las reacciones a los sucesos de París podrá observarse que los distintos tipos de agnosticismo y de laicismo, analizados en la primera parte de este texto, han vuelto a aparecer. El *agnóstico neoliberal*, bien conectado con el neoconservadurismo moral y con el neoimperialismo estadounidense ha leído los hechos como una confirmación de su tesis de que España es un país enfermo que no supo estar a la

altura del atentado del 11 de marzo del 2004. Para los analistas que suscriben esta posición el error fue de la izquierda que culpó al gobierno de Aznar por el atentado y no fue capaz de entender que estamos ante una guerra contra el terrorismo donde no caben ni complejos de culpa ni buenas intenciones. Todo lo que no sea apoyar incondicionalmente a Occidente es hacer el juego a los terroristas islamistas.

Este apoyo, piensan los neoconservadores, no se producirá porque el progresismo europeo ha perdido toda capacidad de reacción y está prisionero del pensamiento débil y del relativismo. Sin embargo, concluyen, sólo armándonos ideológicamente seremos capaces de afrontar esta crisis de valores que hoy acecha a Occidente y al mundo libre.

Para el *agnóstico liberal* lo ocurrido muestra la necesidad de volver a leer a Voltaire y reivindicar los mejores valores del laicismo liberal. De alguna manera lo ocurrido da la razón a Bertrand Russell que consideraba que todas las religiones eran igualmente perversas y nefastas para el pensamiento libre. Sólo un mundo libre de las censuras y las mordazas defenderá con vigor la libertad de expresión. *Todos somos Charlie* viene a ser la fórmula que permite resumir la indignación con lo ocurrido y la solidaridad con las víctimas del atentado.

Ante estas dos reacciones muy presentes en artículos, editoriales y reportajes en los grandes medios, me he preguntado qué hubiera ocurrido si el debate que tuvimos en la Conferencia Política del PSOE en noviembre del 2013 lo hubiéramos tenido en Enero

del 2015 tras los atentados de París. Creo todo hubiera sido distinto. No porque entre los asistentes no hubiera pesado la necesidad de encontrar una bandera que permita identificar a las maltrechas huestes de las bases socialistas. Esa necesidad se ha incrementado a partir de la irrupción de *Podemos* y de los escenarios que dibujan las encuestas. La cuestión, sin embargo, se complica porque el electorado del PSOE, el electorado de Izquierda Unida y el electorado de *Podemos* no saben cómo reaccionar ante hechos sobrecogedores como los de los atentados en París porque se encuentra atrapado entre dos fuegos.

No están dispuestos a asumir que el Occidente imperialista no tenga ninguna responsabilidad en el crecimiento del radicalismo islámico, pero tampoco están dispuestos a aceptar que la respuesta terrorista esté legitimada. Pensará el lector que nadie en su sano juicio está dispuesto a absolver de toda culpa al mundo imperial sin tener por ello que aceptar atentados contra la libertad de expresión que impliquen la muerte de unos humoristas.

Nadie está dispuesto a sucumbir a los dos males, en efecto, pero el asunto se llena de complejidad cuando pensamos el tema con profundidad. Todos en principio estamos contra la Razón de Estado y contra el terrorismo, pero la pregunta es cómo evitar que crezca este sentimiento de indignación y de rabia que puede llevar a secuestrar a unos cooperantes, a asesinar a unos humoristas o a atentar indiscriminadamente contra los que casualmente subieron al tren una mañana de marzo.

Es aquí donde me parece que los temas enterrados aparentemente por la crisis económica, vuelven a aparecer con toda radicalidad: ¿es posible la multiculturalidad?; ¿cabe una laicidad inclusiva?; ¿es factible una alianza entre la Europa laica y el islamismo moderado?

Ante estas preguntas cabe pensar, como hacen y repiten un día sí y otro también los neoconservadores, que la multiculturalidad genera una asunción de los males del multiculturalismo que es extraordinariamente perjudicial y peligrosa. Podemos considerar que el antiamericanismo enfermizo de la izquierda cultural no hace sino poner pegas a Occidente sin confrontarse con el auténtico enemigo. Según los neoconservadores, la izquierda bienpensante sigue poniendo dificultades a la potencia imperial y sigue soñando con alianzas que son imposibles. Pienzan que el laicismo acaba en relativismo y que el rearme ideológico es imprescindible.

Cabe contestar, por el contrario, que el laicismo republicano es más necesario que nunca, pero que no pervivirá si sigue deteriorándose el modelo social europeo, si la desigualdad sigue aumentando, si la exclusión social permite que crezca el islamismo radical, mientras a la par cerramos los ojos ante la política extremista en Oriente Medio.

¿Se puede afianzar el modelo social europeo con las políticas económicas neoliberales?; ¿se puede afrontar la relevancia adquirida por las políticas de identidad con la creencia positivista de que el único conocimiento sólido es el conocimiento científico?

Me parece claro que la respuesta es negativa en ambas cuestiones. El reto que aguarda a la nueva generación que ahora toma el relevo en la vida política dentro del PSOE, de Izquierda Unida o de Podemos es contestar a estas cuestiones sin caer en el error de pensar que todo es economía, que no hay nada más allá de la economía, que una buena política económica resolverá todos estos problemas. No basta con proclamar enfáticamente que uno es ateo, aunque respeta todas las creencias y que lo importante es centrarse en los problemas que realmente preocupan a la gente. Y ello por una razón fundamental. Todos los fenómenos que confusamente nombramos al hablar de populismo, nacionalismo, fundamentalismo, islamismo, neoconservadurismo, relativismo... todos estos fenómenos han llegado para quedarse. Cualquier propuesta política que quiera hacerse cargo de la complejidad social no tiene más remedio que tomar nota de ello y obrar en consecuencia.

Tras la crisis económica del 2008 ha sido frecuente demonizar todo lo ocurrido en España desde la mitad de la anterior década como un gigantesco despropósito, como una huida hacia adelante de una izquierda inconsistente que no sabía de lo que hablaba ni era capaz de resolver ninguno de los contenciosos que abría. Algo de eso ha habido, pero los problemas siguen ahí y ha bastado que unos terroristas acaben con la vida de unos humoristas para que todos esos problemas pendientes vuelvan a aparecer: ¿qué hacemos con la memoria?; ¿de qué identidad nos reclamamos?; ¿cuál es el lugar de la religión en el espacio público?;

¿puede la Europa laica tender puentes con el mundo islámico?; ¿estamos abocados a un choque de civilizaciones?

Cuando intervine en la Conferencia Política del PSOE en noviembre del 2013 insistí, con escaso éxito, en que el debate del laicismo no se podía plantear con rigor sin unirlo al problema de la identidad nacional, a la memoria histórica y a la denostada alianza de civilizaciones. Pude comprobar que entrar en ese mundo es muy difícil porque las emociones están a flor de piel y cada uno da cuenta de sus agravios y está esperando poder dar cabida a sus aspiraciones.

En la medida en que tratamos de buscar un camino propio entre dos nacionalismos o entre dos fundamentalismos todo el universo se agita. Todos recordamos el debate que se suscitó cuando Zapatero afirmó que el concepto de nación era discutido y discutible. Algo parecido le ha ocurrido al líder de *Podemos* cuando ha acudido a Barcelona el pasado 21 de diciembre de 2014. Sus palabras favorables al derecho a decidir pero contrarias a la independencia de Cataluña han provocado que sea comparado con ¡un nuevo Lerroux! ¡Nada más y nada menos! Veremos lo que ocurre de aquí al 27 de septiembre

de 2015 fecha de las próximas elecciones catalanas, pero por mucho que lo intente la nueva formación política se verá abocada a encontrar una vía propia distinta al unitarismo y al independentismo.

Este es el escenario en el que nos encontramos. No podemos pensar que uno delimita la agenda política según su conveniencia hasta el punto de que hay temas que pueden desaparecer por decreto, centrándonos únicamente "en los problemas que realmente preocupan a la gente". Aceptar ese apresurado slogan, que se repite machaconamente, sería tanto como asumir que los manifestantes de la última Diada, las víctimas del terrorismo de ETA o los que llenaron las calles de París no viven problemas reales, no tienen esperanzas que desean cumplir y miedos que desean conjurar.

Estamos ante problemas que preocupan y mucho a la gente, ante problemas que cualquier responsable político de una u otra generación tendrá que afrontar. Problemas ante los que las distintas formas de religión han vuelto para quedarse. Por si teníamos alguna duda, los trágicos atentados en París en enero de 2015 no han hecho sino recordárnoslo con toda virulencia.

DEBATE

El compromiso político de los cristianos de base, hoy

Luis Ángel Aguilar, profesor jubilado de Pedagogía. Albacete
Carlos García de Andoin, Fundador y Coordinador federal
de Cristianos Socialistas (1994-2014). Bilbao
Pope Godoy, jubilado, Andújar (Jaen)

Hace años, tras el concilio Vaticano II y antes de que se abriera paso la democracia en España, quedó claro que, contra la imagen que muchos tenían de que los cristianos son de derecha, la fe cristiana, vivida en su integridad evangélica, orientaba a muchos cristianos no sólo al voto sino a la militancia en partidos de las diversas izquierdas. En el compromiso político, una cosa es la inspiración común a favor de la justicia social y la defensa de los derechos humanos y otra las mediaciones políticas por las que cada uno libremente opta. Hoy, con una política en ebullición, hemos pedido a tres veteranos militantes cristianos que nos presenten el análisis de realidad que les ha llevado hoy a hacer, desde idéntica inspiración, una opción política diferente. Los tres coinciden en que, en su vida, fue primero la fe y la vocación a una militancia cristiana en diversos movimientos de Iglesia, incluyendo entre ellos el de los curas obreros. Y, también, en que precisamente ese compromiso cristiano los llevó necesariamente al compromiso político, para cuya concreción, además de la fe, fueron decisivas las visiones y opciones personales.

I. PODEMOS es la mediación que me permite mejor concretar, hoy, la opción por los pobres. Luis Angel Aguilar

“Una persona cristiana no debería desentenderse de la política con el argumento – comprensible– de que la política es tan sucia que ya no tiene remedio, porque equivaldría a dejar dicha política en manos de aquellos que no quieren remediarla” CiJ

Como la política no es la disciplina ni el trabajo más valorado entre la gente, y mucho menos entre los cristian@s, desde que transité de mi implicación en colectivos sociales y ciudadanos al compromiso político, sólo me han llovido descalificaciones: “...con lo majo que era ese muchacho –le espetaron a mi madre unas parroquianas de Acción católica”... ¿El delito?, me presentaba por IU a unas elecciones.

Dicen algunos detractores que cual vulgar chaquetero, me he ido moviendo por distintos partidos para supuestamente medrar... ¿Yo? que precisamente no he cobrado nunca nada que no haya venido de mi labor docente.

La gratuidad y el voluntariado siempre fueron mis guías en todos los movimientos en los que participé, pero como esos valores ya no se llevan, hay quien cree que “algo sacarás”, ya fuera cuando abríamos la primera tienda de *Comercio Justo* de CLM, ya cuando luchábamos con las asociaciones de inmigrantes en ACAIM o incluso, cuando desempeñaba las funciones de coordi-

nador provincial en los dos partidos en los que milité (PDNI e IU).

Pero si bien es cierto que uno ha cambiado en la elección de estrategias o mediaciones en cada momento histórico en el que nos ha tocado vivir, siempre partimos de las mismas opciones, que más abajo narraré y que se debatían entre la Utopía y el Pragmatismo. Pero, en realidad, más que moverme yo, los que se han ido moviendo, abandonando sus principios fundacionales eran los otros o, al menos, así lo veo yo.

La Utopía, siempre se mantenía dos pasos más allá, pero ahí estaba inapelable. Y el pragmatismo es el que nos obligaba a dejar de apoyar a un PSOE que nos engañó y vendió con la entrada en la OTAN, a una Nueva Izquierda, que lo que pretendía era llegar al PSOE por la puerta trasera, llevándose por medio a la honesta militancia de IU, y a una IU que no supo barrer debajo de las alfombras, ni actualizarse a los momentos que pedía esta sociedad, ni conectar con un electorado que siempre le dio la espalda.

Utopías por tanto, que tienen que ver con los fines, con la opción por los pobres, con el seguimiento a Jesús y con la consecución del Reino (“*La Tercera Utopía*” es el nombre de mi blog personal). Y pragmatismo, el de las distintas mediaciones que se nos han ido presentando en el camino y que, tras las diferentes herramientas partidarias ya citadas, hoy concreto en *Podemos*.

El testimonio personal por el que decidí caminar desde mi inspiración cristiana y el análisis de las mediaciones

Con casi 40 años en la brecha militante, se podría decir que desde los 17 años he ido participando en las distintas mediaciones que mejor podrían hacerme progresar, desde el utópico compromiso social inicial, hasta un incómodo compromiso político partidario, pasando por los más o menos indoloros compromisos socio-político vividos.

Pero eso sí, un sempiterno recorrido a partir del impulso que impelía mi Fe en Jesús de Nazaret y a partir de la praxis generada en el seno de una pequeña comunidad cristiana, donde además de poner y vivir en común esa Fe, podíamos analizar las estrategias metodológicas de las distintas mediaciones. Herramientas o mediaciones que, en cada momento, respondían mejor a la Opción por la que yo me incliné que no era otra que la causa de los empobrecidos por el sistema.

Mi experiencia personal arranca estudiando Magisterio y ya con un triple compromiso: Uno, en SAGATO, que éramos un grupo de jóvenes idealistas (marxistas nos decían) que escribíamos semanalmente en *La Verdad*, un periódico de la Editorial Católica; Dos, en el Movimiento de Cursillos de Cristiandad, ya desde la nueva era mixta y no de tandas por géneros; y Tres, en la recién constituida Comunidad Cristiana "El Olivo" donde aún continuamos aunque mucha menos gente y mucho más mayorcita.

Curiosamente y casi siempre, he estado simultaneando esa triple militan-

cia: La social (Romero y el Comercio Justo, ATTAC, Inmigración, 15M, Stop Desahucios,..); La política (PDNI, IU, PODEMOS, ...) y la creyente en organizaciones y movimientos de base cristianos (Cursillos, Consejo Pastoral, Cáritas, CCP, CCB,...)

La elección del fin y los medios

El compromiso político exige una inspiración que motive y un análisis que concrete situación, instrumentos y estrategias para llegar a los objetivos que pretendemos. Al considerar la elección de los medios y los fines, solíamos comenzar un itinerario que, partiendo del Reino como Fin último (A) nos llevaría mediante tres mediaciones, hasta la elección de un determinado Partido o plataforma (D), a través de los Pobres (B) y de la entonces llamada Izquierda (C).

- a. EL REINO no era otro que la práctica y reconocimiento efectivo y progresivo de los DDHH en favor de todos los hombres y mujeres de este mundo y la reconciliación con la Madre Naturaleza y de las personas entre sí. Vamos, lo que entonces llamábamos la historia de la salvación universal o el transformar poco a poco la tierra en el Cielo.
- b. LOS POBRES eran el gran medio que ofreció Jesús para hacer el Reino desde una orilla de la historia. Lo que significaba, por un lado, luchar por la desaparición de los pobres sociológicos mediante la promoción cultural, política y económica, y por otro, conseguir que haya más pobres voluntarios de corazón que luchan por su causa, al poner a su

servicio nuestros deseos de Tener, Saber y Poder.

- c. LA IZQUIERDA se configuraba como uno de los medios que nos ofrecen los pobres para su liberación, pues a pesar de sus errores el Socialismo siempre ha luchado más por su causa que el Capitalismo. Y como nacemos siendo de derechas, necesitamos re-nacer para optar por la defensa de las causas de los pobres.
- d. UN PARTIDO, finalmente (o una plataforma sindical, vecinal, pacifista, o ciudadana...) es el tercer medio que ofrece la Izquierda antes definida. ¿Para qué? Para la elección del instrumento cuyos principios y actuaciones mejor potencien o respondan al fin último de la consecución del Reino de Dios versus Sociedad Socialista y Autogestoria.

*Nadie fue ayer, ni va hoy,
ni irá mañana hacia Dios,
por este mismo camino que yo voy.
Para cada hombre guarda un rayo
nuevo de luz el sol. (León Felipe).*

Podemos, la herramienta que ilusiona y empodera.

El análisis estratégico de las mediaciones hay que ir rehaciéndolo en cada momento histórico. ¿Por qué hoy y aquí me he inclinado por el compromiso con Podemos? ¿Por qué empecé con Juan Carlos Monedero este proyecto justo a partir de un encuentro de comunidades cristianas en el que José María Vigil nos hablaba del cambio de paradigmas en la Iglesia y Monedero del cambio en la

sociedad? *“De la indignación al cambio de Sistema”* era el lema y precisamente por ello empezamos a soñar. Porque había llegado la hora de la radicalidad personal (que no quiero decir con ello que esta magnífica herramienta que esta ilusionando a tanta gente honesta y enormemente indignada, sea lo radical que nos quieren vender, para asustar, los medios de desinformación masiva).

Siempre aposté a caballo perdedor, como así suelen ser las causas de los últimos, pero ahora ya intuíamos –en ese enero de 2014– que iba a llegar la hora de la gente, el año del cambio que decimos ahora, el momento en el que los de abajo debíamos ser conscientes del poder que tenemos para dejar de sostener a los de arriba. Por eso hablamos de la centralidad del tablero político, que no del centro, y abandonamos el viejo discurso de la izquierda y la derecha.

Por responsabilidad histórica nos hemos embarcado en esta nave mucha gente y por vez primera aprecio los mayores consensos por una herramienta política entre la mayoría de la llamada Iglesia de Base que jamás haya visto en los últimos 30 años. Claro que hay otras mediaciones, claro que hay otras herramientas, pero para mí, a quien han pedido esta reflexión personal, y respetando la diversidad de opciones tanto como la de carismas y ministerios, es hoy Podemos la mediación que los signos de los tiempos nos han colocado en el camino y por esa responsabilidad histórica que decíamos antes aquí vamos a poner nuestros talentos al servicio de los más desfavorecidos de nuestra

sociedad, que desgraciadamente cada día son más.

Una espiritualidad progresista desde la Laicidad.

Los "Círculos *PODEMOS* de Espiritualidad Progresista" que apoyo como responsable estatal del área de Laicidad y Libertad de Conciencia de *Podem*, son un buen ejemplo para responder a esa típica pregunta de ¿Qué puede aportar un creyente de base a la reconstrucción del empoderamiento popular? Y es que además del plus de esperanza que debe tener todo creyente (la *Terca Esperanza* que decía Casaldáliga), lo que trataremos de aportar es nuestra exigencia del sentido ético que debe impregnar la acción política, nuestros valores de igualdad, solidaridad, coherencia, radicalidad, fraternidad o laicidad que obviamente no son exclusivos. Y en definitiva, nuestra Utopía cristiana –*La Terca Utopía*– para la construcción de una verdadera alter-

nativa al capitalismo, entrelazada con las luchas populares y fundada en unos principios plenamente democráticos.

Estos círculos de espiritualidad progresista quieren ser un instrumento integral de acción social y política, a la vez que un espacio de encuentro, de sinergias y de crecimiento, tanto en conciencia personal y como colectiva, que quiere abrirse a todas las personas. Y desde aquí entendemos la política como una vocación de servicio y empoderamiento de la ciudadanía orientados al bien común.

En última instancia el poder de unos solamente es ético si refuerza el poder de los otros y si alienta relaciones de amor y cooperación entre todos. Justo lo contrario del poder actual de los de arriba, contra los de abajo. Recuperemos la buena política y acabemos con la corrupción. Amén.

Blog: La Terca Utopía <http://luisangela-guilar.blogspot.com.es>

Email: luisangel.aguilar@gmail.com

II. Con fe en la política. Carlos García de Andoin

Que la fe cristiana tiene una dimensión de compromiso social es algo que he vivido desde que tengo uso de razón. Ahora bien, de ahí a la dimensión política hubo un salto cualitativo, que di gracias a la JEC en la parroquia de un barrio obrero de Bilbao, Rekalde. Ahí, en mis primeros años universitarios, descubrí la centralidad de los pobres en el Evangelio de Jesús, la dimensión estructural y liberadora del compromiso cristiano y la experiencia de la movilización política. Participación estudiantil en la Universidad de Deusto, movilización pacifista a través de la objeción de conciencia, Gesto por la Paz, anti-OTAN... y acción social con el mundo de la discapacidad fueron mis ámbitos de compromiso. Leí con fruición *Católicos en la Vida pública* (1986). La caridad política, el amor eficaz, ése era el paso que habíamos de dar. Decía el documento "la dedicación a la vida pública debe ser reconocida como una de las más altas posibilidades morales y profesionales del hombre" (núm. 63). Así fui entrando en contacto con Euskadiko Ezkerra, hasta que me afilié. Era el partido perfecto, el que conjugaba los valores e ideales cristianos 100%... en justicia social, ética, y paz... hasta que demasiado pronto se hundió.

Caída aquella EE ¿cómo me afilié al PSOE? La verdad es que dudaba entre Izquierda Unida, donde tenía buenos amigos, y el PSOE, donde no conocía a nadie. Izquierda Unida estaba más anclada en un discurso de valores y de alternativa global. Eso me atraía. Pero

hice la siguiente reflexión: "para proclamar valores o ser alternativo ya tengo los grupos cristianos y los diferentes campos de acción. Con el paso a la política, lo que aspiro es a una incidencia estructural e institucional, a escala pública. Para qué el paso a la política sino era para hacer el Reino de Dios a través del BOE y los Presupuestos". Era una razón pragmática que inclinaba las cosas a favor de un partido con opción de gobierno como el PSOE, frente a IU.

Pero además hubo otra razón, más poderosa, a saber, el reto de superar la histórica confrontación entre el PSOE y el mundo cristiano. Eran días en que leía a Díaz-Salazar cómo se planteaba el PCI la refundación de la izquierda en Italia, tras la caída del muro y la importancia que para los poscomunistas tenía el cristianismo como asunto público de interés para la izquierda.

Cristianos en el socialismo vasco

La oportunidad vino de la mano de Ramón Jáuregui, entonces secretario general del PSE. Nos convocó a Cristianos en Movimientos Sociales para implicarnos en el nuevo PSE-EE, porque era consciente del déficit de apoyos del partido socialista en este ámbito. En aquella reunión le mencioné la consideración que el PSOE tenía de la religión como un asunto privado. Le pregunté si el partido estaba dispuesto a aceptar el cristianismo como hecho público para el socialismo. "Nosotros –le dije– si somos socialistas lo somos a fuer de cristianos –parafraseando a Prieto, que

se decía socialista a fuer de liberal—. Ramón me dijo que sí: "Recorramos ese camino". Esto ocurrió en Bilbao en 1993. Creamos el grupo de *Cristianos en el Socialismo Vasco*. En el surco de la tradición de Cristianos por el Socialismo, pero dentro de un partido, y con una orientación pragmática, no teórica. Se trataba de tender puentes entre PSOE y mundo cristiano.

En aquellos años 90 tres fueron los ámbitos:

1) la relación entre PSE-EE y el tercer sector de acción social en Euskadi, uno de cuyos frutos concretos fue la Ley de Voluntariado Social, y otro posterior, la consideración de la renta básica como derecho subjetivo;

2) la relación del PSE-EE con el movimiento pacifista de Gesto por la Paz, que nació de numerosas parroquias y militantes cristianos. Recuérdese que teníamos una enorme distancia respecto del PSOE precisamente por los GAL y por el cambio de posición respecto de la OTAN; y

3) la relación del PSE-EE, con sectores de intelectuales, teólogos y curas de Iglesia de Bizkaia. Anótese que algunos años más tarde, cuatro curas irían de forma simbólica en listas del PSE-EE y del PP. También fue significativo que en una Iglesia que era un Arca de Noé, algunos cristianos del PSE-EE formáramos parte, por esta razón, del colectivo de amenazados por ETA y tuviéramos que ir con escolta. Ocho años en mi caso.

Poco a poco, íbamos creando un polo público cristiano en el seno del PSOE y, por otra parte, un polo público socialista en el seno de la Iglesia.

Abriendo la cultura partidaria respecto de la religión, de un lado, y visibilizando el pluralismo existente de la comunidad cristiana. Una y otra cosa nada, nada fáciles.

Cristianos socialistas en el PSOE

En 1998 había comenzado la extensión del proyecto por iniciativa de la Comisión Ejecutiva Federal. Eran tiempos en que el PSOE necesitaba la relación con la sociedad, con el tercer sector, con las organizaciones de cooperación al desarrollo, "socialistas sin carnet" como decía Jáuregui y, particularmente, regenerar una imagen ética que en los últimos años de felipismo había dejado al partido muy deteriorado. Borrell ocupó una primera portada de *Vida Nueva* y en *El País* detrás de una gran foto de Almunia apareció "cristianos y socialismo". Así la Comisión Ejecutiva Federal conoció e invitó a organizaciones religiosas de otros partidos socialistas europeos para los que una política laica no era obstáculo para reconocer el valor del aporte organizado de cristianos de izquierda. Organizaciones agrupadas en la *Liga Internacional de Socialistas Religiosos*, organización afiliada a la Internacional Socialista, de la que *Cristianos Socialistas* forma parte desde 2002.

En el programa del PSOE de las elecciones de 2000, hicimos un proceso de diálogo con ONGs de Cooperación al Desarrollo que llevó a incluir por primera vez un decálogo de cooperación que comprometía en un programa del PSOE el incremento de la ayuda oficial al desarrollo "hasta el 0,35% del PNB con el objetivo de avanzar de manera

constante en dirección al objetivo del 0,7% del PNB". Además, se exponían compromisos concretos para el destino social de la Ayuda al Desarrollo; la transparencia en el comercio de armas; compromisos de condonación de deuda; apoyo al comercio justo y los fondos éticos de inversión; la modificación de base de convocatorias de subvenciones; la modificación de estructura ministerial incluyendo una Secretaría de Estado de Cooperación. Todavía en el año 2009, tuvimos una notable contribución en los trabajos para la aprobación del reglamento 794/2010 de desarrollo de la Ley General de Subvenciones en materia de cooperación al desarrollo.

Tendiendo Puentes

Posteriormente vino la creación progresiva de grupos de Cristianos Socialistas en el conjunto del país. La publicación del libro *Tender Puentes*, PSOE y *Mundo Cristiano* marcó un hito. A lo largo de los años 2002-2004 fue presentado en 25 ciudades de España.

En estos años quedó modificado sustancialmente el marco de las relaciones política-religión. De la mano del cambio cultural y de la globalización se produjo la repolitización de la religión a nivel mundial, y también en la sociedad española.

España tuvo su *Charlie Hebdó*, fue el 11-M, un atentado brutal con casi 200 víctimas en cuatro trenes de cercanías de Madrid. La reacción política detuvo a los autores y estimuló políticas de seguridad e información, pero no sólo. El 11-M aceleró la necesidad de una política proactiva e inclusiva respecto de la diversidad cultural y religiosa. De pro-

pugnarse en campaña electoral el eslogan "más gimnasia, menos religión", en sólo tres años la política socialista hubo de poner en marcha la Fundación *Pluralismo y Convivencia* para impulsar la gestión de la diversidad religiosa y cultural. *Cristianos Socialistas* contribuyó activamente tanto a la creación de los marcos ideológicos como metodológicos de esta fundación, una de cuyas mejores prácticas, mencionada en Europa, ha sido la elaboración y publicación de libros de Primaria de Islam en castellano, en colaboración con la *Unión de Comunidades Islámicas de España* (UCIDE).

Además, en la política exterior, frente al 11-M y sus significados, el Gobierno Zapatero impulsó, frente a la tesis de la inevitabilidad del choque de civilizaciones, la *Alianza de Civilizaciones*, programa de la ONU para una labor preventiva frente a los choques tectónicos entre grandes regiones y tradiciones culturales. Acreditados diplomáticos se negaban a reconocer la dimensión religiosa de la *Alianza de Civilizaciones*. Sin embargo, acabó por hacerse inevitable la aceptación de su relevancia y de su concierto en la geopolítica. Cabe destacar diferentes iniciativas en su seno con el objeto de combatir el antisemitismo, la islamofobia y la cristianofobia. También en este campo *Cristianos Socialistas* tuvo su contribución.

Tensiones con la Conferencia Episcopal

Pero la repolitización de la religión, de la mano de la polarización política sobre los valores, volvió a tensar las relaciones entre PSOE e Iglesia católica en el periodo 2004-2008. El matrimonio

homosexual y la igualdad de género, luego el aborto, así como la reforma educativa, y finalmente el Estatut de Catalunya, fueron buenas excusas para la reactivación del tradicionalismo católico marcando un fuerte perfil político a la presencia social de la Iglesia. Donde la dirección eclesial veía en el PSOE un adversario antropológico, éste topaba con un verdadero adversario político en la Iglesia. Fueron años realmente duros para *Cristianos Socialistas*. Mientras unos intentábamos construir puentes con medios modestos, otros se dedicaban a dinamitarlos a toda potencia. Respecto al matrimonio del mismo sexo, exigimos a los obispos prudencia pastoral¹ y no colocar lo esencial del matrimonio cristiano en la complementariedad sexual². En relación a la educación propiciamos activamente tres acuerdos, cuando el maximalismo de los obispos había hecho inviable un pacto educativo:

1) el acuerdo del Ministerio de Educación con la FERE respecto al programa de Educación para la Ciudadanía;

2) el acuerdo del Ministerio con los profesores de religión (APRECE), que junto a los sindicatos (UGT, CC.OO. y ELA), consiguieron extender el modelo de contratación estable del profesorado de religión, ya vigente en ESO en el País Vasco que había sido acordado con el Gobierno Vasco y apoyado por los obispos, entre ellos, R. Blázquez, en

este momento presidente de la Conferencia Episcopal; quedando superada la arbitrariedad y precariedad de la relación laboral, "año a año", propiciada por los Acuerdos Estado-Iglesia.

3) asimismo, aún sin acuerdo, se mantuvo la oferta de la enseñanza religiosa en la Escuela Pública, si bien bajo el modelo de una triple opción, tal como así la denominó L. Gómez Llorente, su proponente, que incluía, además de la propia oferta confesional, la enseñanza cultural de la religión y una forma de exención, a través de lo que se llamó la "atención educativa". Era necesario algún acuerdo. No en vano, la mitad del electorado socialista apoyaba en 2008 la asignatura de religión católica en la escuela pública³.

Aborto. Tensión con ambas orillas

En la segunda legislatura se estableció un compromiso de no beligerancia entre Gobierno e Iglesia católica. Sin embargo, la entrada del aborto en agenda, a raíz del Congreso de 2008 volvió a tensar las cosas. Los cristianos socialistas defendimos la ley de plazos, pues la legislación de supuestos se había revelado como un coladero, pero no desde un principio de derecho al aborto, cuanto desde una perspectiva de mal menor. La actuación de Cristianos Socialistas, ayudó a limitar a las 14 semanas, a introducir la objeción de conciencia de los profesionales, a ajustar el preámbulo a la doctrina constitucional, al deber de información a los padres en el caso de la menor de edad mayor de

1 Carlos GARCÍA DE ANDOIN, "Prudencia pastoral". *El País*, 19 de junio de 2005. Ante la convocatoria de la manifestación por los obispos contra la legalización del matrimonio homosexual.

2 Carlos GARCÍA DE ANDOIN, "La propuesta cristiana de amor familiar". *El Correo*, 29 de diciembre de 2007. Ante la convocatoria del Acto por las familias en la Plaza de Colón en Madrid.

3 CIS (2008, nº 2752). Cfr. Alfonso PÉREZ AGOTE, *Cambio religioso en España. Los avatares de la secularización*. Monografías CIS nº 276 (2012) 145 y ss.

16 y a la necesidad de una educación sexual no sólo por evitar enfermedades y embarazos no deseados, sino por ubicar la sexualidad en el desarrollo integral de la personalidad y en un marco de responsabilidad⁴. Todo ello, en medio de serias tensiones tanto con la jerarquía, que amenazó de excomunión a los diputados socialistas católicos como con el propio gobierno, y en particular, con el Ministerio de Igualdad.

La legislatura tuvo aún tres ámbitos relevantes de actuación.

La Memoria Histórica, con el controvertido asunto pendiente del Valle de los Caídos, donde no quiso colaborar la jerarquía católica, habiendo sin embargo una mediación cristiano-socialista en las labores de la Comisión de Expertos.

La Jornada Mundial de la Juventud, donde se contribuyó a la colaboración del Gobierno en la organización del evento.

Y el Congreso de la Liga Internacional de Socialistas Religiosos celebrado en Córdoba en 2009, sobre "Crisis global y espiritualidad" en cuyo marco el Comité Federal del PSOE reconoció a Cristianos Socialistas como Grupo Federal, después de 10 años de requerimiento de un reconocimiento orgánico. Un grupo de cristianos católicos que se abría para incluir también a evangélicos y ortodoxos.

4 Cfr. José BONO, "Obama, Benedicto XVI y el aborto" en *El País*, 1 de noviembre de 2009; "Aborto, ni derecho, ni obligación" en *El País*, 26 de noviembre de 2009; Jordi LÓPEZ-CAMPS, Pilar DE LA VEGA y M. José PEREDA, "A la búsqueda de un terreno común", en *El País*, 18 de octubre de 2009; en *La Vanguardia*, 18 de octubre de 2009; en *Diario de Burgos*, 22 de octubre de 2009. J. Antonio PÉREZ TAPIAS, "En democracia no hay herejes" en *El País*, 27 de noviembre de 2009.

El debate interno sobre los Acuerdos

En los años posteriores, con la vuelta del PSOE a la oposición, el acontecimiento más destacable en que hemos participado es la Conferencia Política de 2013.

En la dirección del PSOE coincidían dos acentos distintos, el de Rubalcaba, secretario general, que en una situación de crisis de identidad orgánica y política quiso hacer de la vieja cuestión anti-clerical, a través de la derogación de los Acuerdos Estado-Iglesia, una bandera de cohesión partidaria y movilización política.

Por otra parte, el de Jáuregui, que siendo coordinador de la Conferencia Política, quería conseguir incorporar definitivamente una laicidad incluyente en la cultura política del PSOE. Los trabajos del grupo de trabajo de "Laicidad y relaciones con las confesiones" fueron concienzudos.

Casi 30 personas, de todas las sensibilidades⁵ sobre la religión del PSOE, a lo largo de cuatro sesiones de cuatro horas cada una, llegaron a pactar un documento https://laicismo.org/data/docs/archivo_1189.pdf que frente a un modelo de enseñanza confesional de la religión en la escuela pública abogaba por una enseñanza cultural de la religión

5 En el grupo participaron Álvaro Cuesta, Ana Fernández Coronado, Antonio García Santesmases, Gustavo Suárez Pertierra, Victorino Mayoral, José M. Contreras, José Manuel López, Fernando Amerigo, Víctor Urrutia, Javier Truchero, Jesús Quijano, Antonio López, Abraham Barrero, Mercedes Arbaiza, Alicia Miyares, Jesús Maeztu, Aurora Atoche, Henar Corbi, Javier Fernández Vallina, Pedro Tarquis, Mohamed Chaib, e intelectuales no afiliados al PSOE como Rafael Díaz-Salazar y Victoria Camps y otras personas independientes, budistas y protestantes. Fue coordinado por Carlos García de Andoin.

y que frente al modelo de colaboración en la financiación de la asignación tributaria optaba por el de la cuota complementaria, basado en la contribución personal. Respecto a exenciones fiscales proponía que las confesiones tuvieran idéntico trato al sector sin ánimo de lucro, sin privilegio alguno. Se comprometía a la reforma de la ley hipotecaria para impedir a la Iglesia inmatricular ejerciendo funciones de notario. No excluía la revisión de los Acuerdos Estado e Iglesia pero ponía el acento en una nueva Ley de libertad de conciencia y religiosa, respeto de la cual aquellos deben ser revisados.

Por una laicidad incluyente

Eso sí, proponía una laicidad incluyente que apreciaba en los actores religiosos un potencial aliado de las políticas emancipatorias y democráticas del PSOE. Sin embargo el intento quedó frustrado. Primero por las enmiendas recibidas previamente con una clara orientación laicista excluyente y luego en la propia Conferencia por una comisión minorada, que con una mayoría radicalizada, impidió un diálogo mínimamente razonable sobre la cuestión. El ambiente ya se había calentado en el diálogo sobre Laicidad en el que fue obvio que alguna significada persona del grupo de trabajo había roto el consenso alcanzado <https://www.youtube.com/watch?v=-ueujSgrhak>. Hasta el propio moderador en nombre de la ponencia política, el catedrático de Derecho constitucional Gregorio Cámara Villar, fue arrumbado por un ambiente ciertamente intolerante. Sólo la decisión de la mesa de posponer los trabajos para el día siguiente impidió fuese

votada una enmienda que, en nombre de la laicidad en el interior del partido, prohibía la existencia de grupos como el de *Cristianos Socialistas*.

Para *Cristianos Socialistas* esta Conferencia representó una gran crisis, también para quien esto escribe. El fracaso de un trabajado compromiso de veinte años. Poco faltó para tirar la toalla. Ayudó la reunión celebrada a petición del Secretario General Alfredo Pérez Rubalcaba con una representación de *Cristianos Socialistas* el 5 de diciembre de 2013, donde manifestó su apoyo al grupo, en el que nos pidió continuar y para el que nos ofreció colaboración así como un definitivo reconocimiento orgánico. Su apoyo fue convincente como actitud. No obstante más ayudó la mucha oración, pues los compromisos acabaron quedando en nada.

Ante un nuevo escenario

En estas, nos encontramos ante un nuevo escenario político y también religioso. La elección inesperada del Papa Francisco, el cual, con la evangelización social y de la misericordia ha creado un espacio propicio para tender puentes entre PSOE y mundo cristiano, pudiendo salir de la incompreensión sufrida en el seno de la Iglesia en estos años. Por otro lado, un escenario político marcado por la crisis económica y el agravamiento de la desigualdad, por la corrupción y por la emergencia de nuevos actores políticos, que no son sino un síntoma más de la crisis de un modelo de organización política.

La verdad es que saludo la nueva savia política y que en la sociedad hayan despertado nuevas energías morales. La izquierda lo necesitaba. Todo el

país. A muchos he echado en falta en estos años. Sin embargo lo que llevo mal son las lecciones y los adanismos. La mayoría de los que nos hemos comprometido en política en estas décadas hemos acarreado mucho trabajo y no menos sacrificios personales, profesionales y familiares. Por otra parte, a pesar de que nada hay perfecto, no ha habido para la gente en la historia de España mejores 30 años que estos en progreso económico, ejercicio de libertades, socialización de cultura y justicia social.

Cristianos Socialistas en este contexto se reafirma en la valía del partido socialista como herramienta para la transformación social, así como en la experiencia de un partido que en más de 135 años de historia ha pasado de todo y ha sobrevivido a todo. Son necesarias grandes reformas políticas, sin duda. En transparencia, en listas abiertas, en financiación, en participación... Apostamos por ellas, pero sin olvidar la necesidad de la ética de la persona, de la ley interior, aquella que viene de San Pablo, de Erasmo de Rotterdam y de Giner de los Ríos. También nuevas

políticas económicas centradas en el impulso al empleo y a la innovación. Y más y mejores políticos "a quienes duelan los pobres" como dice el papa Francisco. Pero el futuro no depende sólo de la política y de los políticos, sino del conjunto de los ciudadanos, de las empresas y los centros de formación e innovación, de las familias. Necesitamos una economía innovadora, social y cooperativa. Por otra parte, la dimensión europea de la socialdemocracia nos coloca a la escala en la que hoy se hace la política, no para los ciudadanos, sino con los ciudadanos. Hace falta una sociedad civil fuerte. No hay política democrática potente sin sociedad civil movilizadora, sin opinión pública crítica. La principal reforma constitucional que es preciso hacer es la de incluir el derecho a un ingreso mínimo como derecho subjetivo. Si no hay dinero, la última ventanilla que un Estado debe cerrar es la de atender las necesidades básicas de sus ciudadanos. Esta es la campaña que *Cristianos Socialistas* realizará en los próximos meses.

Sí, sigo con fe en la política

III. Política y dinamismo social. Pope Godoy.

Para iniciar esta reflexión, me permito recuperar parte de un artículo que escribí allá por el año 1992 y que titulé *Corrupción de la política*.

“Los miembros de formaciones políticas se agrupan –nos agrupamos– en dos categorías: idealistas y arrivistas. En teoría, la división es relativamente clara. En caso de conflicto entre los intereses particulares y los del partido, el idealista elige los intereses del partido, aunque personalmente quede perjudicado. Y un segundo nivel: en caso de conflicto entre los intereses de partido y los intereses generales, el idealista opta por los intereses generales.

La frontera no es tan nítida en cada caso concreto. Existen mecanismos sublimadores que involucran y trastornan los planteamientos teóricos. El primer escollo se refiere a la misma finalidad del partido. Todo el mundo coincide en que su función es estar al servicio de la sociedad, subsidiario de ella y subordinado al bien general. Pero en seguida se produce un sutil deslizamiento que puede formularse así: lo que es bueno para el partido es bueno para la sociedad. De modo imperceptible, se ha colocado la sociedad al servicio del partido, corrompiendo radicalmente las relaciones mutuas.

Un segundo paso se realiza a escala individual. Mi propio prestigio personal, como cargo público u organizativo interno, es bueno para el partido. Aquí tenemos un nuevo mecanismo sublimador: lo que es bueno para mí es bueno para el partido y es bueno para la sociedad. Sin una formulación

explícita, estamos a un paso de considerar o al menos utilizar el poder político como propiedad privada.

Estos trastornos sublimadores pueden generarse en la persona más idealista. Se manifiesta en actuaciones concretas y hasta en planteamientos más globales. Por su parte, el sector arrivista no tiene estos 'escrúpulos'. Simplemente, busca su propio beneficio (político, económico y/o social) sin más disquisiciones. Otra cosa es que sepa dorar sus ambiciones personales con la más refinada fraseología política.

Quiero dejar claro que la persona arrivista no es diferente a la inmensa mayoría de la población. Con frecuencia exigimos del estamento político una honradez y una honestidad que pocas personas poseen. Reclamamos en ellos toda la generosidad y el desinterés que añoramos en nuestras vidas. Es como una catarsis de tipo religioso, tal como se exigía al sacerdote: yo no soy honrado, pero él sí debe serlo.

Ahora bien, dentro de cada formación política, existe una profunda convergencia entre idealistas y arrivistas. Los dos sectores coinciden en aspirar al poder y en conservarlo. Por razones distintas, desde luego: como servicio a la sociedad o como medro personal. Pero esta ambigüedad hacia el objetivo común no aparece al principio, sino que va ganando terreno cuando se está en el poder. Porque es evidente que el sector arrivista acude allí donde hay expectativas de poder, donde hay posibilidad de subir escalones.

Es normal que, ya en el poder, las personas arrivistas realicen pequeñas

marrullerías o chanchullos sin excesiva importancia que hasta pueden ser perfectamente legales: contrataciones a dedo, nepotismos o privilegios personales. En todo caso, no entran en el horizonte ético de los idealistas. Pero, claro, se silencian por bien del partido y se pasa la mano. Aquí empieza la trampa. De modo imperceptible pero creciente, el sector idealista se convierte en rehén del sector arrivista, hasta ser su prisionero permanente. El temor de que salgan a flote las irregularidades, el chantaje implacable de quienes 'saben cosas' termina por amordazar las mejores intenciones y los idealismos más honestos. Al final, todos quedamos 'pringaos'.

Es difícil escapar a esta trampa. Las democracias occidentales prevén la alternancia en el poder como mecanismo corrector. Pero a simple vista descubrimos que el instrumento es insuficiente. Las redes de complicidad y de intereses comunes están tejiendo los hilos para conservar el poder. Por otra parte, quienes lleguen harán lo mismo..."

Y añadido otra reflexión que escribí también por entonces:

"La actividad política, en su sentido más noble, exige una ardua y equilibrada combinación de honradez y de mano izquierda. La honradez incluye lealtad, transparencia, desapego personal, identificación con el proyecto, ilusión, tenacidad, etcétera. Por 'mano izquierda' entiendo sentido de la realidad, capacidad de diálogo, búsqueda de consenso o, al menos, de fórmulas intermedias, paciencia histórica para no romper nunca la baraja, etc. En un terreno tan resbaladizo, la honradez puede derivar hacia crédula candidez, mientras que la mano

izquierda corre peligro de convertirse en grosera manipulación".

Compruebo que estas reflexiones siguen teniendo una pavorosa actualidad. Las democracias representativas se fueron estableciendo en muchos países a lo largo de los siglos XIX y XX. En España hemos tenido la bochornosa excepción de no consolidar nuestra democracia hasta el último cuarto del s. XX. En este espacio de tiempo vamos descubriendo con dificultad las insuficiencias y las marrullerías de esta democracia "consolidada".

Hay sectores importantes del electorado que consideran la fidelidad a su partido algo así como el forofeo de un equipo de fútbol: con mi equipo, "manque pierda". En el mejor de los casos la posible discrepancia se traduce en abstención, pero muy rara vez en voto a otro partido, mucho más si es contrincante directo del "mío". Ese voto incondicional y acrítico corre el peligro de fosilizar la sociedad. Dificulta el análisis y adormece al personal. Esa sociedad pasiva y entreguista es el mejor caldo de cultivo para la corrupción sistemática, diluida y silenciada. De hecho ha funcionado, aunque a trancas y barrancas, en épocas de relativa bonanza económica.

Ha tenido que llegar una crisis económica tan monstruosa como la que seguimos padeciendo (con permiso de Rajoy) para ir abriendo la mente a descubrimientos demoledores: la gestión política no se planifica al servicio de la gran mayoría, con muy específica y determinada atención a los sectores más desfavorecidos. Muy al contrario, la política se gestiona al servicio, al

beneficio y al enriquecimiento de la ínfima minoría. En caso de confrontación entre los intereses de las mayorías y los de la minoría privilegiada hemos comprobado con horror que prevalecen los intereses de la minoría (desahucios, sanidad, enseñanza...).

Esta verificación tan dramática ha actuado como revulsivo social. Y de ahí surgen protestas ciudadanas, movilizaciones, nuevas formaciones políticas... una sociedad que despierta. Eso es lo que tiene de ilusionante y esperanzador el momento político y social que estamos viviendo. Yo sueño con que toda esta fermentación social y política vaya sentando sólidos pilares para un nuevo modelo de sociedad: algo tan "sencillo" como que todo el aparato político y productivo se oriente y se planifique al servicio de la inmensa mayoría... ¡Enorme utopía la que tenemos por delante!

Pero no quiero ser iluso. Yo viví el "Mayo francés" del 68 porque estaba estudiando en París. Aquella gigantesca movilización ciudadana se fue diluyendo como un azucarillo y no abordó con seriedad y eficacia el cambio económico, político y social que tanto necesitaba aquella sociedad. Es necesaria mucha tenacidad, mucha paciencia y mucha claridad de ideas para ir dando pasos firmes, cruciales y transformadores. De modo que no quiero ser iluso, pero sí estoy muy ilusionado.

Después de la vorágine de unas elecciones, espero y deseo que haya espacio para buscar medidas y legislaciones adecuadas que respondan a las demandas y a las exigencias perentorias de claridad y de ejemplaridad. No se podrá expulsar de un parlamento a

personas imputadas, pero sí se puede establecer como medida cautelar la suspensión de toda remuneración económica. La inhabilitación para cargos públicos a personas condenadas debería ser mucho más larga. Y otra cosa: ¿No habría que establecer algún nivel cultural para quienes optan a cargos públicos?

Es necesario un control mucho más minucioso del dinero público. En concreto, delimitar claramente la graduación de todas las retribuciones públicas tomando siempre como punto de referencia el salario mínimo interprofesional o el IPREM, como ahora se llama. También sería muy eficaz introducir a corto plazo la contabilidad pública en tiempo real para todas las administraciones públicas.

El control de todas las subvenciones públicas, tanto a empresas como a sindicatos y partidos, debe ser pública en tiempo real. La cámara de cuentas debe tener total independencia de los partidos. La transparencia de lo público es el primer paso innegociable para superar la desconfianza generalizada que se ha instalado en la sociedad.

El bochorno de los desahucios en la primera vivienda deja al desnudo la degradación de una sociedad podrida en sus cimientos. También es urgentísimo y perentorio establecer medidas para que ¡ya desde hoy! nadie pase hambre. Sería un primer paso inaplazable para la renta básica universal.

Nos quedan muchos más retos urgentes. Necesitamos otro modelo de democracia mucho más dinámica y participativa. Listas abiertas (pero ¡qué resistencia tienen los partidos a perder poder!). Referéndums vinculantes en

todos los ámbitos: estatal, autonómico y local. También referéndums revocatorios de cargos públicos, cuando no cumplen sus compromisos electorales. ¿Se establece la libertad de voto en los parlamentos?... ¡Otro gallo nos cantaría con este otro dinamismo democrático!

Por lo que a mí respecta, confieso que nunca he sido persona de partido. No soy en absoluto proselitista. Carezco de ambición política, incluso legítima. Tampoco soy competitivo... Es decir, no tengo madera de político en el sentido habitual del término. Hay un dato añadido que ha marcado particularmente los derroteros de mi vida. Durante mi período de cura obrero pude comprobar con desolación el bajísimo nivel cultural de mis compañeros de trabajo. Podía contar divertidas y, al mismo tiempo, humillantes anécdotas.

Tomé entonces una determinación que he procurado mantener a lo largo de mi vida: facilitar, en la medida de mis posibilidades, al pueblo marginado y machacado ese nivel personal de cultura que siempre se les negó y que tanto necesitan. Mantengo esa opción personal y ahora la continúo con un

programa en la TV comarcal. Más de una vez digo a los videoyentes: "No te digo que pienses como yo. Pero sí te digo ¡que pienses!"

Entonces, ¿por qué estoy en IU? Los pueblos, aunque sean grandes, no tienen las mismas oportunidades que la ciudad. Por eso, ya escribí en 1994: "Me apunté a IU-CA porque me identifico con el proyecto utópico y con el planteamiento radical de una sociedad participativa e igualitaria. Entiendo que esta utopía tendrá siempre un respaldo electoral minoritario, lo cual significa asumir el permanente papel de perdedor. Aquí radica la grandeza y la debilidad de IU-CA".

No sé si este análisis puede cambiar ahora porque esos objetivos se comparten de forma explícita y efectiva por otras fuerzas políticas. En todo caso, mi decisión continúa potenciada por personas de nuestro colectivo con una categoría personal, con una coherencia política y con una honestidad que me dan sopas con honda.

Andújar, marzo 2015.

popegodoy@telefonica.net

Enseñanzas de la religión en Europa

Carlos García de Andoin. Instituto Dioc.de Teología y Pastoral. Bilbao

1. La enseñanza de la religión en la escuela. Un debate abierto

El proceso de aprobación de la LOMCE ha puesto nuevamente en el candelero el recurrente debate sobre la enseñanza religiosa en el sistema educativo. El modelo recién nacido tiene ya impresa la fecha de caducidad. Desgraciadamente, durará lo que el Gobierno popular en el poder. En España, en lo que a la enseñanza de la religión se refiere, los pactos que perduran, aunque sean arreglos imperfectos, son aquellos que la Iglesia católica pacta con la izquierda. Así que, lejos de enfrentarnos ante una cuestión cerrada, nos encontramos ante un asunto en el que a no tardar saltarán todas las costuras.

Seguirá abierto por razones políticas, pero también y sobre todo por razones sociológicas. Lamentablemente, la simplificación y el maniqueísmo que acompañan el carácter mediático de la deliberación democrática así como la polarización izquierdadera no permiten aflorar la complejidad del cambio sociológico que se está produciendo en la sociedad. Primero, sorprende, contra el pronóstico laicista, la persistencia de la demanda de

religión en la escuela a pesar del pronunciado descenso de la práctica católica. Pese al descenso registrado, en una España tan poco practicante como la de hoy, los escolares que aún estudian esta materia voluntaria ascienden al 65%, oscilando entre el 56,5% en los colegios públicos y el 97,7% en los centros concertados religiosos (2013-2014). En segundo lugar, tal demanda tampoco se puede interpretar en el sentido de una enseñanza religiosa tan confesional y doctrinaria, como la que se destila en los libros de texto autorizados por la Conferencia Episcopal. De hecho, los profesores de religión operan un enorme proceso de negociación a la baja entre el currículo establecido y el programa realmente significativo para la experiencia de los alumnos, a los que se ven en la necesidad de ganar para la causa de la matriculación en las enseñanzas de la religión. En tercer lugar, el pluralismo religioso, en particular, el aportado por el Islam, plantea tales desafíos de cohesión, integración y seguridad en Europa que entre otros está obligando a plantear la cuestión de la religión en la escuela de un nuevo modo más inclusivo, plural y pragmático, incluso en el mismo Estado laico francés.

En el País Vasco, así como en Cataluña, la demanda de religión católica en la Escuela ha decrecido en mayor medida que la media. En 2010 mientras en el conjunto de España los porcentajes en Primaria, Secundaria y Bachilleratos, en los Centros Públicos, alcanzaban respectivamente un 69,6%, un 42,6% y un 25,7%, en el País Vasco estos porcentajes se reducían a un 33,2% en Primaria, un 23,2% en Secundaria y un 2,7% en Bachilleratos (*Informe Consejo Escolar del Estado 2011*, pp. 643-650). Ello es parejo a una secularización general también más pronunciada. No obstante, es preciso tener presente, como contrapunto, que

la red concertada –no solo la confesional– escolariza más de la mitad de los alumnos y que en ésta los porcentajes de elección de religión católica alcanzan en Primaria el 72,3%, en Secundaria el 72,5% y en Bachilleratos el 52,0%.

Razones todas ellas sobradas para ponernos en actitud de mirar otras experiencias, de búsqueda de alternativas y de elaboración de nuevas respuestas. Desde esta clave procederemos a dar un repaso de política comparada a lo que, en materia de enseñanza de la religión, se hace en Europa.

Como veremos, la existencia de una enseñanza de la religión en la escuela pública no es un residuo del Estado nacional-católico, del régimen franquista o de unas relaciones Iglesia-Estado de carácter concordatario. Salvo en Francia, que se da con carácter extraescolar como catequesis, en toda Europa, la enseñanza de la religión forma parte del currículo escolar como una enseñanza integrada y asentada en el sistema educativo. Ciertamente es una enseñanza singular sobre la que la UE no tiene un planteamiento normativo de modo que respeta la diversidad de modelos de los diferentes Estados miembro, sin duda, en razón del vínculo de esta enseñanza con la historia y cultura propias de cada país. Veamos los modelos principales.

2. El modelo multiconfesional (Alemania, Austria, Holanda, España)

Según el modelo multi-confesional, la enseñanza de la religión se organiza bajo diferentes modalidades confesionales de modo que el alumno o su familia eligen con libertad y en conformidad con sus propias convicciones religiosas. Las opciones son principalmente las asignaturas de religión católica, evangélica, ortodoxa, islámica y judía. En el caso de

las opciones minoritarias se acostumbra a poner un mínimo de demandantes, ente 3 y 6. Como media hay un 2-3% que cursan religión islámica. Bajo el modelo multi-confesional se inspira la práctica de los siguientes países: Alemania, Austria, Bélgica, Croacia, Dinamarca, Holanda, Italia y Lituania. Salvo en Alemania y Dinamarca con predominio protestante, en el resto la opción mayoritaria es la católica. En este grupo de países cabe mencionar también el caso de Bulgaria que ofrece dos opciones, religión ortodoxa, mayoritaria, y musulmana.

Por lo general las enseñanzas religiosas, en plural, se imparten tanto en primaria como en secundaria, a lo largo de 2 h. por semana. Los contenidos y textos son diseñados y aprobados por las autoridades de las confesiones, salvo en Austria donde se requiere a su vez la aprobación del Ministerio de Educación. En relación a la existencia o no de asignatura alternativa, salvo en Italia, donde se ofrecen actividades escolares sin valor académico, y en Dinamarca, donde no existe alternativa, en los demás hay diferentes modalidades de ética, moral cívica o filosofía.

En todos estos casos, los profesores de religión requieren la aprobación de la autoridad religiosa respectiva. Excepto en España, donde el estatus académico del profesorado queda homologado al de interino y Alemania, con la categoría de "sustituto", en el resto de los países es equivalente al conjunto del profesorado. Desde el punto de vista económico, salvo Holanda donde los sueldos son abonados por las confesiones, en el resto de los países, se efectúa por el Estado.

La base legal, además de la norma fundamental (Alemania, 1949; Austria 1988 y 1995) o de leyes específicas, incluye en la mayoría de los países un fundamento jurídico pacticio, esto es, es uno de los puntos que dan contenido a los

acuerdos de cooperación del Estado con las confesiones, como es el caso de Alemania –cada *Land* tiene acuerdo con el Vaticano–, Austria, Croacia, Italia, Lituania y España. Sin embargo, en el caso de Dinamarca, de tradición luterana, el fundamento es unilateral, la Constitución de 1953.

En este modelo también se encuentra España, donde en 2010 había 12.263 estudiantes cursando religión islámica, 10.390 religión evangélica y 375 religión judía. En el caso español se ha producido una experiencia pionera a nivel europeo. La Fundación Pluralismo y Convivencia, creada en 2005, ha ayudado a la financiación de la preparación y edición de los libros de texto de enseñanza islámica y evangélica para Primaria. En el primer caso es relevante, a diferencia de otros países europeos, por cuanto la enseñanza islámica no se da en árabe sino en castellano, es público lo que se transmite y los contenidos han sido pactados de acuerdo con los valores constitucionales, p. e., en materia de igualdad de género.

3. El modelo monoconfesional (Grecia, Polonia, Irlanda,...)

Un segundo modelo decreciente es el monoconfesional. Se ofrece una religión y una alternativa de ética o filosofía de matrícula minoritaria. El modelo monoconfesional se da en países como Grecia y Rumania, de religión ortodoxa, o como Polonia, Irlanda, Luxemburgo y Malta, de religión católica. Es el modelo que en España fue instaurado con la eliminación de la obligatoriedad de la religión en la transición democrática, pero que ha evolucionado hacia el modelo multiconfesional, como ya se ha explicado.

En estos países, como vía de flexibilización del modelo, se contempla la posibilidad de petición de exención, opción ejercida de modo muy minoritario.

Los programas son aprobados por las confesiones religiosas salvo en el caso de Luxemburgo en que es necesaria la colaboración con las autoridades educativas.

El estatuto del enseñante tanto en lo académico como en lo económico está homologado al del resto del profesorado. Es singular el caso de Grecia donde el docente de religión en Secundaria debe ser diplomado en Teología.

En los países de tradición católica el fundamento legal es de carácter pacticio, mientras que en los de tradición ortodoxa como Grecia o Rumania es unilateral, en el primer caso, determinado por la Constitución de 1975, y en el segundo, por la Ley 84/1995, de 24 de julio de Educación. Recordemos que las Iglesias ortodoxas son nacionales y autocéfalas.

4. El modelo extraescolar (Francia)

El tercero es el modelo laico francés "extraescolar" que, salvo en las regiones de Alsacia y Lorena fue implantado por ley en 1892 y consolidado por la ley de Separación Estado-Iglesia de 1905.

En el modelo francés la enseñanza de la religión no es cultural sino catequética y pastoral. Se permite su impartición en los edificios escolares, incluso con algún tipo de subvención, según los casos, pero la religión no forma parte del currículo. Por ello, es una actividad que se desarrolla en el horario extraescolar. En Primaria se deja media jornada escolar para este tipo de actividades. En Secundaria una hora extraescolar dentro del centro. El docente es un catequista o agente de pastoral de la comunidad local, que es la que determina el programa, con un estatus completamente diferente al del profesional de la enseñanza. Además es preciso tener en cuenta la ley Michael Debré de 1959 que estableció

unos contratos de sostenimiento por el Estado de la enseñanza privada a cambio de que ésta aplicara los mismos programas educativos. Lo que implicaba que la religión tuviera el mismo tratamiento que en la escuela del Estado. Además no podrían ser rechazados alumnos que no compartieran la religión del ideario del centro. Recientemente esta ley ha servido para regular la relación del liceo musulmán Averroes de Lille con el Estado francés.

Sin embargo, este modelo está en revisión. De hecho en el año 2000 fue abrogado el artículo 30 de la ley de Separación de 9 de diciembre de 1905 que decía que conforme "a las disposiciones del artículo 2 de la ley de 28 de marzo de 1892 la enseñanza religiosa no puede ser dada a los niños de 6 a 13 años inscritos en las escuelas públicas más que fuera de las horas de clase" (Cfr. Ordenanza 2000-549 de 15 de junio de 2000, art. 7°).

5. El modelo cultural-no confesional (Finlandia, Suecia, Reino Unido,...)

Hay un cuarto modelo, la enseñanza cultural de la religión, establecido en los países nórdicos como Finlandia, Noruega y Suecia, también en el Reino Unido y Suiza. En éstos, la religión recibe un tratamiento equivalente desde el punto de vista científico al de otras materias del ámbito de las ciencias sociales y humanas. De ello se deducen tres consecuencias: 1) es obligatoria, 2) la aprobación del currículo corresponde a las autoridades educativas –contando con la colaboración de las autoridades religiosas respectivas– y 3) el estatus académico del profesor es equivalente al del resto de los profesores. Salvo en el caso de Finlandia, donde existe alternativa de ética/filosofía, en el resto de países que aplican este modelo no existe tal opción, pero si

cabe la petición de exención. Le corresponden 2 h. por semana.

El soporte legal de este modelo es unilateral, no pacticio, fundado en la Constitución y en las leyes de Educación (Noruega, 1997; Suecia, Constitución de 1974; Reino Unido, Act. 1944; Finlandia, Act. 628/1998).

Es preciso mencionar que en España también se imparte este enfoque cultural de la religión, pero como asignatura optativa. De hecho, en el año 2010, cursaron "Historia y cultura de las religiones" un total de 42.190 alumnos en ESO, según el Informe del Consejo Escolar del Estado sobre el sistema educativo (2011, p. 646).

Detengámonos en el caso de Finlandia¹, principalmente, por ver el lugar de la religión en el que es considerado y admirado como el mejor sistema educativo del mundo. El modelo educativo finlandés año tras año está a la cabeza en el ranking internacional arrojando los mejores resultados en los Informes PISA (Programa Internacional para la Evaluación de Estudiantes). Es un modelo basado en una red pública que escolariza el 95% del alumnado, con gran autonomía de los centros y con un profesorado no funcionario, muy motivado, que para acceder a la formación debe superar una nota de corte de acceso a la universidad de 9/10. El sistema está basado en una gran estabilidad en sus leyes educativas. La clave de su éxito se encuentra también en un concepto de la educación más basado en competencias que en contenidos y con un planteamiento progresivo adaptado al desarrollo evolutivo del alumno.

La enseñanza religiosa en Finlandia es no confesional pero se da en conformidad con la concepción propia de un país de tradición luterana (80%). Es obligato-

ria en la educación básica (7-15/16) y en la secundaria (15/16-18/19). En la educación vocacional –aquí ciclos formativos– no hay instrucción en educación religiosa.

La religión es considerada obligatoria porque sustenta el desarrollo tanto de la propia identidad y visión del mundo del niño como el diálogo intercultural. Además porque no es comprensible la propia sociedad y cultura del país sin conocer la historia y el pensamiento de la Iglesia Luterana.

Los objetivos de la enseñanza religiosa son: familiarizar al alumno con su propia religión y con la tradición espiritual del país; introducirle en otras religiones; ayudarle a entender el significado cultural y humano de las religiones; educarle en la vida ética y ayudarle a entender la dimensión ética de la religión.

Aún el enfoque cultural, en el caso finlandés cabe la elección de diferentes opciones religiosas y también de la opción ética. De hecho, debe darse instrucción en otras religiones si hay un mínimo de 3 alumnos que lo solicitan, si la religión está registrada y la familia de los estudiantes pertenece a la religión (Act. 628/1998, *Section* 13, enmienda 454/2003). Por esta razón hay 11 currículos nacionales para la educación religiosa, que en cualquiera de las diferentes modalidades debe ser aceptado por la Comisión Nacional de Educación. Está prohibida la práctica religiosa (oración o ceremonias religiosas) en la escuela. Sólo se permite como excepción si es debida a razones pedagógicas.

Los profesores. En la educación elemental los profesores enseñan la mayor parte de las asignaturas, por lo que a éstos también corresponde el área de religión. No hay un profesor específico. En las etapas posteriores, donde se especializan los profesores según las áreas, hay uno específico para enseñanza reli-

1 <http://www.finlex.fi/en/laki/kaannokset/1998/en19980628.pdf>

giosa. El profesor de educación religiosa no necesita ser miembro de una confesión religiosa, pero sí necesita obtener una cualificación universitaria específica, en grado de Master.

La importancia de este área viene definida no por la existencia de acuerdos con las confesiones sino por los objetivos que la misma ley atribuye a la educación en Finlandia: crecer en humanidad y como miembros responsables de una sociedad, proporcionar a los alumnos el conocimiento y las habilidades necesarias para la vida, mejorar en los niños la capacidad de aprender, promover la civilización y la igualdad en la sociedad y fomentar las bases para participar en la educación y el desarrollo de sí mismos a lo largo de toda la vida, también esencial es asegurar la adecuada equidad en todo el país (Act. 628/1998, Section 2. 1-3).

6. La educación de la competencia espiritual (Reino Unido)

La perspectiva cultural-no confesional de enseñanza de la religión, particularmente en el Reino Unido está generando nuevas y enriquecedoras perspectivas². Más aún en el marco de sociedades multiculturales y multi-religiosas. El currículo británico incluye la obligatoriedad de desarrollar la dimensión espiritual junto con la moral. Lo espiritual no es un tema reservado para eclesiásticos sino tarea

que compete a la misma inspección británica que ha exigido la reflexión sobre la dimensión espiritual, su fundamento educativo, los indicadores de evaluación y los programas para su implementación. La experta internacional Carmen Pellicer en el artículo "Inteligencia espiritual para una ciudadanía activa"³ en la revista *Iglesia Viva* (2008) ofrece una visión panorámica sobre estas nuevas líneas tanto pedagógicas como de investigación. Sin duda, estas nuevas aproximaciones sólo se pueden entender en el marco de una tendencia del cambio cultural, a saber, la desinstitucionalización de lo religioso, que en el caso de la enseñanza viene marcado por la emergencia de la dimensión espiritual y su desvinculación respecto de la enseñanza religiosa confesional. Esta tendencia está ayudando a configurar los indicadores de la competencia espiritual y a una nueva comprensión sobre el lugar de la enseñanza de la religión en la escuela pública.

En efecto, en el Reino Unido, la ley de 1944 estableció como deber de las Autoridades educativas locales el contribuir al desarrollo espiritual, moral, mental y físico de la comunidad⁴. A partir de esta referencia se han dado interesantes líneas de trabajo poco conocidas en nuestros ámbitos.

Curiosamente unos de los principales actores han sido los cuerpos de inspección. A finales de los 70 el *Her Majesty's Inspectorate*, responsable del control de calidad de los centros educativos, señaló el área espiritual como "área de experiencia" esencial de la educación obliga-

2 Se han desarrollado congresos durante 10 años sobre la espiritualidad del niño en el *Rohampton Institute of Education* de Londres. En esta institución tienen un departamento permanente de investigación sobre estos temas y una biblioteca muy completa. La *Farminton Foundation* de Oxford también trabaja de forma permanente en estos temas y ofrece soporte para la investigación internacional. Las revistas *International Journal of Children Spirituality*, *Journal of Beliefs and Values* y *Journal of Moral Education*, se publican regularmente y recogen investigaciones y experiencias desde muchas perspectivas distintas.

3 PELLICER IBORRA, C. "Inteligencia espiritual para una ciudadanía activa" en: *Iglesia Viva* 236 (2008/4) 89-100.

4 "It shall be the duty of the Local Education Authority for every area, so far as their powers extend, to contribute towards the spiritual, moral, mental and physical development of the community". Cfr. *Education Act 1944*, *parte 2*. 7. En: *Educational Documents*. Methuen, London, 1968, p. 224.

toria. En el documento oficial: *Curriculum 11-16* proponía que la educación debía cuidar el conocimiento y la experiencia de los alumnos en ocho áreas distintas: la estética y creativa, la ética, la lingüística, la matemática, la física, la científica, la social y política y la espiritual⁵.

Posteriormente, en la ley de la Reforma Educativa de 1988, lo espiritual aparece como una finalidad primaria de toda la educación, la cual debe promover el desarrollo espiritual, moral, cultural, mental y físico de los alumnos en las escuelas y en la sociedad y prepararles para las oportunidades, responsabilidades y experiencias de la vida adulta⁶. En consecuencia el reformado cuerpo de inspección nacional, la "Oficina para los Niveles de la Educación" (OFSTED) comenzó a ser especialmente vigilante para exigir a los centros la concreción en sus programaciones en las áreas espiritual, moral, cultural y social del currículo. Dado que los programas de estudio ya cubrían suficientemente las necesidades físicas y cognitivas de los niños, los inspectores centraron su atención en el párrafo citado de la ley del 88, que se refiere a todo aquello que es necesario para la vida adulta. En cuanto los inspectores comenzaron a preguntar en los centros sobre la educación de la dimensión espiritual,

5 "It is at this point that we come to the heart of our thesis. We see the curriculum to be concerned with introducing pupils during the period of compulsory schooling to certain essential 'areas of experience'. They are listed below in alphabetical order so that no other order of importance may be inferred: in our view they are equally important. The aesthetic and creative; The ethical; The linguistic; The mathematical; The physical; The scientific; The social and political; The spiritual". Cfr. Department of Education and Science (1977) *Curriculum 11-16*, HMSO, London, p. 5.

6 To "promotes the spiritual, moral, cultural, mental and physical development of pupils at the school and of society and prepares such pupils for the opportunities, responsibilities and experiences of adult life." Cfr. *Education Reform Act*. Her Majesty Stationery Office, London, 1988, p.1.

éstos se vieron en la obligación de producir documentos, medidas y estrategias para su implementación⁷. En respaldo de esta actuación el gobierno británico en 1994 publica una circular donde expresamente adquiere el compromiso con el desarrollo de la dimensión espiritual⁸.

En una Conferencia Nacional de 1996 bajo el título "Educación para la Vida Adulta" el *School Curriculum and Assessment Authority* –la Autoridad para el Currículo Escolar y la Evaluación– llegó a una definición de la dimensión espiritual que se identificó con: la esencia de ser humano, que implica la habilidad de traspasar los límites de lo físico y lo material; el desarrollo de una vida interior, discernimiento y visión; una inclinación a creer en ideales y posibilidades que trasciendan nuestra experiencia en el mundo; una respuesta a Dios, lo "otro" o lo "último"; una propensión a cuidar los atributos humanos como el amor, la fidelidad y la bondad, que no pueden considerarse como "físicos"; el mundo interior de creatividad e imaginación; la búsqueda del significado de la vida, la verdad y los valores últimos; el sentido de identidad y amor propio que nos permite valorar a los otros. Una espiritualidad en gran vínculo con la moral, como fundamento, pero con entidad propia, no reducible a ética. La dimensión espiritual fue considerada como algo enriquecedor para las personas y para la sociedad.

Esta línea se ha visto reforzada por la investigación de Howard Gardner con su

7 BEST, R., *Education for Spiritual, Moral, Social and Cultural Development*. Continuum, London, 2000, pp. 3-5.

8 "The Government is concerned that insufficient attention has been paid explicitly to the spiritual, moral and cultural aspects of pupils' development and would encourage schools to address how the curriculum and other activities might best contribute to this crucial dimension of education". Cfr. Department for Education and Skills, *Circular 1/94*, HMSO, London, 1994, p. 9.

nuevo concepto de inteligencias múltiples. Este profesor de Harvard rechaza reducir la inteligencia a ciertas habilidades cognitivas como la memorización, el análisis, la relación, la resolución de problemas o el tratamiento de la información. Frente a esta precomprensión sobre la que descansaban tanto los sistemas educativos tradicionales como, podríamos añadir, una comprensión doctrinal de la enseñanza de la religión, Gardner ha creado un nuevo modelo, llamado de las inteligencias múltiples. Según éste propone la existencia de al menos ocho inteligencias: la interpersonal, la intrapersonal, la lógico-matemática, la lingüística, la espacial, la cinestética-corporal, la musical, y más recientemente, la naturalista. Sitúa cada una de ellas, en un área específica del cerebro. En 1999 en su libro *la Inteligencia Reformulada*⁹, sugiere la existencia de una novena inteligencia llamada espiritual o existencial. Esta se manifiesta en algunas personas que destacan por ser proclives a formular y considerar cuestiones sobre el sentido, la vida, la muerte y las realidades últimas. Sin embargo, Gardner no llega a definir su existencia vinculada a un espacio del cerebro, y no acaba por incluirla en su modelo, preocupado hace notar Carmen Pellicer¹⁰ por el uso que esa afirmación pudiera conllevar en un contexto de *revival* de los integristas religiosos en los ámbitos científicos norteamericanos. No obstante, las investigaciones han continuado.

Un año después, en el 2000 el matrimonio de Oxford, Ian Marshall y Danah Zohar (2001: 29) con un enfoque multidisciplinar publicaron *Inteligencia Espiri-*

*tual*¹¹, presentando ocho características de esta inteligencia: la capacidad de ser flexibles; el nivel alto de conocimiento personal e introspección; la capacidad de enfrentarse y trascender el dolor; de aprender con el sufrimiento; de inspirarse en visiones y valores; tendencia a ver las relaciones entre las cosas: ser holísticos; rechazo a causar daño a los demás; tendencia a cuestionar las propias acciones y a pretender respuestas fundamentales; capacidad de ser coherentes con las ideas propias frente a las convencionales, siendo 'independientes de campo' y espontáneos.

En consecuencia con estas investigaciones, la finalidad integral de la educación no podría excluir del sistema educativo ni de las leyes educativas, el cultivo y desarrollo de la competencia espiritual.

7. El art. 27 CE: "el pleno desarrollo de la personalidad"

Los debates educativos en España de la última década han acabado por incluir de una forma u otra la enseñanza de la religión en la legislación educativa por obligación internacional, la impuesta por el Acuerdo del Estado con el Vaticano de 1979 y, por extensión, de los Acuerdos con evangélicos, musulmanes y judíos de 1992. En efecto, en el *Acuerdo de Enseñanza y Asuntos Culturales* se establece que la religión católica será opcional, por respeto a la libertad de conciencia, garantizándose en cualquier caso, el derecho de todo alumno a recibirla (art. 2). Asimismo que corresponde a la jerarquía eclesial señalar los contenidos de la enseñanza y formación religiosa católica (art. 6), que se impartirá "en condiciones equiparables a las demás disciplinas fundamentales" (art. 2) y que los profesores serán personas "designadas por la auto-

9 GARDNER, H. (1999) *Intelligence Reframed: Multiple Intelligences for the 21st Century*. Basic Books. New York.

10 PELLICER, C. (2008) *Reflexiones en torno a la Competencia Espiritual. La dimensión espiritual y religiosa en el contexto de las Competencias Básicas Educativas*. Escuelas Católicas. Madrid.

11 ZOHAR, D. y MARSHALL, I. (2001) *Inteligencia Espiritual*. Plaza y Janés. Barcelona.

ridad académica entre aquellos propuestos por el Ordinario diocesano" (art. 3).

El carácter internacional de los Acuerdos, en lugar de facilitar un debate, que necesariamente debe ser complejo, lo ha simplificado y, en definitiva, ha hurtado a la sociedad el fondo de la cuestión, esto es, deliberar y decidir cuál es el lugar y enfoque de las enseñanzas de la religión en el sistema educativo en una sociedad democrática, de acuerdo con nuevos paradigmas pedagógicos, la Constitución y la demanda de la sociedad.

Vayamos en orden inverso. El sociólogo Pérez-Agote habla de la educación de los hijos como "el lugar social privilegiado de la religión"¹². Sobre la base del estudio del CIS (2008, nº 2752) observa que la religión en este campo aún conserva un relevante peso social a diferencia de la pérdida que experimenta en otros. A la pregunta sobre cuáles son los motivos por los que los padres conceden importancia a la religión en la educación de sus hijos, responde que es la oferta socialmente disponible más segura para la inculcación de normas morales. A su juicio, "el código ético visible y claro es una de las razones por las que la religión es importante" (2012: 148). Pero además señala que el 43% enviaría a sus hijos a religión por razones auténticamente religiosas. Pérez-Agote en esta monografía muestra que es minoritaria tanto la opción por la obligatoriedad de la religión como su eliminación del sistema educativo. Destaca el dato de que un 50,5% de los votantes del PSOE enviaría a sus hijos a religión católica. De acuerdo con estos datos sociológicos, la pretensión de algunos de que la derogación de los Acuerdos haría por fin posible la desaparición de la religión de la escuela pública es realmente una vana ilusión.

En segundo lugar, veamos la Constitución. Hay dos artículos especialmente determinantes del modo como la religión debe plantearse en el sistema educativo. El 27.2 establece como fin de la educación "el pleno desarrollo de la personalidad humana". De acuerdo con este artículo y siguiendo la pauta del Reino Unido o de Finlandia la dimensión espiritual y religiosa, así como la ética son inexcusablemente dimensiones a incluir en el fin del pleno desarrollo de la personalidad humana y, por tanto, objetivos esenciales de la educación, no sólo confesional, sino pública. Por su parte, el 27.3 dice que "los poderes públicos garantizan el derecho que asiste a los padres para que sus hijos reciban la formación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones". Este artículo, consciente de que la formación religiosa y moral de los hijos, incluso la impartida en la escuela pública, forma parte del derecho de libertad de conciencia y religiosa y de que su expresión es diversa, incluye un principio de pluralidad y de electividad en esta materia al que debe someterse, por mandato constitucional, cualquier ley orgánica de educación. El enfoque excluyente de la religión en la escuela pública o el enfoque obligatorio son claramente inconstitucionales.

8. Conclusión

Lo europeo, en cualquiera de los modelos, es respetar la libertad de conciencia y por tanto garantizar tanto la oferta como la libre elección. Pero también lo europeo es incluir curricular y temáticamente la/s religión/es en la educación. Los dos modelos predominantes son el multiconfesional, donde se ofrecen varias religiones cuyo programa y profesorado depende de las autoridades religiosas, o el cultural, donde la enseñanza de la religión se integra como otra área más bajo la dirección y supervisión de las

12 PÉREZ AGOTE, A. (2012) *Cambio religioso en España. Los avatares de la secularización*. Monografías CIS nº 276, pp. 145 y ss.

autoridades educativas. La creciente implantación a escala europea de un modelo educativo basado en competencias, es una oportunidad para, desde la reivindicación de la inclusión de la competencia espiritual, innovar, de acuerdo con las nuevas demandas de los ciudadanos, la vieja asignatura de religión. Así pues, en lugar de atrincherarse en la defensa de un espacio en riesgo de guetificación, o de agitar la bandera de un laicismo excluyente y privatizador, es hora de situarnos proactivamente, dejar

viejas batallas e ir a un nuevo pacto sobre el lugar de la religión en la escuela. ¿En qué dirección es posible un pacto? En la normalización de la enseñanza de la religión sobre la base de la competencia espiritual y moral, en una orientación más cultural y menos doctrinaria y en un mayor protagonismo de las autoridades educativas, sin excluir la colaboración de las instancias religiosas.

[Artículo publicado en euskera en la revista HEMEN 41 (2014) 57-68]

**SIGNOS
DE LOS
TIEMPOS**

Ida

José María Monzó. Licenciado en Teología. Crítico y Ensayista de Cine. Valencia

Ida

País: Polonia

Dirección: Pawel Pawlikowski

Guión: María Pawel Paxlikowski y Rebecca Lenkiewicz

Producción: Polonia, Italia y Dinamarca, 2013.

Interpretación: Agata Kulesza, Agata Trzebuchowska, Erzy Trela, Dawid Ogrodnika

Fotografía: Lukasz Zal y Ryszard Lenczewski

Música: Kristian Selin y Eidnes Andersen

Galardones:

- Polis Film Award: Mejor actriz (Agata Kulesza), Mejor película, Mejor director y-Mejor montaje
- Premio cine europeo: Mejor película, Mejor guionista, Mejor director
- Premios de la Sociedad Americana de cinematografía: Mejor director, Mejor interpretación: (Agata Kulesza)
- Premios del cine en Inglaterra: Mejor película
- Goya a la mejor película europea
- Oscar a la mejor película de habla no inglesa

INTRODUCCIÓN

La crítica especializada, entre las películas distribuidas en el 2014, ha considerado IDA como una de las más destacadas del cine europeo. IDA ha conseguido los máximos galardones: a la mejor película, al mejor director y a la mejor interpretación femenina, tanto en Polonia como en Francia y en Inglaterra. En España se le ha concedido el Goya a la mejor película europea. Y últimamente, ha recibido el Oscar a la mejor película de habla no inglesa.

IDA ha sorprendido por su originalidad y equilibrio narrativo al servicio de una historia que transcurre en la Polonia de los años 60 y que tiene como protagonista a una joven novicia. En el convento, antes de la 'profesión de votos' se le propone salir al 'mundo' para encontrarse con su tía Wanda, al parecer el único familiar que tiene. La historia de ese encuentro y la necesidad de buscar la propia identidad constituyen un viaje interior y exterior de ambas por una Polonia oscura, triste y trágica que viene de una guerra, de un antisemitismo, de un holocausto, de una ocupación soviética en la que se han soportado muchas vergüenzas.

Dos mujeres, Ida y Wanda, una está llena de historia y la otra vacía. Dos mundos opuestos que se tienen que encontrar: viajan juntas por carreteras y caminos como en un "film road-movie", hablan de lo que sucede entre ellas y de lo que descubren en los lugares que transcurren. Ahí afloran sentimientos, pasiones: odio, culpabilidad y también cariño. La película se configura como una metáfora de Polonia: por una parte, un mundo civil, Wanda más la gente con la que tropiezan y en contraposición, Ida, dentro del estamento eclesial de un catolicismo de mentalidad cerrada y cómplice de la misma historia.

El contenido de la película puede resultar complejo y de no fácil comprensión, pero, y este es su gran mérito, las imágenes de Pawlikowski, llenas de claridad, sencillez y belleza a través de una equilibrada

puesta en escena y puesta en cuadro, transmiten una magia y un atractivo singulares que llaman la atención.

ESTRUCTURA Y ANÁLISIS TEXTUAL

La estructura, en su narrativa es lineal y clásica: planteamiento, desarrollo y desenlace en función de lo que sucede a los dos personajes.

Planteamiento

La película comienza con varios planos fijos: una monja joven está retocando y pintando una imagen de Jesús y le siguen otros planos en el exterior en que coloca y adorna esa misma imagen que es el lugar de oración para ella. Banda sonora de un canto religioso de letanías en el interior del convento donde tiene lugar una breve ceremonia religiosa. Escena en el refectorio, en absoluto silencio, donde la planificación señala la presencia de monjas jóvenes novicias y monjas mayores.

Un corte neto de imagen presenta, en planos siempre fijos, sin ningún movimiento de cámara, a Ida. La superiora le comunica que antes de profesar los votos, debe, por obediencia, salir al mundo para conocer a una tal Wanda, tía suya. En el exterior, con una luz muy gris, la novicia vestida con su hábito de monja del que nunca se separa, sale del convento.

Se ha presentado al primer personaje de la que desconocemos absolutamente todo. Ha crecido en el convento, un lugar lo más parecido a una sepultura: imágenes estáticas, de tonos grises, en silencio, donde parece no existir vida ni comunicación alguna.

Desarrollo

Encuentro con su tía Wanda.

Con su maleta la novicia llega a una casa de pueblo. Llama a la puerta y aparece una mujer de mediana edad. Tiene lugar un diálogo frío y cortante que da entrada a datos y enigmas:

–¿Es Vd Wanda?

–Sí.

–Soy su sobrina.

–Ya lo sé, pasa. La introduce en la cocina y la aborda con firmeza.

–¿Qué te han dicho de mí?

–Que Vd es mi tía.

–¿No te han dicho quién soy y a qué me dedico?

–No.

–¿Por qué no me recogió cuando estaba en el orfanato? Le dice desde una actitud neutra y como sin reproche.

–No podía, no quería. No hubieses sido feliz conmigo... De forma brusca y como un insulto le dice: *Eres una monja judía. Eres judía. Tu nombre es IDA. Le muestra una foto: Esta es Rosa (tu madre) y esta eres tú. Acaba la reunión familiar.*

Al día siguiente Ida va a recoger a su tía a una audiencia donde ejerce de fiscal presidiendo un juicio. Después, en casa, su tía le muestra fotos familiares y le habla de sus padres, de cómo eran y sobre todo de su hermana Rosa (la madre de Ida), de quien guarda un recuerdo muy vivo.

Este es el punto de partida de dos procesos: por una parte Ida a la búsqueda de su identidad y por otra, Wanda a quien le repugna enfrentarse a su pasado.

–*Mañana iré a Priesca. Me gustaría visitar sus tumbas. Dice Ida.*

–*No tienen tumbas. Ni ellos ni los otros judíos. Responde Wanda. Nadie sabe dónde están los cuerpos. Estarán en algún bosque o en el lago... ¿Y si después de ir allí descubres que en realidad no hay ningún Dios?*

El viaje. Caminos de la memoria.

Wanda, con su coche, acompaña a su sobrina. Se dirigen al pueblo donde vivieron los padres a la búsqueda de información. Se presentan en la casa donde vivían:

–*Aquí no han vivido judíos. Es mi casa y mi tierra.*

–*Ambos sabemos a quién pertenecía.* Contesta Wanda.

Insiste en que digan lo que pasó y dónde los enterraron. Al no recibir respuesta, con autoridad, como fiscal en ejercicio, les amenaza. Sin embargo Ida parece desentenderse, se aparta del conflicto como si temiera conocer la verdad de lo sucedido.

Dejan el pueblo y tienen un pequeño accidente de tráfico. Wanda es retenida por la policía mientras se aclara lo sucedido. Ida, para pasar la noche, recurre al párroco del pueblo, persona entrada en años. Le pregunta por sus padres:

–*No, no los conocía. Los judíos son muy reservados... ¿Tiene alguna relación (Vd.) con ellos? Le responde el cura.*

–*No. Ninguna.* Ida reniega de los suyos, de su origen.

Al día siguiente, juntas continúan tras la búsqueda de un tal Simone que parece ser la persona que les puede proporcionar toda la información. Simone, ya muy mayor, es el padre de los que ocupan la casa del pueblo que han visitado.

Las imágenes recuperan una memoria histórica, trágica, contradictoria y terrible, con la presencia de gente sencilla, de la Polonia católica que colaboró con su silencio y con denuncias a judíos, incluso dándoles muerte y ocultando sus cuerpos en cualquier lugar con el fin de ocupar sus bienes, amparándose en el anonimato.

En esa búsqueda Ida y su tía se comunican con miradas, comentarios, diálogos y riñas. En los lugares donde pernoctan, se intensifican los roces, los prejuicios y salen a la superficie la verdad y la mentira, los fracasos, las frustraciones, los remordimientos de Wanda junto con la desorientación y carencias de Ida.

Wanda ante su sobrina va vomitando su pasado en el que ha firmado condenas a muerte sumarísimas. Vida que la ha conducido al hastío y a la amargura. Se refugia en el alcohol y en el sexo con cualquier hombre a su alcance. De vuelta de todo, desgarrada y con una vida sangrante, no puede olvidar que, en aquellos momentos, abandonó a su

familia. Su pasado se reabre y le crea una insoportable culpabilidad.

En el hotel donde se hospedan, un grupo de jóvenes animan con su música de jazz las veladas nocturnas en las que participa Wanda con frenesí y abundante alcohol. Baila sin parar. Pretende que también lo haga Ida, quien se niega con rotundidad y permanece en su habitación.

Las noticias y los hechos que van descubriendo provocan en ambas una sinceridad cruel que las enfrenta. Wanda no entiende quién es su sobrina, qué es lo que piensa, a dónde se dirige su vida. La percibe siempre como ausente, como desprovista de sentimientos: *"¿Quién eres? Tú Jesús no se escondía en una cueva. Salió al mundo... Yo soy una puta y tú una santita... Ese Jesucristo tuyo adoraba a gente como yo... Mira a María Magdalena"*.

Ida no es capaz de responder, espectadora y encerrada en sí misma. Fuera del convento no tiene capacidad para relacionarse con las personas ni con los acontecimientos que pasan ante sus ojos. No la interroga. Su fe tampoco le sirve para nada. Es una fe inútil, no combativa, una fe que no le proporciona respuestas. Por eso siempre calla y no conocemos los porqués. ¿Es su fe lo suficientemente fuerte para sobrevivir?

Una noche, la música de un joven saxofonista penetra furtivamente en la enigmática sensibilidad de Ida y le despierta sensaciones nuevas. Otra noche, mientras Wanda absorbida por el alcohol, verdadero refugio, recuerda su pasado, Ida se encuentra de nuevo con el saxofonista, e intercambia con él, por primera vez en su vida, sentimientos turbadores¹.

1 La banda sonora que acompaña utiliza la balada Naima (1959) del famoso John Coltrane. Además de ambientar esta extraordinaria escena, tan importante en la película, señala una lectura contextual al recoger un fenómeno significativo de aquella Polonia a la par cerrada y en contestación juvenil. Se constata la existencia de numerosos

En la puesta en escena el director sustituye los tonos oscuros y grises de la fotografía por tonos más cálidos y alegres, con encuadres de mayor movilidad y destacándose todo el componente de la banda sonora. El espectador percibe que algo muy nuevo sucede en el interior de Ida.

Siguen las indagaciones hasta que encuentran a Simon, enfermo, ingresado en un hospital, a quien Wanda exige que les diga la verdad de lo que sucedió. En la conversación se destaca el secreto que Wanda siempre ha ocultado. Pregunta al enfermo:

–"¿Estaba muy asustado?"

–¿Quién?"

–El chico. ¿Cómo lo hizo, con un hacha?".

En aquel momento Wanda había abandonado a su hijo, todavía niño.

Después, en la habitación del hotel, desvela a su sobrina, toda la verdad del pasado: *"Lo dejé con Rosa y me fui a luchar por Dios sabe qué... Apenas lo conocí"*. Rompe a llorar desconsoladamente, abrazándose a su sobrina, por primera vez desde su encuentro.

Puesta en escena apoyada sobre los rostros doloridos, en primeros planos, aislando a los personajes de los espacios, en la que Wanda se muestra desnuda ante su crimen.

Encuentro con el holocausto familiar.

El hijo de Simon, que en la actualidad ocupa la casa, llega a un acuerdo como única condición para llevarlas al lugar donde se encuentran los restos:

–"Nadie puede demostrar nada. Lo hecho, hecho está."

–¿Qué quiere?" Le contesta Ida.

–Renuncien a los derechos de la casa y les enseñaré dónde están enterrados."

Un bosque en el interior de una Polonia gris. La imagen, en un encuadre abierto en

grupos musicales que interpretan la mejor música de jazz norteamericano como muestra de una apertura cultural interior.

plano general, hace presente a un hombre y a las dos mujeres que caminan a pie, hacia el lugar donde, al parecer, se encuentran los restos. El hombre cava con su azada un hoyo hasta encontrarse con los huesos que tanto han buscado. Wanda se quita el pañuelo que cubre su cabeza, y con dolor y veneración recoge un cráneo del tamaño de la cabeza de un niño que pertenecía a su hijo y se refugia en el silencio del bosque.

Vuelve a planos cercanos en tonos oscuros y en absoluto silencio. Ida y Wanda presencian el resultado de tan trágico suceso: un crimen confesado y mostrado sin ningún tapujo, cuyo único motivo era el hecho de ser judíos. Y en ese momento y en ese lugar una confesión:

–“No fue mi padre (quien los mató), fui yo”.

Y el interrogante de Ida ante el ejecutor:

–“Yo, ¿por qué no estoy aquí?”

–Eras pequeña. Nadie iba a saber que eras judía”.

Aquí se cierra la historia. Ida conoce su identidad, su origen, la muerte de sus padres y la causa por la que ella sigue viva. Por parte de Wanda, dolor, rabia y culpabilidad: ¿qué hizo?, ¿por qué no actuó en aquellos momentos para evitarlo?

Tres miradas (también la del ejecutor), en planos con angulaciones distintas y con una toma en picado, desde arriba, cuando el hombre confiesa su culpabilidad. Puesta en escena y puesta en cuadro de gran efectividad narrativa subrayando la sordidez de los hechos, tanto los ocurridos en el pasado como sus efectos en el presente.

A la vuelta al hotel, mientras Wanda se encierra en la soledad de la habitación, Ida se encuentra con el saxofonista e intercambia con él sentimientos, sensaciones y pensamientos que nunca había comunicado. Son nuevos y forman parte del despertar a una vida real.

Y por fin, al amanecer, los restos envueltos en una manta y en el pañuelo de Wan-

da, los llevan en el coche a un cementerio donde se encuentran algunos familiares y, cavando un hoyo, los entierran de forma anónima y con sus propias manos.

La vuelta al convento

Ida, terminado el dramático recorrido exterior e interior, regresa al convento. Wanda la acompaña y ante la fachada tiene lugar la despedida en un plano fijo de contenido muy explícito. Ha pasado un tiempo desde el día en que se encontraron y para las dos todo ha cambiado. La radical distancia del inicio se ha ido transformando en acercamiento, a pesar de que se mantienen grandes y significativas diferencias.

–“¿Vendrá a mi toma de votos?”

–No. Pero beberé a tu salud. Se abrazan, Que pena que Rosa no pueda verte”.

Desenlace

Ida en el convento

Ida, dentro del convento, con la misma escenografía del principio de la película y el mismo silencio sepulcral. Todo parece igual. Pero en Ida se manifiesta un cambio, es otra. Dos planos así lo señalan: unas novicias están lavándose con una especie de camisa que las cubre. El agua al derramarse empapa su cuerpo y realza sus pechos y sus caderas. En otro plano Ida fija atentamente su mirada en ellas. En su rostro aparece la presencia de su sensualidad.

Antes de la profesión de votos, Ida, delante de la imagen del Jesús con la que se inició la película confiesa: “No estoy preparada, perdóname”. Plano general en picado muy expresivo. La ceremonia se celebra en la iglesia del convento donde ella aparece como espectadora. Su mirada es ya otra, no es la misma que cuando inició el camino. Ahora su rostro ya no se manifiesta vacío, tiene ya contenido.

En montaje paralelo a la toma de votos, se muestra a Wanda en su casa repasando

antiguas fotografías de familia: *"Tiene un pelo precioso, pero lo esconde"* (piensa en su sobrina que dejó en el convento). Después aparece borracha en un bar, con un hombre que la devuelve a su casa.

Corte neto. Wanda se despierta a un nuevo día. Desayuna, se baña, pone el tocadiscos y suena con fuerza la sinfonía Júpiter de Mozart. Con total normalidad se dirige a una ventana lanzándose al vacío. Escenario vacío: el lugar y la música de Mozart, plano largo.

Puesta en escena muy realista, sin subyugados trágicos, de sorprendente naturalidad. Wanda, ante un nuevo día como tantas veces y, sin adelantar para nada la tragedia al espectador, se suicida. Ya no encuentra ningún motivo que dé sentido a su vida.

Ida va a casa de Wanda

Después de una elipsis temporal en la que se ha informado a Ida del suicidio, en casa de su tía se despoja del hábito de monja y se viste con un traje de calle. Se la ve fumar y bebe alcohol de una botella. Asiste al entierro como espectadora. En los discursos oficiales se reconoce al personaje de su tía: *"Representa la nueva Polonia"*. La banda sonora recoge el himno de la Internacional.

De regreso, Ida se acerca al salón musical, se encuentra con el joven saxofonista. Bailan juntos, se sienten a gusto, conversan, se besan y terminan haciendo el amor.

—*"¿En qué piensas? Le dice el chico.*

—*No estoy pensando.*

—*¿Te vienes conmigo a un concierto a otra ciudad?...*

—*¿Y luego?*

—*Luego nos compraremos un perro, nos casaremos, tendremos un hijo, viviremos en una casa.*

—*¿Y LUEGO?*

—*Lo típico, la vida"*.

Al día siguiente Ida se pone de nuevo el hábito de monja y sin despedirse del muchacho abandona la casa en silencio.

Final. Regreso al convento.

Dos tróvelings, los únicos en la película, uno lateral y otro frontal muestran a Ida, vestida de monja, caminando lentamente, en plano muy largo, por un camino que parece conducirla al convento. Acompaña la escena un fondo musical melancólico de Mozart.

Fundido en negro hasta la aparición del título del film: IDA.

Toda la película está realizada en planos fijos, es decir, desde la mirada directa del encuadre que quiere transmitir el director. Con ello ha pretendido que la mirada del espectador esté sujeta a la visión fija (plano fijo) del propio director. Solamente con estos dos planos en movimiento de cámara (tróveling) invita al espectador a seguir al personaje para acompañarla en su nueva situación.

El final de la película es totalmente abierto. Ida aparece vestida de monja después del largo viaje exterior e interior a la búsqueda de su identidad. Ahora ella *"puede decidir lo que quiera"*² en su vida dentro o fuera del convento.

RECURSOS EXPRESIVOS Y NARRATIVOS

La escritura cinematográfica de IDA llama la atención, entre otras cosas, porque apunta un estilo muy personal que nace de la forma como utiliza diversos recursos expresivos y narrativos. El director, a propósito de la película dice que se siente *"como un amateur más que como un profesional. Intento cómo inventar el cine cada vez que me propongo una película"*³.

IDA evoca un cine del pasado. Está rodada en blanco y negro, con pantalla redu-

2 Declaraciones de Agata Trzebuchowska, que encarna a Ida, en la rueda de prensa de la recepción del premio a la mejor película europea 2014. Riga (Letonia), 13 de diciembre de 2014.

3 Declaraciones del Director en la rueda de prensa ya citada.

cida (4,5) y cuida la imagen para convertirla en el instrumento principal (no literario) que pueda conectar con el espectador. Película bellísima a pesar de la rígida disciplina que se impone el director en el tratamiento de la imagen: utiliza en todas las tomas y secuencias el plano fijo, sin ningún movimiento de eje y por tanto apoyándose en el valor estético del encuadre siempre fijo y con diferentes angulaciones. Y tiende a encuadrar las figuras humanas en la parte más baja del cuadro. Así crea un cierto desequilibrio formal que parece captar la mirada del espectador y de esta forma da mucha significación a los espacios en los que están y se mueven los personajes.

Desde esta concepción del plano fijo otro elemento expresivo fundamental es la utilización del montaje para crear los ritmos de la imagen, los ritmos en exteriores (lo que sucede, la continuidad del relato) como los ritmos interiores de los personajes (lo que viven y lo que sienten), es decir, la verdadera temporalidad de la película. La disciplina de moverse en un plano y encuadre fijos obliga al director junto a su fotógrafo y cámara a centrar toda su atención en el cuadro y lo que el cuadro tiene que contener como elemento ordenante; en los movimientos que los personajes tienen que realizar, cómo iluminarlos y con qué angulaciones tienen una mayor expresividad.

Es importante la interpretación, premiada en varios festivales, para que desde esta puesta en escena y de cuadro tan disciplinada se pueda recoger con eficacia los rostros, las miradas y movimientos corporales que transmiten una amplia gama expresiva con equilibrio y verdad. Como resultado, la

imagen se llena de belleza, de misterio y de magia. Invita al espectador, más que a mirar, a contemplar todo lo que acontece.

Agata Trzebuchowska en el personaje de Ida, que debuta por primera vez en el cine con una gran sobriedad y contención, manifiesta la vaciedad en la primera parte de la película y la progresiva transformación que en ella se produce al añadir contenidos interiores. Y sobre todo la interpretación de Agata Kuleska en el personaje de Wanda aporta, con su gran personalidad, un amplio bagaje de recursos expresivos al servicio de un personaje difícil, por lo que encarna de frialdad y al mismo tiempo de tragedia, con un gran realismo y sin estridencias teatrales.

Hay que destacar la fotografía de Lukasz Zal y Ryszard Lenczowski por su perfecta iluminación en diversas tonalidades capaz de crear las atmósferas adecuadas en cada momento.

No me resisto a citar unas declaraciones del Director, Pawel Pawlikowski: *"El guión es solo el punto de partida. Escribo con la cámara. Me interesaba mostrar esa Polonia y la naturaleza de la fe... ¿La fe de Ida es lo suficientemente fuerte como para sobrevivir?... Quería ir en contra de nuestra civilización y del cine que se está produciendo"*⁴.

La forma de utilización de los recursos cinematográficos evoca el cine de Dreyer, sobre todo en su imagen e iluminación, y el cine de Bresson en la utilización del montaje. Todo ello sumado a una estética expresionista.

4 Declaraciones en la rueda de prensa citada en las notas anteriores.

Sobre ciencia y religión

Francisco Fernández Buey (1943-2012)

1

El punto de partida para un diálogo fructífero entre ciencia y religión en nuestros días debería ser este: la ciencia es lo mejor que tenemos desde el punto de vista del conocimiento físico-biológico y lo más peligroso que los humanos hemos creado desde el punto de vista ético.

Contra lo que se suele pensar (y a veces decir), lo más peligroso no es la mala ciencia, la falsa ciencia o la pseudociencia, sino precisamente la buena ciencia, la mejor establecida desde el punto de vista cognoscitivo.

En este punto: 1) doy por supuesto que en el marco de nuestra cultura ha habido, efectivamente, un largo conflicto entre ciencia y religión y que tal conflicto sigue dándose; 2) niego la pretensión religiosa o para-religiosa según la cual hay un conocimiento mejor que el que proporcionan las ciencias (tal como las conocemos desde el siglo XVI); 3) admito la advertencia (que está en los textos fundacionales de varias religiones, y en particular de la judeo-cristiana, según la cual, desde el punto de vista moral, el conocimiento científico comporta un riesgo para los humanos, el de creernos que somos o podernos ser como dios); y concluyo 4) que si se admite lo que se dice en 2 y lo que se dice en 3, entonces el conflicto no es inevitable sino que puede transformarse en un diálogo fructífero.

2

Esta ambivalencia, o doble valor, contradictorio, de la ciencia se ha hecho más aguda en nuestra época porque, en sus aéreas más avanzadas, la ciencia se ha fusionado con la tecnología hasta formar un complejo único: lo que llamamos tecnociencia o complejo científico-técnico. La biotecnología es el mejor ejemplo actual de esa fusión.

En este punto sugiero que la agudización del carácter ambivalente del conocimiento práctico tecno-científico hace aumentar no solo las bondades de la ciencias sino también su riesgo.

De ahí creo que se puede derivar una hipótesis a tener en cuenta, a saber: la heurística del temor (para decirlo con una expresión de Hans Jonas) favorece en nuestra época el renacimiento del interés por las religiones no solo en una forma integrista o fundamentalista (que está relacionada con el malestar ante la modernidad en general) sino también en la forma laica y tolerante (interés por el conocimiento sapiencial que aportan las religiones para las prácticas de los humanos).

3

Si se admite este punto de partida, entonces lo más sensato sería que la ciencia institucionalizada admitiera modestamente su ambivalencia y reconociera humildemente sus limitaciones más allá del ámbito del análisis reductivo. Por ejemplo, declarando que ignoramos e ignoraremos en muchos ámbitos esenciales del conocimiento y en particular en aquellos ámbitos que más tienen que ver con los hábitos o comportamientos humanos susceptibles de ser calificados de buenos o malos. A esto es a lo que se suele apuntar cuando se habla hoy de ciencia con conciencia.

Lo que se dice en este punto es un desiderata para el conocimiento científico, una propuesta de limitar la hybris que generalmente va unida a él (el espíritu prometeico, el espíritu fáustico). Se puede leer como una reproposición de la docta ignorancia. A diferencia de un punto de vista irracionalista, no niega la bondad epistemológica de la ciencia, pero acepta su limitación a la hora de responder a algunos de los porqués esenciales del ser humano.

4

Y por la misma razón, si se admite este punto de partida, las religiones deberían renunciar a disputar con la ciencia en el plano del conocimiento físico y biológico. Las religiones deberían admitir que esa es una batalla perdida hace mucho tiempo y autolimitarse, por tanto, al ámbito de los comportamientos humanos, al ámbito de la ética.

Por la antigüedad de las concepciones del mundo o filosofemas de la mayoría de las religiones que conocemos, lo que dicen sobre el mundo físico y biológico (sobre el origen y desarrollo del mundo y del hombre), y por interesante que eso haya sido en el momento de su formulación histórica, es, en el mejor de los casos, conocimiento alusivo o metafórico. Con la particularidad

de que en este punto todas las religiones antiguas más o menos institucionalizadas niegan la posibilidad misma de contrastación de sus afirmaciones, lo que implica negar la posibilidad de progreso del conocimiento del mundo físico y biológico.

5

Todos los conflictos históricos entre ciencia y religión se han debido a la desmesura de las religiones institucionalizadas, a su pretensión de meterse en camisa de once varas disputando con la ciencia en todos los planos del conocimiento.

Eso ocurrió ya en la Grecia clásica cuando la religión de Asclepios disputaba con la medicina (tendencialmente científica) hipocrática. Y volvió a ocurrir, en la edad moderna, a propósito de las teorías de Copérnico, Galileo y Darwin, que no eran, dicho sea de paso, personas antirreligiosas, sino personas que querían separar los planos en discusión, a pesar de lo cual fueron denigrados por las religiones institucionalizadas (la protestante, la católica y la anglicana).

Resulta ridículo en este sentido el que el Vaticano haya mantenido durante décadas y décadas un premio para el que demostrara que Galileo y Darwin estaban equivocados. O que todavía hoy en día algunas religiones pretendan que hay que enseñar en las escuelas, en plan de igualdad, el mito creacionista y la teoría evolucionista. Eso desacredita a cualquier religión a los ojos de la razón.

De este descredito han derivado la mayoría de las críticas a la religión que ha producido la razón moderna: desde crítica ilustrada a la crítica de Russell pasando por Feuerbach, Marx y Freud. Todas estas críticas suenan hoy a desproporcionadas precisamente porque se han fijado en el despropósito de las religiones institucionalizadas que compiten con las ciencias en el conocimiento del mundo físico y biológico.

6

Ahora bien, en todas las religiones (institucionalizadas en iglesias o no) hay un saber, que podemos llamar sapiencial, acerca de los hábitos y comportamientos de los seres humanos en comunidad a partir del cual se expresan mandamientos, consejos o normas éticas que tienen mucho valor porque son resultado, por lo general, de observaciones largamente repetidas y de reflexiones psico-sociológicas muy notables. Observaciones y reflexiones así se pueden encontrar tanto en las tres religiones del Libro (judaísmo, cristianismo, islamismo) como en otras que están a caballo entre lo que llamamos religión y lo que llamamos filosofía.

7

Este saber sapiencial merece ser conservado, conocido y enseñado, con total independencia de que las personas que lo conservan o a las que se enseña crean o no crean en los dogmas o doctrinas básicas de esas religiones, por ejemplo, en la creación divina, en la transmigración de las almas, en la resurrección de la carne o en la existencia de la santísima trinidad.

Digo que conviene conservar este saber no sólo por razones históri-co-culturales, o sea, porque esta o aquella religión haya sido en el pasado parte de nuestra tradición cultural, sino también por una razón más decisiva y actual: porque en lo que hace a las conductas, comportamientos y hábitos humanos las ciencias, lo que llamamos "ciencias humanas" o "ciencias sociales" no han avanzado lo suficiente como para que se pueda afirmar sin duda que nuestro conocimiento, en este ámbito, es definitivamente mejor que el sapiencial para la vida práctica de los humanos.

8

En este ámbito las religiones no tienen por qué entrar necesariamente en conflicto con la ciencia. O mejor dicho: no hay conflicto de importancia. La prueba de ello es que muchos de los grandes científicos modernos y contemporáneos han leído y apreciado mucho esos textos y hasta se han considerado religiosos aceptándolos, sin percibir que hubiera contradicción entre ellos y sus propias aportaciones al conocimiento del mundo físico o biológico. Einstein es el caso más conocido en el siglo XX. Y Einstein pasa por ser el gran científico del siglo. Pero lo mismo se podría decir de una pléyade de científicos actuales.

9

En el ámbito de las conductas, hábitos o comportamientos humanos susceptibles de valoración ética el conflicto no se da hoy entre religión y ciencia, sino más bien entre religión y filosofía. Lo que llamamos bioética es precisamente el campo de batalla en ese sentido. Se disputa entre una ética de base religiosa y una ética de base filosófica agnóstica o atea. Esto no quiere decir que los científicos permanezcan al margen de esa batalla. Como seres humanos, igual que los demás, tienen opinión al respecto, y no pueden sustraerse a la reflexión sobre las consecuencias éticas de lo que descubren o inventan.

Pero lo importante en este punto es que la ciencia no puede decidir en la disputa. Puede, a lo sumo, sugerir que hay bioéticas que no se aguantan desde el estado actual de los conocimientos en genética, en biología, en neurología, en psicología, etcétera.

10

A partir de los puntos anteriores, o sea, aceptando el límite del conocimiento científico y el interés del conocimiento sapiencial implícito en las religiones (o expresado metafóricamente en ellas) se puede proponer un diálogo, que, en nuestro marco cultural, podría versar sobre los árboles del paraíso.

Los requisitos para ese dialogo serial dos: 1) el abandono de toda pretensión dogmática y de la lectura literal de los "textos sagrados"; y 2) la consideración positiva de las metáforas y del pensamiento analógico (no sólo analítico-reductivo) también en el ámbito del conocimiento científico.

[Texto de febrero de 2001, editado en *Para la tercera cultura... Viejo Topo* 2013]

LIBROS

Por una reforma creíble de la Iglesia

Jesús Martínez Gordo

– *La conversión del papado y la reforma de la curia vaticana.*

Cambio de rumbo

PPC, Madrid, 2014, 204 pgs.

Jesús Martínez Gordo. Autor del libro. Facultad de Teología. Vitoria

Por invitación de Iglesia Viva, presento gustosamente mi libro. Lo hago abundando en algunos puntos del primer capítulo (*Magisterio y primado*) y con la esperanza de estimular su lectura, así como la de los dos restantes: *La recepción fallida* y *La recepción posible*.

La renuncia de Benedicto XVI y la elección del cardenal J. M. Bergoglio como papa Francisco evidenciaron no sólo las complicadas relaciones entre muchas iglesias locales y la de Roma, sino también los diferenciados diagnósticos, concepciones y estrategias en lo referente a la universalidad, a la catolicidad y al mismo papado. Y, más concretamente, sobre dos asuntos altamente sensibles y que un cierto temor (no siempre reverencial) había dificultado abordar con el rigor (y libertad) requeridos: el primado de jurisdicción universal del sucesor de Pedro y el dogma de la infalibilidad “*ex sese*” o “*ex cathedra*”.

La invitación de Francisco a formular propuestas que permitan la “conversión” del papado (Exhortación Apostólica “*Evangelii Gaudium*”, 2013) lleva a conocer cómo han sido resueltos dogmáticamente en los concilios Vaticano I y II dichas cuestiones para analizar, en un momento posterior, la “Nota explicativa previa” que se coloca al final de la Constitución Dogmática “*Lumen Gentium*” y la activación de un “diagnóstico de emergencia” a partir de una supuesta quiebra de la unidad de fe y de la comunión en el tiempo inmediatamente posterior a la finalización del concilio. A este “diagnóstico de emergencia” sucederá –fundamentalmente en el pontificado de Juan Pablo II– una relectura de aquellos textos dogmáticos en los que se propiciaba una comprensión colegial del gobierno eclesial y de la misma infalibilidad papal. Finalmente, el adentramiento en

estos asuntos lleva, en cumplimiento del deseo papal, a indicar algunas propuestas operativas en las que se podría plasmar la deseada "conversión" o renovación del papado.

Éste es el hilo conductor del primer capítulo.

1.- Las verdades conciliares y su articulación

La infalibilidad del papa y de su primado sobre toda la Iglesia no pudieron ser completadas en el Vaticano I con la otra cuestión íntimamente ligada a ellas: la de la colegialidad de los sucesores de los apóstoles en el gobierno eclesial y en la impartición de magisterio. Lo impidió su precipitada clausura por la guerra franco-prusiana (1870).

Sin embargo, los padres conciliares sostuvieron –cierto que como de pasada– algo que va ser determinante casi cien años después: no es normal o habitual que el sucesor de Pedro esté interviniendo "directa e inmediatamente en todas y en cada una de las iglesias" y "sobre todos y cada uno de los pastores y fieles"¹: la "potestad del sumo pontífice" no puede dañar "aquella ordinaria e inmediata potestad de jurisdicción episcopal"².

El Vaticano II, recogiendo y dando entidad a esta cautela, sostendrá que el magisterio y el gobierno eclesial son (y han de ser) habitualmente colegiales y sinodales: la "potestad suprema sobre la Iglesia universal" descansa en los obispos con el papa³, es decir, en el colegio apostólico instituido por Cristo como "grupo estable"⁴.

Y, abundando en esta verdad, recuerda que los obispos con el papa "manifiestan la naturaleza y la forma colegial del orden episcopal" y "gozan de potestad propia para el bien de sus propios fieles, incluso para el bien de toda la Iglesia"⁵. La "potes-

tad suprema sobre la Iglesia universal que posee este colegio se ejercita de modo solemne en el concilio ecuménico" y también "puede ser ejercida por los Obispos dispersos por el mundo a una con el papa, con tal que la Cabeza del colegio los llame a una acción colegial o, por lo menos, apruebe la acción unida de éstos o la acepte libremente, para que sea un verdadero acto colegial"⁶.

Es así como el Vaticano II completa la tarea empezada casi cien años atrás y articula la capacidad magisterial y gubernativa del papa con las de los obispos gracias a la recepción del episcopado ("la plenitud del sacramento del Orden")⁷ y, por tanto, a partir de su común pertenencia al colegio de los sucesores de los apóstoles.

A la luz de esta fundamental y determinante verdad se comprende la indudable continuidad y complementariedad entre las Constituciones Dogmáticas *Pastor Aeternus* (1870) y *Lumen Gentium* (1964): se asume el primado y la infalibilidad "ex sese" del sucesor de Pedro y se las ubica (y articula) en la colegialidad episcopal, enfatizando que Cristo puso a Pedro al frente de dicho colegio. Y se entiende, igualmente, por qué el magisterio y el gobierno unipersonal sólo sean comprensibles en situaciones excepcionales.

2.- La Nota explicativa previa

El hecho de que la minoría conciliar (y parte de la curia vaticana) interpretara la formulación alcanzada en la *Lumen Gentium* como una imprecendente revisión de lo proclamado en 1870, es decir, como el retorno victorioso de las viejas tesis galicanas y conciliaristas, explica la publicación "por mandato de la Autoridad Superior" de la *Nota explicativa previa* que se coloca al final de dicha Constitución.

Según dicha "Nota" el papa puede actuar "según su propio criterio" ("propia

1 DZ 1831

2 DZ 1827

3 LG 22

4 LG 19

5 LG 22

6 *Ibíd.*,

7 LG 26

discreto”) y “como le parezca” (“ad placitum”), sobre todo, cuando tenga que “ordenar, promover, aprobar el ejercicio colegial”. Consecuentemente, la colegialidad pasa a ser un asunto discrecional (libre y prudencial) en manos del primado, pero nunca una verdad que obligue al sucesor de Pedro en el gobierno y en el magisterio habitual o normal de la Iglesia.

Sin embargo, el concilio Vaticano II, a diferencia de lo que se sostiene en dicha “Nota”, ni comprendió ni definió el primado del papa como una monarquía —y, todavía menos— absoluta, sino como una presidencia en la unidad de fe y en la comunión.

Desde un punto de vista estrictamente formal y jurídico, esta *Nota explicativa previa* no forma parte del cuerpo doctrinal de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* ya que no fue ni debatida ni aprobada por los padres conciliares ni formalmente ratificada por el papa. De hecho, no está explícitamente confirmada por él como el resto de los documentos conciliares. Por eso, es un cuerpo extraño a dicha Constitución. Sin embargo, acabará convirtiéndose en un texto referencial para comprender la recepción conciliar, sobre todo, en la segunda parte del pontificado del papa Montini y, particularmente en los de Juan Pablo II y Benedicto XVI.

El precio que se va a pagar va a ser la aparición, una vez más, de un primado crecientemente unipersonal y absolutista; la comprensión del sucesor de Pedro como el “obispo del mundo”; el relanzamiento —en expresión de Hans Urs von Balthasar— de una teología y espiritualidad “papolátricas”; la reducción de los demás sucesores de los apóstoles a vicarios o legados del papa; la vuelta a una Iglesia desmedidamente docente (y numéricamente pequeña) y otra discente, inmensamente grande y, al parecer, en permanente riesgo de desvío doctrinal y con problemas crecientes de comunión eclesial. Y, por si fuera poco, la aparición de un magisterio y de un gobierno eclesial preñados de infalibilismo.

3.- “Diagnóstico de emergencia” y relectura del Vaticano II

En el pontificado del papa Montini se puede apreciar una primera etapa de recepción creativa y esperanzadora del Vaticano II a la que sucede una segunda marcada por la percepción de que en el postconcilio se está fraguando una crisis de autoridad al más alto nivel. Este es el punto de partida de un “diagnóstico de emergencia” que tiene sus referencias más importantes en las crecientes y relevantes adhesiones que concitan los ataques de H. Urs von Balthasar al Vaticano II; en la crisis de comunión con la iglesia holandesa (a la que sucederán las complicadas relaciones con las conferencias episcopales estadounidense, brasileña, alemana, austriaca, canadiense, belga, francesa o inglesa); en el cisma larvado de Mons. Lefebvre; en un espectacular incremento de las secularizaciones sacerdotales y, sobre todo, en las críticas reacciones a la encíclica sobre el control de natalidad, *Humanae vitae* (1968).

Pablo VI teme seriamente una ruptura de la comunión. Por eso, convoca un Sínodo Extraordinario (1969) para debatir las relaciones de las conferencias episcopales con la sede apostólica. Si bien es cierto que el Sínodo Extraordinario cumple el objetivo de “disipar las sombras de un cisma que llegaría más tarde”, también lo es que no logra dar con un planteamiento de la relación primado-episcopado no tanto en términos de poder, sino de “complementación” (M. Alcalá).

Una vez finalizado el Sínodo, empieza a abrirse camino de nuevo la concepción unipersonal del primado y una comprensión infalibilista del magisterio. La primera y más preocupante señal de ello es la percepción papal (y con ella, de la curia vaticana) de que el Sínodo está siendo una institución divergente y en clara competencia con la autoridad gubernativa y magisterial del primado. La solución pasa por entender dicha institución como “un simple ‘instrumento’ del gobierno papal” que —una vez

clausurado el concilio— ya no es “colegial” sino personal (M. Alcalá).

En 1981 el papa Wojtyła nombra a J. Ratzinger prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe. A partir de este momento, se asiste a un notable reforzamiento del “diagnóstico de emergencia”, enfatizando, por ejemplo, la importancia de una mayor coherencia entre el magisterio de los obispos dispersos por el mundo con el del papa; aconsejando a algunos teólogos que sean más prudentes y que eviten el escándalo de los débiles y, sobre todo, conminándoles a que se preocupen de garantizar una suficiente identidad católica ante otras alternativas culturales en circulación. J. Ratzinger y la Congregación que preside inician la “relectura” de todos aquellos textos conciliares que, al parecer, merman (o pueden diluir) el gobierno y el

magisterio unipersonal del papa ya en marcha.

Por tanto, la activación de un “diagnóstico de emergencia”, juntamente con la centralidad concedida a la *Nota explicativa previa*”, marcan el punto de inflexión hacia una interpretación y aplicación, primero, restrictiva y, posteriormente, involutiva de la articulación entre primado, colegialidad y sinodalidad alcanzada en el Concilio Vaticano II. Y explica el inicio de una segunda etapa en la recepción eclesial que va desde los últimos años del pontificado de Pablo VI hasta la dimisión de Benedicto XVI, en febrero de 2013, pasando por el largo pontificado de Juan Pablo II.

Este primer capítulo se cierra con una batería de propuestas, algunas de las cuales ya fueron publicadas en *Iglesia Viva* (nº 259, 2014).

LIBROS RECIBIDOS

- AA.VV., *España por reformar*, Santander, Sal Terrae, 2015, 222 pgs.
- BESTARD, J., *¡No pierdas la esperanza! 365 reflexiones cristianas, una para cada día del año*, Madrid, PPC, 2014, 304 pgs.
- CASTELAO, P., *La visión de lo imposible. Contra la banalidad intrascendente*. Santander, Sal Terrae, 2015, 176 pgs.
- DUEÑAS, I., *Espiritualidad y Política para una Nueva Era*, Valencia, Atrio Libres (adgn.org), 2015, 200 pgs.
- FERNÁNDEZ-MARTOS y ALEIXANDRE, D., *Caminar años arriba*. Santander, Sal Terrae, 2015, 286 pgs.
- FRANZ, JALICS, *Jesús, maestro de meditación. El acompañamiento espiritual en el Evangelio*, Madrid, PPC, 2015, 308 p.
- KASPER, W., *El papa Francisco*, Santander, Sal Terrae, 2015, 135 pgs.
- HAYA, G., *La inteligencia espiritual*, Madrid, Ediciones Feadulta.com, 2015, 288 pgs.
- KOCH, K., *La iglesia de Dios*. Santander, Sal Terrae, 2015, 280 pgs.
- LÓPEZ BAEZA, A., *Ojos nuevos para un nuevo mundo*. Bilbao, Desclee, 2015, 150 pgs.
- LORENZ, E., *Teresa de Ávila*, Herder, Barcelona, 2015, 158 pgs.
- MARTÍNEZ GORDO, J., *La conversión del papado y la reforma de la curia vaticana*, Madrid, PPC, 2014, 204 p.
- OTÓN, J., *La mística de la palabra*, Santander, Sal Terrae, 2014, 197 pgs.
- RAHNER, K., *Cambio estructural en la Iglesia*, Madrid, PPC, 2014, 204 p.
- ROHR, RICHARD, *Compasión silenciosa, el valor de la contemplación*. Herder, 124 p.
- SANDRIN, L., *Teología Pastoral. Lo vio y no pasó de largo*, Santander, Sal Terrae, 2015, 248 pgs.
- URAGA, BITTOR, *Oraciones de invierno*, Madrid, PPC, 2015, 288 p.
- VINAGRE, JA., *Brotos de Otoño 2*, Madrid, Abey Ed., 2014, 212 pgs.
- VITORIA, J., *Conversaciones con José Ign. González Faus*, Madrid, PPC, 2014, 446 p.



IGLESIA VIVA ha inaugurado el día 10 de diciembre un nuevo instrumento para acercar más sus servicios al mundo de hoy.

Queremos, a través del portal ***http://iviva.org***, ofrecer a nuestros actuales y nuevos amigos estos **nuevos servicios de Internet**, completando la **publicación trimestral en papel** de la revista, que **continuará como hasta ahora**:

1. Acceso a todos los números de la revista desde el 1º (1966). Están todos los artículos escaneados y hay posibilidad de búsqueda fácil por autores, materia, fecha o secciones.
 - El acceso a la colección será libre, pero **solo los suscriptores** podrán acceder a los números de los últimos **cuatro años**.
 - Los actuales suscriptores podrán iniciar sesión como suscriptores con **las claves que habrán recibido** de la administración. Es un número de usuario y una contraseña inicial.
 - Si no la han recibido, deben solicitarla a ***sus@iviva.org***
2. **Un blog** en el que, además de los últimos números, aparecerán diversas informaciones y artículos de opinión escritos por los miembros del Consejo de Dirección o por otros colaboradores. En el blog, todas las personas registradas o suscritas podrán publicar comentarios. **Iglesia Viva será así interactiva.**
3. Realizar cambios de dirección, pagos y consultas sobre la propia cuenta, agilizando la relación con la administración.

No dejes de difundir esta página WEB. ¡Muchas gracias!

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN O PEDIDO

NUEVO SUSCRIPTOR

Nombre y apellidos:
Dirección:
C.P. y Población:
Teléfonos: E-mail:

REVISTA

IGLESIA VIVA 2015 (Cuota anual 48 € - Extranjero: 60 €) + obsequio: 2 últ. nros. de 2014.
Quien se suscriba a IGLESIA VIVA ahora (o a quien se le regale ahora) recibirá los dos últimos números de 2014 (259 y 260) y los cuatro de 2015.

MODO DE PAGO

OBSEQUIO: Pagará esta suscripción, junto con la propia para el año 2015 el ya suscriptor:
.....

NUEVO SUSCRIPTOR: Se realizará el PAGO por uno de estos medios

Domiciliación bancaria en esta cuenta: *(rellenar en los cuadrados los 20 dígitos)*

□□□□ — □□□□ — □□ — □□□□□□□□□□□□□□

Cheque a "ADG-N. Publicaciones" . (A "ADG-N - Apartado 12.210 - 46020 Valencia")

Giro o Transferencia a la cuenta de Bancaja: **ES16 - 2038 9938 4360 0021 4186**

NÚMEROS SUELTOS

PEDIDO DE NÚMEROS DE IGLESIA VIVA:

AVISOS A ADMINISTRACIÓN:

ENVÍO DEL BOLETÍN

ADG-N. PUBLICACIONES: c/Real Academia de Cultura, 4-8. Apdo. 12.210 - 46020 Valencia
Tel. 963 622 532
E-mail: iviva@iviva.org

Más información y forma de suscribirse: www.iviva.org

IGLESIA VIVA

revista de pensamiento cristiano

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Joaquín Perea González. *Presidente y Director. Bilbao*
Daniel Barreto. *Instituto Superior de Teología. Las Palmas de G. Canaria*
Ester Busquets Alibés. *Instituto Superior de Ciencias Religiosas. Barcelona*
Roberto Casas. *Instituto Diocesano de Teología y Pastoral. Bilbao*
Antonio Duato Gómez-Novella. *Editor. Valencia*
Montserrat Escribano Cárcel. *Universitat de València*

Teresa Forcades. *Monestir de Sant Benet. Montserrat (Barcelona)*
Neus Forcano Aparicio. *Profesora en Colegio Sdo. Corazón. Barcelona*
Carlos García de Andoin. *Instituto Diocesano de Teología y Pastoral. Bilbao*
Joaquim García Roca. *Universitat de València*
Víctor Manuel Marí Sáez. *Universidad de Cádiz*
Sebsatión Mora Rosado. *Secretario General de Cáritas Española. Madrid*
Bernardo Pérez Andreu. *Instituto Teológico de Murcia*
José Miguel Rodríguez Fernández. *Universidad de Valladolid*
M^a Claustre Solé. *Facultad de Teología de Cataluña. Barcelona*
Andrés Torres Queiruga. *Universidad de Santiago de Compostela*
Demetrio Velasco Criado. *Universidad de Deusto. Bilbao*
Fernando Vidal Fernández. *Universidad de Comillas. Madrid*
José Antonio Zamora Zaragoza. *Instituto de Filosofía del CSIC. Madrid*

EDITA

© Asociación IGLESIA VIVA
ADG-N Publicaciones
Directora editorial: María A. Catalán Martín
Apartado 12210
46080 VALENCIA
Tel.: 96 362 25 32
E-mail: Maria.A@atrio.org

REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

Apartado 12.210
46080 VALENCIA
Tel.: 96 362 25 32
E-mail: iviva@iviva.org
http: www.iviva.org

PRECIOS SUSCRIPCIÓN AÑO 2015

(Con obsequio de los números 259 y 260)

España 48 €
Extranjero 60 €
Precio de este ejemplar 12 €



Esta revista recibió una ayuda a la edición del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte en 2014