



Recrear la solidaridad
en tiempos de
mundialización

Ciudadanía, vecindad y
fraternidad



Joaquín García Roca



CÁTEDRA
EUSEBIO FRANCISCO KINO SJ

**Recrear la solidaridad
en tiempos de
mundialización**
Ciudadanía, vecindad
y fraternidad

**Recrear la solidaridad
en tiempos de
mundialización**
Ciudadanía, vecindad
y fraternidad

Joaquín García Roca



CÁTEDRA
EUSEBIO FRANCISCO KINO SJ

INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE

Biblioteca Dr. Jorge Villalobos Padilla, SJ

García Roca, Joaquín

Recrear la solidaridad en tiempos de mundialización : ciudadanía, vecindad y fraternidad / J. García Roca.-- México : Sistema Universitario Jesuita : Fidei-comiso Fernando Bustos Barrera SJ, 2017.

189 p. (Cátedra Eusebio Francisco Kino SJ)

ISBN 978-607-8528-14-1

ISBN de la colección 978-607-8528-08-0

1. Barrios. 2. Sociedad Civil. 3. Solidaridad – Tema Principal. 4. Cohesión Social. 5. Globalización. 6. Modernidad y Posmodernidad. 7. Ética Política. 8. Política – Historia – Siglo XXI. I. t.

[LC]

320. 01 [Dewey]

Luis José Guerrero Anaya

Coordinador de la colección

Lourdes Cortina

Diseño gráfico de la colección

Rocío Calderón Prado

Diagramación

1a. edición, Guadalajara, 2017.

DR © Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente
Periférico Sur, Manuel Gómez Morín 8585, Col. ITESO,
Tlaquepaque, Jalisco, CP 45604.

DR © Universidad Iberoamericana Ciudad de México.

DR © Universidad Iberoamericana León.

DR © Universidad Iberoamericana Puebla.

DR © Universidad Iberoamericana Tijuana.

DR © Universidad Iberoamericana Torreón.

DR © Universidad Loyola del Pacífico.

DR © Centro de Estudios Ayuuk–Universidad Indígena Intercultural Ayuuk.

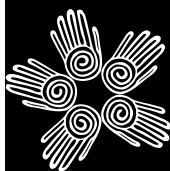
ISBN 978-607-8528-14-1

ISBN de la colección 978-607-8528-08-0

CONTENIDO

| | |
|---|-----|
| INCERTIDUMBRE Y ESPERANZA | 7 |
| Desánimo y desmoralización colectiva | 10 |
| La crisis de los vigías | 14 |
| La cohesión social | 22 |
| Reinicio del sistema | 26 |
| | |
| I. PRODUCCIÓN POLÍTICA DE LA CIUDADANÍA | 35 |
| Hacia la ciudadanía inclusiva | 37 |
| Hacia la ciudadanía integral | 41 |
| Hacia la ciudadanía activa y participativa | 44 |
| Hacia la ciudadanía mundial | 52 |
| Hacia la ciudadanía cooperante | 60 |
| | |
| II. LA PRODUCCIÓN SOCIAL DE LA VECINDAD | 67 |
| De la ciudadanía política a la sociedad civil | 70 |
| De la sociedad civil a la vecindad solidaria | 77 |
| De los derechos a las capacidades | 94 |
| Vecindarios habilitantes | 103 |
| Vecindad incluyente | 116 |
| Vecindad mundial | 122 |

| | |
|--|---------|
| III. PRODUCCIÓN ÉTICA DE LA FRATERNIDAD | 129 |
| Ciudadanos y vecinos en búsqueda de fraternidad | 130 |
| Vigencia de la fraternidad | 135 |
| La ética común | 141 |
| Hábitos del corazón | 162 |
| El difícil camino hacia el voluntariado maduro | 172 |
| El poder de la gratuidad | 176 |
| BIBLIOGRAFÍA | 181 |



INCERTIDUMBRE Y ESPERANZA

Hay un refrán indígena que asegura que para que nazca un árbol en el desierto, en algún lugar debe haber un depósito de agua. Creo que hoy todos buscamos ese depósito de agua que nos permita cultivar algunos gérmenes de esperanza en un contexto de *incertidumbre*.

Desde todos los observatorios mundiales se anuncia un fin de época, que requiere de nuevos equipajes y de una nueva residencia cordial y mental. Quienes hablan de una crisis sistémica, que se inició por el colapso del mundo financiero y se convirtió pronto en crisis económica que acentúa las brechas de la desigualdad, con una crisis alimentaria que produce 1,000'000,000 de hambrientos, con una crisis ecológica que destruye de manera sistemática la tierra y con una crisis cultural que ha producido el descalabro de las expectativas colectivas y el colapso de las grandes brújulas que enseñaron a caminar a los pueblos. Se cumple aquella sensación compartida por Walter Benjamin y Hannah

Arendt de que podemos estar de pie aunque estemos rodeados de escombros.¹

¿Es esa también la mirada del centinela? “¿Centinela qué ves en la noche?” es una pregunta constituyente en la tradición bíblica, que nos convierte en cómplices de una esperanza que se nos ha dado para los desesperanzados. ¿Qué ves en la noche de la decepción, en la noche de las injusticias evitables, en la noche de las desigualdades mundiales, en la noche de los pobres?

Al hablar de la noche, el profetismo invocaba tres experiencias humanas diferentes. La noche alude al *callejón sin salida*, al desconcierto que producen las tendencias devastadoras del capitalismo global, a los agujeros negros de una sociedad excluyente que produce grandes fracturas, a los círculos infernales de violencia; indica la densidad de una experiencia humana cuando no se ve la salida, cuando a la noche le sigue otra noche.

En segundo lugar, la noche es también una *sala de espera*: aquello que precede al alba; los brotes de invierno que ya están en curso, aunque estén encapsulados esperando germinar en la primavera. La salida de la noche es el día.

Y hay un tercer sentido de la noche que alude a un *espacio de lo inédito*. Es la experiencia que ha popularizado la juventud actual, cuando ven en la noche la suspensión del tiempo y un tiempo tan original que no puede ser sustituido por otro. “Vosotros tenéis el poder, nosotros la

1. Arendt, Hannah. *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 2001; Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, UACM, México, 2008.

noche”, se canta en Babilón; es el lugar de lo inesperado, de la trasgresión, de la ruptura.

Hoy estamos obligados a mantener vivos los tres significados de la noche, a conectarlos entre ellos; cuando se separan, nos quedamos o con un mundo sin alma o con alma sin mundo propio de las bellas almas.

No podemos alzar la voz contra la noche sino contra una cierta noche, aquella que representa un callejón sin salida. Estamos obligados a transitar todas las noches, aunque esto nos lleve a tener que soportar muchos silencios y otras tantas dudas. No podemos pasar de puntillas por ellas, pero sabiendo que no es nuestro domicilio. Incluso podemos sospechar que desde ella se ven algunas cosas con más nitidez. “Quien mira al sol de cara no puede ver algunas cosas, queda deslumbrado”. Hay sombras, dudas y búsquedas que son más sanadoras que la luz de frente.

Nuestro propósito consiste en encontrar algunos gérmenes de esperanza en el escenario público, que nos permitan como al pueblo de Israel caminar por el desierto. Esa brújula es la solidaridad, si somos capaces de recrear y reinventarla para nuestro tiempo y encontrar su originario impulso emancipatorio. Una solidaridad que ha sido históricamente como una célula madre que se ha configurado históricamente a través de muchas formas y figuras —con los ropajes de la beneficencia, focalizada en el alivio, con la asistencia, que privilegiaba la relación de ayuda, con la cooperación, que subraya la relación bidireccional, con el mundo de las llamadas organizaciones solidarias del tercer sector—. Hoy es urgente recrearla desde los mimbres actuales.

Sostiene el libanés Amin Maaluf que hemos entrado en el siglo XX sin brújula, con una especie de desajuste inte-

lectual, financiero, climático, geopolítico y ético.² Todas las indicaciones, que trazaban o señalaban el camino hacia el futuro —el comunismo, el socialismo, el estado de bienestar, el liberalismo— se han oscurecido y sus caminos están empedrados de incertidumbres. Quisiera suponer que ese depósito de agua es la recreación de la solidaridad.

¿Por qué necesitamos recrear la solidaridad para que sea plausible y creíble hoy? Fundamentalmente, por tres procesos que determinan hoy la geografía de lo social.

DESÁNIMO Y DESMORALIZACIÓN COLECTIVA

Necesitamos la solidaridad para afrontar la enfermedad del ánimo. La situación actual se vive como una especie de naufragio colectivo, caracterizado por la geopolítica de la impotencia, que no nos permite prever, anticipar, intuir o adivinar qué nos espera, cuál será el siguiente reto, hacia dónde nos dirigimos. Parece que hemos perdido el control real sobre nuestras vidas y nuestros destinos.³

En tiempos revueltos y de baja intensidad, no nos sirve la *nostalgia* de tiempos pasados, ya que, como dice Raimundo Paniker, las puertas del paraíso se sellaron y Yahvé ha plantado ante ellas dos querubines con espadas de fuego para impedir no solo la entrada sino la misma melancolía del paraíso. No estamos sobrados de memorias y de recuerdos exitosos en los que podamos experimentar

2. Maalouf, Amin. *Identidades asesinas*, Alianza, Madrid, 1999.

3. García Roca, Joaquín. *Reinvención de la exclusión social en tiempos de crisis*, FOESSA, Madrid, 2012.

que podemos vencer el destino. Es el sentido de las fiestas patrias que nos devuelven la confianza en nuestras potencialidades, pero lo decisivo nunca está en el pasado sino que estamos citados a construir un futuro solidario.

Tampoco nos sirven el radical y dogmático *optimismo* que pasa de puntillas por la densidad de la historia: cualquier connivencia con el idealismo banaliza el mal e ignora su espesor. Cuando se oye que en el México de hoy hay razones para estar orgulloso, lo diremos sin representar a los pobres, a los parados, a la violencia. Frente al optimismo, la actitud solidaria conjuga la utopía con la decepción. Y no las considera antagónicas sino que la decepción es parte esencial de la utopía. Al contrario de lo que sucedía en los diseños de la Ciudad del Sol, en la que no se podía *mostrar nunca fatiga*, en la ciudad de los humanos se viven cansancios con la misma legitimidad que se construyen sueños.

También la actitud solidaria se distancia de toda complicidad con la *catástrofe*. A los profetas de calamidades no se les espera para la recreación de la solidaridad, no se les espera a aquellos que con sus discursos y sus prácticas solo ven la dimensión oscura de la vida y de la historia, e ignoran que a la vida le es suficiente una grieta para nacer y madurar. Como afirma el más acreditado analista social de la actualidad, Ulrich Beck, “quien diagnostique hoy un crepúsculo sin amanecer es que está ciego, y quien hable de un amanecer sin crepúsculo es un ingenuo”.⁴

Tampoco sirven para recrear la solidaridad los *pragmáticos* que confunden la realidad con lo que hay, y

4. Beck, Ulrich. *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*, Paidós, Barcelona, 2000, p.31.

canalizan todas las energías a su mantenimiento. Mirar solidariamente la realidad es también percibir lo que hay de potencialidad. Nadie es solo lo que es sino lo que puede llegar a ser. Cuando se fija la realidad en situación estática, se le sustrae su condición de proceso abierto y se cortan las posibilidades de lo real. El posibilismo es una virtud cuando nos libra del idealismo, pero una carga cuando nos deja sin futuro.

Nos queda pues la recreación de la solidaridad en el interior de un naufragio colectivo.

El arte de la navegación

El arte de la navegación consiste en convertir un peligro en oportunidad, permitir que el aire que está disuelto en el interior del mar pase por las velas. Históricamente, la imagen de la navegación ha servido para descifrar el *enigma humano*, esa inevitable inseguridad que es la vida humana. Llegar a Ítaca, decían los clásicos, es nuestro destino, pero el viaje depende de los vientos y del azar. ¡Y cuántos temporales conoce toda vida humana!

El arte de la navegación sirvió a la modernidad para introducir un tipo de *racionalidad* que conjuga la información y la intuición, la sensibilidad y el razonamiento. Para navegar no solo se necesitan mapas y cálculos sino la intuición del navegante que prevé la lluvia, a pesar del parte contrario del meteorólogo. La creatividad es necesaria para buscar nuevas corrientes que permitan llegar a puerto.

El naufragio sirvió a la segunda ilustración para acusar de ceguera a la modernidad a la hora de pensar el *desarrollo* de los pueblos; desde la experiencia de los náufragos, Walter

Benjamin acusó de haberse interesado más por los motores económicos y políticos que por disponer de brújulas desde la perspectiva de los vencidos.

La fisonomía del naufragio

Para recrear la solidaridad hemos de aprender de la fisonomía del naufragio, sobre todo de aquellos que sobrevivieron. Cuentan los supervivientes que en todos ellos confluyen tres circunstancias: se pierde el sentido de la orientación, ya que no se sabe hacia dónde se va; se vive una soledad absoluta, que debilita la confianza en que alguien venga en ayuda, y se fragilizan las propias fuerzas a causa del esfuerzo.

Disponemos de un espléndido *Relato de un naufrago*, que escribió Gabriel García Márquez con motivo de un suceso real acontecido en 1954. Una tormenta en el mar Caribe había hecho naufragar al destructor Caldas, de la Marina colombiana; según la versión oficial, una tormenta había desplazado a ocho marineros a la mar y habían desaparecido. La búsqueda de los náufragos se inició inmediatamente, pero a los pocos días se dieron por perdidos y fueron declarados oficialmente muertos. A los diez días apareció moribundo y exhausto, en la playa de Cartagena de Indias, un joven de 20 años, Luis Alejandro Velasco, el único superviviente que pudo alcanzar la bahía. Contó cómo vio, impotente, ahogarse a sus compañeros, cómo pasó diez días a la deriva, sin comer ni beber.

Quiso contarle a García Márquez el secreto de su supervivencia. Le dijo que había sobrevivido porque *nunca desfalleció*: él fue más fuerte que el desánimo y sus ganas de vivir fueron más intensas que la impotencia. Siempre

confió en que llegara alguien a rescatarle o en encontrar algún resto de madera. Le confesó que siempre encontró un motivo para resistir: a veces, era la luz de una estrella; otras, el piloto de un avión que pasaba cerca de él; otras, el espejismo de las olas. Había sobrevivido porque supo *mirar el reloj y el horizonte*: el reloj, que le ataba a la tierra y le hacía pragmático; el horizonte, que le daba alas para volar. Por el reloj se camina despacio, con humildad y realismo; por el horizonte, caminaremos llevados por la utopía de otro mundo posible.

Sobrevivió porque *le acompañaban todos los nombres* que había conocido, aquellos que le esperaban, le querían y le amaban. Pero, sobre todo, quería *contar su verdad*. La muerte de sus compañeros no fue provocada por ninguna tormenta sino que el naufragio se debió al exceso de carga causada por el contrabando de neveras, radios, cámaras fotográficas. Los marineros cayeron al mar debido al exceso de carga, que hizo imposible la maniobra de salvamento. No hubo tormenta sino soborno y mentiras. El joven habló y, porque lo hizo, fue expulsado de la Marina, pasando de héroe a villano, y García Márquez vivió su primer exilio.

LA CRISIS DE LOS VIGÍAS

Junto a la desmoralización colectiva y a la incertidumbre, necesitamos recrear la solidaridad hoy ante la ausencia de vigías. Desde el norte se representa como el choque de un superpetrolero en el que viajan los grandes poderes económicos y financieros mundiales con la multitud de balsas donde navega la mayor parte de los ciudadanos.

La pesadilla de Barnes

Hace unos años, el gran novelista inglés Julian Barnes escribió una pesadilla en su novela *Una historia del mundo en diez capítulos y medio*. Su pesadilla consistía en ver cómo

[...] los barcos se han ido haciendo cada vez más grandes, mientras que las tripulaciones se vuelven cada vez más pequeñas, ya que todo se maneja mediante la tecnología. Se programa un ordenador en el Golfo Pérsico, o en el Golfo de México o donde sea, y el buque se gobierna prácticamente solo hasta Londres o Sydney o Verapaz. Era mucho mejor para los armadores que se ahorran un montón de dinero, y mucho mejor para la tripulación, que solo tienen que preocuparse por combatir el aburrimiento y les permite pasar el mayor tiempo bajo cubierta, bebiendo cerveza y viendo películas en vídeo. En los viejos tiempos siempre había alguien en la torre de vigía o en el puente vigilando. Pero hoy, en los grandes buques, ya no hay vigía, sino que, de vez en cuando, alguien observa una pantalla llena de puntos luminosos móviles. En los viejos tiempos, un naufrago a bordo de una pequeña balsa o de un bote, perdido en medio del mar, tenía algunas posibilidades de ser rescatado si un barco pasaba cerca de él. Bastaba con que atara la camisa en lo alto del mástil, agitara los brazos, se desgañara gritando y disparara un cohete de señales para

que el vigía de turno lo localizara. Ahora puedes estar durante semanas a la deriva del océano mientras los superpetroleros pasan de largo sin advertir tu presencia: el 'radar' no te detecta, porque eres demasiado pequeño; tendrás que confiar en que alguien, que salió a cubierta para aliviar su mareo, se percate de tu existencia. Seguramente abundan los casos de náufragos que en otro tiempo habrían sido salvados y a los que ahora nadie recoge; casos de personas que han sido atropelladas por los barcos que ellas creían que acudían a rescatarlas. Trato de imaginar lo espantoso que puede ser, la terrible espera... y, luego, la sensación de desolación cuando el barco pasa de largo y no puedes hacer nada, porque todos tus gritos quedan ahogados por el ruido de los motores. No pensamos en salvar a otras personas; seguimos navegando hacia delante confiando en nuestras máquinas. Todo el mundo está bajo cubierta, tomándose una cerveza con Grez.⁵

Esta pesadilla representa bien la situación actual, que debemos explorar para recrear la solidaridad. En primer lugar, obliga a explorar la relación de los poderes de todo tipo con los ciudadanos que en la actualidad golpean los dinamismos vitales de las personas y las formas de organización democrática. En segundo lugar, denuncia la ceguera del desarrollo tecnológico, que impide mirar y ver a los

5. Barnes, Julian. *Una historia del mundo en diez capítulos y medio*. Anagrama, Barcelona, 1992, pp. 280–281.

perdidos en alta mar. Y, en tercer lugar, advierte de la falta de vigías que sean capaces de ocuparse de las víctimas que no tienen derecho a tener derecho y no pueden dar por supuesta la vida.

Individuo y estado

La recreación de la solidaridad ha de atender la relación entre el estado, que en su última etapa ha sido bautizado como benefactor y providente, y el individuo que está excluido de sus beneficios. Entre el estado y el individuo se establecen unas relaciones caracterizadas por el grado máximo de expectativas y el nivel mínimo de realizaciones. Mientras el estado de bienestar se ha convertido en el máximo exponente del progreso social, los niveles de desamparo de los sujetos frágiles han crecido hasta límites insospechados.

El estado se ha convertido en un auténtico superpetrolero, cuyo crecimiento ha sido meramente cuantitativo y nadie ha sabido ni podido frenar su voracidad acumulativa. Omnisciente, omnipotente y megalómano, ha creído ser el único portador de bienes sociales y hacia él se canalizaron las expectativas y las demandas de los ciudadanos. El estado se ha convertido en el gran benefactor; de proveedor, se transformó en providente. Grabar su crecimiento y limitar su extensión ha tenido un sentido regresivo, reaccionario y antisocial. Sus administraciones municipales, provinciales, autonómicas y nacionales han ido creciendo en recursos y en voluntad planificadora cada vez más distanciadas de la participación ciudadana; su fe en la ingeniería social orientó el proceso de crecimiento y de reproducción.

Ciertos grupos de personas han visto agravar su suerte en la medida que el estado asumió en exclusiva su procura; confiados en la presencia del benefactor, todos delegan en él sus responsabilidades; los gritos, que solicitan auxilio, se orientan exclusivamente hacia el estado. De este modo, no solo ha crecido el número de marginados del bienestar sino que se ha agudizado el espesor de su marginalidad. El estado de bienestar no ha llegado a los realmente necesitados; sus beneficiarios reales han sido las clases medias. Su expresión sociológica la encuentra en el llamado *efecto Mateo*, que alude al poder del estado de dar más a quién más tiene, con lo que se crea un falso reflejo de protección en las personas más necesitadas.

En el interior de este imaginario hay que replantearse el sentido de la solidaridad, tanto desde la responsabilidad pública como desde la iniciativa social.

Integración y exclusión

La imagen del petrolero evoca, asimismo, la configuración del espacio social en dos territorios: la zona de la integración, presidida por la acumulación y el consumo, el orden y el dinero, y la zona de la exclusión, donde malviven los orillados del progreso y del bienestar. Entre una y otra se han cortado todas las pasarelas y cada vez es más densa la muralla que las separa. Ha nacido, de este modo, un espacio bipolar, excluyente y contrapuesto. Al modo de Fritz Lang en *Metrópolis*, el mundo se divide en dos: en la superficie se vive con todo confort, pero hay otra clase humillada y pisoteada que lucha por salir a la superficie. La distribución internacional de ingresos y oportunidades muestra de

forma dramática cómo se han acentuado las disparidades en materia económica: “El 20% más pobre de la población mundial tan sólo participa del 0,2% de los préstamos internacionales otorgados por la banca comercial, del 1,3% de la inversión internacional, del 1% del comercio internacional y del 1,4% de los ingresos internacionales”.⁶

La dualización del espacio social determina no solo las actividades económicas sino que induce las propias expectativas. En la zona de la integración, que estaría representada por el superpetrolero, se presta especial cuidado a la tecnología, a la información y a la industria del conocimiento, y se empieza a preocupar en particular por la destrucción de la capa de ozono y el calentamiento general del planeta, que resultan del consumo excesivo de los recursos naturales. Las preocupaciones de las balsas se orientan al agua y a la tierra, al sustento y a la desnutrición, a la educación básica y a la atención médica primaria; el nivel básico de desarrollo, que está bajo mínimos, y la supervivencia humana constituyen sus prioridades fundamentales.

La brecha entre ambos bloques es creciente, tanto en disparidades de ingresos y crecimiento económico como en oportunidades de mercado y en capital humano. Desde los países desarrollados se impuso una convicción que en realidad no llegó a funcionar nunca, o al menos no lo hizo en grado suficiente, que su crecimiento acortaría la distancia por efecto del *crecimiento en cascada*.

La recreación de la solidaridad ha de atender, asimismo, este escenario de la dualización, que obliga a trascender los

6. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD. *Informe Desarrollo Humano, 1992*, Tercer Mundo Editores, Bogota, 1992, p.22.

problemas locales y alcanzar una perspectiva internacional, a abrirse a planteamientos globales hasta cuestionar la dirección misma del desarrollo.

La autorreferencialidad

El petrolero evoca, en tercer lugar, una modalidad de existencia caracterizada por la autorreferencialidad y la autosuficiencia. No solo designa el espacio estatal sino también la patología de cualquier realidad social. Así siente el enfermo al hospital cuando este se convierte en una institución anónima y distante; así vivencia el anciano al asilo cuando le es imposible convertirlo en su casa propia; así vive el inmigrante a la Cruz Roja cuando se acerca a sus oficinas en busca de asilo; así sufre el niño a su propia familia cuando esta le resulta extraña. Es un proceso que puede caracterizar a toda la realidad social cuando se distancia de las necesidades humanas. La autorreferencialidad tiene una afinidad evidente con los espacios administrados, pero cruza también los espacios mercantiles y los mundos vitales. Hay petrolero allí donde las administraciones públicas o las iniciativas privadas, el sistema o los mundos vitales se distancian de las necesidades humanas y se cosifican las instituciones sociales.

La autorreferencialidad no se puede confundir con la simple institucionalización que es un momento de la construcción social de la realidad sino con la injusticia y la inmisericordia. Alude al poder de lo social cuando se condensa frente a lo humano como un mundo sin hogar; al poder de lo económico cuando se sustancia en la pura lógica del beneficio con desprecio absoluto de la persona; al poder de

lo político cuando impone la lógica del dominio a costa del sufrimiento de los débiles. No hay una zona residencial con sus centros comerciales y unos suburbios con sus zonas muertas sino que hay descerebrados en ambas partes del escenario, incluso la posibilidad de un último acercamiento entre los que se condenan a vivir bajo cubierta y los enamorados de la vida.

La solidaridad, desde esta representación, pertenece al género de la iniciativa, posee el estatuto de la creatividad y se mantiene siempre en estado naciente. Se resiste a tener una existencia meramente reactiva. Y en su lugar propone que las barcas se pueden ayudar también entre ellas. Como aprendió el peregrino de Francisco de Quevedo que buscaba Roma en Roma, podía encontrar la Ciudad Eterna sin apenas desplazarse del lugar. Las voces de los naufragos no se dirigen solo hacia el petrolero, como suponen los dos modelos anteriores, sino que son captados también por otros naufragos. Hay una ayuda del naufrago hacia otro naufrago que no puede ser minusvalorada. Cuando el próximo percibe el grito del naufrago y se asocia para atenderle, se recrea la solidaridad.

En el primer modelo, la solución a las necesidades y aspiraciones humanas procede básicamente del estado, y la solidaridad desempeña un papel de suplencia sobre todo de carácter asistencial; el segundo modelo orienta la solución hacia el crecimiento global y presta poca atención a las capacidades de los ciudadanos, que son simples beneficiarios o receptores. Para el tercer modelo, la solidaridad implica a los sujetos frágiles como protagonistas que se *empoderan* de sus propias capacidades, en sus procesos emancipadores; no son primariamente un problema sino un potencial. Nadie

es tan solo pobre, nadie es pura necesidad, nadie es carencia. Son agricultores pobres, pescadores pobres, productores pobres.

LA COHESIÓN SOCIAL

Hay una tercera razón para afrontar la recreación de la solidaridad. Junto a la desmoralización y a la falta de vigías que producen impotencia y miedo, individualismo posesivo y deterioro de lo colectivo, asistimos al debilitamiento de la cohesión social, que en el proyecto moderno se sostiene sobre el pilar de la regulación y el pilar de la emancipación.

La crisis de la cohesión social afecta en primera instancia a la solidaridad, que se ha construido desde la experiencia del cimiento que necesita un edificio para sostenerse. Solidaridad hace referencia a lo que se construye sólidamente, está bien entramado, es consistente y tiene ligazón.

Regulación y emancipación

Toda sociedad moderna es el resultado de dos tipos de factores, los que regulan y producen estabilidad, y los que se orientan al cambio y a la emancipación. La relación de ambos garantiza la presencia del orden y el progreso, la igualdad y la libertad, la justicia y la autonomía; ambos factores constituyen una sociedad cohesionada. Lo decisivo es que los dos se compatibilicen entre ellos y den suma positiva.⁷

7. Sousa Santos, Boaventura de. *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, Siglo del hombre, Bogotá, 2006.

De los factores reguladores se espera que conjunten, fortalezcan, integren y ensamblen el edificio. Tradicionalmente, estos factores se asignan a los estados, en la línea de propuesta de Thomas Hobbes, a los mercados en la de John Locke, y a la comunidad en la de Jean-Jacques Rousseau.

De los factores emancipadores se espera que dinamicen la sociedad, que alienten un horizonte hacia donde caminar, que promuevan otro sistema posible y otro mundo necesario. Por tradición, esta función se le asigna a la racionalidad moral-práctica del derecho moderno, a la racionalidad cognitivo-experimental de la ciencia y la técnica modernas, y a la racionalidad estético-expresiva de las artes y de la literatura modernas.

La situación actual ha desestabilizado tanto los factores de regulación como los de emancipación. Los analistas sociales observan hoy que “todo lo sólido se desvanece en el aire”. Se desvanecen las fronteras que se consideraban sólidas para convertirse en lugar de paso que se alimenta de flujos constantes. Se desvanece la arrogancia del conocimiento económico, que se consideraba muy sólido. Se desvanece la consistencia de los bancos. Se desvanece la democracia y se fragiliza la institución familiar. Este desvanecimiento no viene solo con la crisis actual sino que ha sido preparado anteriormente; Michel Foucault denunció el exceso de control social producido por el poder disciplinario del primero y por el poder alienador del consumo, hasta el extremo de ver el exceso de regulación en la matriz misma de la modernidad.

La crisis actual ha desestabilizado los factores de regulación a causa del desarrollo sin precedentes del principio

de mercado, que ha colonizado tanto al estado como a la comunidad. Todos los mecanismos de regulación, incluido el papel del estado, se han visto sometidos a la desregulación mercantil, desde los convenios colectivos hasta el poder de la negociación, desde los sindicatos hasta la flexibilización laboral, desde la deslocalización hasta la internacionalización de la producción. Asistimos a una desregulación global de la vida económica, de la vida política y de la vida social.

Del mismo modo, los factores de emancipación se han debilitado y no siempre cumplen su función liberadora. Con frecuencia, la ciencia y la técnica se han visto sometidas a los intereses bélicos, la ética ha desempeñado un papel legitimador de la política y el derecho ha servido para consolidar intereses. Ni la ciencia, ni la técnica, ni el derecho, ni la moral tienen asegurados de suyo su función liberadora en la nueva etapa de la mundialización. El aumento de las desigualdades, la pervivencia de la exclusión, las catástrofes ecológicas y el creciente individualismo muestran el tamaño del deterioro de los factores emancipadores.

La solidaridad se tiene que recrear en el interior de esta crisis de la cohesión social y plantearse su papel ante la necesaria regulación y la imprescindible emancipación. Estamos más acostumbrados a pensar la solidaridad como reguladora y estabilizadora, que en su función emancipadora y liberadora. Sin embargo, hoy nuestra conciencia moral nos alerta de los peligros de ser estabilizadores de una sociedad en cuyo interior hay tantas fracturas, tantos desgarros, tantas pirámides de sacrificios, tantas violencias gratuitas. Estabilizar hoy la sociedad supone instalarla en la desmoralización galopante y en la desigualdad sangrante.

Tenemos un compromiso con los factores emancipadores que en esta crisis han sido vencidos por la geopolítica de la impotencia, por el miedo e inseguridad ante el futuro, por el ataque sistemático a las estructuras colectivas y por el acoso continuado a los sistemas públicos. La solidaridad se hermana con la participación activa, con los movimientos sociales y con las asociaciones altruistas que hacen sentir su voz libre y desinteresada para eliminar el sufrimiento evitable, para fortalecer la democracia deliberativa y participativa, y para fomentar las relaciones de ayuda.

La calidad ausente

Para ser un factor de cohesión social (regulación y emancipación), la solidaridad ha de penetrar todos los niveles de la vida social: desde la empresa hasta las universidades, desde los barrios periféricos hasta los espacios públicos, desde las familias hasta las parroquias, desde los espacios televisivos hasta las conversaciones públicas.

Pero ha de poseer no solo la capacidad de fecundar lo existente sino también de no reducirse a ello. Tiene el estatuto de la ausencia, de aquello que se persigue y no se alcanza totalmente. “La emancipación no es más que un conjunto de luchas procesales, sin un fin definitivo [...] es una cualidad ausente”.⁸ La solidaridad es un factor de cambio abocado a cambiar lo cambiado.

Sin embargo, la calidad ausente, para ser realmente emancipadora, no tiene que domiciliarse en el mundo de las ideas sino que necesita hacerse historia. En este empeño

8. *Idem*, p.340.

por historizar la solidaridad, se sustancia tanto en relaciones verticales con el estado como en relaciones horizontales con el resto de la población. De ahí que la solidaridad haya creado sus propios domicilios donde se cultiva y fortalece, se conforma en un campo inmenso no estatal ni mercantil. Sin dispensar al estado de las prestaciones sociales ni resignarse a colmar sus lagunas, sabe abrir caminos propios de emancipación que revalorizan el principio de comunidad, el tiempo liberado, la acción gratuita y voluntaria.

REINICIO DEL SISTEMA

Todo naufragio manda señales estructurales que interpelan a los *astilleros* en relación con los materiales con los que se ha construido el barco, interpela a la *competencia* de la tripulación que lo guía —si supo o no evitar un escollo, si disponía o no de un conocimiento adecuado— y también a los *pasajeros*, que andaban despistados tomando una cerveza en la cubierta.

La situación actual emite señales en muchas direcciones y con diferentes frecuencias, que se deben descodificar.

Señales y mensajes

Manda señales al *mundo económico y financiero* para que explore otros modos de producir, consumir y distribuir que no se sostengan sobre el mero beneficio sino que entiendan la economía como la reproducción de la vida social. La urgencia de esta transformación ha sido advertida por los grandes empresarios y financieros que, en la reunión de enero de 2012 del Foro de Davos, se empezaron

a preocupar por “las posibles y temidas revueltas sociales y por los incipientes disturbios causados por la crisis”. El sistema económico se abre, de este modo, a preocupaciones estrictamente sociales.

Manda señales al *mundo político* para que explore nuevas estructuras de gobernabilidad e instituciones con capacidad de intervenir tanto a escala local como global. A los políticos más lúcidos les preocupan las turbulencias que cuestionan la cohesión social y plantean la necesidad de recrear un nuevo vínculo local y mundial. Junto a la preocupación por el mantenimiento de la cohesión social, se abre la cuestión de los factores reguladores y emancipadores en la situación actual.

Manda también señales al *mundo de la cultura* para que se replantee los modos de vivir, los estilos sostenibles de vida, los modos de ser feliz, las expectativas de futuro y el modelo de desarrollo sustentable. Empieza a surgir una cultura de la indignación, que se expresa en todos los continentes en demanda de una democracia real y de mayor participación.

Y también manda señales al *mundo social*, que debe ocuparse de los viajeros, en especial de aquellos que no disponen de salvavidas; de aquellos que viven en propia carne el poder destructivo de la crisis financiera y temen el desmantelamiento de los sistemas públicos de protección, que afecta al modo de ser humanos y de proyectar de manera solidaria el futuro común de la humanidad.

Los que manejan la computadora saben que cuando se reciben tantas señales —a veces contradictorias—, el sistema informático se colapsa y solo puede preguntar ¿qué

quieres que haga? La respuesta más inteligente es *reiniciar el sistema*.

No cabe duda que se está reiniciando el sistema social en múltiples direcciones: en aquellos que se indignan ante la mercantilización de la vida y ante el secuestro del futuro personal y colectivo de personas y colectivos; en aquellas alternativas que se arriesgan a hacer las necesarias transiciones a pesar de la incertidumbre que comporta abandonar las inercias aprendidas; en aquellos que tienen el coraje de explorar nuevos campos, nuevas prácticas y nuevas alternativas sociales y económicas.

Funciones de la solidaridad

¿Qué podemos esperar de la recreación de la solidaridad en el actual contexto social, cuando se ha instalado la desmoralización en la vida personal y colectiva, cuando se callan los vigías a causa del ruido de los motores del progreso y cuando se debilitan los factores emancipadores?

La solidaridad ofrece un *horizonte de expectativas*⁹ que permite caminar a los pueblos humilde y esperanzadamente, una *utopía-energía*¹⁰ que se despliega en dinamismos que abren avenidas hacia el futuro de la humanidad, y *frenos de emergencia*¹¹ que se activan ante cualquier situación inhumana como factores de liberación.

9. Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989.

10. Ricoeur, Paul. "Entretien a Paul Ricoeur", en *L'express*, núm.2455. Presse-Union, París, 23 de julio de 1998.

11. Benjamin, Walter. "Tesis de filosofía de la historia", en *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1973.

De la solidaridad se espera que ofrezca un horizonte de expectativas para el conjunto de la humanidad, lo cual abre un *régimen atencional* que presta atención sobre todo a la situación de los perdedores y desde ellos arroja luz sobre los poderes destructivos de los seres humanos y sobre los mecanismos de producción de la exclusión. Lo advertía el fundador de la sociología crítica al decir que para conocer una habitación oscura es preciso tantear, palpar y recorrer sus paredes, es preciso desplazarse del centro a sus límites,¹² desde los salvados hasta los perdedores, desde el sistema hasta su periferia.

En segundo lugar, la solidaridad ofrece una energía que se hermana con el lenguaje de las alternativas, parciales y globales. A la luz y por la fuerza de la solidaridad amanecen intentos por transformar la actual organización socioeconómica en un horizonte de justicia, por transformar las instituciones políticas en un horizonte democrático y participativo, y la propia cultura se reconcilia con el pensamiento utópico, que ha sido desacreditado como salida a la crisis actual. Gracias a esta energía se acreditan los vigías que anuncian un tiempo de transiciones y mudanzas.

Y, en tercer lugar, la solidaridad se despliega en un dinamismo liberador y emancipador que destruye al tiempo que reconstruyen, como advirtió Friedrich Hölderlin, “en el lugar del peligro surge la salvación”. Se asemeja al acto creativo: cuando da vida a figuras literarias, estas se comen la energía del novelista, pero al fin su existencia y su conciencia se amplía en cada una de ellas. Es una especie de

12. Horkheimer, Max. “El espacio social”, en *Ocaso*, Anthropos, Barcelona, 1986.

transustanciación, como quería Miguel Delibes. El secreto último de la solidaridad consiste en afirmar esta paradoja tan cristiana: la vida se gana al perderla.

Escenarios para la solidaridad

Ese plus ético de humanidad, esa energía colectiva o esos potenciales liberadores pretenden impregnar y fecundar todos los sistemas sociales, económicos, políticos y culturales, actúan como una especie de célula madre que se diversifica en tres dinanismos con sus providencias y lógicas diferenciadas: *un factor político* que se configura en torno al derecho de ciudadanía, por el cual se garantizan y reconocen bienes comunes como despliegue de la dignidad; *un factor social* que se configura en torno al ejercicio de la vecindad y se despliega como una forma de convivir y de vivir juntos, y *un factor ético* que se configura en torno a la fraternidad, por la cual nos reconocemos de la misma carne y de la misma sangre. Un camino está liderado por los estados, otro por la sociedad civil y el tercero por las comunidades de sentido y sabidurías mundiales.

La esfera de la ciudadanía conforma el ámbito de lo político, la esfera de la vecindad conforma el ámbito de lo social, la esfera de la fraternidad constituye el ámbito cultural y ético. Somos a la vez constructores de vínculos de justicia que protegen las capacidades humanas y los bienes comunes; somos también constructores de sociabilidad a través de las diversas formas de estar juntos; somos también constructores de lazos de amor y compasión que se sustentan sobre los sentimientos altruistas y fraternales.

La tarea fundamental de la solidaridad, a un tiempo local y planetaria, consiste en recrear los vínculos sociales a través de la vía política, de la vía social y de la vía cultural. Pero sobre todo, crear sinergias entre los tres escenarios. Cuando no existen derechos exigibles en razón de la justicia, peligran la convivencia cívica, y si no existe el sentimiento de pertenencia a una misma familia humana, se debilitan las conquistas de derecho, como ha sucedido en la actual crisis del estado social. Por lo mismo, los sentimientos de benevolencia y fraternidad necesitan de instituciones sociales y de un espacio público adecuado si quieren tener incidencia social.

El advenimiento de la cultura de la ciudadanía, a lo largo del siglo XX, libró a la experiencia de la fraternidad de confundirse con la simple acción benéfica sin conciencia crítica, o con la filantropía sin voluntad de transformación, o con la ayuda asistencial sin conquistas de derechos, como si fueran las ambulancias mundiales. De este modo, la revolución de la ciudadanía ayudó a la fraternidad a desprenderse del asistencialismo, la privatización de los valores, el *buenismo* y la mercantilización del don. Le ha liberado de convertirse en simple ambulancia que palia las contradicciones sociales, para conferirle conciencia crítica y sensibilidad para sostener procesos largos más allá de la acción puntual. De modo que la ciudadanía ha salvado a la fraternidad de muchas derivas y no se puede decir que la tarea esté ya concluida.

Por su parte, la fraternidad viene en ayuda de la ciudadanía y la libera de su fuerte tendencia hacia la abstracción, que se despliega en declaraciones retóricas sin la necesaria

atención a la realidad concreta, en políticas pragmáticas y posibilistas, que le hace renunciar a los componentes utópicos que caracterizaron históricamente el nacimiento de la ciudadanía y hacia la mentalidad burguesa, que defiende la ciudadanía civil y política e ignora la ciudadanía social. En contacto con la cultura de la hospitalidad, el ejercicio de la ciudadanía abandona la frialdad del derecho y se hermana con la cordialidad, y cuestiona la confusión entre ciudadano y burgués. De modo que está llamada hoy a auxiliar a la emergente cultura de la ciudadanía.

Y ambas necesitan arraigar en el espacio de lo local, en el escenario de la vecindad. Es allí donde se imbrican y producen sinergias. Desde el espacio local se percibe que la ciudadanía y la fraternidad se exigen, se requieren y se impregnan mutuamente.

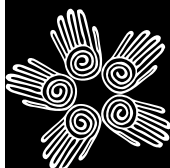
En la actualidad, la solidaridad vive el dilema de la articulación entre la vía política, social y cultural. Cuando las prioridades nacionales persiguen reformas estructurales de índole económica comprometen otras obligaciones que tienen contraídas de índole social y cultural. Otras veces apuestan por la vía social y cultural, delegando los cambios estructurales. Con frecuencia, mientras se amplía el campo de la ciudadanía, que subraya la igualdad entre las personas y la garantía por la vía del derecho de unos bienes básicos de justicia que trascienden particularismos locales, étnicos, religiosos o culturales, se debilitan los compromisos sociales y las responsabilidades personales. En ambos casos, no se satisfacen los requerimientos de la solidaridad que debe transitar por los tres escenarios y con distintas velocidades.

Una vía tiene un carácter *macro* y se ocupa de crear instituciones más justas, de consolidar unos derechos para todos por la vía política; otra tiene un carácter *meso*, focalizada a promover contextos habitantes que permiten vivir juntos, y la tercera vía tiene un carácter *micro*, que reside en el cambio personal.

En consecuencia, el tiempo de la solidaridad tiene tres velocidades: seis meses pueden ser suficientes para elaborar una reforma constitucional; seis años pueden no bastar para construir una sociedad decente; 60 años pueden ser insuficientes para transformar valores, comportamientos y estilos de vida.¹³ La solidaridad necesita atender los tres relojes si ninguno de ellos se atrasa y ninguna hora se menosprecia: el tiempo corto para revertir la organización a través del cambio político y económico; el tiempo intermedio, para crear nuevas redes sociales o rehacer el tejido social, y el tiempo largo para recrear las identidades personales y colectivas.

Nos ocuparemos de explorar los tres territorios con sus respectivas lógicas y providencias: la producción política de la ciudadanía, la producción social de la vecindad y la producción ética de la fraternidad.

13. Dahrendorf, Ralf. *Reflectios on the revolution in Europe*, Clatto and Windus, Londres, 1990.



I. PRODUCCIÓN POLÍTICA DE LA CIUDADANÍA

El siglo XXI ha visto en la construcción de la ciudadanía la brújula cultural, política y ética capaz de orientar el reinicio del sistema. Hasta tal grado despierta expectativas que puede morir por hemorragia de significados. Alude por igual a la condición existencial de adultez (“ya eres ciudadano puedes ejercer el derecho al voto”), a un mandato legal por el cual se pertenece a una colectividad (“soy ciudadano español, mexicano o francés”), a una cualidad adquirida por la participación activa en los asuntos públicos (“es un buen ciudadano, se compromete en el interés general”) o al reconocimiento de unos derechos jurídicamente garantizados (“tengo derecho porque soy ciudadano”).

La invocación a la ciudadanía nace comprometida con la igualdad y se ha hermanado desde sus orígenes con las políticas igualitarias. Cuando la tradición clásica domicilió la ciudadanía en el espacio de la ciudad, quiso significar con ello una comunidad de seres semejantes, que se unen para conseguir la mejor vida posible.¹ Esta igualdad en tiempo

1. Giner San Julián, Salvador. *El origen de la moral. Ética y valores en la sociedad actual*, Península. Barcelona, 2012, pp. 260–286

de los griegos estaba pensada desde el contexto de la ciudad y excluía a los que no tenían poder. Y la tradición ilustrada ha vinculado la ciudadanía al goce y disfrute de una serie de derechos exigibles que se pueden reclamar a la responsabilidad pública para un proyecto común de convivencia. Ciudadano se opone a “personas sin poder”, a los que no tienen derecho a tener derechos.² La tradición republicana amplió la ciudadanía al ejercicio de la participación cívica en los asuntos generales. El ser humano no ha nacido para ser vasallo ni súbdito, no soporta con agrado la dependencia ni la imposición, sino que está domiciliado a un tiempo en el arraigo social y en la libertad personal. Junto a sus lealtades comunitarias y pertenencias históricas, que los vinculan a tierras y a tradiciones, los seres humanos se convierten en ciudadanos cuando eligen convertir el destino en camino a seguir, cuando participan libremente en la construcción de las oportunidades colectivas por las cuales formamos parte de una comunidad política.

Sin embargo, en la actualidad la cultura de la ciudadanía está sometida a serias turbulencias, a profundas convulsiones que obligan a recrearla. ¿Qué procesos sociales y culturales requieren otra forma de representarse la ciudadanía? ¿Qué transiciones y mudanza se deben acometer?

Cuando la solidaridad fecunda la ciudadanía, esta se convierte en ciudadanía inclusiva, mundial, integral, participativa y cooperante.

2. Bosniak, Linda. “Denationalizing citizenship”, en Aleinikoff, Thomas Alexander y Douglas B. Klusmeyer (eds.), *Citizenship today: global perspectives and practices*, Carnegie Endowment for International Peace, Washington, 2001.

HACIA LA CIUDADANÍA INCLUSIVA

Históricamente, la ciudadanía nació circunscrita a ciertos grupos y a determinadas prerrogativas. Llevaba en su interior un germen de exclusión. Los romanos excluían a las mujeres, a los esclavos y a los extranjeros. Los helenos excluían a los bárbaros e incluso a ciertas comunidades cristianas les costaba reconocer la dignidad del infiel, a pesar de los esfuerzos de Pablo de Tarso por hacer accesible la buena nueva a los gentiles.

El difícil camino hacia la inclusión

La revolución de la ciudadanía se ha hecho a base de serias convulsiones históricas y auténticas conquistas. “Son derechos logrados no concedidos, batallas vencidas”.³ Las revoluciones de los esclavos fueron decisivas para lograr la condición de sujetos, como proclamaba Espartaco: “es suficiente que alguien diga *no* para que se tambalee el imperio romano”. El movimiento de Jesús de Nazaret fue definitivo para lograr el carácter sagrado de la persona, ya que se le considera imagen y lugarteniente de Dios. Las revoluciones liberales lograron institucionalizar la capacidad de pensar por sí mismo, la capacidad de actuar libremente y ser propietario, la capacidad de elegir libremente la confesión religiosa. El movimiento obrero amplió la ciudadanía al reclamarla para los proletarios; los movimientos feministas la reclamaron para las mujeres; los movimientos anticolo-

3. Giner San Julián, Salvador. *Op. cit.*, p.283.

nialistas la exigieron para las minorías étnicas. El último capítulo se sitúa en la era de las migraciones, que reclama una recreación de la ciudadanía transnacional e inclusiva que exige desnacionalizar la ciudadanía,⁴ y “desterritorializar” su anclaje territorial.⁵

El reconocimiento de la dignidad

A golpes y sobresaltos se logró que la ciudadanía gravitara sobre la dignidad del ser humano y la centralidad de la vida humana. Gracias a ello “cualquier persona en cualquier parte del mundo, con independencia de su ciudadanía, residencia, raza, clase, o comunidad, tiene ciertos derechos básicos que todos deben respetar” y garantizar.⁶

Esta relación entre dignidad y ciudadanía ha sido una conquista ardua, ya que la *dignitas* en el mundo clásico es una cualidad reservada a los nobles, magistrados y sacerdotes. La dignidad nos permitió distanciarnos de los señores feudales, de los conquistadores incapaces de reconocer el alma de los indígenas, de la tribu que determinaba el papel social de las personas, de la clase social que sobredetermina las relaciones sociales, y de la comunidad al postular el papel liberador del individuo, de las reglas impersonales y anónimas. Como señala Salvador Giner, la comunidad

4. Bosniak, Linda. *Op. cit.*

5. Appadurai, Arjun. *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*, Tusquets, Barcelona, 2007; Appadurai, Arjun. *Modernity at large: cultural dimension of globalization*, University of Minnesota Press, Mineápolis, 1996; Hannerz, Ulf. “Cosmopolitans and locals in world culture”, en *Transnational connections: culture, people, places*, Routledge, Londres, 1996.

6. Sen, Amartya. *La idea de la justicia*, Taurus, Madrid, 2010, p.387.

puede y debe ser respetada en la medida en que es fuente de dignidad y ética; sin embargo, “la invasión comunitaria del espacio público no puede augurar nada bueno para la suerte de esfera pública que hoy necesitamos”.⁷

Universalización de la dignidad y bienes primarios

La solidaridad en el siglo XXI gravita sobre la ciudadanía política, que se construye sobre la existencia de *bienes comunes*, que pueden ser garantizados universal e inclusivamente por la vía del derecho. La plena dignidad universal de cada persona indica la capacidad de ser sujeto de derechos y deberes, de ser poseedor de todos ellos en igualdad. Los que solo tenían deberes y obligaciones con respecto a los señores feudales empiezan a gozar también de derechos. A ser sujeto *a* deberes, pero también sujeto *de* derechos.

Ser solidario consiste en reconocerse vinculados por la existencia de algo común, que se estima porque es de todos en razón de la pertenencia a una misma humanidad. Esta esfera de lo común constituye una serie de derechos y de obligaciones que protegen capacidades humanas. La ciudadanía política marca la *línea de dignidad*⁸ en un determinado momento histórico, que nos permite trascender los compromisos particulares y las lealtades limitadas al propio grupo para quedar vinculados a personas distanciadas por las religiones, las clases, las etnias o las naciones.

Quienes hemos dedicado la vida a luchar contra la desprotección de la infancia, o a acompañar a quienes

7. Giner San Julián, Salvador. *Op. cit.*, p.319.

8. Elizalde, Antonio. *Desarrollo humano y ética de la sustentabilidad*, Universidad Bolivariana, Santiago de Chile, 2003.

no tienen derecho a tener derechos o no pueden dar por supuesto la propia vida, estimamos profundamente el nacimiento de la cultura de los bienes comunes reconocidos como derechos institucionales.

Bienes de justicia

Para vivir humanamente con los otros necesitamos de los *bienes de justicia* más allá de los cuales no hay vida humana o vida en sociedad, y ni siquiera resultan viables. Para que la vida se pueda dar requiere de seguridad alimentaria, protección social, confianza política.

En una sociedad decente estos bienes constituyen *derechos* que se pueden exigir a la comunidad política; más aún, esta se legitima si los produce y los garantiza para todos. La protección de estos bienes como derecho legitima la existencia del estado moderno. Es un derecho, en consecuencia, que se afirma absolutamente por el mero hecho de existir como ciudadano y se requiere para conformar una comunidad política cohesionada. Son bienes que se producen por la *vía de la autoridad* mediante la ley, el presupuesto público y las administraciones. Los bienes de justicia son componentes esenciales de la *ciudadanía* y la sustancia misma de una política solidaria.

El estado moderno se ha impuesto el objetivo de instituir estos bienes de justicia, lo cual le acredita ante las poblaciones, que le demandan protección cuando son viejos, salud cuando están enfermos, defensa cuando son agredidos. La retirada de las responsabilidades públicas y el consabido adelgazamiento del estado en la producción de los *mínimos*

de justicia no señalan ningún futuro para una sociedad humana. Como tampoco es un buen indicador la actual reconversión del estado protector o providente en uno controlador y disciplinario.

No es casual que los estallidos, que recorren las calles y generan protestas —pacíficas o violentas— vayan precedidos de algunas medidas neoliberales, que han reducido sustancialmente los gastos sociales.

HACIA LA CIUDADANÍA INTEGRAL

La ciudadanía nació unidimensional, ya que solo le interesaba garantizar los derechos de la libertad de los individuos, sin importarle otras dimensiones de la vida. Hasta el punto que mereció el reproche de que solo estaba interesada en reconocer al hombre burgués.

Es un grave error construir la ciudadanía liberal sin preocuparse de las desigualdades sociales que se pueden generar por el ejercicio de esa libertad individual.

El difícil camino de los derechos humanos

Los llamados derechos de la primera generación, que habían sido afirmados por la tradición liberal, pivotan sobre el valor de la libertad de seres autónomos e independientes, que se defienden de la coacción; en los orígenes de esta tradición se oye la voz de Antígona, que disiente del poder y entierra a su hermano muerto, porque hay una voz de la conciencia que le obliga a transgredir y culmina en el principio kantiano que indica que el ser humano nunca puede

ser tratado como medio. La autonomía solo es posible si se acota el poder a través de la participación política.

La segunda generación de derechos, procedentes de la tradición socialista, nos ayudó a comprender que la ciudadanía civil y política no podía consentir que los pobres, las mujeres y los extranjeros fueran excluidos de la ciudadanía. Con razón se observó que el hombre al que se refieren los derechos de la primera generación, “es, sencillamente, el miembro de la sociedad burguesa”.⁹ Amanecían de este modo los derechos que consagraban la igualdad. Si los primeros oían la voz de Antígona, ahora se oye la voz de los perdedores tirados en la cuneta, que relatan la parábola del samaritano. Los derechos responden no solo a la historia de la libertad sino a la de la igualdad.

En las últimas décadas nace la *tercera generación* de derechos, que desarrolla el principio de la solidaridad ante la mundialización, que se está haciendo a costa de los recursos de la tierra y la cultura de los pueblos. Las fronteras del estado-nación, como dominio de los derechos humanos, son cada vez más irrelevantes ya que se plantean a escala mundial. Esta generación de derechos no solo los amplía —piénsese en el derecho a la paz, al desarrollo, al medio ambiente, al patrimonio común de la humanidad, a la asistencia humanitaria— sino que establece la realización de los anteriores como “una prioridad para el compromiso global con los derechos humanos”.¹⁰ Junto a la voz de Antígona y del samaritano se oye el grito de Abel que recorre toda la historia humana.

9. Marx, Karl. “La sagrada familia”, en *Sobre la cuestión judía*, Grijalbo, México, 1967, p.32.

10. Sen, Amartya. *Op. cit.*, p.413.

Reacciones y resistencias

Cada una de estas generaciones de derechos humanos ha suscitado intensas resistencias, que llevaron desde el rechazo abierto a la *Declaración de los derechos del hombre* hasta largas y sangrientas guerras civiles en torno a la cuestión de la esclavitud, al sufragio universal (el voto) o al nacimiento de los derechos sociales. Montesquieu creía imposible que Dios creara un alma en un cuerpo negro. La idea de la participación de las masas en la política fue la mayor bestia negra del siglo XIX. Para Gustave Flaubert se trataba de “la vergüenza del espíritu humano”, ya que el pueblo es siempre estúpido, inepto, menor de edad. “¡La mayoría no tiene razón!”. “La muchedumbre es poco apta para el razonamiento”, decía Gustave Le Bon. El sufragio universal es una mentira y no puede cambiar nada, decía Friedrich Wilhelm Nietzsche. La extensión del derecho al voto a las mujeres y a las clases trabajadoras fue profundamente denigrada porque traería el gobierno de los que no estaban preparados. Nadie hoy se atreve a esgrimir estas razones, son más sutiles, como el caso de la negación al voto de personas migrantes, que pueden ir a la fábrica, a la construcción, al ejército, pero no a las urnas. O la negación del acceso a la salud por carecer de documentación.

En la actualidad asistimos a la reacción mundial frente a los derechos sociales, que produce unas derivas que la cultura de la solidaridad debe afrontar.

La mentalidad de suma cero

Esta construcción histórica de los derechos humanos por acumulación y sedimentación tenía en su ADN una deriva perversa. Se pensó en una jerarquía entre ellos, de modo que es posible la libertad sin igualdad ni solidaridad. Lo mismo sucedió con los derechos sociales, que olvidaban la universalización de los mismos. Nos empeñamos en enfatizar los derechos individuales a costa de los sociales, o los políticos a costa de los económicos, o los nacionales a costa de los internacionales.

Nos instalamos en la funesta mentalidad de suma cero que denunció Albert Otto Hirschman: “a más participación, menos eficacia”, “a más organizaciones ciudadanas, menos responsabilidad pública”, “a más derechos humanos, menos bienestar”, “a más libertad, menos igualdad”.¹¹

Nuestro compromiso con los derechos humanos tiene que hacer el tránsito hacia la conexión entre eficacia económica y participación social, beneficio y servicio, competencia y colaboración, libertad e igualdad.

HACIA LA CIUDADANÍA ACTIVA
Y PARTICIPATIVA

La institución de la ciudadanía en la actualidad tiene que afrontar una situación que se caracteriza por un intenso desbordamiento de los territorios acotados y de las necesidades humanas fragmentadas. El desbordamiento es el estado natural de las cosas hoy.

11. Hirschman, Albert Otto. *Retóricas de la intransigencia*, FCE, México, 1991.

La crisis financiera se ha desbordado en crisis económica, y esta, en crisis alimentaria y ecológica. Como una especie de círculo que se retroalimenta a escala estructural, así camina hoy la crisis mundial. La era de las globalizaciones de las mercancías, los productos, las finanzas y los problemas ha fragilizado todas las fronteras y las ha cambiado por lugares porosos que se imbrican mutuamente. Esto obliga a replantear el sentido de las fronteras que no son ya lugares de defensa y control sino espacio de paso y encuentro, de intercomunicación e interdependencia.

El desbordamiento de las necesidades

La situación actual se representa como una realidad híbrida, sistémica. Las propias necesidades humanas están entrecruzadas: cuando alguien reclama la libertad de comer, pide también la capacidad de trabajar, de llevarse algo a la boca y que ese algo sea digno; no basta con comer sino que es necesario hablar, convivir, participar y decidir.

No solo se han desbordado los territorios sino también las necesidades. No existe nada que sea físico que no sea a la vez psíquico; nada es material que no sea también espiritual; nada es local que no sea también global.

Junto a las necesidades se han desestabilizado los actores; los agentes educativos entienden que sus esfuerzos son baldíos ya que nada empieza y acaba en el marco escolar —ni el aprendizaje, ni el absentismo, ni el rendimiento académico, ni la socialización en valores— sino que sus resultados dependen de las condiciones ambientales, contextos saludables y habitacionales.

El nuevo estatuto de la realidad exige recrear las formas de pensarla y los dispositivos para trasformarla. De este modo, asistimos a profundas mudanzas y transiciones, que serán decisivas para recrear la solidaridad.

La desestabilización de los sectores

La división por sectores, que se asentaba sobre la incomunicación de los problemas y las soluciones, llega a su fin. La educación moderna, que creyó que la escuela era suficiente para ahormar personalidades y socializar valores, reconoce hoy su desbordamiento y solicita abrirse a nuevos espacios, a nuevos agentes y a nuevos tiempos. Se llegó a creer que cuantas menos interferencias por parte de la familia, los medios de comunicación o la calle sufriera la escuela, se garantizaban mejor los resultados. La desconexión se convirtió en el ideal de la escuela: sobraban las familias, las organizaciones sociales, los medios de comunicación, la calle. La sociedad les asignaba a los maestros la responsabilidad en solitario de educar a sus hijos.

El sistema educativo ha de romper su autorreferencialidad y hacer sus propias mudanzas hacia la pluralidad de actores sociales en la diversidad de contextos. Interpela en primer lugar a la familia, como espacio esencial de socialización de los valores. La conversación con el padre, el comentario del abuelo, el ambiente cordial, la actitud receptiva es la puerta de entrada básica a la experiencia de los valores. Con los amigos experimentará la capacidad de iniciativa y creatividad, y pondrá a prueba la forma conjunta de abordar los retos cotidianos. Con las comunidades de sentido

(religiosas, culturales...), recibirá propuestas sobre la vida buena y feliz.

La educación desborda, asimismo, el tiempo educativo y la somete al principio de educación permanente, que diluye los periodos educativos desde la infancia hasta la madurez. Desborda los propios recursos, para abrirse de manera simultánea al sistema formal y al informal, desde los campamentos hasta las bibliotecas, desde los museos hasta los parques temáticos, desde las casas de la juventud hasta los centros de cultura popular.

La crisis de los actores únicos

Todo lo único ha fracasado. Ha fracasado la racionalidad única, que quiso identificar a la razón con el poder de dominio. Cuando el saber significa poder, se abandona la razón cordial, la razón sentimental, la razón poética. Ha fracasado la autoridad única que se le otorgaba al estado. Existe una pluralidad de autoridades desde la familia, la comunidad, el reconocimiento. Caminamos hacia la ecología de los reconocimientos que gravitan sobre la cooperación, en lugar de la dominación, y sobre la dignidad de la persona. Ha fracasado la perspectiva localista cuando excluye otras escalas regionales y transnacionales; caminamos hacia la ecología de las trans-escalas, que articula lo local y lo global, lo propio y lo ajeno, lo cercano y lo distante. Todo lo que no puede ser universalizado es injusto, pero todo lo que no incorpore la diferencia es inhumano.

Las políticas sociales viven en la actualidad una etapa visceralmente antiestatal; andan empeñadas en adelgazar al estado, sustituirlo por un estado mínimo y dejar el

menor espacio posible a la intervención estatal, ya que se le considera *parte del problema*. A toda política pública, que apunte a cambiar los resultados del mercado, se le acusa de nociva y contraproducente. Cualquier aumento de los gastos públicos para fines que no sean la ley, el orden y la defensa del propio mercado se considera una interferencia nociva. El adelgazamiento del estado afecta solo a aquello que resulta beneficioso para los pobres, es decir, los asuntos sociales. No se pueden aplicar a los objetivos del milenio, pero pueden salvar a los bancos. Se aumentan las subvenciones a las eléctricas y se congelan las pensiones mínimas. Ampliar el estado policial defensor de los derechos de los fuertes, y adelgazar el estado cuando se trata de defender los derechos de los débiles. Se quiere más estado para que circulen las mercancías, pero menos para paliar los estragos del imperio del dinero y de los poderes no democráticos. Lo público, en lugar de ser el depositario de lo común, se convierte en el enemigo de la libertad. El club de los satisfechos estima sus derechos, pero son incapaces de estimar los de los débiles. Ni entienden, ni admiten que exista el derecho al trabajo, a la sanidad y a la educación, a unos ingresos de subsistencia.

La penetración del estado nacional o supranacional en todas las esferas de la vida social —como educador, gerente de servicios públicos, productor y consumidor, empresario, inversor, generador de energía, de servicios médicos...— ha transformado la relación entre el estado y el ciudadano y la sociedad civil. Lo que se hizo para garantizar derechos socava la esfera inviolable de lo privado y diluye la distinción entre lo público y lo privado, y entre el estado y la sociedad civil. Lo que nació para proteger ciertas libertades

y favorecer ciertas capacidades con frecuencia socava aquello que debía proteger.

La tarea, en consecuencia, consiste en saber cómo se pueden relacionar distintas esferas de la realidad, al tiempo que se mantienen como realidades diferenciadas. La crisis requiere nuevas formas de relación entre los actores, las administraciones, las empresas, las universidades y las iglesias. Pero, sobre todo, precisa la movilización de la población afectada por problemáticas sociales. Convoca a las empresas, las universidades, las fundaciones, tejiendo alianzas y colaboraciones.

Tutores de conexiones e imbricaciones

Los sectores se sostienen sobre una lógica excluyente, ya que lo que es regional no es nacional, lo que es nacional no es internacional, lo que es individual no es comunitario, lo que es corporal no es espiritual.

Podemos identificar dos dinámicas: la de las esferas y la de las conexiones. La primera se sustenta sobre la diferenciación de actores, la segunda sobre la implicación de los actores plurales; coordinación y pluralización de actores; la primera establece jerarquías entre las escalas, la segunda se preocupa por la coordinación entre ellas. La primera se sustenta sobre la intervención puntual, la segunda sobre los procesos de trabajo.

Su novedad consiste en señalar la imbricación entre las esferas, de modo que se interafectan, unas veces con dinámicas de cooperación y otras de conflicto. Todo es multiescala y trasfronterizo; nada hay orgánico que no sea psíquico, nada es nacional que no sea regional, nada es

local que no sea global. No se puede tomar la escala como algo dado, todo está aglomerado, entramado, en sistemas multiescalares, en conexión. Todo lo que es individual es también supraindividual, todo lo que es regional es también nacional, todo lo que es nacional es supranacional. Todo lo que es corporal es también psíquico.

Lo único que podemos hacer sin romper la realidad es diferenciar para unir. El ejercicio de la diferenciación no debe estar reñido con el de integración. Mas todavía podemos descodificar dinámicas que se presentan como pertenecientes a una escala, por ejemplo, lo que hay de social en lo individual y viceversa, lo que hay de internacional en lo local... Todo anida en todo.

La lógica excluyente comporta una visión ingenua que representa la realidad como un ascenso desde lo individual hasta lo colectivo, o como descenso de arriba abajo. La preminencia de una escala sobre las otras depende en gran medida de la opción ideológica: los comunitaristas enfatizan la centralidad de la comunidad y los liberales, la del individuo; los socialdemócratas enfatizan lo nacional-estatal y los liberales, las células individuales.

La solidaridad hoy es *tutora de conexiones* y de vínculos; allí donde otros saberes y otras prácticas se empeñan en separar las escalas y establecer jerarquías, la solidaridad se empeña en vincular y conectar. Más que una lógica, es un modo de emocionar la realidad cruzada de tramas y de marañas. La solidaridad se recrea en el interior de este proceso de imbricación, desestabilización de los sectores y pluralización de los actores y, de este modo, deja de ser un nuevo despacho junto a otros. Ha de mostrar que trasciende

todos los sistemas sociales, interpela a todas las instituciones públicas y privadas y que requiere diversidad de vías.

Asimismo, es tutora de *accesibilidad* que la promueve por diversas formas. Está la *vía legal*, que se puede emplear a fondo para erradicar las discriminaciones y las prácticas humillantes; está la *vía empresarial*, para romper los muros de la exclusión laboral; está la *vía financiera*, para superar la exclusión financiera mediante la concesión de créditos; está la *vía social*, que promueve las organizaciones cívicas en defensa de los derechos; está la *vía asistencial*, que sostiene en pie para poder ser sujetos activos a través de las asociaciones solidarias; está la *vía cultural y la vía del ocio y del tiempo libre*.

A la solidaridad no le importa solo garantizar las conexiones y la accesibilidad sino también favorecer la *participación* de los grupos desposeídos del poder, ya que es un camino de ida y vuelta, que se basa en la reciprocidad. Cuando los grandes pisotean a los débiles, la participación se ejerce en su defensa; cuando la brecha entre los países crece, el ejercicio de la participación se propone acabar con las distancias; cuando niños malviven en las calles, participar es procurar por ellos y con ellos; cuando la mujer es víctima del machismo y la violencia, participar es crear alternativas.

Recrear la solidaridad en el interior de la crisis no consiste en abrir un nuevo despacho frente al mundo económico, político, cultural y social sino en producir la *desestabilización del formato de escala*; no soporta ser reducida a un nuevo departamento o a un simple sector.

HACIA LA CIUDADANÍA MUNDIAL

Si la ciudadanía política se ha vinculado en los últimos años a la existencia del estado-nación, inevitablemente sufrirá todos los avatares que golpean a la soberanía nacional. Especial importancia tienen la globalización económica, que ha contribuido a la desnacionalización del territorio nacional, y los procesos de descentralización, por lo cual se han diversificado las formas de poder y legitimidad tanto hacia abajo (reorganización de los estados) como hacia arriba (organizaciones supranacionales). Vivimos hoy el impacto de los procesos de globalización económica sobre la institución de la ciudadanía. El resultado previsible puede ser el fortalecimiento de las soberanías nacionales a través de la fuerza y de las fronteras, o el nacimiento de la ciudadanía mundial.

Esta encrucijada sitúa a la ciudadanía en un proceso abierto que impide leer las adquisiciones históricas como una línea recta sostenida hacia mayores cuotas de civilización, al tiempo que recupera las distintas formas de realizarse como ciudadanos a lo largo de la historia. Hubo formas de ciudadanía en Grecia y en la Europa medieval. Y podrá haber otras formas de ciudadanía que no estén vinculadas a la modernidad y que no estén definidas exclusivamente por la experiencia europea y norteamericana, ya que muchas naciones no occidentales la han adoptado en sus constituciones, y la ciudadanía y la sociedad civil han sido ampliamente consagradas en las culturas políticas de Asia, África y América Latina. La pregunta, en consecuencia, consiste en saber si las condiciones actuales

de economía global han creado nuevas condiciones para impulsar otra fase en la evolución de la institución de la ciudadanía. La institución y construcción de la ciudadanía están siendo desestabilizadas.¹²

La producción social del extraño

La institución de la ciudadanía ha tenido que afrontar los criterios que históricamente se han ensayado para establecer fronteras y delimitar estados nacionales. A través de estas fronteras y delimitaciones —interiores y exteriores, físicas y simbólicas— se ha construido un *dentro* y un *fuera*, que ha servido para reconocer a los *propios* y a los *ajenos*. A los nuestros se les atribuye la normalidad (“piensa como nosotros”), la confianza (“es de los nuestros”); a los otros se les atribuye la extrañeza y tienen que demostrar que son objeto de confianza.

Se ensayaron los criterios territoriales por los cuales el *nosotros* está conformado por aquellos que habitan un mismo lugar físico. Se ensayaron los criterios étnicos cuya divisoria se atribuye a las características naturales y propiedades étnicas: los nuestros son los que se parecen en el aspecto. Se ensayaron los criterios religiosos cuya vinculación era producida por las creencias, o los criterios culturales cuya comunidad comparte la lengua, la historia o las costumbres.

Por último, se han creado criterios políticos basados en la ciudadanía nacional acreditada por documentos de

12. Sassen, Saskia. *¿Perdiendo el control? La soberanía en la era de la globalización*, Bellaterra, Barcelona, 2001.

identidad que ofrecen los estados. Con estos mecanismos se produce lo que Zygmunt Bauman ha llamado la producción social de la distancia.¹³

Hay procesos actuales que cuestionan la ciudadanía nacional y contribuyen a la transformación de la institución de la ciudadanía. En primer lugar, se constata el impacto de fuerzas globales que desafían a la autoridad del estado-nación y la existencia de un capital hipermóvil en busca de oportunidades de inversión más rentables a corto plazo en todo el mundo. Su efecto más perturbador es el gran número de desempleados y personas que buscan un primer empleo en los países más desarrollados y, por otra parte, masas de pobres de los países en vías de desarrollo que carecen de acceso a los medios de supervivencia.

En segundo lugar, la movilidad migratoria ha vuelto a plantear la cuestión de la ciudadanía. Cuando el siglo XXI se presenta como aquel en el que numerosos hombres y mujeres tienen que abandonar su país de origen y adoptar, provisional o permanentemente, el estatus de extranjero, es necesario afrontar las contradicciones de la ciudadanía vinculada a las fronteras nacionales. Cuando el mundo se ha convertido en un escenario móvil en el que circulan intensamente los pueblos y se encuentran ciudadanos de países diferentes, es necesario recrear el componente institucional de la ciudadanía.¹⁴

13. Bauman, Zygmunt. *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*, Arcadia, Barcelona, 2006.

14. Todorov, Tzvetan. "Discurso Premio Príncipe de Asturias Ciencias Sociales", 2008 [DE disponible en: <http://www.premiosprincipe.com/content/view/247/>, consultada el 20 de diciembre de 2012].

El concepto de ciudadano, que nació en sus orígenes para librarse del señor feudal, en la actualidad abre una nueva esclavitud, pues el propio concepto de inmigrante solo se entiende si se le atribuye al estado el poder de crear identidad y atribuir pertenencias, como ha denunciado Abdelmalek Sayad en *La doble ausencia*.¹⁵

Los primeros constructores de la ciudadanía, y en general la ilustración, fueron incapaces de considerarla más allá de la nacionalidad; ciudadano es cualquier miembro individual de una comunidad, de un territorio y de una constitución y gobierno. Así se estrechó la puerta de entrada a ciertas libertades, bienes, propiedades y derechos sustanciales. Sobre todo los derechos sociales.

Es necesario trascender la institución de la ciudadanía, ya que no puede desempeñar ninguna de las funciones que se le asignaban: ni la seguridad, ya que no existen espacios seguros frente a los inseguros, ni el reconocimiento, dada la emergencia de la interdependencia y de la movilidad social.

Hacia el pacto mundial de solidaridad

La ciudadanía ha de crearse en un contexto de mundialización que atienda a las brechas que denunció en su día el premio Nobel de literatura, el bengalí Rabindranath Tagore:

Durante más de un siglo hemos sido arrastrados
por el próspero Occidente detrás de su carro,

15. Sayad, Abdelmalek. *La double absence*, Editions du Seuil, París, 1999.

ahogados por el polvo, ensordecidos por el ruido, humillados por nuestra propia falta de medios y abrumados por la velocidad. Accedimos a admitir que la marcha de este carro era el progreso, y que el progreso era la civilización. Si alguna vez nos aventurábamos a preguntar progreso hacia qué y progreso para quién, se consideraba que abrigar ese tipo de dudas acerca del carácter absoluto del progreso era un rasgo excéntrico y ridículamente oriental. Recientemente, hemos comenzado a percibir una voz que nos advierte que hemos de tener en cuenta no sólo la perfección científica del carro, sino la profundidad de las fosas que surcan su camino.¹⁶

La ciudadanía obliga a recrear el pacto social, como en su día se hizo en el ámbito del estado, que originó el estado social. Tras la segunda guerra mundial, se rehizo de los estragos de la guerra (50'000,000 de muertos), a través de un pacto de solidaridad entre empleados y parados, jóvenes y viejos, sanos y enfermos, ricos y pobres, autónomos y discapacitados... Para alcanzar esta meta, se necesitó el compromiso del estado a través de la redistribución fiscal como instrumento básico. En sus orígenes, hay un intento por solucionar los problemas postbélicos y una teoría económica que justifica la intervención estatal en la creación del bienestar. Esta apuesta económica había experimentado en la crisis de 1929 (tan recordada estos días), y a causa de la presión del

16. Tagore, Rabindranath. "El crecimiento como medio para lograr el desarrollo humano", en Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). *Informe de desarrollo humano 1996*, Mundi-Prensa, Madrid, 1996.

movimiento obrero, que el gobierno no podía dejar a los equilibrios automáticos del mercado la producción de la calidad de vida de los trabajadores.

Este compromiso estaba apadrinado de manera conjunta por el socialismo democrático, que pretendía elevar los niveles de vida sin necesidad de revolución, por las democracias cristianas, que deseaban superar la contradicción entre capitalismo y justicia social, y por los liberales, que conseguían de este modo un *plus* de estabilidad del sistema a través de los mecanismos de mercado.

Gracias a la presión del movimiento obrero se comprendió que era necesario el compromiso del estado *a través de la redistribución fiscal*, sin dejar a los juegos del mercado la producción de la calidad de vida de los trabajadores. Al contrario de lo que se cree hoy, que todo se le confía al aumento de productividad, a las leyes del mercado y al individualismo posesivo (basado en la propiedad), o al individualismo posicional (basado en el mérito y la excelencia).

Lo que supuso de alumbramiento colectivo lo expresó William Henry Beveridge, al indicar la enorme alegría que le causaba ver que el presidente de la Cámara de los Lores y el último minero de Gales fueran atendidos en el mismo hospital. Lo contrario de lo que deseamos para los inmigrantes y lo que se avecina: hospitales para ricos y para pobres, escuelas para listos y para tontos.

Esta brecha, que denunciaba Tagore, ya no se puede salvar a través del estado de bienestar que viven algunos países, y no puede ser universalizado ni a través del esquema desarrollista, según el cual había que reproducir el camino

seguido por los países más desarrollados, al modo como se sube una escalera, para lograr acercarnos a los primeros.

Se trata de crear la sociedad mundial no solo a través de los *intereses*, que sostienen la globalización económica que mueven a los capitales financieros a buscar beneficios económicos en todos los lugares del planeta, sino a través de la globalización de los *problemas*, que nos une a la humanidad en el mantenimiento y preservación de la vida sobre el planeta. Gracias a esta segunda globalización compartimos la inquietud por el agua, el cambio climático, el hambre, el terrorismo. Sobre todo a crearla a través de la globalización de los *derechos humanos* en orden a otro mundo mejor y posible como horizonte moral de la humanidad.

Si los derechos humanos como protectores de los bienes de justicia han estado vinculados al estado-nación, ¿cómo se podrán legitimar y defender en situación de mundialización? Esta cuestión adquiere hoy una amplia relevancia para la construcción de un mundo único, interconectado y desigual. Ya estamos ligados por las finanzas, los comercios, los medios de comunicación, la música, las artes, los entretenimientos, los movimientos migratorios y otros lazos, ¿será posible estarlo por la ciudadanía cosmopolita?

Como veremos en la construcción de la vecindad mundial, esta causa provoca la emergencia de otras formas de globalización, constituida por redes locales e internacionales y trasfronterizas, por movimientos altermundistas, por luchas y organizaciones locales o nacionales. Estas redes se movilizan en los diferentes rincones del planeta contra la exclusión social, el desempleo y la precarización del trabajo, la regresión de las políticas públicas, la destrucción del medio ambiente y de la biodiversidad,

las violaciones de los derechos humanos, las migraciones indeseadas producidas directa o indirectamente por la globalización neoliberal.

La institucionalización de los derechos humanos a nivel mundial empezó con la aprobación de la *Declaración universal de los derechos humanos*, pero ha necesitado de la vigilancia del Consejo de Derechos Humanos y su examen periódico para denunciar las situaciones más graves y despertar la capacidad de respuesta rápida e independiente.

El problema hoy no reside tanto en el surgimiento de nuevos liderazgos, cuanto en la creación de un nuevo marco para la ciudadanía en las nuevas condiciones mundiales y en el impulso de una nueva agenda global.

En el nuevo orden internacional, que debe impulsar la agenda global de los derechos humanos, se deberán contemplar las denuncias de las violaciones que ocurren en cualquier país, así como los mecanismos regionales de protección. Pero, sobre todo, se deberá dar contenido real a la ciudadanía mundial. Desde la *perspectiva ético-política*, Amartya Sen ha podido identificar una lista de capacidades básicas que se aprecian como valiosas frente a la privación. Todas ellas componen hoy la calidad de vida básica de los seres humanos. Son aquellas que se hacen operativas en los índices de desarrollo humano del Programa de Naciones Unidas. Se habla de estar bien nutrido, vivir sin enfermedad, libertad de movimiento, ser educado, participar en la vida pública, tener voz.

Nada de esto será posible si las empresas y los mercados no respetan una serie de derechos y obligaciones. Las multinacionales y los mercados financieros globales son, en este plano, los agentes más importantes por encima incluso

de los estados, sobre los que influyen de manera decisiva a la hora de incidir en la política económica nacional. La capacidad de colocar capital desplaza al derecho a votar.¹⁷ Se cumple de este modo la predicción de John Maynard Keynes: cuando dominan las finanzas “el desarrollo del país se convierte en un subproducto de las actividades de un casino”.

¿Quién se ocupará de los derechos humanos en esta situación, cuando los mercados globales financieros han afectado a la capacidad de los gobiernos para regular sus economías y propulsar políticas sociales? Ya en la década de los noventa del siglo XX se advertía que “los estados y los bancos centrales parecen cada vez más interesados en complacer a los mercados financieros que en plantearse objetivos de bienestar social y económico”.¹⁸

La legitimidad de la ciudadanía mundial vendrá de la capacidad de garantizar los derechos humanos a nivel mundial y no de primar los intereses de la globalización económica. Tengo para mí que los dos indicadores del proceso serán la capacidad de implantar la renta básica universal y la cooperación al desarrollo en la lucha contra la pobreza.

HACIA LA CIUDADANÍA COOPERANTE

Hay una forma de ejercer el poder político, propia de la modernidad, que erosiona la cultura de la ciudadanía. El paradigma moderno de la política se asienta sobre la

17. Sassen, Saskia. *Op. cit.*

18. *Ibidem*, p.21.

acumulación: a más poder económico (presupuestos), más bienestar; a más poder militar (ejército), más seguridad; a más poder social (corporativismo), más libertad; a más monopolio de la fuerza legítima (estado), más paz social.

La crisis del paradigma moderno del poder

De este modo nació la convicción esencial de la modernidad política, que consiste en creer en el círculo virtuoso entre poder y orden: a más poder más orden, a más fuerza más seguridad, a más policías más tranquilidad, a más alarmas conectadas con la guardia civil más casas seguras. Es sabido hasta qué punto esta convicción ha llevado a la militarización de la seguridad, a la corporativización de la libertad y a la expansión estatal como estado benefactor, empresarial y asistencial.

La pervivencia de este mito ha dado alas a los neoconservadores para defender que la guerra es el medio para conseguir la seguridad y la paz. Robert Kagan, uno de los más prestigiosos neoconservadores estadounidenses, en su libro *Paraíso y poder*, que se puede considerar como el manifiesto del nuevo conservadurismo norteamericano, contrapone “la psicología de la fuerza y la psicología de la debilidad”; la primera está representada por Estados Unidos y la segunda por Europa: ambas discrepan sobre el uso, la eficacia y la moralidad del poder. Europa, según el autor, se desliza peligrosamente hacia la negociación y la cooperación transnacional, hacia “un paraíso post-histórico”, que recuerda la paz perpetua de Kant. Estados Unidos, por el contrario, “está implicado en la historia”; la verdadera seguridad, la defensa y la afirmación del orden liberal depen-

den todavía de la posesión y el uso de la fuerza. Por una parte, los americanos realistas y pragmáticos y, por otra, los europeos idealistas y cosmopolitas. Los americanos deben defender la ciudad de los bandidos, quieran o no sus moradores. “Los Estados Unidos deben con frecuencia comportarse según las reglas del mundo hobbesiano, aunque sea a costa de violar las normas del mundo ‘post-moderno’ de Europa”. Incluso puede “aplicar dos pesos y dos medidas”.¹⁹

La transformación de los peligros

El círculo virtuoso se ha roto por la transformación de los peligros, que ya no están localizados sino que andan disueltos, y por la transformación tecnológica de los medios, que ha alcanzado un poder destructivo ingobernable e imprevisible. Esta transformación se ha escenificado en multitud de escenarios. Empezó el cambio a percibirse en el teatro Dubroska de Moscú, cuando un comando checheno mantuvo secuestradas a 1,000 personas. Intervino la policía y con un gas letal murieron no solo los terroristas sino los secuestrados. La paradoja se evidenciaba: los que debían traer la seguridad habían traído la muerte.

Se percibe en todos los escenarios de guerra cuando el precio más alto lo paga la población civil: 90% de las víctimas son civiles y se presentan como efectos indeseados.

Lo perciben los jóvenes cuando se acercan a una discoteca y temen más a los guardias de seguridad que a las turbulencias provocadas en su interior.

19. Kagan, Robert. *Of paradise and power*, Random House, Nueva York, 2003, pp.102–103.

Estos efectos perversos planean también a la hora de afirmarse la ciudadanía, en especial en forma de corporatización, pasividad y tecnocultura.

El círculo virtuoso del poder dio origen al nacimiento de corporaciones para la defensa de intereses y de valores. Lo que nació como resultado de un proceso civilizador (defensa de unos ideales o de unos intereses), ha culminado en las exequias del individuo. Las corporaciones de los medios de comunicación acaban pensando por nosotros. Los poderes monopolísticos y oligopólicos de las organizaciones laborales o empresariales acaban destruyendo la participación de los ciudadanos. La proliferación de corporaciones ha desplazado a otras formas de realizar la ciudadanía (comunidades, clases, movimientos sociales), dificultan la fluidez original de la sociedad civil y pone en peligro el principio básico de la ciudadanía, que establece que cualquier grupo de individuos se puede asociar libremente para perseguir sus intereses. Así lo entendieron los movimientos antiglobalización cuando apuntan a organismos supranacionales como el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial o la Organización Mundial del Comercio (OMC).

Ha sido profusamente denunciado el efecto perverso de la pasividad, que ha llevado a los neoliberales a afirmar que los que ayudan a los pobres son los enemigos de los pobres, ya que los hacen pasivos. La pasividad no se supera suprimiendo las ayudas sino diversificándolas en ayuda educativas, en creación de conciencia, en moralidad pública.

El último capítulo de esta paradoja se da en el campo de la tecno-economía, de la tecno-cultura y de la tecnolo-

gía informática, que transforma el sentido del conocimiento y de la información, de la comunicación y de la participación. A esta transformación se atribuye la primavera árabe, la vigilancia mundial de los derechos humanos, la superación del tiempo y del espacio, el mejoramiento de los hospitales y de las universidades. Pero está por ver si el ciudadano unido directamente a la red será víctima de su propio descubrimiento.

La debilidad de lo fuerte

La solidaridad pertenece a la cultura de lo pequeño y actualiza la lanzadera de David, que evidencia que con una honda se puede desarticular un imperio. Es la tradición que valora lo pequeño y lo débil, y sabe que todo lo grande empieza en lo pequeño si es capaz de conectarse y buscar convergencias entre centenares de batallas que tienen lugar en centenares de sitios, simultáneamente.

Si los sociólogos han hablado de la necesidad de abajamiento, y de des-potenciamiento para abordar los nuevos riesgos,²⁰ los antropólogos han señalado una especie de terror a lo débil y a lo pequeño a causa de su poder anticultural para explicar el miedo a las minorías sociales y culturales. Dicen los loteros que a la gente no le gusta comprar números pequeños; incluso expresan sorpresa cuando la lotería otorga el premio mayor a un número de la serie pequeña. Lo pequeño no goza de estima ni de reconocimiento social, se percibe como algo incompleto.

20. Beck, Ulrich. *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*, Paidós, Barcelona, 2000.

En la esfera social, la existencia de modelos familiares muy minoritarios sugiere conspiración, célula y traición, como si su presencia destruyera el modelo mayoritario. El comentario contra la poligamia de un ciudadano normal expresa bien esta hipótesis: “si aceptamos la poligamia dentro de nada todos serán polígamos”. Porque existen las minorías, las mayorías no se pueden totalizar. En un mundo globalizante, las minorías recuerdan de manera constante el carácter incompleto de la pureza nacional.²¹

Las lógicas cooperantes

La solidaridad recrea la política de modo que se deja de entender como simple ejercicio del poder para desarrollar lógicas cooperativas. El dominio dejará paso a la colaboración, el control desde lo alto a la dimensión horizontal, la autosuficiencia a la corresponsabilidad.

La vía política de construcción de la ciudadanía se puede interpretar desde dos metáforas. La política tradicional se parece a la guerra a muerte contra la invasión bacteriológica, mediante la potencia de los fármacos y el poder del experto. La política necesaria será una batalla por la vida que hace posible un sistema inmunológico hecho de relaciones, colaboraciones y responsabilidades. Frente al poder del fuerte, amanece la debilidad de este cuando está de espalda a los ciudadanos.

Ningún problema social se puede superar, resolver o mitigar por la vía impositiva, de la coacción física, moral, jurídica o administrativa sino que precisa una solución que

21. Appadurai, Arjun. *El rechazo de...*, *op. cit.*, p.18.

pasa por la deliberación mutua. Por la vía de la imposición se puede tratar el síndrome de inmunodeficiencia adquirida (SIDA), pero no prevenirlo; se puede controlar el crecimiento demográfico, pero no humanizarlo. La imposición puede ser adecuada para formular un tratamiento o diseñar una prestación, pero deja de ser adecuada para lograr la implicación personal, más bien deja la decisión sobre los problemas en manos de organizaciones externas y sistemas expertos ajenos a las circunstancias históricas y a los procesos personales.

La solidaridad recupera una intuición antropológica básica, que ha expresado poéticamente Manuel Rivas: “Todos soltamos un hilo, como los gusanos de seda. Roemos y nos disputamos las hojas de morera pero ese hilo, si se entrecruza con otros, si se entrelaza, puede hacer un hermoso tapiz, una tela inolvidable”.²² Pero esta lógica nos introduce en el escenario de la sociedad civil.

22. Rivas, Manuel. *El lápiz del carpintero*, Alfaguara, Madrid, 1998, p.14.



II. LA PRODUCCIÓN SOCIAL DE LA VECINDAD

Junto a la vía política se abre una vía estrictamente social para la recreación de la solidaridad, que se despliega en el fortalecimiento de una sociedad civil habilitante, decente, vinculada, incluyente y mundial. La cohesión de toda sociedad humana procede de un conjunto de instituciones políticas, pero también de la voluntad de vivir juntos, que conforma la memoria individual y colectiva, el patrimonio cultural y el sentimiento de pertenencia y solidaridad.

Recientemente, el premio Nobel de economía, Amartya Sen, reclamaba “la necesidad de ir más allá de las voces de los gobiernos, de los mandos militares, de los dirigentes empresariales, de los que tienen influencia que suelen ser escuchados con facilidad, para prestar atención a las sociedades civiles y a las gentes más débiles en diferentes países del mundo”.¹

Desde una perspectiva reflexiva, el teólogo Joseph A. Ratzinger y el filósofo Jürgen Habermas postulaban la

1. Sen, Amartya. *La idea de la justicia*, Taurus, Madrid, 2009, p.442.

necesidad de una realidad prepolítica y una metapolítica, sin las cuales no se legitima ninguna ley. Podemos tener buenas leyes sobre la circulación, pero aumentan los accidentes de tráfico; tenemos buenas leyes contra la violencia de género, pero aumentan las muertes de mujeres; tenemos muchos dispositivos militares, pero aumentan los desaparecidos; tenemos muchas instituciones protectoras, pero aumentan los abandonos de niños.

En clave sociológica, Ulrich Beck ha requerido una especie de abajamiento para abordar los nuevos riesgos, una subpolítica, desde abajo, en forma de la autorganización y movilización de toda la sociedad.² Antes de poseer una forma jurídica, la libertad ha de tener una forma social. Si solo hubiera derechos civiles cuando son prescritos legalmente, nunca habría habido el alzamiento contra el régimen soviético, ni la primavera árabe, ni se habrían derrotado los regímenes dictatoriales. En todos estos casos, la gente ha reclamado los derechos fundamentales que les correspondían sin estar legalizados y, por eso mismo, han contribuido al derrumbe del derecho convertido en sistema de injusticia.³

Hay quien piensa que esta transición solicitada desde la antropología, la metafísica y la sociología no es necesaria, ya que con las instituciones jurídicas sería suficiente para crear una sociedad humana, justa y cohesionada. Según esta opinión, con la ley positiva y las instituciones que de ella nacen, basta. Así lo entendieron los primeros detractores y oponentes a los derechos humanos, políticos y sociales. Su

2. Beck, Ulrich. *Hijos de la libertad*, FCE, México, 2002.

3. *Idem*.

valor solo procede de su institucionalización y, cuando se reconocen como leyes, sobran como derechos humanos. Solo son operativos si tienen fuerza legislativa, de modo que dejan de ser palabras bien intencionadas.

No cabe duda que los derechos humanos, como protectores de los bienes de justicia, tienen la pretensión de convertirse en legislación concreta y en instituciones sociales. Sin embargo, la tesis es radicalmente insuficiente, ya que el derecho positivo no basta: hay valores, actitudes y sentimientos que preceden a las leyes y las legitiman. La legislación positiva necesita de una base social, una vigilancia colectiva, una presión sostenida por parte de la sociedad. Un derecho sin el *plus* de la ética se convierte en razón de estado y pura gestión administrativa.⁴

Los gestores de cualquier tipo de poder difícilmente pueden entender ese *plus* de imaginación crítica que permite desear otra realidad posible y necesaria, que todavía no se ha institucionalizado. Como se decía ya en el siglo XVIII, “el objetivo de la formación no es conseguir que los hombres admiren una legislación ya hecha sino hacerlos capaces de valorarla y de corregirla”.⁵ Por esta razón, en mi país, España, en estos días se propone sustituir la educación para la ciudadanía orientada a la formación en valores por la enseñanza de la Constitución y el civismo, que se focaliza en la legislación y las buenas costumbres. La

4. Gadamer, Hans-George. “Über die planung der zukunft”, en *Hermeneutik II*, Mohr, Tübingen, 1967; Kisnermann, Natalio, *Ética, ¿un discurso o una práctica social?*, Paidós, Buenos Aires, 2001.

5. Condorcet, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat. *Cinco memorias sobre la instrucción pública y otros escritos*, Morata, Madrid, 2001, p.53.

educación está hoy en un dilema: educar en valores o en el manejo de leyes e instrumentales.

La ciudadanía política busca hermanarse con una base social, con una inteligencia colectiva, con una ética cívica cuyo soporte es la convivencia. ¿Qué podemos esperar del hermanamiento de la ciudadanía política con la sociedad civil? ¿Qué aporta la solidaridad cuando fecunda la vida cotidiana y la forma de vivir juntos?

DE LA CIUDADANÍA POLÍTICA A LA SOCIEDAD CIVIL

La solidaridad no solo reclama unos bienes de justicia y unos derechos garantizados en razón de la dignidad humana sino que requiere de formas de vivir juntos, que se han sustanciado en el escenario de la sociedad civil. Aunque sea “una noción disputada”, sin límites precisos ni aceptación generalizada, la sociedad civil es necesaria para recrear la cultura de la solidaridad. Si el encuentro con la ciudadanía mostraba la fecundidad política de la solidaridad, el encuentro con la sociedad civil le obliga a hacer algunas transiciones y mudanzas en cada uno de sus elementos constituyentes.⁶

Comunidad de individuos

La sociedad civil, como concepto descriptivo y como propuesta de convivencia, está unida a la constitución del

6. Giner San Julián, Salvador. *El origen de la moral. Ética y valores en la sociedad actual*, Península, Barcelona, 2012.

individuo, que desde su autonomía personal persigue sus propios intereses y satisface sus pasiones y sus sentimientos. Alude a una comunidad de individuos que han entrado en relaciones entre sí y no aceptan de buen grado injerencias ajenas para la realización de sus intereses. Esta sociedad crea la institución del estado para evitar interferencias y posibilitar la libertad. El nacimiento de la sociedad civil está unido al valor del individuo en su libertad y autonomía. Jean-Jacques Rousseau escribe que el buen ciudadano es el que sabe “actuar según las máximas de su propio juicio”. La defensa de la autonomía personal, por la cual tenemos el valor de servirnos de nuestro propio entendimiento, es la base de la sociedad civil.

Cuando los vecinos de una escalera establecen libremente relaciones de cooperación y civismo por interés común y beneficio propio, y comparten los gastos comunes, nace el embrión de la sociedad civil en forma de civismo cooperante.

El encuentro de la sociedad civil y la solidaridad hace que esta ponga en valor al individuo, ya que no puede ser una realidad mecánica ni simplemente orgánica sino que la solidaridad madura está construida por individuos que deciden construir relaciones comunitarias. Y en esta fecundación mutua, la solidaridad contribuye a evitar que la sociedad civil sea un simple conglomerado de individuos posesivos en guerra de todos contra todos. Sin individuos no hay solidaridad, pero con el individualismo se destruye la sociedad civil. Esta difícil articulación no se logra ni con el asalto sistemático de las estructuras colectivas en nombre del valor del individuo, ni con la exaltación

de un individuo que no reconoce ninguna instancia más allá de su piel. La solidaridad actual se ha de construir con los materiales de ambas instancias.

Esta articulación tiene consecuencias sociales, pues el individuo no puede prescindir de toda tradición ni se puede situar más allá de toda herencia recibida, pero puede y debe someter la tradición a crítica y discernimiento. Asimismo, tiene consecuencias políticas, en donde nadie se puede considerar autosuficiente sino que necesita del cuidado para ser viable y de la compasión de los otros para ser humano. Del mismo modo, tiene consecuencias éticas, ya que la autonomía del individuo llegado al extremo de ocuparse solo de uno mismo, se autodestruye.

Es importante subrayar el valor de la autonomía personal para recrear la solidaridad, pues vivimos tiempos de grave deterioro de la soberanía tanto individual como colectiva. Los mecanismos de presión de la libertad (medios de comunicación, poder económico, corporativismo...) son de tal magnitud que impiden al individuo hacer uso de su voluntad. La pérdida política de la soberanía hace que en la actualidad el control de la economía ya no proceda de la soberanía popular ni se pueda detener la circulación de capital.

Espacio de intercambio

El segundo componente de la sociedad civil se realiza al entrar los individuos en relación entre sí. Como afirma Friedrich Hayek, la sociedad civil “es la red espontánea-

mente desarrollada de relaciones entre individuos y las varias organizaciones que ellos crean”.⁷

Vivir en sociedad supone que los individuos, constituidos como tales, entran en relación entre ellos mediante intercambios de bienes, compromisos y contraprestaciones. Hay un continuo en la construcción de las relaciones, que van desde las menos formalizadas hasta las institucionalizadas en leyes. De manera informal, se intercambian productos del campo en la plaza del pueblo y habilidades sociales con los vecinos, que después crearán la institución del mercado y el sistema educativo. El intercambio constituye un eje básico de toda vida social, que en la actualidad se ha formalizado en los mercados. Los analistas sociales no han encontrado ninguna sociedad sin intercambio. Ha sido un error grave confundir el mercado con su forma capitalista.

El nacimiento de la sociedad civil está unido al nacimiento del mercado, por el cual los individuos intercambian bienes y compromisos. La invención moderna del mercado se ha considerado como “el más grande progreso funcional de la civilización”.⁸ Cumplió un papel liberador de las relaciones feudales.

La recreación actual de la solidaridad ha de poner en valor la lógica del intercambio, que le permitirá estimar la autoayuda, la economía solidaria y algunos tipos de contraprestaciones que no están reñidas con la cultura de la solidaridad. Pero, sobre todo, le sitúa en el dinamismo del dar y recibir.

7. Hayek, Friedrich. *Los fundamentos de la libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1960, p.42

8. Simmel, Georg. *Filosofía del dinero*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1976.

Por lo mismo, cuando la solidaridad fecunda la sociedad civil, evita que la sociedad se convierta en un simple mercado más allá del cual no hay vida humana. La solidaridad obliga a diferenciar una sociedad con mercado de una sociedad–mercado, es decir, le obliga a limitarse, pues no todo puede ser mercantilizado.

Morada de la privacidad

En tercer lugar, la invención de la sociedad civil va aparejada a la creación de la privacidad, al surgimiento del espacio propio y reservado de injerencias. Es el lugar donde nadie puede entrar sin permiso. La protección de ese espacio es una conquista emancipadora. Lo que sucedía ante los ojos de todos en el gran teatro del mundo conquista el derecho a la alcoba, el recinto reservado, el valor de la intimidad. Es una zona de inmunidad ofrecida al repliegue, al retiro, donde uno puede abandonar las armas y las defensas de las que le conviene hallarse provisto cuando se aventura al espacio público, donde uno se distiende, donde uno se encuentra a gusto, en *zapatillas*, libre del caparazón con que nos mostramos y nos protegemos hacia el exterior. Es un lugar familiar, doméstico, secreto, también. Inscrita en el interior de la casa, de la morada, cerrada bajo llave, enclaustrada, la vida privada se muestra, pues, tapiada.

De antiguo venía la evidencia universal, que desde siempre y en todas partes indicaba el contraste que oponía lo privado a lo público, lo íntimo a lo abierto a la comunidad y sometido a la autoridad. El nacimiento de la sociedad civil consagraba este valor a nivel social y la trataba de defender con todas sus fuerzas frente a los pode-

res externos e internos, que desde el nacimiento del estado se vuelven más agresivas y penetrantes. En reacción a estas agresiones, el espacio privado se ha ido diversificando y fortaleciendo en la casa, donde se mantenía confinada la existencia femenina, en ciertas áreas de actividades a su vez privatizadas, como el taller, la tienda, la oficina o la fábrica, y en fin, en aquellos ámbitos propicios a las complicidades y los relajamientos masculinos, como el café o el club.⁹

En la modernidad asistimos a un doble proceso: por una parte, la diversificación y la pluralización de los espacios de intimidad entre el domicilio y el lugar de trabajo, que dan origen a los espacios intermedios de la sociabilidad; por otra, la ruina y el deterioro de muchos reductos de la vida privada a manos del progreso de la técnica, el control estatal, la mercantilización de la intimidad y el desvanecimiento de la distinción entre lo masculino y lo femenino, entre el dentro y el fuera.

La solidaridad recibe de la sociedad civil el valor de la privacidad, aquello que aconsejaba el evangelio sobre que tu mano derecha no sepa lo que hace la izquierda, y que no proclamen las buenas obras como hacen los fariseos. Por su parte, la solidaridad intenta evitar que la intimidad se convierta en producto vendible, como ha sucedido en nuestro tiempo en el que se ha creado el mercado de la intimidad a través de las revistas y programas del corazón. Y, sobre todo, evita que el cultivo de una vida privada pueda llevar a disolver la vida pública.

9. Duby, Georges. "Prefacio", en Ariès, Philippe y Georges Duby (dirs.), *Historia de la vida privada*, t.I, Taurus, Madrid, 1987.

El espacio del pluralismo

La proyección de los seres humanos como individuos genera inevitablemente el pluralismo y la diversidad de cosmovisiones y proyectos. La sociedad civil está vinculada a la existencia del *pluralismo*, en donde coexisten creencias, convicciones y actitudes diferentes.

Evidentemente, allí donde hay pluralismo existe competencia entre las distintas ofertas. De ahí que el pluralismo con frecuencia es el espacio del *conflicto* de intereses y convicciones, de relaciones de poder, energías y fuerzas. Es el lugar de la competencia que distribuye de manera desigual los bienes, los recursos, los poderes. Tanto el materialismo histórico como el liberalismo económico coinciden en pensar que el conflicto es el motor de la sociedad, bien en nombre de la lucha de clases o en el del librecambio de los mercados.

El peligro de nuestros días no es el pluralismo social sino los intentos de homogenizar la sociedad que solo se puede lograr mediante la violencia y la presión y el olvido de los conflictos y de las dinámicas del poder.

La solidaridad recibe de la sociedad civil el valor de la tolerancia, el pluralismo y el respeto. La solidaridad estima el pluralismo y la diversidad, pero a cambio pone coto a la mera coexistencia ya que no todo es tolerable; invita a consensos morales sobre lo que es permisible y lo que no lo es, y de este modo recompone el espacio social. A cambio, la solidaridad ofrece a la sociedad civil la organización de diques de contención para que los abusos de poder no prosperen.

DE LA SOCIEDAD CIVIL
A LA VECINDAD SOLIDARIA

El ejercicio de la vecindad constituye la célula madre de la cohesión social, que sostiene todo el edificio de la vida en común y, en consecuencia, es previo al derecho, las prescripciones legislativas, las instituciones políticas. La vecindad es la lógica profunda de la sociedad civil, que permite pensarla como el efecto del accionar juntos y resultado de la convivencia humana. Mientras la ciudadanía es una realidad política, la vecindad es una realidad prepolítica.

Homo economicus y homo socialis

El ciudadano político gravita sobre el *homo socialis* que se despliega como agente que actúa, como actor que reproduce papeles y como autor que crea, inventa e imagina. Las tres dimensiones son generadoras de capacidades humanas que pertenecen a la condición humana y se ejercen en la relación con los otros.

La modernidad trajo la exaltación del agente como trabajador y, en consecuencia, glorificó la sociedad de trabajo y trabajadores. Se le concedió al trabajo la capacidad de definir las etapas de la vida, los índices de desarrollo y la sensación de felicidad. El proceso de modernización ha estado vinculado al despliegue de las potencialidades del trabajo. De este modo, pasó de ser una maldición bíblica a convertirse en una fuente de riqueza; de ser un componente de las clases bajas, a un elemento esencial de la realización personal. La valoración del trabajo, como actividad

productiva, ha sido el eje sobre el que se ha construido la sociedad industrial y los procesos de modernización. Ha sido el cemento sobre el que se ha construido una sociedad cohesionada, la puerta de entrada a los beneficios sociales y el factor esencial en la constitución de la identidad social de los individuos.

La invención del trabajo se pudo considerar a la altura de la invención del caballo y, de este modo, quedó revestido de un poder demiúrgico, del cual se podía esperar todo. Su entusiasmo fue de tal grado, que se conocieron pronto los excesos: niños que morían prematuramente en las minas, jornadas laborales de 12 horas, esperanza de vida de 40 años. Hoy sabemos que esta centralidad del trabajo fue un invento reciente; en la Roma imperial, los ciudadanos construían su imperio trabajando 190 días al año, es decir, disponían de un gozoso total de 175 días feriados; en la Edad Media católica, había 160 días consagrados a fiestas religiosas, juegos, etc. Con las virtualidades del trabajo se podían superar los problemas que golpeaban a la sociedad moderna.

Este descubrimiento tuvo tal importancia que uno de los analistas sociales del siglo XVIII pudo escribir: “Desde hace mucho tiempo se busca la piedra filosofal; ha sido encontrada, es el trabajo”. Así se lee en un libro cuyo título resulta significativo: *Los modos de destruir la mendicidad en Francia, haciendo que los mendigos sean útiles sin hacerles infelices*.¹⁰

La *piedra angular* tuvo históricamente una larga metamorfosis, que le condujo desde la figura del proletariado

10. Citado en Castel, Robert. *Les métamorphoses de la question sociale*, Fayard, París, 1995, p.363

hasta la del asalariado, pasando por el surgimiento del obrero, pero siempre con una función asistencial, protectora y disciplinar. Se formula, en este contexto, un principio básico de las incipientes políticas sociales: todo hombre tiene el derecho de vivir del propio trabajo si es una persona válida, y de la asistencia si no es una persona válida; el primer deber de la nación es atender los brazos que piden trabajo.

Con estas funciones que se le atribuyen, el trabajo estaba destinado a ser más que un empleo, y el no-trabajo es más que estar en el paro. Su importancia solo se ha advertido cuando ha empezado a menguar y hay mayorías sociales que se han quedado sin él.

El trabajo ya no es solo la fuente de ingresos económicos sino también la puerta de entrada a los bienes sociales, al estatuto de ciudadanía e incluso a la protección social. Poco a poco, empieza a sustituir popularmente a la propiedad. *No podremos dejarte propiedades y patrimonios, pero te dejaremos una carrera para que consigas un trabajo, el título te abrirá las puertas de todo, ya que te ofrecerá un salario y con el salario, la seguridad en la renta económica, las vacaciones inteligentes, el prestigio social...* De este modo, se transforma el sentido mismo de la propiedad: si antes servía para liberarse del trabajo asalariado, hoy el patrimonio sirve para encontrar trabajo.

Del trabajo dependen las oportunidades personales de vida, ya que proporciona los medios para adquirir y ejercitar conocimientos y capacidades. El salario del trabajo es el recurso principal del que depende la mayoría de las personas para cubrir sus necesidades y mantener el hogar.

Sin esos recursos, la vida se afronta con el grado máximo de inseguridad.

El trabajo no es solo un modo de producción sino la condición a partir de la cual los individuos están distribuidos en el espacio social; si procedemos a presentarnos, acabaremos hablando de en qué trabajamos. Si se nos pregunta cómo nos va la vida, acabamos hablando cómo nos va en el trabajo. Incluso la autoestima depende muchas veces de la actividad profesional y, de este modo, desarrolla el sentimiento de autovaloración.

Pregúntele a alguien “¿cómo le va en la vida?” y contestará según le va en el trabajo; ni por asomo responde según le va en el amor, en las relaciones, en la comunicación... hasta tal punto el trabajo ha colonizado todas las expectativas humanas. Si en un grupo de desconocidos alguien solicita que se identifiquen los asistentes, la presentación acabará informando del trabajo que cada cual realiza: soy director de..., auxiliar de..., en fábrica o en despacho..., hasta tal grado el trabajo define la identidad de las personas. Llegas a tener la pensión según el tiempo de trabajo; dispones de atención médica si has cotizado por el trabajo.

El lugar que ocupamos en el trabajo define nuestra identidad social, que distribuye el papel que cada cual desempeña en la sociedad: se es empleado o desempleado antes que hijo de tal familia o perteneciente a tal pueblo. El trabajo no es solo un modo de producción sino la condición a partir de la cual los individuos están distribuidos en el espacio social. Para muchas personas, la actividad laboral es la única posibilidad de integrarse en las sociedades y

obtener reconocimiento social. De él depende la posición en la sociedad y el reconocimiento social; a través de la actividad productiva se consigue un puesto en la sociedad.

El trabajo cumple la función aseguradora de la existencia material mediante el acceso a la renta económica y la participación en los bienes sociales, como es la protección social y el consumo de productos.

La condición de agente laboral se ha convertido en un factor de comunicación interpersonal. El entorno laboral proporciona amistades y oportunidades de participar en actividades compartidas con otros. Hasta el punto que el trabajo marca el ritmo de la vida y la esfera vital de la comunicación: el tiempo de trabajo es sagrado y el resto se dedica a la familia, a los amigos, al desarrollo cultural. Pero el tiempo libre estaba en función del tiempo trabajado. Si se le pregunta: “¿Cuándo te casas?” y se responde: “Todavía no puedo, no tengo trabajo...”.

La centralidad del trabajo ha sido tan potente que se convirtió en el factor creador de las utopías de la modernidad. La construcción de las utopías, que guían la historia humana, se ha realizado con los mimbres del trabajo; él es la sustancia de los sueños diurnos. El pensamiento conservador, que vio en el estado social el horizonte y el guía de lo deseable, puso en el pleno empleo el motor del estado social. El pensamiento progresista, que vio en el socialismo el horizonte y el guía de lo deseable, puso en la apropiación de la fuerza de trabajo la condición para la autogestión.

Convulsiones del trabajo

Lo que parecía intocable y estaba llamado a ser sólido se diluye en el aire a manos de las nuevas tecnologías, el capitalismo salvaje y la globalización económica.

La revolución tecnológica ha generado nuevas formas de producción, ha modificado los métodos y relaciones sociales, ha activado mayores habilidades laborales, ha introducido nuevas oportunidades para la formación y, sobre todo, ha permitido una nueva ordenación del tiempo humano, que está induciendo un cambio profundo en los valores, en los imaginarios sociales y en la jornada laboral. Por lo mismo, reduce la necesidad del trabajo. En un reciente estudio realizado en Estados Unidos, se afirma que 72% de la fuerza laboral de ese país sería sustituible por la máquina.¹¹

Asimismo, las convulsiones del trabajo son causadas por el capitalismo salvaje. La búsqueda obsesiva de beneficios ha roto el principio básico de una sociedad inclusiva: crecer para ampliar el *nosotros* humano. Lo que es bueno para el capital ha dejado de ser bueno para el trabajo. Las ganancias de los bancos o de las empresas muchas veces crecen a costa de reducir los empleos, lo que está en el origen de migraciones, xenofobias y patologías. La exclusión se ha instalado en el corazón mismo de la sociedad hasta invertir su orientación inclusiva.¹² El trabajo está vinculado, en primera instancia, a la existencia de una *orga-*

11. Rifkin, Jeremy. *El fin del trabajo*, Paidós, Barcelona, 1996, p.293.

12. Foucauld, Jean-Baptiste y Denis Piveteau. *Une société en quête de sens*, Odile Jacob, París, 1995.

nización que orilla y expulsa a personas, grupos y pueblos. Mientras el sueño de la sociedad inclusiva postulaba que el crecimiento económico y el bienestar social incorporarían cada vez a más sectores sociales, como si viajaran en la misma dirección, pero con distinta velocidad, la realidad de la exclusión se puede comparar al viaje colectivo de un tren en el que los vagones que trasportaban a los más vulnerables fueron desenganchados.

Esta fractura ha originado el conflicto *capital–producción*: nace el capital financiero, que ni genera trabajo ni produce; la globalización financiera ha creado su propio estado supranacional, que dispone de aparatos, redes de influencia y medios de acción propios; se trata de la constelación Fondo Monetario Internacional (FMI), Banco Mundial, Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) y Organización Mundial del Comercio (OMC); es un poder sin sociedad, que deja ese papel a los mercados financieros y las macroempresas de las que es mandatario. Y convierte a las sociedades realmente existentes en sociedades sin poder.¹³ Aprovechando la desregulación de la economía, el gran capital tiene una presencia planetaria, sobre todo en los sectores estratégicos.

Al final, asistimos a las convulsiones a causa de la globalización económica. De este modo, se ha creado un norte global (constituido por las élites del norte y las del sur), frente a un sur global (de mayorías pobres, junto a un número creciente de trabajadores empobrecidos y excluidos del norte). Alrededor de 1,300 millones de personas viven con un euro por día (lo que cuesta un pasaje de autobús).

13. Gorz, André. *Metamorfosis del trabajo*, Sistema, Madrid, 1994.

Una quinta parte de la población viaja en los lugares reservados a los viajeros y consumen 80% de las reservas disponibles para el viaje; las otras cuatro partes viajan en el departamento de carga, con frío, hambre y toda clase de privaciones. Muchos analistas consideran que la globalización no ha sido una oportunidad para el empleo: genera efectos negativos a causa de la política de reducción de gastos, emprendida con el único fin de la competencia. Se ha consagrado la espiral hacia abajo: menos trabajo, menos seguridad, menos empleo.

Trabajadores sin trabajo

Ya en la década de los sesenta del siglo XX, los mejores pensadores de la época advirtieron que nos enfrentamos con la perspectiva de una sociedad de trabajadores sin trabajo, es decir, sin la única actividad que les dio sentido. “Está claro que nada podría ser peor”. Hannah Arendt propuso distinguir entre labor, cuyo motivo esencial es atender a las necesidades de la vida (comer, beber, vestir, dormir...), el trabajo, que incluye aquellas otras en las que el hombre utiliza los materiales naturales para producir objetos duraderos, y la acción por la cual el hombre desarrolla la capacidad que le es más propia: la capacidad de ser libre en convivencia con los otros.¹⁴

Cuando el trabajo devora las otras dos dimensiones de la condición humana, queda afectado el sentido de la vida en razón de que, como advierte Günther Anders, mientras trabajamos no vemos ante nosotros los productos finales y

14. Arendt, Hannah. *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993.

no podemos distinguir en el producto final nuestra propia aportación, ni podemos juzgar ni responsabilizarnos de los efectos. La tragedia de nuestro tiempo es la coexistencia de los trabajadores sin sentido con los parados, a quienes ni siquiera se les concede un trabajo sin sentido.¹⁵

Del trabajador al vecino solidario

A finales del siglo XX existía un amplio acuerdo en que la revolución industrial estaba siendo superada por la *sociedad postindustrial*, la *sociedad de la información* o del *conocimiento*; en lugar de situarse el trabajo productivo como articulador de la sociedad, se asistía al nacimiento de una nueva sociedad, donde la información y la comunicación se convertían en el factor clave.

Como propugna el *Libro verde relativo a una política comunitaria de retorno de los residentes ilegales*, en Europa:

[...] la alternativa consistiría en crear una sociedad activa en la que haya una distribución más amplia de la renta, conseguida por medios distintos de las simples transferencias de la seguridad social, y en la que cada persona se sienta capaz de contribuir no sólo a la producción, sino también, a través de una participación más activa, al desarrollo de la sociedad en conjunto.¹⁶

15. Anders, Günther. *La obsolescencia del hombre I y II. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*, Pre-Textos, Valencia, 2011.

16. Comisión de la Comunidad Europea, COM. *Libro verde relativo a una política comunitaria de retorno de los residentes ilegales*, COM, Bruselas, 2002.

Las nuevas tecnologías están desplazando las formas industriales de trabajar, que afectan sobre todo a la representación social del ciclo vital, a la organización de la protección social y a las oportunidades del tiempo humano.

El cuestionamiento de la centralidad del trabajo productivo permite que la juventud se deje de sentir como una mera reserva de la producción y como una etapa improductiva, y recupere su capacidad para la participación, la comunicación, la actividad, que en ningún caso se pueden desplazar a otra etapa. Asimismo, las personas mayores se han comenzado a organizar como sujetos históricos que no solo reclaman una pensión que les permita escapar de la pobreza, un club donde pasar sus horas muertas o un taller donde simular que también ellos pueden producir sino también el derecho a una vida digna, plena y participativa de ciudadanos.

Los excluidos del trabajo pueden recrear su identidad personal desde otros referentes como la actividad, la expresión, la participación, la creatividad, la comunicación. Es posible reconocer la faz activa de las personas mayores, el valor de la comunicación de las personas disminuidas, la contribución a la vida social de los improductivos, el valor de los débiles aunque no produzcan. A medida que nuestra sociedad se vaya configurando desde la centralidad de la comunicación y la solidaridad, se irán descubriendo nuevos yacimientos: las personas mayores, antes de ser improductivas, son personas; los niños, antes de ser débiles, son niños; los jóvenes, antes de ser estudiantes, son jóvenes; los pobres, antes de ser parados, son agricultores. De ahí a la ideología del parasitismo y la carga social de los improductivos solo

media un paso, que la reciente ideología *antiwelfare* está dando sin ningún reparo.

De igual manera, las transformaciones del trabajo conllevan la reinención del tiempo en una sociedad activa: “Por primera vez, desde la creación del hombre —advertía Keynes, hace ya 70 años— éste se enfrentará con su problema real y permanente: saber emplear adecuadamente el hecho de verse liberado —gracias a la ciencia y al interés compuesto— de sus necesidades económicas más urgentes, ocupar, en suma, su ocio para vivir de forma agradable y sabia”.¹⁷ Cuando llegue ese momento, no podremos librar-nos del temor, porque hemos sido preparados demasiado tiempo para luchar y no para gozar. Donde no existe esta revolución del tiempo, no existen propiamente las condiciones culturales para la participación.

Por primera vez, el tiempo humano es objeto de decisión. Ya no se necesitan 15 horas para procurarse la supervivencia, ni 12 para sostener las máquinas. La vida humana tendrá, cada vez más, un superávit de tiempo para decidir si se consume ante el televisor, escalando una montaña, acompañando a un enfermo o defendiendo un derecho. La revolución del tiempo enfrenta a cada persona con la responsabilidad de decidir si será un yacimiento para el consumo autista o será una oportunidad para liberar energía en función de algo socialmente útil. La tecnología ha ido creando una riqueza invisible que permite desvelar el tiempo para vivir, el tiempo vivido y el tiempo liberado.

17. García Roca, Joaquín. “El voluntariado en la sociedad de bienestar”, en *2001 Repensar el voluntariado*, Cáritas Española (*Documentación social*, 122), Madrid, 2001, p.18.

Este hecho ha modificado nuestra concepción del mundo, del ser humano y de su misión. Del tiempo libre se espera que reduzca la desocupación a un nivel aceptable; contra las retóricas de inspiración neoliberal, la reducción del tiempo de trabajo promete transformar el drama de la desocupación en libertad compartida mediante el reparto del trabajo.

Del tiempo libre se espera que nos libre de la servidumbre del consumo, ya que cuanto más tiempo dedica alguien al trabajo remunerado, más tiende a consumir bienes y servicios de mercado porque le falta el tiempo y las fuerzas para hacerlo por sí mismo.

El voluntariado convierte el tiempo libre en nacimiento de nuevas actividades relacionales, en las que se invierte la energía física sobrante. Como si las personas que no se encuentran o no se preocupan por el prójimo fuera por falta de tiempo; basta observar las ofertas que se dirigen a los pensionistas (*senior marketing*), para observar hacia dónde va el tiempo liberado.

Del tiempo libre se espera que fortalezca el nicho de la felicidad privada; mientras que para los liberales y los socialdemócratas la felicidad se valora en términos de producto interno bruto (PIB), la nueva izquierda propone otros indicadores de felicidad, en los que se incluye el tiempo libre. Olvida que el supuesto nicho crea un individualismo hedonista que disgrega las redes de solidaridad, ayuda recíproca, cohesión social y sentido de pertenencia.

Al final, del tiempo libre se espera que incite naturalmente decisiones virtuosas prosociales y comunitarias. Se cree que dará lugar a “nuevas solidaridades”, a “nuevos

espacios públicos en la lucha contra la megamáquina y sus devastaciones”.¹⁸

Nos permitimos cambiar las utopías que ya no giraban en torno al trabajo sino a la convivencia que pedía el reparto del trabajo. El reparto del tiempo de trabajo disponible se abre hoy como un itinerario técnicamente posible e ideológicamente necesario en las políticas solidarias de empleo, a condición de un cambio cultural apropiado. El reparto del trabajo está vinculado a dos condiciones culturales. Por una parte, solo es viable allí donde la actividad laboral postule otra forma de desarrollo caracterizado por una disminución de la importancia del trabajo remunerado en la vida de las personas, en beneficio de las formas de actividades convivenciales no remuneradas.

Al comienzo del siglo XXI se hace imprescindible recrear un nuevo pacto en torno a la nueva realidad de trabajo que afecta tanto a la riqueza como a los trabajadores y a los parados, con el fin de que la vida sea social, personal y culturalmente viable... ¿Qué pueden aportar unos y otros a este nuevo pacto? ¿Qué apelaciones conllevan a la forma actual del trabajo?

Asistimos a una situación paradójica: en lugar de celebrar que la tecnología y el aumento de productividad genere más trabajo para todos, más tiempo libre para todos, más bienestar para todos, más oportunidades para todos, vemos cómo son orillados algunos en el límite mismo de la supervivencia; se consagra de este modo la expulsión de ciertos grupos sociales, a pesar de que ha aumentado la riqueza disponible.

18. Gorz, André. *Op. cit.*, p.82.

Una situación así rompe la cohesión social y quiebra cualquier proyecto de convivencia. Es inconveniente para la riqueza, ya que la inseguridad social impide la reproducción del capital; es malo para los excluidos, ya que se consideran invitados de piedra en una sociedad que no es la suya; es perjudicial para todos, ya que es una situación inviable social, económica y políticamente.

Es mejor invertir en trabajo que en sistemas de alarma, es preferible crear empleo que ocuparse de los sistemas de seguridad. Solo una sociedad cohesionada, que incorpore a todos sus ciudadanos a un proyecto común, puede sobrevivir; en caso contrario, se destruye justo a causa de los excluidos y por la insatisfacción de los integrados. La existencia masiva de desempleados es hoy la quiebra mayor de la cohesión social.

La vida humana está tejida de trabajos y ocios, esfuerzos y descansos, labores y cantos. Los dos polos le confieren su grandeza y originalidad al ser humano. Una vida lograda dispone de ambos ingredientes y una vida frustrada es aquella que rompe el equilibrio, bien por exceso, bien por defecto.

El exceso de trabajo se ha hecho a cambio de la amistad, con la renuncia a la comunicación, con el sacrificio de la familia, con el olvido de la acción desinteresada, la cultura; basta observar esa figura triste del ejecutivo que acapara trabajo e ingresos, pero está incapacitado para contemplar un atardecer, ver crecer a los pequeños, hablar con sus hijos, asistir a la despedida de sus mayores.

Por el contrario, la falta de trabajo roba la experiencia vital de la participación en la construcción de la sociedad, debilita la experiencia del propio protagonismo y reduce a

la insignificancia social; basta observar esa figura del parado que le duele el tiempo, le consume el hastío, le mata su falta de autoestima y peregrina hacia ninguna parte.

Pesa hoy sobre todos una gran tragedia: unos se angustian porque no tienen tiempo para nada y otros se desesperan porque no tienen nada que hacer con su tiempo; el progreso actual deja a unos sin trabajo y a otros sin vida. Mientras unos acumulan horas de despacho, otros, ocio excesivo. No puede ser que unos pocos se droguen con el trabajo y otros porque no lo tienen.

La sociedad industrial convirtió al trabajo en el dios dispensador de todo bienestar que confiere el éxito y el reconocimiento social, proporciona ingresos y seguridades, otorga la ciudadanía y la identidad social.

La civilización del desempleo

En el cambio de milenio, vivimos el final de la centralidad del trabajo en la medida que ya no se puede garantizar para todos; el aumento de la producción se hace a costa del trabajo, y el crecimiento económico, por sí mismo, ya no es creador de empleo. Nace así la *civilización del desempleo*, que se despliega en desempleo masivo, en trabajo negro e irregular, en trabajo de los niños, la explotación de la mujer... Para muchas personas, el desempleo está siendo un horizonte largo y persistente, y para otras no dejará de ser un destino que expulsará a enormes masas fuera de los procesos productivos.

Nace de este modo la figura social del parado sin reconocimiento ni identidad social, como una clase parasitaria que necesita ser sostenida entre todos, como un sospechoso

social y estatal ante quien tanto la sociedad como el estado intentan defenderse y controlarlo, al tiempo que él desarrolla sus líneas defensivas y sus virtualidades para sobrevivir. No solo vive bajo sospecha sino también en combate, ya que ante un bien escaso, se origina la competencia directa entre los ciudadanos para conseguirlo. Encontrar empleo, como salirse de él, llegará a ser un accidente.

Las nuevas tecnologías están trasformando profundamente el concepto y la organización del trabajo, han modificado las relaciones sociales y requieren un cambio profundo en los valores culturales. Basta introducir la informática en la empresa para asistir a una convulsión radical de los modos de producción, o introducir la química en la agricultura para modificar la cantidad y la calidad del trabajo humano.

La sociedad industrial se ha construido sobre el mercado de lo superfluo, de modo que se hundiría si dejara de producir y vender mercancías innecesarias que han dado origen a una obsesión por la riqueza de ingresos y el trabajo obsesivo. Frente al despilfarro, hay un modo de vida que estima la felicidad; frente a la abundancia de lo superfluo, aspira a lo necesario. Hoy los ricos en dinero y en trabajo son muy pobres en bienes esenciales como el tiempo, la seguridad o la tranquilidad; viven aprisionados por una agenda sobrecargada y sufren la esclavitud de estar siempre localizables por el teléfono móvil, tras la carrera desenfrenada por poseer cosas.

Las convulsiones del trabajo nos sitúan en una encrucijada cultural y ética. Cabe por una parte dejar que el proceso avance, configurando una sociedad dualizada, en la que unos pocos participen del proceso productivo y otros

muchos queden excluidos, sobreviviendo con dispositivos provisorios o sistemas asistenciales, mientras los integrados crean sistemas de control ante la desviación social. O cabe gobernar el proceso cambiando los beneficios del progreso técnico en oportunidades para mejorar la calidad de vida de todos y ampliar las oportunidades. Esto significa multiplicar las medidas creativas y diversificar los modos de humanizar la crisis mediante un cambio de residencia cultural que va desde una nueva ordenación del tiempo de trabajo, semanas laborales de cuatro días, fórmulas de jubilación más flexibles, abandonos temporales de la vida productiva, reparto del tiempo de trabajo disponible.

Compite como alternativa al hombre-trabajador, el hombre social, que se abre paso en guerra contra el hombre económico, que ha resultado central en la actual configuración de la sociedad. El *homo economicus* se mueve por el interés y el beneficio personal, lo convierte todo en cálculo —mide el bienestar por los ingresos y recursos económicos— y se rige por el principio de maximización, de ir siempre a más y mejor. La centralidad actual del hombre económico produce un secuestro de la realidad, y la hace profundamente astillada. Cuando se dice que los seres humanos somos seres maximalistas, calculadores y competidores, se pierden aspectos sustantivos de los seres humanos como los sentimientos, los afectos, las relaciones.

El hombre social no duda que la necesidad de tener y poseer es una necesidad, pero hay también necesidad de participar, ser querido, tener voz, ser reconocido. La condición de actor que convive con los otros, en vecindad, es hoy la alternativa posible. El vecindario ha sido el receptor de nuestras responsabilidades y nuestros deberes. Así como la

ciudadanía política emparenta con los derechos exigibles, la vecindad se asocia a las responsabilidades que adquirimos con los cercanos. Ser vecino consiste en asumir compromisos compartidos en el mantenimiento del territorio, en la preservación de la seguridad, en la promoción de la paz interna.

DE LOS DERECHOS A LAS CAPACIDADES

La ciudadanía política tenía como resultado la garantía de unos bienes comunes, unos derechos humanos, unos recursos mínimos. La vecindad, por su parte, se orienta al despliegue de las capacidades por las cuales se pueden convertir los derechos en oportunidades que permiten elegir la vida que uno considera deseable. La conquista de la ciudadanía política, por meritoria y necesaria que sea, no es suficiente, ya que no se trata solo de tener bienes comunes sino de poder convertirlos en vida buena que uno valore.

Las capacidades son el arte de la conversión y esta operación no depende solo de las cualidades individuales sino que requieren de un clima social favorable para convertirse en realizaciones concretas, para culminar en resultados de vida buena y feliz. Una sociedad puede haber logrado el derecho a la educación, pero si no hay un ambiente social apropiado, si se encuentra en una familia, un barrio, un contexto que impide ejercerlo, ese derecho no se actúa y en su lugar crece el absentismo escolar o el analfabetismo funcional. Podemos tener el derecho a la salud con todos los equipamientos técnicos imaginables, pero si no hay una base social y familiar adecuada no se produce el acceso a la salud. No podemos confundir los medios (bienes y recur-

sos) con fines (ayudar a lograr una vida buena y feliz, vidas decentes).

Es en la vida cotidiana, en el mundo de lo social, donde los derechos de ciudadanía se convierten en capacidades para hacer lo que uno valora. La creación de contextos completa la ciudadanía política, al concederle la oportunidad real de ejercer ese derecho. En la vida social se amplían o se achican las libertades y los derechos.

Las capacidades resultan de la combinación entre facultades personales —los rasgos de su personalidad, sus facultades intelectuales y emocionales, su estado de salud, su forma física, sus aprendizajes interiorizados, sus habilidades de percepción y de movimientos— y el entorno político, social y económico —leyes, ambientes, instituciones—. Son siempre “capacidades combinadas”.¹⁹ Pueden ser importantes las capacidades internas, pero sin entornos adecuados no se convierten en realizaciones ni generan funcionamientos. Sin ese contexto no pueden funcionar las capacidades, que están condicionadas ya por el contexto.

El enfoque de las capacidades

Esta perspectiva propone un cambio de énfasis que pase de la concentración en los medios de vida al interés en la conversión en oportunidades reales de vivir.

Este enfoque ha transformado el concepto de desarrollo, como han demostrado las investigaciones de Amartya Sen,²⁰ que se había focalizado en la adquisición de recursos

19. Nussbaum, Martha Craven. *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona, 2007.

20. Sen, Amartya. *Op. cit.*

medibles por el PIB y por los índices del crecimiento. Si este modelo privilegiaba la transferencia de dinero, el desarrollo de las capacidades privilegia el apoyo a dinámicas no económicas: culturales, sociales, afectivas, políticas en ambas direcciones. Un enfoque capaz de activar los dinamismos comunitarios, despertar la responsabilidad personal, desarrollar las capacidades de los vulnerables y garantizar públicamente un nivel de protección sin el cual no hay dignidad humana ni colectiva. Este enfoque está llamado a transformar las prácticas de cooperación internacional, que dejará de ser la relación entre los que tienen y los que no tienen, los que saben y los que no saben, para convertirse en el encuentro entre capacidades. La cooperación ya no será un proceso bidireccional (de aquí para allá) sino que estará abierta al encuentro y la colaboración entre quienes dan y reciben.

Ha transformado también la erradicación de la exclusión social. Con frecuencia quienes se han acercado a los excluidos, marginalizados, perdedores y orillados lo han hecho desde sus carencias y sus necesidades. Hay un clamor que escuchan quienes acompañan a las víctimas del desamor, quienes trabajan en barrios deprimidos, quienes acompañan a personas desplazadas de sus tierras, quienes descienden a los infiernos de la violencia y de la exclusión; es un grito que reclama ser reconocido en sus capacidades y en sus potencialidades. A mí me lo enseñó aquel joven que postrado en la cama del hospital solo necesitaba que alguien le reconociera por su nombre y a través del abrazo.

Lo reclaman los niños que se resisten a ser desahuciados en los colegios; lo sienten los discapacitados que no quieren reducirse a sus carencias; lo gritan los pueblos que se iden-

tificaron como subdesarrollados. Quienes son educadores saben que si un niño fracasa en matemáticas, puede ser un genio en manualidades. Las profesiones sociales, que trabajan en barrios deprimidos, saben que el desarrollo del barrio no consiste solo ni primariamente en convertirle en un barrio subvencionado, pasivo e inactivo, con pensiones públicas y rentas básicas; más bien, consiste en expandir capacidades educativas, sanitarias, culturales, políticas para que cada uno elija la vida que desea.

Este enfoque ha transformado el concepto mismo de realización personal, como muestran las investigaciones de Martha Craven Nussbaum: si una persona tiene un alto ingreso, pero es muy proclive a la enfermedad crónica o sufre una seria discapacidad física, no puede convertir sus ingresos, sus recursos o sus derechos en buena vida. El enfoque de las capacidades prima lo que pueden hacer y ser las personas, y no lo que tienen y poseen.²¹

Lo han escrito grandes testigos desde los campos de concentración. Lo constataba la joven judía Etty Hillesum desde uno de estos lugares: “He notado que en cualquier situación, incluso en la más duras, al ser humano le crecen nuevos órganos vitales que le permiten salir adelante”.²²

La vida solo necesita de una grieta para nacer y, como experimentó Miguel Hernández desde el interior de la cárcel, se pueden cerrar todas las puertas, pero no se puede suprimir la libertad, que es otro nombre de la capacidad. Decía el poeta: “Cierra las puertas, / Echa la aldaba, carce-

21. Nussbaum, Martha Craven. *Op. cit.*

22. Hillesum, Etty. *El corazón pensante de los barracones. Cartas*, Anthropos, Barcelona, 2001, p.92.

lero. / Ata duro a ese hombre: / No le atarás el alma. / Son muchas llaves, / muchos cerrojos, injusticias: / no le atarás el alma”.²³

Contextos comunicativos

La capacidad humana de hablar y la capacidad social de comunicarse son los ingredientes de una vecindad comunicativa. Hoy la sociedad civil tiene un déficit de audición, se habla más *sobre* que *con*; se observa, más que se siente; se relaciona más con objetos que con personas. Este empobrecimiento de la comunicación se produce a causa de la masiva transformación del mundo en medios, y por la presencia de los extorsionadores de la comunicación.

Estamos condenados a vivir en un universo de medios artificiales creado por la segunda revolución industrial. Son objetos que solo son instrumentos *para* algo. Se producen para producir o hacer necesarios otros medios, y así sucesivamente. Su existencia se justifica si es válido para otra cosa.²⁴ La comunicación, en la medida que emerge en el universo de medios, carece de sentido si no sirve para algo distinto de sí misma, si no se convierte en información funcional.

El déficit de audición se ha producido de igual manera por la enorme cantidad de extorsionadores que dificultan e impiden la comunicación. Vivimos una especie de enfermedad de los signos, que confunde los mensajes y los rumores en la comunicación.

23. Hernández, Miguel. “El hombre acecha”, en *Antología poética*, Óptima, Barcelona, 2001, p.205.

24. Anders, Günther. *Op. cit.*

Cuando la solidaridad fecunda la vecindad, esta se reconcilia con la comunicación. La acción solidaria pertenece al género de la comunicación: “Tú me importas, tú vales. Tu historia puede ser tan verdadera como la mía”. La comunicación recupera el nombre y, con él, a personas capaces de tomar su vida y la del mundo como tarea propia. Así lo expresó la película *El traje*, en la que un transeúnte sin techo llamaba a su perro, “perro”, sin más: otro le pregunta por qué no le pones nombre, y él contesta: “Si le pones el nombre, acabas queriéndole”. Mi trabajo con adolescentes y jóvenes en conflicto con la justicia me regaló la convicción de que sin comunicación no hay humanización ni emancipación. Hasta que no hablan de su situación, de su pequeña historia, no se iniciaba un itinerario educativo. Al hablar, recuperaban el nombre y con él, la subjetividad, y con la subjetividad, la dignidad; solo cuando alguien es reconocido como persona, puede transformar su propia situación y romper el destino de la exclusión.

Cuando un anciano abandona su casa, o un niño vive la ruptura de sus vínculos familiares, o un adolescente comete una infracción, o un adulto abandona el hogar, envía un mensaje sobre el modo de relacionarse consigo mismo, con los otros, con las instituciones y con el sentido, que ordinariamente está vinculado a la identidad (dice algo de sí mismo), a la relación (dice a alguien o reclama una relación interpersonal), a la pertenencia (dice acerca de su papel en el grupo), a los dinamismos vitales (muestra el grado de confianza en sí mismo y en los otros), a las expectativas (dice algo sobre lo que se espera de él).²⁵

25. De Leo, Gaetano. *La devianza minorile*, NIS, Roma, 1990.

En toda relación solidaria hay unos mensajes, pero hay también unos rumores que difuminan y a veces desvirtúan los propios mensajes. Para descifrar los rumores hay que escuchar, incluso lo que no se quiere oír, e incluso preferir, como proponía Jorge Luis Borges, que los otros tengan razón. La comunicación depende en gran medida no solo de los contenidos sino también de la empatía, los sentimientos, los afectos, los valores, los hábitos del corazón.

Contextos activos

La capacidad de ser activos es, asimismo, la confluencia de requisitos individuales —orgánicos, fisiológicos y psíquicos— y de condiciones sociales de vida. La vida activa nace del equilibrio entre ambos.

La vida activa sufre hoy una serie de tensiones que proceden de las condiciones sociales. Donde se agravan las divisiones y las desigualdades del cuerpo social, se debilitan los medios para una ciudadanía consciente y activa, en la medida que crean una aguda crisis del vínculo social. Las fracturas entre los grupos sociales, tanto en los países desarrollados como en aquellos en desarrollo, destruyen los dinamismos activos y transformadores, y cuando son muy profundas, la gente se encuentra atrapada por retirarse a la vida privada, a ocuparse de uno mismo o, como proponía Voltaire, a cuidar el jardín. El refugio en la vida privada disuelve la vida activa y la virtud pública de la solidaridad. Quien se encierre enteramente en sí mismo no hace nada para impedir que a la larga no se aniquile su legítimo derecho a encerrarse en sí mismo.

Estas fracturas sociales producen también el desarraigo que aísla y margina a muchos grupos e individuos; en la actualidad, provoca las migraciones, el éxodo rural, la dispersión de las familias, la ruptura de las solidaridades tradicionales de proximidad, los conflictos interétnicos. Es particularmente grave la desafección hacia la democracia, ya que esta se inventó para conciliar mediante el contrato social, las libertades individuales y una organización común de la sociedad, capaz de reconciliar democráticamente las esferas económica, política y social. Cuando la democracia no sirve para cortar las distancias entre gobernantes y gobernados, integrados y excluidos, y romper las brechas sociales entre ricos y pobres, se produce el descrédito democrático.

Desde la solidaridad se propone acceder a la vida activa mediante la consolidación de la democracia, la participación en movimientos cívicos y organizaciones solidarias, y en la construcción de la sociedad inclusiva, que no se consigue solo por la incorporación de las personas en exclusión sino por un proceso dinámico que afecta tanto a los excluidos como a los excluyentes, tanto a los que se consideran integrados como a los perdedores. No se trata de que se muevan solo los excluidos sino que se deben mover todos. El resultado no es, nada más, la integración de los expulsados sino la transformación de los sujetos incluidos, de las estructuras que expulsan y orillan.

La transformación necesaria rompe el esquema de que unos son los excluidos y otros los excluyentes, unos los salvados y otros los hundidos, ya que la exclusión se realiza en la misma relación entre ambos. Su mera existencia afecta a unos y a otros, y se puede desestimar la capacidad real

o inducida que tienen los excluidos para convertirse en exclusores.

La sociedad activa se ha visto obstaculizada por la intervención estatal en las relaciones entre las personas. No cabe duda que la intervención estatal ha sido el cimiento de la cohesión social a través de las conquistas sociales de la escolaridad obligatoria, la sanidad gratuita, el orden público. Pero tampoco cabe duda de que que las experiencias totalitarias y autoritarias del siglo XX han mostrado el límite de estas intervenciones hasta considerarlas sospechosas o superfluas.

El siglo XXI llama vigorosamente a la presencia activa de la responsabilidad pública en la garantía de los bienes sociales, pero no invalida el papel activo de la sociedad, que teje vínculos sociales en nombre de la solidaridad. Hay, por una parte, la orientación solidaria de las políticas públicas: política social encaminada a ayudar a los débiles o disminuir las desigualdades materiales; política escolar que garantice el libre acceso al conocimiento y cree posibilidad de comunicación entre las personas; política cultural que sostenga la creatividad y la participación en la vida cultural. Pero el futuro de la integración social depende igualmente de la acción que desarrollen las sociedades mismas, del esfuerzo de las organizaciones no gubernamentales, de las instituciones de la sociedad civil, de las relaciones entre el capital y el trabajo.²⁶

26. Geremek, Bronislaw. "Cohesión, solidaridad y exclusión", en Delors, Jacques (coord.), *La educación encierra un tesoro*, Santillana / UNESCO, Madrid, 1996.

VECINDARIOS HABILITANTES

El desafío mayor a la sociedad civil, y en consecuencia a la cohesión social, es el peso creciente de las exclusiones y la transformación de la vulnerabilidad social, que han pasado a ser un problema de sociedad.

Los rostros de las exclusiones van desde la aparición dramática de la pobreza y el hambre hasta el desempleo que se ha instaurado en el interior de las sociedades; desde las migraciones hacia los países ricos que huyen de la miseria, la violencia y la falta de esperanza hasta las fronteras internas de los países: la exclusión por la ignorancia, la soledad no querida, los estereotipos sociales.

Todas estas transformaciones han creado una nueva vulnerabilidad. El concepto de vulnerable procede de la teoría de las catástrofes, donde el daño es proporcional a la intensidad del golpe menos las resistencias. La importancia no reside en el golpe sino en las resistencias, como se demuestra en todas las catástrofes naturales.

La situación actual ha agudizado la vulnerabilidad hasta constituirse en una amplia zona entre los integrados (que disminuyen) y los vulnerables (que aumentan). La crisis financiera mundial ha evidenciado la fragilidad de una amplia capa social que ha sido profundamente vulnerable a las turbulencias financieras, económicas y laborales. La crisis ha radicalizado la brecha que se origina entre los integrados y los excluidos, y ha ampliado la zona de la vulnerabilidad. Entre la zona de la exclusión y la zona de la integración se extiende la zona intermedia de lo vulnerable, donde se domicilian individuos deslocalizados,

personas en los límites del intercambio social, jóvenes sin respaldo social que interrumpen su proyecto vital.

Entre los factores de vulnerabilidad de masas tienen especial importancia el debilitamiento de la institución familiar y la pérdida de las redes de solidaridad primaria. La intensa movilidad que dificulta llevar consigo las raíces. Y la cultura del individualismo que enfatiza el *sálvese quien pueda*.

Como consecuencia, la vulnerabilidad produce la sensación de descenso y de precariedad. Sin redes, el mercado tira hacia abajo. Como si una especie de tobogán empujara *hacia abajo*. En todos los movimientos de estudiantes se oye el grito que el ascensor social ha dejado de funcionar. Lo saben bien los licenciados que fueron reducidos a auxiliares domésticos y vendimian en el campo; los inmigrantes que han sido reducidos a sobrantes, o los jóvenes que se desplazan de sus países no como resultado de una esperanza en mejores condiciones de vida sino de un expolio desesperanzado que les orilla y les expulsa.

No solo hacia abajo sino *hacia otra parte*. Hay un mecanismo estructural que se ha identificado como deslocalización, que expulsa hacia otra parte. Está en el origen del desarraigo y de trayectorias que impiden o dificultan vivir en comunidad, sin memoria y sin raíces. Rompen las vinculaciones sociales y fragilizan los nexos relacionales, que protegían al individuo y le concedían protección, seguridad y libertad. Cada vez son más las personas que se han visto descolgadas de sus redes naturales, como mecanismos

de protección general, y se convierten cada vez más en individuos sin apoyos.²⁷

Estos dos mecanismos impiden o dificultan construir la cohesión social e instalan a las personas en la inseguridad económica, el desánimo personal y la sensación de sobrantes; les sitúa en un especie de callejón sin salida, sin principio ni fin, en el que se densifican las fracturas sociales y se condensan en agujeros negros por donde supuran las heridas de todo tipo.

Así pues, la construcción de la cohesión social atribuye a la sociedad civil un papel decisivo, en la medida que reduce los índices de vulnerabilidad y favorece la lucha contra las exclusiones mediante la educación y la promoción de contexto habilitantes y la inteligencia colectiva.

Sociedad educativa

La educación en sus distintas formas tiene por cometido establecer entre los individuos vínculos sociales a través de referencias comunes. Es un factor de socialización llamado a desarrollar la dimensión social de los individuos.

Para cumplir este cometido, la educación tiene que hacer unas transiciones. En primer lugar, no ha de priorizar el desarrollo de los conocimientos abstractos en detrimento de otras cualidades humanas, como la imaginación, la aptitud para comunicar, el trabajo en equipo, el sentido de la belleza o de la dimensión espiritual, o la habilidad manual. Todo ello requiere tener en cuenta la riqueza de las expre-

27. García Roca, Joaquín. *Contra la exclusión. Responsabilidad política e iniciativa social*, Sal Terrae (Aquí y Ahora, 28), Santander, 1995.

siones culturales de cada uno de los grupos que componen una sociedad, es decir, el respeto al pluralismo y el arraigo en la cultura de origen.²⁸

En segundo lugar, es necesario que los propios sistemas educativos no conduzcan a situaciones de exclusión, como el fracaso escolar o la discriminación en las aulas. Sobre todo, la educación ha de ser un factor esencial en la lucha contra las formas de exclusión, lo cual no se podrá lograr sin incorporar a las familias y los actores sociales.

Lo decisivo no es solo que los distintos actores colaboren en la acción educativa sino que se constituyan en actores educativos. Existen hoy suficientes experiencias empeñadas en promover ciudades educativas, familias educativas, empresas educativas, sociedad educativa. Recientemente se escenificó una conversión de las calles y de las plazas en aulas universitarias. El motivo fue la protesta contra los recortes y la subida de tasas en la universidad. Sin embargo, la irrupción de la enseñanza en el espacio público presagia lo que sería una ciudad en estado de aprendizaje en la cotidianidad ciudadana. Cuando la enseñanza abandonó los espacios públicos, se perdió irreversiblemente el decisivo papel que la educación ha de desempeñar. No solo se perdió un espacio sino que se renunció a la dimensión universal del conocimiento, que la educación nunca debería perder de vista.

Una sociedad educativa requiere de marcos legales, pero sobre todo concierne a las actitudes sociales, a la inteligencia colectiva, a la educación cívica.

28. Delors, Jacques. *Op. cit.*

La inteligencia colectiva o capital social es un concepto que ha servido para significar el desarrollo diferente de países y regiones a pesar de tener las mismas leyes y las mismas instituciones. La fuerza de lo social no depende solo del estado, ni de lo legislado sino del estado de opinión, la inteligencia colectiva, la deliberación colectiva, la participación ciudadana. La inteligencia colectiva es el ambiente, el contexto, la base social que está conformado por relaciones de confianza, por relaciones de reciprocidad. Hay ambientes que hacen difícil el amor, la cordialidad, la identidad, la realización personal. Y en este ambiente, como decía Antonio Machado, “Qué difícil es no caer cuando todo cae”.

Estamos viviendo situaciones que indican la necesidad de esta base social, de esta inteligencia colectiva. Piensen, por ejemplo, en la violencia doméstica. No cabe duda que tiene los dos estatutos anteriores: es una convicción moral, que reconoce de modo absoluto el valor de la vida de la mujer; es una ley que engendra obligaciones, pero le falta tejido social, inteligencia colectiva para ser eficaz. Hace poco asistí a la muerte de un gran amigo. Falleció después de cinco infartos mientras cruzaba un barrio de bajo o nula inteligencia colectiva.

Las instituciones ya no son suficientes para defendernos de los nuevos riesgos sino que es necesaria la solidaridad primaria. Solo ella se puede dar cuenta que una puerta no se ha abierto durante meses, o solo una vecindad solidaria puede oír el grito de la mujer violentada o un niño.

Contextos habilitantes

La importancia del tejido social ha sido suficientemente acreditada en el mundo de las migraciones, para entender la salida y la llegada. Lo que emigran son las redes personales y sociales, que están presentes desde el nacimiento mismo de la idea de emigrar, hasta el proceso mismo de inserción o el propio retorno. Las redes proporcionan información para iniciar el viaje, ofrecen alojamiento a la llegada, constituyen las primeras relaciones, alivian la soledad y el desconcierto inicial.²⁹ Desde la propia experiencia del inmigrante, el trayecto migratorio configura vínculos, conexiones, redes y relaciones entre lugares distantes. El propio *trasmigrante* es una conexión que mantiene vínculos con su tierra natal y de ella recibe noticias, peticiones, afectos, parientes. Este potencial de vinculación está generando campos sociales transnacionales: familias transnacionales, política transnacional, escuelas transnacionales... como parte sustantiva de la cadena migratoria.

La misma experiencia se ha acreditado en el tratamiento de la drogadicción. Las pautas para la desintoxicación han descubierto el valor de las redes sociales. Toda adicción se presenta como la única vía posible para lograr el propósito de alguien, el único modelo válido. La dependencia se produce por ver en el objeto adictivo la única salida a una situación o el único camino hacia el bienestar. De modo que el adicto no puede dejar de consumir: es básica,

29. Aparicio, Rosa y Andrés Tornos. *Las redes sociales de los inmigrantes extranjeros. Un estudio sobre el terreno*, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid, 2005.

principal y completamente un consumidor; exige la acumulación, porque el camino del consumo nunca tiene bastante y nunca satisface completamente. Así, en todo proceso adictivo, el bienestar de la persona está atado a ese objeto al que se le atribuyen dotes mágicas. La satisfacción es proporcionada por los objetos antes que por los sujetos. Cuántas veces hemos oído: “Estaba tan desesperada, tan agobiada, tan desorientada que me fui a comprar”. El adicto desvía hacia otra parte su responsabilidad. Mira hacia otra parte, pero nunca hacia sí mismo. Solo tiene derechos y ningún deber hacia los otros.

Ante esta situación, las buenas prácticas en la deshabituación consisten en cambiar la adicción al consumo por propuestas de vida que valoren otras dimensiones humanas como el encuentro, la relación interpersonal, el goce de la austeridad, el sabor de la solidaridad. Esto no se consigue sin la creación de un nuevo contexto que habilite; un contexto que favorezca la experiencia interior a través del silencio, de la distancia del ruido exterior. Encontrarse con uno mismo y captar la fisura interior: solo una crisis grave que pone en riesgo la existencia y sacude la propia rutina de la vida puede ayudar a despertar y a encontrar otras alternativas. Y, sobre todo, un contexto que acompañe: el adicto es impotente y necesita del grupo y de la comunidad para ser rehabilitado. La desintoxicación impone como tarea activar entornos afectivos, reconstruir el medio ambiente interhumano, recrear las redes afectivas y los entornos comunicativos. La lucha contra la adicción es tan potente, que no se puede realizar si no es acompañada de los lazos personales y redes sociales para que tenga un sentido familiar y comu-

nitario. Solo así se vence la recaída, a través de encontrar nuevo sentido a la existencia.

El civismo y la amistad cívica

La existencia del civismo es crucial para la construcción de la solidaridad. Sin él no se podrán realizar ni la ciudadanía política, ni los derechos humanos, ni el respeto a la dignidad. Con frecuencia se desestiman los buenos modales, que finalmente han salido de los palacios y de la aristocracia para difundirse lentamente por la totalidad de la sociedad civil. El sociólogo Norbert Elias ha analizado la íntima relación que une las buenas maneras a la ciudadanía. En una sociedad decente, dice Elias, se guardan las distancias y se produce un aislamiento libremente elegido, pero no hay vasallos ni súbditos.³⁰ Se elige la pertenencia y se establecen voluntariamente relaciones amistosas y contractuales.

Hablar de sociedad civil es referirse a la transición del estado salvaje y silvestre a uno civilizado, de lo primitivo a lo pulido. ¿Qué existía antes de la creación de la sociedad civil? Lo que existía era el estado de naturaleza, estado salvaje y no civilizado. Antes de la sociedad civil había despotismo, bárbaros, poderes arbitrarios; con la sociedad civil llegan la competición pacífica, las relaciones sociales amables. Civil se opone a natural. Es un estado evolutivo de la civilización, un nivel de madurez moral colectiva que abrazaba tolerancia y pluralismo.

Los clásicos hablaron de amistad cívica para aludir a relaciones de confianza, amabilidad y respeto, que dotan

30. Citado en Giner San Julián, Salvador. *El origen de... op. cit.*, p.270.

a la ciudadanía de un sustrato social que precede al pacto político, ya que cuando me siento reconocido y estimado puedo colaborar con los otros.

Un capítulo esencial de la dignidad cívica y de la amistad cívica es la accesibilidad, la cual depende de la capacidad de cada cultura para ofrecer los instrumentos adecuados a tal efecto.

Con frecuencia, la dificultad mayor de ciertas personas consiste en encontrar la puerta de entrada a los códigos de comunicación del mundo económico, laboral, social y cultural al que han llegado. Las comunidades desempeñan un papel decisivo para superar la enfermedad de los signos, la incomunicación, la discriminación y la exclusión, y de este modo dar confianza, activar competencias sociales, interesarse por él y su mundo. Es el caso del muchacho negro en la película *Bwana*, a pesar de sus intentos por entenderse con palabras, estas resultan ininteligibles. Solo la alusión a “Viva España, Induráin” crea una comunidad de sentido que convierte el encuentro en familiar.

En las migraciones se vive con frecuencia la enfermedad de los signos. Palabras que significan otras cosas, reacciones que producen efectos no deseados, rumores que entorpecen la comunicación. Ahí está el caso de Julio César, un joven nicaragüense que vive la comunicación con los valencianos de modo casi traumático, tan solo porque no tolera que le griten. El valenciano no es consciente que levanta la voz cuando habla, más bien se sorprende del tipo de reacción que produce, ya que a todos los efectos Julio Cesar es un joven muy estimado. Asistimos, pues, a una comunicación difícil a causa de un rasgo cultural, que afecta a una convención semántica.

Hay espacios de acogida donde se crean vínculos sostenidos por la proximidad y la cercanía. Asociaciones donde los silenciados toman la palabra para hablar de sí mismos y de los otros, para contar la historia desde su particular manera de ver y habitar el mundo.

Vecindad vinculada

La existencia de excluidos interpela a los vecinos y exige crear un tipo de socialidad que induce a cargar con la suerte del otro. Lo más sorprendente en nuestros días es la incapacidad de mirar y oír que tienen vecinos. Siempre que se escenifica una situación de máxima exclusión, como es la violencia a la mujer o el maltrato al niño... los vecinos contestan que ni oyeron ni vieron nada.

El sector social ha de fomentar la responsabilidad colectiva para visibilizar la exclusión en todas sus expresiones. La vecindad ha de tener ojos para ver a aquellos que el sistema social oculta. Ha de ser capaz de desvelar el invisible sufrimiento que causa la situación con sus mecanismos, que intenta ocultar lo que hiere y ofende. Un transeúnte me hacía observar hace unos días que la ciudad los había convertido en invisibles: han retirado los asientos, las fuentes, los lugares donde reposar. En invisibles se han convertido los muertos de las pateras. Sabemos que cada día mueren un número determinado de personas, pero ignoramos su nombre.

El desarrollo invisibiliza a los retrasados. Hay costos del progreso que se ocultan para seguir adelante, aunque algunos queden en la cuneta. La cohesión social se sostiene sobre la invisibilidad de las desigualdades que hieren y

ofenden. ¿Alguien puede imaginar la paz social cuando el hambre coexiste con los campos de golf, la pobreza con los cruceros y los obreros cobran 30 veces menos que los directivos?

Corresponde a la vecindad sacar a luz lo ocultado para que hiera y ofenda, a veces el simple ver es un purgante que, como sugiere Juan Goytisolo, actúa al modo en que lo hacen los oculistas, que al concluir el no siempre agradable tratamiento, le dicen al paciente: “Ahora mire” y el paciente ve repentinamente con claridad.

A lo social le corresponde visibilizar lo oculto: no solo las existencias que se han convertido en invisibles y se esconden por toda la geografía de lo social sino aquellas alternativas que rompen a pequeña escala la lógica del sistema. Las nuevas pobrezas se recubren de invisibilidad y, cada vez más, tiene la existencia propia de la piel que se confunde con la realidad misma.

Vinculados a un lugar

La vecindad nos domicilia en *un lugar* como tierra que ama, que piensa, que desea, que colabora. Hoy sabemos que solo una buena vecindad con la tierra puede detener su explotación, su destrucción y su degradación. Al modo que sugería Antonio Skármeta en *El cartero de Neruda*. Pablo Neruda, desde París, enfermo y añorado, le pide a Mario que le ayude a recuperar a través de sus sonidos los paisajes que ya forman parte de su identidad y que necesita para seguir viviendo: “Quiero que vayas con esta grabadora paseando por Isla Negra, y me grabes todos los sonidos y ruidos que vayas encontrando [...]. Mándame los sonidos de mi casa.

Entra hasta el jardín y haz sonar la campana [...]. Y ándate hasta las rocas, y grábame la reventazón de las olas. Y si oyes gaviotas, grábalas. Y si oyes el silencio de las estrellas siderales, grábalo”.³¹

Vinculados a una historia

Asimismo, la vecindad no solo valora el territorio sino también la *vinculación a una historia*, que está constituida por relatos y narraciones, símbolos y fiestas. Lo sabía bien la tía Jose Rivadeneira, según el relato de Ángeles Mastretta, cuando su niña enfermó gravemente.

Su marido confiaba en la ciencia médica y por eso le turbaba la insensatez en que se había colocado su mujer, incapaz de hacer otra cosa que llorar y maldecir al destino... Una mañana, se acercó a la niña y empezó a contarle las historias de sus antepasadas. Quiénes habían sido, qué mujeres tejieron sus vidas, cuántos trabajos habían pasado... Cada minuto de cada hora disponible habló sin tregua en el oído de su hija. Por fin, al atardecer de un jueves, mientras contaba implacable alguna historia, su hija abrió los ojos y la miró ávida y desafiante, como sería el resto de su larga existencia. Sólo ella sabía a quiénes agradecer la vida de su hija.³²

31. Skármeta, Antonio. *El cartero de Neruda*, Sudamericana, Buenos Aires, 1985, p.95.

32. Mastretta, Ángeles. *Mujeres de ojos grandes*, Seix Barral, Barcelona, 2007, pp. 185–187.

Para terminar diciendo que: “Sólo ella supo siempre que ninguna ciencia fue capaz de mover tanto, como la escondida en los ásperos y sutiles hallazgos de otras mujeres con los ojos grandes”.³³

Vinculados a unas redes

Lo sugería Herta Müller, premio Nobel de literatura, en su relato sobre la deportación de los rumanos por parte del régimen estalinista, al acabar la segunda guerra mundial. “Yo sé que volverás”. Con estas palabras la abuela despidió al protagonista de la historia.

Una frase así te mantiene toda la vida. Ya te pueden aniquilar la individualidad, como sucede desde el momento que te introducen en un vagón hacia ninguna parte, ya te pueden dar órdenes que no entiendes en ruso, pero sí captas el desprecio y la humillación... Si mantienes el eco de aquella voz, nace una esperanza difícil de claudicar. [...] En el fondo, sólo me interesa la esperanza obstinada y tímida, que en algún momento y en algún lugar, alguien piense en mí.³⁴

33. *Idem.*

34. Müller, Herta. *Tot el que tinc, ho duc al damunt*, Bromera, Alzira, 2010, p.45.

VECINDAD INCLUYENTE

La producción cultural del enemigo

La vecindad se tendrá que afirmar y reconocer en el contexto de una convivencia intercultural que no nos ahorrará conflictos y tensiones, pero ahora están hechos *en y a través de* la diversidad, y se podrán resolver mediante la deliberación pública, el reconocimiento del otro, la cooperación mutua y el respeto a la dignidad, sin victoria de unos ni destrucción de los otros. El mestizaje, al que hoy se declara peligroso y erróneo, será la energía ineludible para la convivencia en el siglo XXI o no habrá humanidad. Nacen de este modo los derechos humanos interculturales, que ya no serán definidos por los centros de poder, ni por las culturas dominantes o por el Occidente sino por el mestizaje y la hibridación entre culturas. Cuando los niños de distintos países, culturas y etnias juegan juntos en el patio del colegio o los vecinos de una finca asisten juntos a la reunión de la escalera, están sellando acuerdos interculturales.

Necesitamos la pluralidad de las miradas para salvar al planeta, para descubrir la igual dignidad de todos los seres humanos y gozar de la inmensa variedad de una vida plenamente humana.

El reto de la diversidad

Esta capacidad de vivir juntos se ha visto dificultada en contextos de diversidad, cuando el otro es portador de otras culturas, otros dioses, otros cantos y otras tradiciones, traídas por la movilidad, las comunicaciones, las multinacio-

nales y las inmigraciones. La actual sociedad se encuentra en un proceso permanente e interno de hibridación. Esta variedad de lenguas, costumbres, ritos, cosmogonías y artes produce desconcierto. Hay quien tiene miedo a la diversidad, quien solo la tolera y quien intenta acomodarla hasta asimilarla. Existe también la capacidad de estimarla y favorecer lo propio, y apreciar las nuevas oportunidades que se producen en el encuentro. Acontece lo que decía el obispo africano Desmond Tutu, que la diversidad había llegado para disfrutarse, incluso para enriquecerse mutuamente con otras historias, otros cantos, otras oraciones.

Sociológicamente, la sociabilidad se ha ido realizando en un continuo que va desde la vecindad entre iguales hasta la hostilidad, desde la coexistencia hasta la convivencia intercultural.

Homogeneidad

Hemos conocido los intentos por crear una sociedad *homogénea* y una comunidad de semejantes, que constituye el imaginario social de la ciudad griega. Uno de los interlocutores en el *Banquete* de Platón, a quien se le conoce como Aristófanes, representa a los seres humanos con extraordinaria fuerza y perfección: nos diseñaron al doble de lo que somos, seres esféricos, de forma redonda, con cuatro brazos, cuatro piernas, dos órganos sexuales, dos rostros en una única cabeza. Pero ante tanta arrogancia y talento, Zeus aminoró su soberbia y los debilitó, los partió de arriba a abajo, duplicándolos. Se convirtieron así en seres partidos, incompletos, añorando siempre la mitad perdida para compensar, en el posible reencuentro, el sentido de la

existencia. De ahí que cada uno busque siempre su propia mitad. “Desde tan remota época [...] cada uno de nosotros es, pues, un símbolo de hombre. De ahí que andemos siempre buscando nuestro propio símbolo”.³⁵

A este deseo de semejanza responde la ciudad que intenta completar la insuficiencia de un ser partido, y la ciudadanía no se le reconocía a grupos humanos que se consideraban diferentes, por ejemplo, a los esclavos, los niños, los pobres, las mujeres. Viene de antiguo esa tradición urbana en la que barrios aceptan a los iguales, las urbanizaciones se defienden frente a los desiguales, los pueblos levantan fronteras frente a los extraños. Los ricos se interesan solo por los ricos, los blancos por los blancos y los negros por los negros, los sanos por los sanos, los discapacitados por los discapacitados. Como reconocía Aristóteles: lo igual prefiere asociarse con el que es igual.³⁶

Tzvetan Todorov, en su estudio sobre *La Conquista de América. El problema del otro*,³⁷ concluye que en realidad América no ha sido nunca descubierta por los europeos en su singularidad y diversidad. Los conquistadores sólo vieron y descubrieron lo que buscaban, es decir oro y plata. Nunca han reconocido la riqueza de los indios, que han estado desconocidos hasta nuestros días o en el mejor de los casos hemos querido someterlos, explotarlos, colonizarlos y evangelizados. Ellos querían conocer y comprender no al dife-

35. Lledo Íñigo, Emilio. *Elogio de la infelicidad*, Cuatro Ediciones, Madrid, 2005, p. 191c-d.

36. Aristóteles. *Ética a Nicómaco* (VIII, 1, 1155^a), Centro de Estudios Políticos (Clásicos Políticos), Madrid, 2002, pp. 122-123.

37. Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, México, 1997.

rente sino al igual por lo cual se encontraban legitimados para destruir las culturas extrañas y asimilarlos a los otros.

El trágico epílogo de este proceso es la sociedad cerrada, la sociedad del *cowboy*,³⁸ el *narcisismo* del hombre moderno que ve siempre y en todas partes reflejada la propia imagen, ya se trate de los otros seres humanos, la naturaleza o lo divino. La consecuencia más grave se ha visto en las políticas de asimilación de la diferencia, que intentan que las personas se dejen de considerar turcos, ecuatorianos, musulmanes, judíos o peruanos para convertirse en ciudadanos sin atributos, sin historia, sin tradiciones, sin identidad, sin idioma, sin religión. Se ignora que si algo demostró la historia del siglo XX es que el intento de crear naciones con identidades unitarias solo se consigue a través de la represión cultural, la persecución religiosa o la limpieza étnica.

Coexistencia multicultural

Si es imposible una sociedad homogénea, es igualmente indeseable una vecindad desde la simple *coexistencia*, que se ha identificado hoy como multiculturalismo. En primer lugar porque es imposible, ya que las fronteras hoy son una quimera y todos los países son sociedades plurales. Y en segundo lugar porque no es deseable. Como decía un refrán ruso “cuando dos dicen lo mismo, uno de los dos sobra”.

38. Mernissi, Fátima. “¿El Cowboy o Simbad? ¿Quién vencerá en la globalización?”, discurso pronunciado en la ceremonia de entrega del Premio Príncipe de Asturias de las Letras 2003 [DE disponible en http://www.premiosprincipe.com/index.php?searchword=mernissi&option=com_search&Itemid=].

Cuando no existen lazos, ni puentes, ni hibridaciones solo queda la segregación, y la endogamia social y cultural. Así lo constataba la canciller alemana, Angela Merkel, quien a finales de 2010 indicó: “El modelo de inmigración alemán basado en el enfoque multicultural ha fracasado”. Ciertamente se fracasa al considerar solo “trabajadores invitados” a quienes llegan para sostener el crecimiento, sin reconocerles la plena ciudadanía y recluyéndolos en barrios exclusivos; cuando los rumanos tienen que ocultar su identidad para no ser deportados y quedar así orillados en lugares deprimidos; cuando los niños inmigrantes son reducidos a escuelas especiales a causa del origen de los padres; cuando los vecinos se niegan a alquilar una vivienda por razón étnica y, humillados, tienen que juntarse con los suyos.

Convivencia intercultural

Si la diversidad cultural ha llegado para quedarse y la interdependencia de los pueblos para crecer, necesitamos otro tipo de vecindad basada en la convivencia, el intercambio positivo, el reconocimiento de la diversidad. La sociedad humana es siempre el encuentro de tradiciones, genes y expectativas diferenciadas. Y no hay ninguna razón para creer que mi historia es más justa y verdadera que la del otro. Hoy, las culturas se influyen unas a otras y pueden aportar potencialidades valiosas, siempre que estemos dispuestos a movernos todos, tanto la cultura mayoritaria como las minorías culturales.

La convivencia intercultural requiere de un proyecto laico de convivencia. La laicidad es a la vez un proceso

sociocultural y una propuesta política. Como proceso sociocultural intenta ampliar la libertad cultural y gestionar la diversidad, que permita a la gente vivir de acuerdo con sus preferencias, escoger entre opciones disponibles y ampliar las alternativas para ser y hacer aquello que valoran en la vida. Impide la exclusión basada en el modo de vida, en elementos étnicos, raciales, sexuales o religiosos.

Como realidad política, el principio de laicidad se opone a la imposición de una religión, ideología o pensamiento. El principio de laicidad es un modo de ser estado ante la configuración plural de la sociedad civil, un modo de proteger la libertad religiosa, la libertad de creer o no creer, de expresar o practicar una fe de forma libre y pacífica.

Para algunos, este doble proceso cultural y político significa el mayor enemigo de la fe y un factor de destrucción del cristianismo, que asedia y acorrala a la iglesia. En justa correspondencia, hay quienes convierten este doble proceso en ideología militante contra toda expresión religiosa, que es considerada superstición y comportamiento infantil.

Desde hace unos años se ha introducido una nueva perspectiva en el mundo católico. Fue Juan Pablo II en 2005, con ocasión del aniversario de la ley que establecía la separación de la iglesia y el estado, promulgada en 1905, quien abrió otra perspectiva en una carta a los obispos franceses. *El principio de laicidad*, bien entendido, pertenece a la doctrina social de la iglesia. La laicidad no es un lugar de confrontación y desencuentro sino un ámbito para un diálogo constructivo, en el espíritu de los valores de libertad, igualdad y fraternidad. Esto desautoriza a los españoles

que convierten la calle en gritos cuando se avanza en un proyecto laico de convivencia.

Los obispos europeos, con ocasión de la Constitución de la Unión Europea, afirmaron que “la laicidad es una de las aportaciones que los mismos cristianos deben hacer a la construcción de la convivencia”.³⁹ Esto desautoriza a los que se niegan a construir una cultura laica en el modo de relacionarse el estado con las confesiones políticas y las diásporas culturales. La laicidad y la religión cristiana no solo son compatibles sino que se pueden dinamizar y enriquecer mutuamente.

VECINDAD MUNDIAL

Hemos visto en la parte primera cómo la institución y construcción de la ciudadanía están siendo desestabilizadas a causa de la globalización económica y de los movimientos migratorios. Se necesitaba la recreación de la ciudadanía mundial. Este proceso de mundialización de la ciudadanía requiere, en consecuencia, de la consolidación de la sociedad civil mundial. Ya no es posible imponer la ciudadanía de estilo occidental desde arriba, porque la ciudadanía tiene, por lo menos en parte, una base cultural.⁴⁰

Le corresponde a la sociedad civil mundial promover la ciudadanía cosmopolita, dotándola de una amplia base ciudadana, y también oponerse a las fuerzas que erosionan

39. Cfr. García Roca, Joaquín. “Raíces cristianas de la laicidad”, en *XXII Foro Cristianisme i mon d'avui*, Fòrum Cristianisme i món d'avui, Valencia, 2010, p.21.

40. Sassen, Saskia. *¿Perdiendo el control? La soberanía en la era de la globalización*, Bellaterra, Barcelona, 2001.

la ciudadanía. El futuro de la humanidad depende en gran medida de la creación de una sociedad civil mundial cuyo germen son hoy las redes internacionales de solidaridad. Como decía Martin Luther King en 1963: “la injusticia de un lugar es una amenaza para la justicia en todas partes”.

La tragedia de la crisis financiera ha sido no encontrarse con esa sociedad civil que está construida por diversos patrimonios espirituales que estén dispuestos a reconocerse mutuamente, a escucharse humildemente, a respetarse activamente, a aceptarse incondicionalmente y a perdonarse recíprocamente. Del mismo modo que en los orígenes de la ciudadanía moderna, nació urgida por una sociedad plural, una sociedad con sus diversas comunidades de inmigrantes, pluralidad de iglesias y de sectas, de organizaciones locales.

Potenciales para la sociedad civil mundial

Se espera de la sociedad civil mundial que sea capaz de promover los potenciales y energías colectivas para una nueva vecindad que trascienda el espacio de lo local.

La vecindad ha de gravitar sobre la relación de ayuda, que nos vincula a las personas y pone sus vidas en el centro de los comportamientos y de las políticas.

Un mundo único e interconectado ha impregnado todos los sueños diurnos elaborados tanto por las tradiciones religiosas, que plasman trazos de las manos divinas en toda la creación, como por la cultura laica, que ha visto en la universalización el criterio de la emancipación: dignidad y justicia para todos. Se trata de un cambio de residencia mental y cordial.

Junto a la recreación del concepto de vecindad, hay que identificar los potenciales que bullen en el interior de los pueblos para caminar hacia el orden internacional. Son potenciales que impregnan la educación, la sensibilidad colectiva y el debate público.

Ernst Bloch, el gran filósofo de la esperanza, ante la destrucción que causaron las contiendas europeas en el siglo XX, señaló cuatro potenciales para que los pueblos caminen: lo profético, lo cantor, lo curativo y lo organizativo.⁴¹ Bloch lo identificaba en neutro *lo*, para significar que está disuelto como depósito antes de institucionalizarse. Intuyó que para caminar los pueblos y las personas, necesitan un potencial capaz de intuir que existe futuro hacia donde se puede caminar. Asimismo, necesita el potencial cantor, ya que no solo tiene que haber futuro sino que tiene que ser bueno y deseable. Necesitará también el potencial médico, que es capaz de curar la decepción y prevenirla, porque los pueblos se cansan y retroceden. Por último, pensaba que debe bullir en su interior el potencial organizativo que permita llegar a acuerdos, encontrarse a tiempo. Cuando estos potenciales no existen, los pueblos no caminan, se cansan o retroceden, Son ellos los que indican la dirección misma de la búsqueda de *otro mundo posible*.

41. Bloch, Ernst. *El principio esperanza. Obra completa*, Editorial Trotta, Madrid, 2004–2007.

Los portadores de la sociedad civil mundial

Los portadores de esta mundialización de las causas humanas son la nueva geografía de lo social: los *movimientos sociales*, que son barómetros de las grandes transformaciones y las nuevas oportunidades; los *movimientos de mujeres* que se sacuden el yugo del patriarcalismo milenario y buscan definir su identidad en reciprocidad con lo masculino; los *movimientos religiosos*, que propugnan un diálogo de religiones más allá de sus respectivas ortodoxias; los *movimientos a favor de la tierra*, que proclaman el destino universal del planeta; los *movimientos de resistencia* antiglobalización. La *economía social*, que rompe a pequeña escala las leyes del capitalismo salvaje y depredador. Las *organizaciones de voluntariado*, que canalizan la acción de ciudadanos en organizaciones solidarias y se transforman en personas activas a través de las prácticas del don y de las relaciones de ayuda. El *movimiento de indignados*, que hoy despiertan a tantas conciencias en nuestras calles.

La capacidad que muestran de construir entre ellos conexiones y redes es el germen de dicha sociedad. Hay derechos humanos cuya fuerza depende del estado de opinión mundial, la inteligencia colectiva supranacional, la deliberación pública entre las distintas sabidurías mundiales.

Movilización ciudadana y frenos de emergencia

Corresponde a la sociedad civil mundial actuar también de potencial que ponga freno a la globalización económica. No solo movilizan a la población sino que desempeñan la función que Walter Benjamin identificaba como *frenos de*

emergencia, que se disparan en contacto con el sufrimiento humano, la exclusión, la inhumanidad. En su nombre, se organizan movimientos sociales que permiten conmover y revertir los cimientos de una sociedad que mina la participación cívica y atenta a la dignidad humana. Desempeñan de este modo la función de vigilancia social.

Tienen más razones los jóvenes que gritan a favor de la tasa Tobin y el comercio justo, que los ilustrados que proclaman su pesimismo y su inutilidad; a veces el grito por eliminar el hambre está más cerca de la razón que los análisis del Banco Mundial.

Junto a los grupos y movimientos que se oponen a la erosión de la ciudadanía mundial, se han desarrollado mecanismos sociales que limitan el poder de los intereses; desde Stop desahucios hasta el 15-M, desde la oposición a las privatizaciones hasta las asociaciones de defensa de los derechos humanos, están mostrando lo que sería germinalmente una manera diferente de gobernar la economía global. Es conocido el poder que la sociedad civil india tuvo cuando secundó la indicación de Mahatma Gandhi de comprar tan solo los productos más cercanos.

Solo la creación de espacios donde se pueda ensayar un *enfoque cooperante* será capaz de ampliar la responsabilidad social, cultural y educativa, bien a través de la confrontación, la negociación o el diálogo, bien creando lazos comunes de pertenencia, tejiendo pequeñas acciones, despertando el dinamismo comunitario.

Así lo ha entendido la Alianza contra la Pobreza, que presiona para buscar remedio a las carencias de las mil millones de personas que subsisten con menos de un dólar al día, con los mínimos necesarios para una vida digna de

un ser humano. Necesitamos alianzas para boicotear a los bancos que exhiben comportamientos escandalosos; podemos dirigir nuestras compras hacia productos fabricados bajo ciertas condiciones, justas y sostenibles.

El presente es el momento de tender redes, articular experiencias, tomar contacto entre movimientos regionales, nacionales, mundiales. El Foro Social Mundial de Porto Alegre es un espacio creado por personas y organizaciones que visibiliza otro modo de gobernabilidad. Es una nueva internacional, no ya obrera, como en lo que soñara Karl Marx: “Proletarios del mundo uníos”, sino algo diferente: “Actores sociales del mundo uníos”, con la única diferencia de que aquella unidad se lograba por lentos correos, por barcos que zarpaban de puertos y que tardaban semanas y hasta meses en llegar a Asia, África o América Latina. Hoy, con la velocidad instantánea de la computación, estas redes tienen una factibilidad nunca soñada.⁴²

42. Dussel, Enrique. *Política de la liberación*, vol.II, Arquitectónica, Trotta, Madrid, 2009.



III. PRODUCCIÓN ÉTICA DE LA FRATERNIDAD

Una solidaridad madura para nuestro tiempo no solo requiere de la lógica de la ciudadanía y de la vecindad sino también de la proximidad: ciudadanos, vecinos y hermanos. Nace en la confluencia de la construcción política de la ciudadanía, de la construcción social de la convivencia cívica y de la construcción ético-religiosa de la fraternidad. A la luz y por la fuerza de la solidaridad, somos constructores de derechos humanos y de bienes comunes de justicia; somos constructores de una sociedad civil incluyente, habilitante y mundial, y somos constructores de relaciones fraternales.

En algunos medios es frecuente identificar solidaridad y fraternidad, ya que no se cree en las virtualidades de una solidaridad política ni en sus capacidades de fecundar las instituciones civiles y económicas. Se representa la solidaridad como el *tercer sector*, un espacio social delimitado frente a otros. He pretendido, por el contrario, mostrar que la solidaridad se despliega en ciudadanía política, en vecindad

inclusiva y en hábitos de corazón que dinamizan multitud de experiencias y organizaciones.

¿Qué podemos esperar de la fraternidad para la actualización de la solidaridad? ¿Por qué y cómo la ciudadanía política y la vecindad precisan de la fraternidad?

CIUDADANOS Y VECINOS EN BÚSQUEDA DE FRATERNIDAD

La construcción de la ciudadanía política y de la sociedad civil necesita abrirse a la proximidad y afrontar la pregunta permanente sobre quién es mi hermano, desactivar el poder destructivo del conflicto y reconocer la singularidad de los seres humanos. Es la contribución de las sabidurías mundiales a la humanización. El filósofo judío Hermann Cohen señala cómo la humanidad alcanza, en el seno de determinadas tradiciones, cumbres que luego pasan a engrosar el patrimonio general de la especie humana. Él señala dos, ubicadas en la historia de Israel: el momento en que el profeta gritó que los hijos no pagarían por la culpa de los padres, y cuando el forastero dejó de ser considerado un bárbaro para ser tratado como uno de casa.¹

La pregunta por el hermano

La transición hacia el hermano ha sido afirmada por todas las sabidurías mundiales. Ya en el siglo IV antes de la era cristiana un apólogo tibetano decía: “He visto una sombra

1. Reyes, Mate. “El don de la proximidad”, en Antonio Ávila (ed.), *El grito de los excluidos*, Verbo Divino, Estella, 2005.

en medio de un bosque, y he tenido miedo porque creía que era un animal feroz. Me he acercado y he visto que era un hombre. Me he acercado un poco más y he visto que era un hermano”. Por los mismos años, la tradición judeo-cristiana planteaba la pregunta bíblica: “¿Quién es mi hermano, con quién comparto obligaciones mutuas?”.

La parábola del samaritano ha intentado responder a esta cuestión; el vecino no es una categoría local o geográfica cerrada sino que se extiende al extraño y a la persona que no pertenece a nuestro círculo. El hombre herido a la orilla del camino es asistido por un samaritano que no pertenece al vecindario, ya que los samaritanos no solo vivían a cierta distancia sino que eran despreciados por los israelitas, mientras los vecinos, que eran el sacerdote y el levita, pasan de largo. ¿Hay, en consecuencia, una redefinición de la vecindad? “¿Quién es el vecino del hombre herido?”. “Aquel que le ayudó”, es decir, el deber de ayuda no está confinado solo a aquellos que viven al lado.² La vinculación entre el samaritano y el herido no se crea por la vecindad sino por el acontecimiento mismo de la ayuda. La relación de ayuda crea un nuevo vecindario en razón del deber del auxilio.

La fraternidad viene en ayuda de la ciudadanía política que se resiste a reconocer que fuera de la propia tribu hay humanidad; por la fraternidad hay algo común que nos permite reconocernos recíprocamente como seres humanos, y que uno siempre espera que se le respete incluso ante la ley del estado y el código canónico. Hay una gramática básica de lo humano que nos une de tal modo que nos

2. Sen, Amartya. *La idea de la justicia*, Taurus, Madrid, 2009.

podemos considerar sangre de nuestra sangre y carne de nuestra carne. La tarea es urgente, ya que somos la única especie animal capaz de no reconocerse mutuamente.

Conflicto y fraternidad

La sociedad civil se abre a la cuestión de la fraternidad a causa de la existencia permanente del conflicto con todas las formas posibles: desde los conflictos miméticos que se producen por desear lo mismo hasta los asimétricos que enfrentan a quienes pueden con los que nada pueden, y los de clase que generan el antagonismo entre los que poseen y los desposeídos.

Las instituciones sociales se han construido sobre enormes pirámides de sacrificios, y el progreso económico se ha cobrado vidas humanas, hirientes desigualdades, frustraciones y represiones. O como denunciaba Bertolt Brecht en “Tebas, la de las Siete Puertas”:

En los libros figuran los nombres de los reyes.
¿Arrastraron los reyes los grandes bloques de piedra?
Y Babilonia, destruida tantas veces,
¿quién la volvió a construir otras tantas? ¿En qué
casas de la dorada Lima vivían los obreros que la
construyeron?
La noche en que fue terminada la Muralla china,
¿adónde fueron los albañiles? Roma la Grande
está llena de arcos de triunfo. ¿Quién los erigió?
¿Sobre quiénes triunfaron los Césares? [...]
El joven Alejandro conquistó la India.
¿Él sólo?

César venció a los galos.
¿No llevaba consigo ni siquiera un cocinero?
Felipe II lloró al hundirse
su flota ¿No lloró nadie más?³

Parece como si el progreso de unos tuviera que construirse sobre el sufrimiento de otros. Este es el enigma de la historia que Walter Benjamin expresó en el “Angelus Novus”. El ángel de la historia se quiere detener para recoger los cadáveres que deja detrás, pero no puede; con su boca desencarnada y su brazo extendido, se muestra impotente. El ángel representa el progreso, pero los caídos esperan la salvación.

Algunos antropólogos han visto una especie de ley de la violencia sagrada por la cual el rechazo del chivo expiatorio estaría en la base de la construcción social. La cultura de la fraternidad desactiva este mito fundante de la violencia sagrada. Así lo entendieron las comunidades cristianas primitivas cuando vieron en Jesús de Nazaret el fin de la violencia sagrada fundante. “De una vez por todas...” se derramó la sangre del Hijo, para que no fuera necesario construir la sociedad sobre el derramamiento de más sangre.

A este proceso de construcción de un mundo humano ha contribuido decididamente la religión cristiana al desactivar el deseo mimético que resolvía los conflictos y canalizarlos hacia fuera del grupo, hacia alguien que se convertía en chivo expiatorio. Esta aportación del cristianismo que desactiva la violencia fundante constituye el núcleo mismo

3. Brecht, Bertolt. “Tebas, la de las Siete Puertas”, en Brecht, Bertolt, *Poemas y canciones*, Alianza, Madrid, 1999, p.91.

de la fraternidad y la fundamentación del amor. Frente a la posibilidad de la crueldad y del uso de la fuerza, la fraternidad actúa de conjuro ante la violencia. El encuentro con el rostro del otro es el mayor freno a la violencia, al horror y al uso de la fuerza.

La fraternidad es el paso de una idealidad a una carnalidad, de un sujeto abstracto a un sujeto de carne y hueso. Tanto la ciudadanía como la vecindad precisan de la expresión de la singularidad, que nos enseña a convivir con personas diferentes capaces de brindar, a pesar de todo, compañía y afecto.

Enfermos de abstracción

Al invocar la fraternidad, se quiere evitar que la ciudadanía política y la vecindad cívica enfermen de abstracción. Hablamos de la pobreza, pero no hablamos con ningún pobre; proclamamos los derechos humanos, pero pasamos de puntillas por situaciones concretas que afectan a seres humanos de carne y sangre. La fraternidad hace que la solidaridad sienta la angustia de la carne, entre en su interior, se adueñe de sus secretos y, al hacerlo, deje de ser extraño para convertirse en hermano.

Junto a la pretensión de universalidad, que es propia de los derechos humanos, existe la pretensión de la particularidad; la construcción del tejido social se hermana con el encuentro personal y las relaciones interpersonales. La fraternidad libera a la solidaridad de abstracciones, de perderse en burocracias, y en su lugar estima la proximidad y la cercanía. Toda ciudadanía política y toda vecindad que

haga abstracción de los sujetos no serán brújulas que orienten el futuro.

Por la ciudadanía política se defiende un derecho, se garantiza una renta básica, sea cual sea la situación del individuo. Por la fraternidad recuperamos el nombre, la cercanía y la proximidad más allá de las tentaciones legalistas o burocráticas. La fraternidad hace que la solidaridad quede imantada por los afectos; cuando la ciudadanía se convierte en invernadero de sentimientos, pierde la credibilidad social.

VIGENCIA DE LA FRATERNIDAD

¿Qué podemos esperar hoy de la fraternidad para recrear la solidaridad? En primer lugar, ofrece un régimen atencional, basado en la permanente presencia de la interpretación; en segundo lugar, ubica al sujeto en el centro de la moralidad y, en tercer lugar, sitúa el derecho al servicio de la persona.

La era de la interpretación

El descubrimiento de la singularidad abre a la tolerancia, al respeto, al reconocimiento del otro. Si el acceso a la verdad pasa siempre por la subjetividad, la voluntad de verdad se realiza en y a través del conflicto de interpretaciones.

El mundo de la singularidad de los seres humanos, que fundamenta las relaciones fraternales, es inseparable de la era de la interpretación. El ser humano busca la verdad a través de las inevitables interpretaciones. Esta situación ha sido expresada espléndidamente por el nove-

lista valenciano Rafael Chirbes, en su libro *El novelista perplejo*.⁴ En él reconoce que siempre miramos a través de una cerradura. Unas veces vemos una habitación con zapatos y prendas de vestir abandonadas, un cuarto vacío y desordenado; pero si la cerradura está en otra posición, se puede asistir a una apasionada escena de amor en la que sus protagonistas, llevados por la pasión, se han desprendido precipitadamente de las prendas de vestir. La perplejidad del escritor consiste saber que siempre miramos a través de una cerradura y, a pesar de ello, mantenemos la voluntad de sabernos en la verdad de lo que pasa en la habitación.⁵

No cabe duda que los seres humanos vivimos inevitablemente en la era de la interpretación. Hay quienes consideran este hecho como una deriva imparable hacia el relativismo y otros, por el contrario, lo viven como ocasión para la libertad de las convicciones y el espacio para la decisión personal. La propia fe, desde sus orígenes, nace fecundada por las distintas miradas de las comunidades primitivas y las distintas sensibilidades de cada uno de los apóstoles, por las distintas mentalidades culturales y los diversos contextos comunitarios.

Lo peor que nos está pasando es que, mientras combatimos el relativismo que produce el ojo de la cerradura, los amantes hace días que han abandonado la habitación y nosotros seguimos con el ojo pegado a esa cerradura, que ahora solo muestra la desolación de un cuarto abandonado.

El relativismo que produce la era de la interpretación no se supera ni con la exaltación del pluralismo formal

4. Chirbes, Rafael. *El novelista perplejo*, Anagrama, Barcelona, 2002.

5. *Idem*.

—para quien tan legítima es la mirada del obispo cismático Henri Lefebvre como la mirada conciliar—, ni mediante el dogmatismo que se sitúa más allá de la interpretación sino mediante un replanteamiento de la índole de la cerradura. ¿Por dónde queremos mirar? ¿A qué prestamos atención? Encontrar el lugar apropiado de la mirada es la máxima preocupación en tiempos de relativismo. La máxima pretensión de la fe es que alguna vez el mundo ha sido contemplado desde un lugar nuevo, desde los perdedores de la historia, desde la sensibilidad por el sufrimiento de los débiles, desde los derrotados por la injusticia, porque Dios es así. Lo que importa a la fe vivida es que la cultura religiosa o laica incorpore un lugar nuevo para la mirada, como escribía Max Aub en el *Laberinto mágico*, “empujamos hacia algo nuevo”.⁶ La fe aporta a la cultura mirar de otra manera y desde otro lugar. En palabras de Walter Benjamin, desde la centralidad de la justicia y la lucha por la vida para todos.⁷ La fe traerá a la cultura la cerradura de los que luchan y mueren, la “*memoria passionis*”, la historia del sufrimiento, los rumores de las víctimas del progreso que están acallados por los ruidos de los motores.

La irrupción de la dignidad personal

La singularidad de los seres humanos sitúa a la persona por encima de las estructuras y a la conciencia personal por encima de las instituciones. En la sociedad secular, el individuo elige su pertenencia religiosa (ya no se es

6. Aub, Max. *El laberinto mágico*, Alfaguara, Barcelona, 1943, p.20.

7. Benjamin, Walter. “Tesis de filosofía de la historia”, en Benjamin, Walter, *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1973.

cristiano por nacimiento ni por familia) y rechaza cualquier imposición de acuerdo con la propia conciencia. Por esta cultura, se rechazan matrimonios impuestos por los padres, reformas universitarias impuestas por el mercado de trabajo, propuestas morales proclamadas desde los púlpitos y excomuniones dictadas desde los despachos.

Pero el individuo ya no vuelve como marchó —como ser racional, propietario y en soledad— sino como inteligencia emocional, como persona sexuada vinculada a una historia, a una lengua, a una cultura. Vuelve, como intuyó Miguel Hernández, con tres heridas: la del amor, la de la muerte, la de la vida.

El sujeto vuelve con hambre de sensualidad, que supera la escisión entre el espíritu y la corporalidad, el sentimiento y la razón, el dogma y la vida. Aquella unidad que exigía el evangelio entre lo que se dice y lo que se hace, la fe y el amor.

Vuelve con hambre de ternura. Qué bien representó este requerimiento la película *Mar adentro*, en la que Ramón Sampedro desautoriza a quien se le acerca desde el reproche, la distancia, el manual de moral, la abstracción. “¿Por qué no quieres vivir?”. Frente a él, Ramón reivindica su historia personal: “Yo no hablo de los tetrapléjicos, sino de mí mismo”. Opone su historia personal frente al discurso institucional. Cuando se le pregunta desde la empatía, desde el afecto y desde el sufrimiento compartido: “¿Por qué no quieres vivir?”, Ramón contesta: “Porque no te puedo abrazar. La distancia entre la vida y la muerte es el abrazo”.⁸

8. Amenábar, Alejandro. *Mar adentro*. Ocho y Medio, Madrid, 2004.

La individualización nos ha permitido comprender que no hay dos divorcios iguales, dos eutanasias iguales, dos abortos iguales ni dos increencias iguales. No hay compromiso humano ni espiritualidad posible que no esté marcada por la centralidad del sujeto. Lo que resulta valioso se relaciona siempre de un modo o de otro con la ampliación de la subjetividad y con su emancipación. Incluso la búsqueda de Dios, como reconocía León Felipe: Dios tiene un camino virgen para cada hombre.⁹

La más reciente capitulación del sujeto se ha producido en el mundo del lenguaje. Perdieron su nombre propio a favor del genérico *inmigrante*, que connota extrañeza, riesgo y peligro; ocultaron su origen a favor del genérico subsaharianos, diluyeron sus capacidades personales a favor de simples intereses laborales, aceptaron humillaciones a favor de beneficios mercantiles.

Reconocimiento e incondicionalidad

Si la ciudadanía política gravita sobre los derechos humanos que tienen pretensión de universalización, si la vecindad solidaria gravita sobre el mutuo interés que comporta la colaboración para llevar la vida que uno considera buena, la fraternidad lo hace sobre el reconocimiento del otro en su alteridad y absolutez. Ser bueno es devenir prójimo, abrirse a la pregunta del otro.

De este modo, la fraternidad es una interpelación por la cual quedamos afectados y nos sabemos “reclamados, amonestados, deudores de respuesta”.¹⁰ Esta pretensión de

9. León Felipe. *Nueva antología rota*, Akal, Madrid, 2008, p.9.

10. Innerarity, Danniell. *Ética de la hospitalidad*, Península, Barcelona, 2001.

reconocimiento desactiva el poder de las condicionalidades que se esgrimen hoy para debilitar o negar la universalización de los bienes sociales. La fraternidad es un antídoto contra las condicionalidades para recuperar el reconocimiento de la vida humana *nuda*, y de este modo es anticultural.

Tres condicionalidades me parecen particularmente peligrosas. La *condicionalidad en razón del mérito*, por la cual nos convertimos en agentes morales que administramos los bienes de justicia con base en el comportamiento, con lo cual llegamos a justificar la segregación escolar en razón de la excelencia, la negación de un subsidio por desempleo o una renta básica si no son ciudadanos decentes, o la criminalización actual de la pobreza, que convierte a los empobrecidos en sospechosos.

La *condicionalidad en razón del territorio* los supedita a la nacionalidad, y se es capaz de pensar el vínculo social más allá del estado nacional, como si no hubiera llegado la hora de reclamar la puesta en marcha, a escala planetaria, de un nuevo contrato social; esto causa pirámides de sufrimiento en las personas desplazadas que no tienen derecho a tener derechos. Como denunciaba el portavoz de la Asociación Violeta Parra, en España, el chileno Víctor Sáez: “hemos pasado de ser personas a ser personas desechables”.¹¹

El último episodio en la escalada es la *condicionalidad financiera*, que somete los derechos a la cotización o a la contraprestación mercantil. Es el caso de las pensiones que no se tienen como derecho sino por haber cotizado

11. Sáez, Víctor en Álvarez, Pilar. “Somos personas desechables”, en *El País*. Madrid, 31 de agosto de 2012 [DE disponible en: http://ccaa.elpais.com/ccaa/2012/08/31/madrid/1346410299_253829.html].

o se condicionan a la existencia de presupuestos previos. Cuando realmente sucede al revés, son los derechos los que deben condicionar a los presupuestos.

LA ÉTICA COMÚN

El desafío actual de la ciudadanía y de la vecindad es el acceso a la ciudadanía cosmopolita y a la creación de una sociedad civil mundial. La cultura de la fraternidad viene en ayuda de ambos procesos mediante la creación de una ética común que ofrezca valores compartidos, inteligencia colectiva y capital simbólico en orden a una mundialización humana.

Cuando el mundo estaba formado por patrias, confesiones, tradiciones y civilizaciones opuestas, tenía sentido enfatizar lo propio; sorprende la extraña coincidencia entre las confesiones religiosas, los territorios y los episodios patrióticos. A lo largo de la historia, las distintas tradiciones ético-religiosas han construido su propia identidad en territorios comanches comunicados. La emergencia de un planeta único e intercomunicado necesita superar la fragmentación cultural, ética e identitaria mediante la construcción de consensos y a través del diálogo y del reconocimiento mutuo. Todas las grandes tradiciones espirituales han aprendido, muchas veces con un altísimo coste, que han de contribuir a la creación de la razón pública y del espacio común; incluso han hecho aportes sustanciales, como el valor de la misericordia y la compasión, la acogida y el perdón, el civismo y la paz.

En un momento en el que el proceso de mundialización conoce derivas sectarias, posiciones fundamentalistas

y desigualdades intolerables, es necesario contribuir a la creación de una ética común y compartida, que no será la disolución de las distintas tradiciones sino la sabiduría resultante del encuentro, el diálogo y la contribución de cada una de ellas.

La posibilidad de esta convergencia reside en un nuevo concepto de moralidad, en la que la bondad no reside en la intencionalidad de la acción sino en la respuesta a la pregunta del otro. La acción no es buena porque responda a un principio supremo o sea coherente con la intención del sujeto sino porque hace suya la causa del otro. La moralidad es la aproximación al otro.¹²

Así lo entendieron aquellos testigos que refiere Ernesto Balducci. Trascurría el año 1943 y un misil alemán hundía en las aguas de Groenlandia un barco de la marina, solo los que dispusieran de un salvavidas se podían salvar.

En la lucha por la vida, cuenta un testigo, cuatro hombres permanecieron en calma y conscientes, eran cuatro capellanes castrenses: un rabino, un sacerdote católico y dos pastores evangélicos. Se apoyaron unos con otros para evitar caer sobre la cubierta que ya estaba fuertemente inclinada. Los cuatro habían cedido sus salvavidas a personas que no tenían. Antes de hundirse definitivamente se vieron a los cuatro por última vez. Estaban de pie, inmóviles, se daban la mano y apoyándose en la barandilla, oraban.¹³

12. Reyes, Mate. *Op. cit.*

13. Balducci, Ernesto. *L'uomo planetario*, Giunti, Florencia / Milán, 2005, p.164.

En el gesto de aquellos cuatro hombres se simbolizan los rasgos de una moralidad: sin duda, se trata de un acto heroico individual que trasciende la racionalidad basada exclusivamente en el interés, e incluso desborda los principios de una ética utilitaria. Aquellos hombres, que se habían dedicado en sus respectivas instituciones a justificar en nombre de Dios la entrega de su vida por la patria, descubrían a fuego la solidaridad como hecho total y quedaban unidos por algo mayor que las razones, las éticas o las confesiones particulares de cada uno. Los cuatro están vinculados por un espíritu de fraternidad, que se arraiga en diferentes tradiciones religiosas y asume como máximo valor el don de la propia vida. Los que pertenecían a distintas confesiones y, se discutieran territorios y clientes, entendieron que había algo que los unía. ¿Qué sentido podía tener que, mientras la nave se hundía, se reivindicaran territorios excluyentes o se disputaran unos socios o unos creyentes, o se dedicaran a investigar la composición del agua?

Historización y acción necesaria

La fraternidad / proximidad obliga a la solidaridad a reconciliarse con la acción histórica, a entrar en la densidad de lo real, a vivir en la provisionalidad de los resultados y a estimar los pasos concretos aunque sean limitados.

Cuando se hace la transición desde la esfera de la intencionalidad al curso histórico y real, la fraternidad afronta serios dilemas. No solo ha de reconciliarse con la acción histórica sino que ha de distanciarse del idealismo moral. Lo advirtió con claridad el teólogo reformado mártir desde

el campo de concentración, Dietrich Bonhoeffer, cuando en una carta a su amigo defendía la acción necesaria:

Hemos vivido demasiado tiempo sumidos en pensamientos y hemos creído que es posible asegurar anticipadamente el resultado de cualquier acción, examinando todas las eventualidades, de modo que luego la acción se cumpla por sí misma. Con algún retraso nos hemos dado cuenta de que el origen de la acción no es el pensamiento, sino el sentido de la responsabilidad. Vosotros descubriréis una nueva relación entre el pensamiento y la acción. Solo pensaréis aquello de lo que os habréis de responsabilizar por vuestra acción. Para nosotros el pensamiento era a menudo un lujo de espectador; para vosotros, se hallará totalmente al servicio de la acción.¹⁴

Con la misma convicción lo advirtió el teólogo mártir Ignacio Ellacuría desde Latinoamérica: por la historización de la caridad evitamos caer en concepciones abstractas que, a causa de una vacía generalización, se convierten en ideologizaciones cómplices de quienes tienen el poder. Lo que está en nuestras manos es construir un orden menos injusto, pero ni podemos ni quizás debemos alcanzar la justicia perfecta e ideal.

14. Bonhoeffer, Dietrich. *Resistencia y sumisión: cartas y apuntes desde el cautiverio*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1983, p.91.

Es más fácil determinar lo que es injusto y opresivo en un momento determinado, de modo que se puede ir avanzando mediante sucesivas negaciones de injusticias evidentes. Hay necesidades objetivas que dificultan la vida humana y que pueden determinarse con objetividad, independientemente de lo que se estime que sea un orden justo ideal. Se trata fundamentalmente de acciones y no de moralismo idealizantes, que escudan la negación real con afirmaciones ideales.¹⁵

Estar, comprender, transformar

El primer dilema de la fraternidad hoy consiste en incorporar el sentido histórico y renunciar al exceso de idealismo moral. Sin tener en cuenta la historicidad de la acción no hay fraternidad; sin asumir el proceso histórico, que es independiente de voluntades individuales, no hay fraternidad. Al domiciliarse en la acción concreta, la fraternidad aporta un sentido nuevo de la presencia, como bien observó José Saramago en su visita a Chiapas. Se trata, decía el premio Nobel de literatura, de “simplemente estar, de ejercer la manera más simple de estar juntos, de sentir y de pensar juntos, de llorar juntos las mismas lágrimas o sonreír con la misma sonrisa”. Y al estar, *comprender*:

15. Ellacuría, Ignacio. *La lucha por la justicia: selección de textos de Ignacio Ellacuría*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2012, p.60.

En realidad se trata de eso: de comprender. Comprender la expresión de esas miradas, la gravedad de esos rostros, la forma en que las manos del único superviviente de una masacre se colocan como alas protectoras sobre la cabeza de sus hijas, comprender esa corriente sin fin de vivos y muertos, esa sangre derramada, esa esperanza recobrada, ese silencio de quien reivindica, desde hace siglos, respeto y justicia, esta cólera contenida de quien, finalmente, ha dejado de esperar.¹⁶

Y al comprender, *transformar*, que exige una *refundación de la responsabilidad* personal y colectiva. Cuando la geopolítica de la impotencia planea sobre el imaginario colectivo. Esta capacidad de transformación se enfrenta al sentimiento de impotencia y de victimación, que hace dejación de la responsabilidad.

Justicia ideal e injusticia evitable

Cuando la solidaridad se vincula a la fraternidad, descubre y se instala en la realidad concreta y el dilema entre el idealismo de los principios y el pragmatismo de la acción, entre el *compromiso* y la *acomodación*. Con frecuencia en nombre de la fraternidad tomamos posiciones que no coinciden con la pureza de los principios, y que no se pueden realizar sin cometer alguna forma de mal.

16. Saramago, José. "Dolor y esperanza en Chiapas", en *Le Monde diplomatique* 41, Le Monde diplomatique, Madrid, marzo de 1999, p.32.

Hay acciones basadas en un enfoque ideal, esquemas de justicia total, reglas perfectas, que prevén lo que debe suceder y se impone como imperativo, y hay otras basadas en realizaciones concretas, resultados parciales que solo mitigan la injusticia.

El enfoque de la justicia perfecta

El compromiso con la justicia se puede ejercer a través de un doble enfoque. Por una parte está el enfoque ideal, interesado por alcanzar un mundo perfectamente justo con instituciones justas, por la justicia total, por las reglas perfectas. Y, por otra parte, está el enfoque basado en evitar las injusticias, las realizaciones concretas, los resultados parciales que mitigan la injusticia, la elección de unas opciones menos injustas que otras.

Recientemente, el premio Nobel de economía, Amartya Sen, desde Asia, ha planteado el dilema actual de la justicia en términos de contraposición entre la justicia ideal y la injusticia evitable.¹⁷ Mientras el primero parte del concepto ideal de justicia y le interesa la naturaleza de la justicia perfecta, con el fin de que los comportamientos de las personas se acomoden y se ajusten a ellas, al segundo enfoque le preocupa la injusticia evitable, que puede ser reducida o eliminada, la razón práctica acerca de lo que se debe hacer.

La fraternidad se construye en el interior de ambos enfoques; por supuesto que desea la creación de instituciones justas e ideales, pero no antepone las instituciones idea-

17. Sen, Amartya. *Op. cit.*

les a las vidas reales de las personas, ni quiere que triunfe la justicia aunque perezca el mundo.

La acción responsable

Apuesta por la acción responsable, que no renuncia ni a la justicia ideal y perfecta, ni a manchar las manos cuando no se logra y solo se consigue evitar una injusticia evitable. En las memorias del papa Juan XXIII, se refiere una anécdota en conversación con los sacerdotes de Roma, a los que les decía: prefiero verles con las manos manchadas que verles sin manos. Apostaba, pues, por la validez del mejoramiento social, más allá del idealismo y el pragmatismo. La fraternidad, para ser transformadora, ha de hacer la transición desde la esfera de la idealidad y de la mera intención a la esfera de la moralidad efectiva, realizada, objetiva y real, que se despliega en el curso histórico.

Sin esta convicción, sugiere Sen, los parisinos no habrían asaltado la Bastilla, Mahatma Gandhi no habría desafiado al imperio en el que no se ponía el sol y Martin Luther King no habría combatido la supremacía blanca. Solo la conciencia de que las injusticias manifiestas se pueden superar justifica las prácticas de fraternidad.

Este enfoque permite comprometerse en el avance de la justicia cuando luchamos contra la opresión (como la esclavitud o el sometimiento de las mujeres), protestamos contra la negligencia médica sistemática (o la falta de cobertura sanitaria universal en la mayoría de los países del mundo), repudiamos la permisividad de la tortura (que se

continúa practicando con notable frecuencia en el mundo), o rechazamos la tolerancia silenciosa del hambre crónica.¹⁸

La fraternidad avanza diferenciando la justicia perfecta en los fines proclamados y la inevitable imperfección en los medios utilizados; no renuncia ni a los programas de mejoramiento ni a los proyectos de transformación. No abandona el horizonte de la justicia completa y global, pero se entrega a remediar la injusticia evitable, mediante la búsqueda humilde y compartida, la deliberación colectiva y el debate público.

La recreación actual de la solidaridad exige conciliar el grado perfecto de justicia y la amistad cívica. Cuando se pierde esta alianza, se crea la figura del justiciero obsesionado por las instituciones perfectas, que no le importan las consecuencias efectivas, los resultados ni las realizaciones, que proponen el triunfo de la justicia, aunque perezca el mundo.

La tradición de la caridad propone no solo instituciones perfectas sino que son necesarios buenos comportamientos, cuando las vidas de las personas están implicadas. Se necesitará para ello articular el deber con la posibilidad, la justicia total con la injusticia imperfecta. Le importa más reducir una injusticia evitable, eliminar una injusticia manifiesta, proceder a un arreglo, que enamorarse de una sociedad enteramente justa, mantener la pureza e integridad del deber ser, preservar los principios generales de justicia. De ahí que recupere la idea esencial de la atención y el alivio como promoción de la justicia.

18. Sen, Amartya. *Op. cit.*

Quien se enamora de la justicia, y en su nombre desprecia afrontar pequeñas injusticias evitables, sufre una parálisis total que le lleva a la apatía política o a la inercia social.

Al servicio de lo común y de lo compartido

Crear que existen valores comunes significa reconocer que en la historia del otro hay también verdad, bondad e inteligencia. En código cristiano, lo expresó san Pablo diciendo: “Dios todo en todos”;¹⁹ en código laico, todos pertenecemos a la misma familia humana. Ni Dios ni los derechos humanos son propiedad privada de nadie.

Este intento de bucear en el escenario de lo común es en la actualidad un hecho contracultural que produce rechazo desde las dos laderas. Hay un catolicismo que ve en el intento por construir lo común un atentado a la identidad y una deriva hacia el relativismo. Se consideran los únicos intérpretes de la ley natural, con lo que niegan que se descubra a través del uso compartido de la razón, el diálogo cívico, la argumentación razonada. Asustan esas caras que aparecen en la televisión convirtiendo en ley natural lo que constituye solo una opción legítima de la pluralidad. En lugar de denunciar el relativismo cultural, debemos promover los diálogos transculturales.

En el mundo laico ha nacido también una posición de exaltación de la diversidad que renuncia y se opone a cualquier intento por encontrar la común humanidad. Hay una deriva multicultural y posmoderna que representa a la

19. 1, Cor 15,28

sociedad como un supermercado, en el que se conmutan los valores y se ofrecen todos los productos religiosos y culturales, basta garantizar la competencia entre ellas. Es el paso previo a la asepsia ideológica y a la indiferencia, al todo vale. Se olvida que cuando todos los valores se conmutan y todas las opiniones son igualmente válidas caemos en el dominio de los tertulianos y de los Grandes Hermanos: no importa el valor de lo dicho sino el mero hecho de decirlo. Sucede entonces que si todas las opiniones valen lo mismo, no vale ninguna. Cuando se debilita la frontera entre lo justo y lo injusto, solo queda el uso del poder. Cuando no sabemos si la guerra es justa o injusta, solo queda el imperio.

El teólogo Joseph A. Ratzinger y el filósofo laico Jürgen Habermas reconocieron que laicos y católicos, los que creen y los que no creen, como las ramas del árbol con muchos pájaros, deben andar los unos al encuentro de los otros con una nueva capacidad de apertura. Los creyentes no renuncian nunca a la búsqueda, y quien busca, por otra parte, está tocado por la verdad y como tal no puede ser clasificado como un hombre sin fe o sin principios morales inspirados de la fe cristiana.²⁰

Al servicio de la ola histórica de la dignidad

La ética común gravitará sobre el reconocimiento de la dignidad, que hoy constituye el mayor signo de los tiempos; gracias a esa ola de dignidad, se levantan las voces en nuestras calles y plazas demandando democracia real; en su nombre se

20. Ratzinger, Joseph y Jürgen Habermas. *Entre razón y religión: dialéctica de la secularización*, FCE, México, 2008.

ha producido la primavera árabe, y hoy nos hieren y ofenden los bombardeos sobre Gaza; por esa ola de la dignidad nos movilizamos contra el poder destructivo de los mercados. Y esa dignidad llega a aquellos espacios que Antonio Machado identificaba como “lugares de sombra eterna”, a los no-poder.

Esa dignidad del prójimo, que nos permitió en su día distanciarnos de los señores feudales, de los conquistadores incapaces de reconocer el alma de los indígenas, de los ilustrados incapaces de reconocer el voto a las mujeres, del capitalismo incapaz de comprender el destino universal de los bienes, hoy pide de nosotros dar nuevos pasos hacia una ciudadanía inclusiva, cosmopolita y multidimensional, así como hacia una laicidad posburguesa y multicultural.

La dignidad es hoy la nueva zarza ardiente que produce un estremecimiento sagrado. Dios, al hacernos a imagen y semejanza, compartió con nosotros la santidad que solo a Él correspondía. La santidad de la persona, ese carácter de ser sagrado, inviolable, contagiado por Dios, no se concede desde una determinada comunidad política sino que se reconoce a cualquier ser humano con anterioridad al pacto social. Las comunidades cristianas han encontrado la forma más simple y a la vez sugerente de expresar su fe y esperanza, al llamar a Dios amigo de la vida.

Esta adquisición cultural convierte la defensa y promoción de la persona en responsabilidad colectiva. Ninguna comunidad política, organización cultural o confesión religiosa la puede violar. Cristianos y laicos podemos orientar nuestros pasos en la dirección de la dignificación. Cuando las demandas de ayuda se han triplicado con motivo de la

crisis, cuando existe 20% de paro, cuando la condición de inmigrante impide tener derechos o cuando la muerte prematura e injusta golpea a causa de la pobreza o la violación de los derechos humanos, tenemos razones suficientes para ponernos al servicio de la ola histórica de la dignidad.

La estela de la santidad del ser humano recorre desde entonces la historia humana. Esta conquista cultural de la dignidad ha supuesto una fuente de vitalidad para las comunidades cristianas hasta el extremo de conducir a muchas personas (catequistas, campesinos, religiosos, pobladores, sacerdotes y obispos) a entregar su vida por defender a los que siempre la tienen amenazada. Eso significa en primera instancia que los cristianos somos amigos de la vida.

Hoy traen noticia de Dios los que dignifican a quienes se encuentran en la estacada; traen noticias de Dios aquellos hombres y mujeres que cuidan la vida cuando está frágil, la defienden cuando está amenazada, la acompañan cuando está humillada por no tener derechos, tan solo por haber nacido en otras tierras.

La dignidad es hoy la zarza ardiente para cristianos y laicos, donde se experimenta el carácter sagrado, inviolable, anterior al pacto social. Como decía Pier Paolo Pasolini al ser interrogado sobre por qué se interesaba en la vida de los marginados, como el protagonista de *Mamma Roma*, respondió que lo hacía “porque en ellos la vida se conserva sagrada en su miseria”.²¹

Los padres de la iglesia hablaban de algo que viene de dentro del hombre y no desde fuera, que yace en la conciencia de cada uno y en la conciencia del grupo. Es triste cons-

21. Sabato, Ernesto. *Antes del fin*, Seix Barral, Barcelona, 1999, p.187.

tatar que la ley natural, que nació para crear lo que une a los humanos, se ha convertido en la cuestión que más separa a los cristianos de los laicos, porque somos incapaces de renunciar a una concepción fija y estática de la naturaleza (“siempre ha sido así”).

Al servicio de la emancipación y de la liberación

Esa ética compartida ha de estar al servicio de la emancipación y de la justicia. Hay discursos y propuestas en ambos mundos que no son más que la consagración de la religión burguesa y del sujeto burgués como individuo posesivo, que no se siente deudor de nadie ni de nada. Hay un cristianismo y una laicidad que se alejan de los clamores y gemidos de los que sufren. Lo más original del cristianismo consiste en afirmar que el mundo puede ser contemplado desde un lugar nuevo, desde los perdedores de la historia, desde los débiles, desde los derrotados, porque Dios es así.

Tampoco la laicidad por sí misma garantiza el compromiso emancipador, como sucede cuando deja de participar en las luchas históricas y en la historia del sufrimiento. Y olvida que la libertad no es función de la propiedad sino de la comunión con los otros. Lo más original del humanismo laico, en palabras de Walter Benjamin, es la centralidad de la justicia y la lucha por la vida desde las víctimas del progreso que están acalladas por los ruidos de los motores.

La tarea hoy no consiste en combatir el relativismo, en cuyo nombre nadie mata a nadie, sino en combatir el nihilismo que deja morir a tanta gente.

Una de las características de la ética compartida y compasiva será superar la microética liberal por una macroética capaz de concebir la responsabilidad de la humanidad por acciones colectivas a nivel de la escala planetaria; como observó Karl-Otto Apel, la modernidad nos confinó en una ética individualista que nos impide pedir, o siquiera pensar, responsabilidades por acontecimientos globales, como la catástrofe nuclear, ecológica o financiera en la que todos, pero nadie de manera individual, parecen poder ser responsables.²²

No es posible lograr una ética común y compartida si no se sustenta sobre actitudes cívicas independientes de las creencias religiosas y de las posiciones ideológicas. Hay que recuperar la tolerancia con formas de vida que incomodan porque son distintas; hay que recuperar la amabilidad como quería Bertolt Brecht; la ejemplaridad como la única forma de educar en valores; las buenas maneras y los buenos modales han de salir de las clases privilegiadas a los barrios populares.

Podemos y debemos promover una información verídica y sensata como parte de la higiene social. Los católicos no lo lograremos si nos identificamos con una emisora de la iglesia, que promueve la agresividad, el insulto y la descalificación sistemática. Pero tampoco cuando en nombre de la laicidad se denigra la figura de Jesús de Nazaret o de Mahoma.

Podemos y debemos colaborar en la promoción de la paz social mediante la invitación cotidiana a hacer las

22. Apel, Karl-Otto. *Una ética del discurso o dialógica*, Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1999.

paces. Pero no lo lograremos cuando los eclesiásticos presiden manifestaciones callejeras en las que se denigran las conquistas de los derechos civiles, ni cuando los supuestos laicos reducen el hecho religioso a sus patologías.

Podemos y debemos promover en la promoción de actitudes democráticas en la vida cotidiana y participación activa en todos los ámbitos de la vida. Pero no lo lograremos mientras no sepamos incorporar el potencial de la mujer tanto en las iglesias como en las empresas.

Podemos y debemos colaborar en la creación de una religión civil que cumpla con las funciones sociológicas de la religión. Símbolos que celebran las transiciones de la vida, la entrada del recién nacido en la ciudadanía, la presentación en sociedad de un adolescente, la celebración laica de la muerte a través de la poesía y la música mientras se produce la incineración, o el reconocimiento de una muerte heroica mientras se concede una medalla o se canta que la muerte no es el final. El cristianismo no pierde nada de su identidad ni debilita sus expresiones propias, sus liturgias y sus ritos cuando participa honestamente en la construcción de la inteligencia colectiva.

Hay elementos suficientes en los diversos patrimonios espirituales para desarrollar el principio de fraternidad si previamente están dispuestos a reconocerse mutuamente, a escucharse humildemente, a respetarse activamente, a aceptarse incondicionalmente y a perdonarse recíprocamente.

Quienes declaran ingenua esta operación por la existencia permanente del mal, los egoísmos y los conflictos miméticos del deseo o los conflictos de clase, o los conflictos de civilizaciones incompatibles entre sí por sus estilos de vida, creencias y concepciones (que es su última expresión),

“desconocen que estos procesos de unificación, coincidencia y síntesis también están vigorosamente presentes hoy entre nosotros”.²³

Con todas estas tradiciones, con los procesos de mundialización, con la existencia de una estructura económica global, con la generalización de la técnica y de la tecnocultura, “permiten el desarrollo incipiente de una comunidad de discurso moral”.²⁴ Esta comunidad de discurso tiene ya sus gérmenes en la *Declaración universal de derechos humanos*, su trasgresión no elimina su fuerza, ya que es parte de nuestro panorama moral compartido. “Se ha abierto así una auténtica transición moral desde la multiplicidad y divergencias morales —entre culturas y subculturas incompatibles— a la posibilidad de convergencia efectiva hacia un consenso esencial en torno a principios éticos compartidos”.²⁵ El llamado conflicto de civilizaciones es solo el conflicto entre lo peor de cada cultura.

Pretensión de universalidad y parcialidad

La fraternidad hoy es el suplemento que la ciudadanía necesita para lograr la *universalización* desde los que están peor situados. Desde la parcialidad, desde aquellos que no tienen rostro humano, que son desechables social y legalmente. Mientras exista lo excluido, lo expulsado, la fraternidad es tutora de excluidos que impide cerrar el sistema.

23. Giner San Julián, Salvador. *El origen de la moral. Ética y valores en la sociedad actual*, Península, Barcelona, 2012, p.392.

24. *Ibidem*, p.391.

25. *Ibid*, p.302.

Los grandes creadores de la cultura de la fraternidad la establecieron desde la centralidad de los perdedores que no tenían reconocida la dignidad. Cuando el joven Buda, creador del sendero del conocimiento, abandonó su principado al pie del Himalaya, en la India del siglo IV antes de Cristo, y salió en busca de iluminación, lo hizo conmovido y agitado por la contemplación de la mortalidad, la enfermedad y la discapacidad que había a su alrededor. Las privaciones y precariedades de la vida humana despertaron en él la necesidad ineludible de iniciar nuevos caminos. Aquel joven príncipe, que había sido protegido por su padre del conocimiento de la vejez, la enfermedad, la muerte y la vida espiritual, para evitar que su hijo renunciara a los placeres de la vida, se encontró con un anciano, un enfermo, un muerto y un monje, lo que se ha denominado *las cuatro señales*, que le animaron a buscar caminos de iluminación.

En el origen del movimiento de Jesús de Nazaret hay unos gemidos “que le conmovieron”. Los clamores procedían de los excluidos de la sociedad (leprosos y deficientes mentales), de los marginados de la religión (prostitutas y publicanos), de los oprimidos de la cultura (mujeres y niños), de los dependientes sociales (viudas y huérfanos), de los minusválidos físicos (sordos, mudos, lisiados y ciegos), de los atormentados psicológicamente (posesos y epilépticos), de los humildes espiritualmente (gente sencilla, pecadores arrepentidos).²⁶ Su vida no puede comprenderse

26. Pieris, Aloysius. “Cristo más allá del dogma. Hacer cristología en el contexto de las religiones de los pobres”, en *Revista Latinoamericana de Teología*, núm.52, Universidad Centroamericana José Siméon Cañas–Centro de Reflexión Teológica, San Salvador, 2001.

al margen de la práctica compasiva. “La mística que Jesús vivió y enseñó, más que una mística de ojos cerrados, era una mística de ojos abiertos, comprometida en la percepción intensificada del sufrimiento ajeno”.²⁷ Hasta el extremo que Pablo advierte a su comunidad que se alejen de entusiasmos espirituales y soflamas carismáticas y vuelvan a Jesús.²⁸ Una aguda sensibilidad hacia el sufrimiento ajeno, oídos abiertos, es la provocación primordial del mensaje del Nazareno. *La compassio* no es una invitación al heroísmo o a una santidad fuera de lo común, pretende ser algo que se le puede exigir a todo el mundo, una virtud cotidiana. Su discipulado es inseparable de la cercanía al sufrimiento de los otros, y de la presencia en las luchas históricas a favor de quienes están peor situados.

Caridad y derecho

Mientras el derecho es un conjunto de proposiciones legales, que se expresa en códigos y comportamientos abstractos, la fraternidad se expresa en concretas actitudes, acciones y relaciones cotidianas. La fraternidad es vivida, actúa como hábitos del corazón y arraiga en la realidad personal, familiar o comunitaria; mientras que la segunda se ocupa de la realidad política, el derecho es conocido y actúa desde el exterior. Son dos códigos: uno se preocupa más por el “*opus operatum*” (el resultado de la acción caritativa) y el otro por el “*opus operans*” (la intención del sujeto).

27. Metz, Johann Baptiste. *Memoria passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Sal Terrae, Santander, 2007, p.39.

28. 1 Cor, 12.

La fraternidad considera a todo ser humano como ser personal, irreductible e inconfundible, y sus dinamismos no soportan con agrado reglas generales; el derecho, por su parte, concibe a los seres humanos como parte de un conjunto al que se puede reconducir y sus dinamismos son los principios generales, en la medida que son asimilables a otros y se pueden acomodar a reglas generales o estabilizarse en instituciones.

La caridad ha de superar la trampa por la cual interesa más la *vida* que las personas vivientes, más la *familia* que las personas que viven en familia. La solidaridad actual permite hablar más de las personas vivientes que de la *vida*, más de las personas que viven en familia, que de la *familia*.²⁹

Hay una posición que desestima la fraternidad porque la considera innecesaria, insignificante y contraproducente. Innecesaria porque lo que consigue la fraternidad puede ser alcanzado con más motivos por la vida del derecho que prescribe y obliga. Insignificante porque le interesa lo que no tiene valor, lo que no cuenta para la sociedad, lo excluido, lo que ni siquiera tiene derecho a tener derecho. Contraproducente porque consigue lo contrario de lo que pretende, pues la compasión retrasa la institucionalización del derecho.

Tras la institucionalización de derechos sociales, la fraternidad no llegará a ser innecesaria, como proponen los positivistas del derecho, sino más necesaria que nunca. Cuando se institucionalicen la justicia y los derechos, que deben ser garantizados por la esfera pública, será más necesario que nunca el ejercicio de la caridad como sentimiento compasivo, que arraiga en la esfera de lo personal. La perso-

29. Zagrebelsky, Gustavo. *Contra la ética de la verdad*, Trotta, Madrid, 2010.

nalización a través de la acción y la institucionalización a través del derecho son dos principios vitales que comportan lógicas distintas, exigencias diferenciadas y prestaciones diferentes. En ciertos ambientes se contraponen la ética de la compasión y la del derecho, bien porque se considera que con la acción compasiva basta, bien porque se cree que solo lo legislado tiene efectos reconocibles, bien porque resultaría innecesaria a causa de la centralidad de la justicia, que se considera así como el objeto de la ética y la finalidad de la política.³⁰

La tarea básica de la solidaridad consiste en conciliar la compasión y el derecho, la personalización y la institucionalización. Para el logro de este empeño, la Encíclica habla de “inteligencia llena de amor”.³¹

La solidaridad no puede perder la relación personal ni perderse en burocracias sino que estima la proximidad y la cercanía. Pero también ha de vivir la pretensión de universalidad que llega a todos los seres humanos a través de estructuras, instituciones y leyes que garanticen una vida digna para todos. Así, hay una solidaridad política que no por fuerza cae en tentaciones legalistas ni burocráticas sino que lleva a defender un derecho, a garantizar una pensión, sea cual sea la situación del individuo. Para construir un mundo más humano, no necesita conocer a los otros personalmente para comprometerse con ellos y por ellos.

30. Camps, Victoria. *Virtudes públicas*, Espasa Calpe, Madrid, 1990.

31. Benedicto XVI. *Carta encíclica caritas in veritate del sumo pontífice Benedicto a los obispos a los presbíteros y diáconos a las personas consagradas a todos los fieles laicos y a todos los hombres de buena voluntad sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad*, Libreria Editrice Vaticana, El Vaticano, 2009, p.30.

Si la solidaridad enferma de abstracción y no está imantada por los afectos, se convierte en invernadero de sentimientos y pierde la credibilidad social. Si abandona su pretensión de universalidad y de institucionalización en leyes, organizaciones y estructuras, pierde su eficacia histórica. Por lo primero, se alimenta de la tradición de la compasión, que le reconduce permanentemente a no abandonar los contextos de inmediatez y personalización, por la segunda se activa en dinámicas globales y compartidas que conectan procesos, instituciones y actores en el horizonte común de construir una humanidad solidaria. Recupera el universalismo moral, a través de la experiencia del sufrimiento que actúa con autoridad incondicional y con pretensión de verdad; como advirtió Theodor Adorno, dejar hablar “al dolor es la condición de toda verdad”³² y percibir el dolor del otro es la condición para toda caridad con pretensión de universalidad.

HÁBITOS DEL CORAZÓN

La fraternidad necesita su propia pedagogía, que estimule y canalice los sentimientos hacia los valores prosociales y las virtudes cívicas. La educación sentimental gravita sobre vivencias, sobre emociones, que actúan de catalizadores de valores. La conexión de los sentimientos con los valores constituye una de las tareas de la educación sentimental.

La solidaridad está impregnada ineludiblemente de emociones, afectos y pasiones, que producen, sostienen y fecundan los valores prosociales, que imantan la responsa-

32. Adorno, Theodor. *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1992, p.26.

bilidad, y “dispara la acción voluntaria y canaliza los tipos fundamentales de respuesta”.³³

Mira y verás

La puerta de entrada a la fraternidad es la mirada, que despierta sentimientos e ilumina realidad. “Mira y sabrás” es el origen de la responsabilidad y de la acción solidaria, que es una escuela de los ojos abiertos, el mirar detrás y más lejos, y como ha dicho el filósofo de la ética Hans Jonas, es la raíz de una cultura de la sensibilidad y el origen de la conciencia moral, que puede despertar la bondad que existe en cada uno de nosotros.

A través de la mirada compasiva hay aspectos que interesan y dejan de interesar, lo que parece importante se convierte en insignificante, lo pequeño se torna grande. Nace una estimativa que afecta al modo de ser y de estar en el mundo. Es capaz, incluso, como poéticamente soñó Antoine de Saint Exupery en *El principito*, de ver cómo discurren los animales, hablan las flores y cantan las estrellas. La realidad empieza a ser lo que hay y sus posibilidades, siempre que la mirada produzca una convulsión en la personalidad.

La fuerza de esta mirada es capaz de perforar la corteza de las cosas y desvelar lo oculto. Aquí radica su peligrosidad, que la emparenta con la perspectiva crítica. No consiente con el encubrimiento de las estructuras económicas, que convierten las desigualdades y las pobrezas en un componente necesario del crecimiento.

33. Appiah, Kwame Anthony. *Experimentos de ética*, Katz, Madrid, 2010, p.56.

Esta mirada crítica, compasiva y posibilitadora requiere de un lugar social desde donde se pueda ver más realidad. Recuerdo la conmoción que vivió un grupo de jóvenes voluntarios mientras colaboraba en el terremoto que azotó a Centroamérica en 2001. Mientras rastreaban por los escombros algún aliento de vida, recibían los mensajes de los astronautas que por aquellos días enviaban información sobre la tierra. “Tiene un color grisáceo... es tan pequeña la tierra que cabe en una mano”. Un bombero sin frontera se acercó y nos dijo conmocionado que había encontrado el cuerpo de una mujer y una niña abrazadas tan fuertemente que no podían separarlos. La mirada del astronauta y la mirada del cooperante eran dos formas de acceder a lo real. Ambas son necesarias, pero es la mirada del que huele y oye, siente y se deja afectar, la que inicia, fortalece y recrea una voluntad solidaria.

El principio de incumbencia

El sentimiento compasivo se despierta ante el sufrimiento humano, como realidad que aflige y angustia, y de este modo inicia el altruismo de la acción voluntaria. Reaccionamos de manera espontánea ante el sufrimiento, tanto si es provocado como si es inevitable. Cuando es provocado, se muestra como violencia; cuando es inevitable, como impotencia. El sentimiento compasivo, que lleva a evitar el sufrimiento del otro, es tan decisivo que es lo único que justifica la privación de la libertad personal.³⁴

34. *Idem.*

La fraternidad está comprometida en eliminar, evitar, aliviar, reducir o minimizar el sufrimiento. Es lo contrario de la indiferencia o impasibilidad ante el sufrimiento ajeno. Se trata de cultivar los mecanismos de incumbencia: “El sufrimiento del otro me incumbe”, “me afecta”, “me hace sentir incómodo”, de modo que la compasión sea un sentir-con, que permite asumirlo como propio.

Se habla de mecanismos de incumbencia para significar que el sufrimiento es una realidad que me afecta y me hace reaccionar ante el dolor de otra persona. Y esta incumbencia se produce en todos los momentos evolutivos de la vida, desde el niño más pequeño hasta la persona mayor.

Somos compasivos cuando abandonamos la arrogancia de la certeza y nos sentimos afectados por el otro; cuando nos abrimos al lenguaje de la sensibilidad y captamos en nuestras vísceras el gozo o el dolor del otro; cuando reconocemos nuestros límites y entendemos que la fuerza nace del compartir las exigencias de funcionalidad y productividad.

Somos compasivos cuando somos capaces de simpatizar con todos los seres, con especial intensidad con aquellos que están excluidos y marginalizados. Somos compasivos cuando nos abrimos hacia los que no pertenecen al propio grupo o con los que no tenemos un vínculo de sangre, amistad o afinidad, los que no pertenecen a la propia comunidad, a pesar de que, como observaba David Hume, nuestra simpatía va disminuyendo a medida que pasamos

de los allegados a los conocidos, de estos a los compatriotas y de los compatriotas a los extranjeros.³⁵

La perspectiva empática

Con frecuencia, la intervención social ha estado secuestrada por la perspectiva externa, que antepone el compromiso con la sociedad o la institución al compromiso con la persona; en ella domina el interés de controlar a la persona asistida, antes que su propia emancipación. Esta perspectiva reduce la persona a objeto y enfatiza los rasgos externos y observables.

Sus categorías básicas proceden del mundo de las patologías físicas, psíquicas o sociales. Así, se dice que los inmigrantes producen avalanchas para significar su condición de cuerpos extraños; los drogadictos son pervertidos que resultan molestos; los pobres son culpables por su retraso; los homosexuales son anormales que se debe controlar. En consecuencia, el propósito de la intervención es liquidar cuanto antes la situación patológica: a los inmigrantes hay que expulsarlos, a los ancianos internarlos, a los homosexuales psicoanalizarlos.

La fraternidad aporta el punto de vista del sujeto. Intenta ver y sentir el mundo como él lo vive y lo siente. Es un compromiso con la persona, que es productora de significados y no puede equipararse a objetos. De este modo, trasciende las causas, fuerzas y reacciones para comprometerse con lo real; no pretende ir de lo complejo a lo simple sino de lo complejo a lo complejo. Sus categorías básicas

35. *Idem.*

no proceden del mundo de las patologías sino del mundo de las relaciones.

Esta perspectiva se apoya no tanto en estadísticas como en la observación participativa, en historias de vida, testimonios escritos, documentos gráficos y, sobre todo, la audición que solo es posible mediante el ejercicio de la empatía.

La empatía permite compartir la fragilidad y vulnerabilidad que une a intervinientes e intervenidos, y así crea una comunión por el reconocimiento mutuo. Como sanador herido que se mete en la piel del otro y practica la aceptación incondicional, que se despliega en implicación activa, confianza en el intervenido y reconocimiento de sus capacidades.

Más que una racionalidad técnica e instrumental, más que el *ethos* que se despliega en justificaciones morales, se valora el *pathos*, es decir, el gusto por la acción, la tensión interna hacia el otro, la alegría de la acción, la dimensión compasiva de la realidad.

Indignación, hiere y ofende

No es justo es el sentimiento que acompaña el origen de la conciencia moral. La indignación ante la injusticia es tan esencial como el sentimiento compasivo. Si el mecanismo de incumbencia se dispara en presencia del sufrimiento, la indignación se dispara ante la falta de equidad. La indignación ante la injusticia es un sentimiento que abre al valor de la dignidad.

Es necesario, no obstante, que la indignación no anule ni socave el razonamiento o la acción.

Hay privaciones, restricciones y cicatrices que hieren y ofenden. Hieren cuando no está en nuestras manos eliminarlas en absoluto; ofenden cuando no hacemos todo lo que se puede hacer. Porque hieren es imposible sustraerse a la piedad, porque ofende es imposible sustraerse a la indignación. En uno y otro caso es imposible callar, no actuar, no sublevarse. Hieren la destrucción causada por un maremoto, y ofende la violencia practicada contra la mujer. Hieren la esclavitud en el siglo I, y hieren y ofenden en el siglo XXI. Hieren la calamidad ante la cual no se puede hacer nada; ofende cuando podría ser evitada y no se hizo. Cuando algo hieren y ofende de manera simultánea, la realidad no solo muestra sus heridas sino que interpela a la responsabilidad personal y colectiva, y suscita una conciencia, que se teje de indignación ante la indiferencia y de alternativas ante la posibilidad de construir otra historia.

Este doble dinamismo de la compasión recupera el carácter bidireccional de la mirada, que no solo mira sino que se deja mirar. La autenticidad de la mirada compasiva consiste en dejarse mirar y percibir un cierto estremecimiento porque el que nos mira, también nos juzga; es la mirada de la víctima que cuestiona nuestro estilo de vida y nuestra sociedad patógena. La solidaridad nace de un estremecimiento ante la historia del sufrimiento evitable de la humanidad. En esa presencia deja de funcionar toda retórica, toda radicalización exclusivamente estética para valorar la acción voluntaria.

Fascina y seduce

La fraternidad no solo se nutre de gemidos y clamores sino también de aspiración a la plenitud y a la realización personal, experiencias positivas que la liberan de complicidades sombrías y la reconcilian con los dinamismos luminosos de la vida. La responsabilidad personal no solo se despierta ante las fallas del sistema ni ante los desgarros de los individuos sino también ante el asombro y la admiración que despierta la bondad. Cuando lo negativo acapara las motivaciones, es difícil que la espiritualidad se desvincule del pesimismo y de los aspectos lúgubres de una vida sacrificada e infeliz. Cuando la espiritualidad se hermana de modo excluyente con las desgracias del tiempo pasa de puntillas por la vertiente gozosa de la vida. Es una de las aportaciones de Pablo de Tarso, para quien atender a los gemidos de la creación, que hieren y ofenden, resulta inseparable de la espera gozosa en ser liberados de la esclavitud, que fascina y seduce.³⁶

Hay un emocionar de la solidaridad que aspira a un mundo distinto porque ya se está en él, que busca algo que ya se ha encontrado. Son sentimientos que hacen presentir, aunque sea de modo fugaz, un estado de perfección ausente el resto del tiempo. Sucede en la mirada de un niño, en la sonrisa de un adulto, en la gratitud de una relación, en la alegría de vivir.

El sentimiento solidario nos convierte en *aventureros del absoluto*. Al emprender esta vía, tienen la impresión de entrar en contacto con lo Verdadero, lo Bello, el Bien, el

36. Rom 8, 22.

Amor. Se conquista con plena libertad, pero le sobrepasa; se decide autónomamente, pero no depende de la arbitrariedad. Como dice Tzvetan Todorov: es más un horizonte que un territorio. Sin él, la vida no vale lo mismo.³⁷ “Lo que nos hace advertir la diferencia entre una vida que calificaríamos como ‘bella’ o ‘rica de sentido’ y una vida sólo decorada de éxitos o de halagos”.³⁸

Y de este modo, recrean la felicidad, que ya no tiene nada que ver con la lógica del consumo sino que llama a nuestra puerta y pregunta qué soledad liberarás hoy, qué caído se levantará contigo, qué ahorro del agua podrás liberar, qué deterioro del ambiente puedes reducir o qué relaciones afectivas promover. La felicidad se vincula a la austeridad gozosa, como dice el ecologista Pierre Dansereau; a la sobriedad voluntaria, como proponen los obispos canadienses; a la cultura del ser por encima de la civilización del tener, como proponen los psicólogos. Hay una felicidad que no se valora por la cantidad de bienes que se consumen, ni por el disfrute que produce un crédito bancario, sino con la disponibilidad de tiempo y libertad, con la capacidad de afecto y participación. Es curioso que la expansión del consumo coincida con la reducción del tiempo para la comunicación y la contemplación. La tarjeta de crédito y las libretas de ahorro achican los espacios de la gratuidad, de lo imprevisible y del gozo de lo cotidiano.³⁹

37. Todorov, Tzvetan. *Los aventureros del absoluto*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2007, p.9.

38. *Ibidem*, p.254

39. Restrepo, Luis Carlos. *El derecho a la ternura*, Arango, Bogotá, 1994.

El coraje de la acción

Se trata de una dimensión que precede al derecho y a cualquier ideología, como percibió Albert Camus en *La caída*.⁴⁰

El autor cuenta que

[...] una noche Jean-Baptiste Clamence, protagonista de *La Caída*, se hallaba en un puente sobre el río Sena y vio una figura que se asomaba sobre el barandal y parecía mirar hacia el río. Una muchacha desesperada, quizá decidida a suicidarse. Él *pasó de largo* y escuchó el rumor de un cuerpo chocando contra el agua. Se detuvo, pero sin volverse. Y en ese momento se pregunta Clamence: ¿qué ideología, qué empeño civil le permitiría realizar la acción verdaderamente justa? Y él mismo se contesta ‘regresar a aquel único momento y en lugar de pasar de largo en nombre de un falso sentido de respeto, dirigir la palabra a aquella muchacha y decirle: *no lo hagas, yo te quiero*’. El deseo de regresar en el tiempo hasta aquel instante preciso es la imagen más bella sobre nuestra necesidad de fraternidad como lealtad al ser humano. ‘Una necesidad que no se encuentra escrita en las ideologías, ni en los sistemas de pensamiento, sino en nuestra pobre, miserable, sucia, decadente, humillada, santísima carne’.⁴¹

40. Camus, Albert. *La caída*, Alianza, Madrid, 1986.

41. García Roca, Joaquín. “Ciudadanía plural, laicidad y ética compasiva”, ponencia presentada en la XVI Semana Andaluza de Teología, el 26 de enero de 2013 [DE disponible en: <http://seante.org.es/xvi/ponencias/ximo>].

EL DIFÍCIL CAMINO HACIA EL VOLUNTARIADO MADURO

Una de las expresiones más interesantes de la fraternidad se sustancia en el fenómeno actual del voluntariado, a través de una amplia geografía de organizaciones sociales.

Las tres almas del voluntariado

El voluntariado maduro se sostiene sobre tres principios vitales: uno arraiga en *motivaciones morales* y sentimientos prosociales, que actúan como aliento vital y energía interior, y se cultivan en hábitos del corazón. En la acción solidaria se reconstruye la musculatura moral y se reinventan valores en torno a la centralidad de la persona, el cuidado de la tierra y la responsabilidad ante el sufrimiento. Hay una liberación de la bondad de cada persona que cristaliza en una amplia geografía de servicios de proximidad, ejercicios de vecindad y relaciones de ayuda. La vida cotidiana está trenzada de acciones que se realizan de manera gratuita a favor del otro, unas veces custodiando niños, prestando alimentos otras, creando redes locales e internacionales, devolviendo una ilusión, compartiendo el peso de la vida, defendiendo un derecho o cicatrizando una herida. Cuando se pierde la experiencia de gratuidad, que es el corazón de lo viviente, se desliza hacia la mercantilización de la vida.

En segundo lugar, se sostiene sobre *la lógica de la organización*. Los sentimientos se despliegan en asociaciones y organizaciones cooperantes que aspiran a gestionar recursos, producir bienes relacionales, garantizar la vigilancia y la formación. Puede existir generosidad y altruismo,

cooperación y civismo, donación y magnanimidad, pero si no existe una base social organizada no hay voluntariado maduro. Son asociaciones de capital humano que se aplican a la defensa del excluido, a la atención hospitalaria, a la promoción de la salud, a la defensa de la naturaleza, a la cooperación internacional y a la cultura de la organización mediante la prestación de servicios, la evaluación y la formación continua en el interior de una asociación en la que se comparten valores y sentidos, y se experimenta a escala humana la sociedad que se desea, más allá de las relaciones burocráticas y anónimas. Su capital son los mismos voluntarios, con sus potenciales y sus iniciativas, su creatividad y sus ilusiones, sus habilidades y sueños; de este modo se incorporan “a la ecología social de la sociedad post-industrial”.⁴²

Por último, el voluntariado maduro incorpora elementos de *movimientos sociales* que se proponen transformar las relaciones injustas de poder, que causan sufrimiento e injusticia. Incluso aspira a hacer que lo necesario se haga históricamente posible. Explora un modelo de sociedad que tiene que ver con otro mundo posible y necesario, y se acredita en la promoción de una contracultura, en la movilización social y en la defensa de los derechos de quienes no los tienen reconocidos. Son sueños diurnos que orientan hacia la acción colectiva e intentan transformar la sociedad mediante el ejercicio de la ciudadanía activa y el protagonismo social. Y de este modo, el voluntariado maduro recupera su dimensión pública, que favorece el *empoderamiento*

42. Drucker, Peter F. *La sociedad poscapitalista*, Apóstrofe, Barcelona, 1993, p.8.

de aquellos que están desprovistos de poder. Recupera su dimensión militante al privilegiar a los que están peor situados y transformar sus condiciones de vida sin desplazar, a un segundo plano, el carácter conflictivo de la realidad, la situación dramática de las desigualdades y la necesidad de estrategias políticas que vayan más allá del *neocapitalismo compasivo* y el *asistencialismo benéfico*.

Los tres principios interactúan en una difícil alquimia entre una virtud pro-social, que responde a códigos íntimos de conducta, a una organización que presta servicios y a un movimiento social que promueve alternativas. Con solo sentimientos, los voluntariados pertenecen al reino de las bellas almas; si solo hay organización, son un simple componente del mercado de lo social, y si solo se sustentan en movimiento social, se hacen acreedores a la retórica.

Estos principios sufren hoy situaciones que necesitan traslaciones.

De la cooptación administrativa

En la actualidad, las organizaciones voluntarias sufren una cooptación administrativa, por la cual las organizaciones solidarias se convierten en apéndices de las administraciones públicas. Solo cuando las administraciones públicas se consideran incapaces o insuficientes, se solicita la colaboración de los ciudadanos. De este modo, los voluntariados se convierten en entidades colaboradoras e instrumentos para la realización de los compromisos generales, cuando no se convierten en sustitutos de la responsabilidad pública, que convierte en graciable lo que se debe garantizar por derecho.

El gesto del torero, que prescinde de la cuadrilla cuando se cree vencedor, representa el imaginario social del momento; solo si el toro vuelve a mostrar que no está dispuesto a morir, el torero reclama el apoyo de su cuadrilla. Es lo que ha sucedido en la actual crisis, en la que las distintas administraciones derivan a las iniciativas sociales solidarias las situaciones de emergencia que a todas luces serían competencia suya. La acción solidaria se interpreta a sí misma como un sustituto de la responsabilidad pública, con la consiguiente dejación de responsabilidades, ya que lo que se debe garantizar por derecho queda a merced de lo graciable.

De la colonización empresarial

En la actualidad hay una sobreactuación de la organización empresarial, inducida por la ideología neoliberal, con el consiguiente olvido de las otras dos dimensiones. Muchas organizaciones sociales se comportan como empresas de servicios, que compiten y concurren entre sí a las mismas subvenciones y en el mismo campo de juego. El proceso es tan intenso que se ha convertido en el llamado *tercer sector*, al que se ha dotado de un espacio social propio, junto al sector público y al privado. Con la incorporación de los voluntariados al mercado social, la gestión desplaza a la transformación y las necesidades ocupan el espacio de los derechos.⁴³

La transformación de los recursos benéfico–asistenciales en servicios sociales significaba, asimismo, la entrada del

43. Petrella, Riccardo. *El bien común*, Debate, Madrid, 1997.

voluntariado en la cultura económica, lo cual iba a acelerar el camino hacia la institucionalización. Se apostaba por la eficacia en la prestación, a la que se llegaría mediante la profesionalización y tecnificación de los servicios y, sobre todo, mediante la valoración económica de los servicios de voluntariado.

En la década de los noventa del siglo XX se subraya el interés económico que despierta el voluntariado y su evidente utilidad económica, que llega a ser más valorado por las administraciones públicas y los agentes del poder económico que por los propios voluntarios.

EL PODER DE LA GRATUIDAD

Sobre todo, la fraternidad pone en valor la gratuidad y la donación. Cuando queda comprometida la subjetividad, son necesarios los servicios de proximidad, cercanía y donación. El mito de la persona que se hizo a sí misma solo ha servido para apuntalar el neoliberalismo económico, pero no responde a la realidad de los seres humanos. La donación incorpora a la vida una lógica que no está basada en el interés ni en la búsqueda de la propia utilidad sino en la percepción de las necesidades ajenas como propias.

La radicalidad de la ayuda cuando se convierte en solidaridad se abre a la posibilidad misma del abajamiento. A nivel mundial, no será posible la solidaridad si el norte no está dispuesto a renunciar a parte de lo que ha conseguido de manera injusta, a renunciar a parte de los propios derechos y a la cultura de la satisfacción. Solo a través de esta cualidad de la solidaridad como *abajamiento* podremos reconocer al otro como carne de mi carne y sangre de mi sangre.

El mayor productor de humanización es que los sujetos receptores de la ayuda se conviertan en sujetos que ayudan. En el interior de las tragedias lo más admirable es observar cómo los pobres ayudan a los pobres, cómo se ayudan entre sí, a través de la autorganización y la ayuda mutua. Las potencialidades que encierran los enfermos unos para otros es un enorme depósito de creación y vida. Es quizá lo más entrañable de la película *Planta 4ª*,⁴⁴ al mostrar la capacidad de aquellos jóvenes *pelones*, como ellos se llaman, a la hora de compartir sus miedos, sonrisas, curiosidades, humores, como si el encuentro entre varias fragilidades produjera fortaleza; la muchacha anoréxica deja de serlo cuando con el joven que padece cáncer intercambian sus nombres y hacen “un pacto de vida: tu comes y yo voy a la quimio. Iré y comeré”. Como Jesús de Nazaret, que recibió esperanza cuando se dejó ayudar por Simón de Cirene.

Cuando alguien es capaz de dejarse ayudar, nada está perdido. La esperanza nos vendrá de la disposición a ser ayudados. Como decía Helder Cámara: no hay nadie tan pobre que no sea capaz de dar algo, ni tan rico que no sea capaz de recibir algo.

Nadie ha expresado mejor el poder de la gratuidad que la experiencia vital, construida en un barrio periférico de Argel, de Albert Camus, vertida en su obra póstuma e inacabada, titulada *El primer hombre*. Camus vuelve a Argelia a la búsqueda de su infancia, “de la que nunca se había curado, a ese secreto de luz, de cálida pobreza que lo había ayudado a vivir y a vencerlo todo”.⁴⁵ A aquel

44. Mercero, Antonio. *Planta 4ª*, BocaBoca Producciones, Madrid, 2003.

45. Camus, Albert. *El primer hombre*, Tusquets, Barcelona, 1994, p.44.

espacio, que hoy llamaríamos “no-lugar”, se lo representa como una “fortaleza sin puente levadizo”.⁴⁶ Una fortaleza “como un cáncer aciago, exhibiendo sus ganglios de miseria y fealdad”⁴⁷, una vida “encerrada en sí misma”.⁴⁸

¿Quién y cómo puede romper el destino de exclusión? Cuando buscaba su infancia, Camus se encuentra con la figura del maestro, uno de esos “seres que justifican el mundo, que ayudan a vivir con su sola presencia”.⁴⁹ A él le atribuye tres cualidades básicas en todo acompañamiento que quiere romper el destino de los excluidos. En su clase “sentían por primera vez que existían y que eran objeto de la más alta consideración: se los juzgaba dignos de descubrir el mundo”.⁵⁰

La escuela proporcionaba lo que con tanta pasión amaban y “no encontraban en casa, donde la pobreza y la ignorancia volvían la vida más dura, más desolada, como encerrada en sí misma”.⁵¹

[...] En la clase del señor Bernard por lo menos la escuela alimentaba en ellos un hambre más esencial todavía para el niño que para el hombre, que es el hambre de descubrir. En las otras clases les enseñaban sin duda muchas cosas, pero un poco como se ceba a un ganso. Les presentaban un alimento ya preparado rogándoles que tuvieran a bien tragarlo.⁵²

46. *Ibidem*, p.128.

47. *Ibid*, p.44.

48. *Ibi d*, p.128.

49. *Ibid*, p.39.

50. *Ibid*, p.128.

51. *Ibid*, pp. 127–128.

52. *Ibid*, p.128.

Del maestro le vino a Camus

[...] el único gesto paternal, a la vez meditado y decisivo, que hubo en su vida de niño. Pues el señor Bernard, su maestro de la última clase de primaria, había puesto todo su peso de hombre, en un momento dado, para modificar el destino de ese niño que dependía de él, y en efecto, lo había modificado.⁵³

Desde la experiencia de Camus, el potencial del don y de reconocimiento se manifiesta como senda de incorporación.

Más aún, el maestro no se dedicaba solamente a enseñarles lo que le pagaban para que enseñara: los acogía con simplicidad en su vida personal, la vivía con ellos contándoles su infancia y la historia de otros niños que había conocido, les exponía sus propios puntos de vistas, no sus ideas [...].⁵⁴

Y finalmente, recuerda Camus el último acto de grandeza de su maestro, que “había asumido solo la responsabilidad de desarraigarlo para que pudiera hacer descubrimientos todavía más importantes”.⁵⁵ Recuerda aquel momento en el que le consigue una beca para seguir estudiando fuera del barrio y le despide diciéndole: “Ya no me necesitas —le decía—, tendrás otros maestros más sabios. Pero ya sabes dónde estoy, ven a verme si precisas que te ayude”.⁵⁶

53. *Ibid*, p.120.

54. *Ibid*, p.128.

55. *Ibid*, p.139.

56. *Ibid*, p.152.

Y al despedirse,

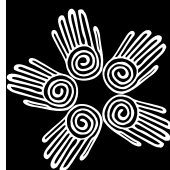
[...] mirando a su maestro, que lo saludaba por última vez y que lo dejaba solo, [...] en lugar de la alegría del éxito, una inmensa pena de niño le estremeció el corazón, como si supiera de antemano que con ese éxito acaba de ser arrancado el mundo inocente y cálido de los pobres, mundo encerrado en sí mismo como una isla en la sociedad, pero en el que la miseria hace las veces de familia y de solidaridad, para ser arrojado a un mundo desconocido que no era el suyo, donde no podía creer que los maestros fueran más sabios que aquel cuyo corazón lo sabía todo.⁵⁷

Aunque ustedes estén rodeados de resistencias sociales, de mezquindades personales y de torpezas políticas, no se dejen invadir por la impotencia ni por el desasosiego de la acción. Déjense herir por la aventura de la vida, que crece por cualquier grieta. Y si un día descubren que la aventura no es posible pese a ser lo único que interesa, díganse con el poeta José Ángel Valente (FULGOR):⁵⁸

A partir de ahora / Viviré más alerta todavía,
Seré madrugador / Empedernido
Para evitar que nadie / Os ate en el siempre
O en el nunca... / Para que cada nuevo día
Amanezcáis / Dispuestos a hallar
Nuevos caminos / Y a inventarlos.

57. *Idem.*

58. Valente, José Ángel. *El Fulgor*, Galaxia Gutemberg, Barcelona, 2002, p.30.



BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, Pilar. “Somos personas desechables”, en *El País*, Madrid, 31 de agosto de 2012 [DE disponible en: http://ccaa.elpais.com/ccaa/2012/08/31/madrid/1346410299_253829.html].
- Adorno, Theodor. *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1992.
- Amenábar, Alejandro. *Mar adentro*, Ocho y Medio, Madrid, 2004.
- Anders, Günther. *La obsolescencia del hombre I y II. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. Pre-Textos, Valencia, 2011.
- Aparicio, Rosa y Andrés Tornos. *Las redes sociales de los inmigrantes extranjeros. Un estudio sobre el terreno*, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid, 2005.
- Apel, Karl-Otto. *Una ética del discurso o dialógica*, Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1999.
- Appadurai, Arjun. *Modernity at large: cultural dimension of globalization*, University of Minnesota Press, Mineápolis, 1996.

- *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*, Tusquets, Barcelona, 2007.
- Appiah, Kwame Anthony. *Experimentos de ética*, Katz, Madrid, 2010.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993.
- *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 2001.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Políticos (Clásicos Políticos), Madrid, 2002.
- Aub, Max. *El laberinto mágico*, Alfaguara, Barcelona, 1943.
- Balducci, Ernesto. *L'uomo planetario*, Giunti, Florencia / Milán, 2005.
- Barnes, Julian. *Una historia del mundo en diez capítulos y medio*, Anagrama, Barcelona, 1992.
- Bauman, Zygmunt. *Confianza y temor en la ciudad: vivir con extranjeros*, Arcadia, Barcelona, 2006.
- Beck, Ulrich. *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*, Paidós, Barcelona, 2000.
- *Hijos de la libertad*, FCE, México, 2002.
- Benedicto XVI. *Carta encíclica caritas in veritate del sumo pontífice Benedicto XVI a los obispos a los presbíteros y diáconos a las personas consagradas a todos los fieles laicos y a todos los hombres de buena voluntad sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad*, Librería Editrice Vaticana, El Vaticano, 2009.
- Benjamin, Walter. “Tesis de filosofía de la historia”, en *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1973.

- *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, UACM, México, 2008.
- Bloch, Ernst. *El principio esperanza. Obra completa*, Editorial Trotta, Madrid, 2004–2007.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Resistencia y sumisión: cartas y apuntes desde el cautiverio*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1983.
- Bosniak, Linda. “Denationalizing citizenship”, en Alexander Aleinikoff, Thomas y Douglas B. Klusmeyer (eds.), *Citizenship today: global perspectives and practices*, Carnegie Endowment for International Peace, Washington, 2001.
- Brecht, Bertolt. *Poemas y canciones*, Alianza, Madrid, 1999.
- Camus, Albert. *La caída*, Alianza, Madrid, 1986.
- *El primer hombre*, Tusquets, Barcelona, 1994.
- Camps, Victoria. *Virtudes públicas*, Espasa Calpe, Madrid, 1990.
- Chirbes, Rafael. *El novelista perplejo*, Anagrama, Barcelona, 2002.
- Comisión de la Comunidad Europea, COM. *Libro verde relativo a una política comunitaria de retorno de los residentes ilegales*, COM, Bruselas, 2002.
- Condorcet, Jean–Antoine–Nicolas de Caritat. *Cinco memorias sobre la instrucción pública y otros escritos*, Morata, Madrid, 2001.
- Dahrendorf, Ralf. *Reflectios on the revolution in Europe*, Clatto and Windus, Londres, 1990.
- De Leo, Gaetano. *La devianza minorile*, NIS, Roma, 1990.
- Delors, Jacques (coord.). *La educación encierra un tesoro*, Santillana / UNESCO, Madrid, 1996.

- Duby, Georges. “Prefacio”, en Philippe Ariès y Georges Duby (dirs.), *Historia de la vida privada*, t.I, Taurus, Madrid, 1987.
- Dussel, Enrique. *Política de la liberación*, vol.II, Arquitectónica, Trotta, Madrid, 2009.
- Drucker, Peter F. *La sociedad poscapitalista*. Apóstrofe, Barcelona, 1993.
- Elias, Norbert. *La sociedad cortesana*, FCE, México, 1982.
- Ellacuría, Ignacio. *La lucha por la justicia: selección de textos de Ignacio Ellacuría*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2012.
- Elizalde, Antonio. *Desarrollo humano y ética de la sustentabilidad*, Universidad Bolivariana, Santiago de Chile, 2003.
- Foucauld, Jean-Baptiste y Denis Piveteau. *Une société en quête de sens*, Odile Jacob, París, 1995.
- Gabilondo Pujol, Ángel. *Trazos del eros. Del leer, hablar y escribir*, Tecnos, Madrid, 1997.
- Gadamer, Hans-George. “Über die planung der zukunft”, en *Hermeneutik II*, Mohr, Tübingen, 1967.
- Galimberti, Umberto. *I miti del nostro tempo*, Fertrinelli, Milán, 2010.
- García Márquez, Gabriel. *Relato de un naufrago*, Tusquets, Barcelona, 2004.
- García Roca, Joaquín. *Contra la exclusión. Responsabilidad política e iniciativa social*, Sal Terrae (Aquí y Ahora, 28), Santander, 1995.
- “El voluntariado en la sociedad de bienestar”, en *2001 Repensar el voluntariado*, Cáritas Española (*Documentación social*, 122), Madrid, 2001.

- “Raíces cristianas de la laicidad”, en *XXII Foro Cristianisme i mon d’avui*, Fòrum Cristianisme i món d’avui, Valencia, 2010.
- *Reinvención de la exclusión social en tiempos de crisis*, FOESSA, Madrid, 2012.
- Geremek, Bronislaw. “Cohesión, solidaridad y exclusión”, en Delors, Jacques (coord.). *La educación encierra un tesoro*, Santillana / UNESCO, Madrid, 1996.
- Giner San Julián, Salvador. “Diversidad y democracia en las ciudades: ciudadanía pública”, en UIM; Fundació Carles Pi i Sunyer y CEMCI, *Diversidad y convivencia en las ciudades*, UIM / Fundació Carles Pi i Sunyer / CEMCI, Barcelona, 2004.
- *El origen de la moral. Ética y valores en la sociedad actual*, Península, Barcelona, 2012.
- Gorz, André. *Metamorfosis del trabajo*, Sistema, Madrid, 1994.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989.
- Hannerz, Ulf. “Cosmopolitans and locals in world culture”, en *Transnational connections: culture, people, places*, Routledge, Londres, 1996.
- Hayek, Friedrich. *Los fundamentos de la libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1960.
- Hirschman, Albert Otto. *Retóricas de la intransigencia*, FCE, México, 1991.
- Hillesum, Ety. *El corazón pensante de los barracones. Cartas*, Anthropos, Barcelona, 2001.
- Hernández, Miguel. “El hombre acecha”, en *Antología poética*, Óptima, Barcelona, 2001.

- Horkheimer, Max. “El espacio social”, en *Ocaso*, Anthropos, Barcelona, 1986.
- Innerarity, Danniell. *Ética de la hospitalidad*, Península, Barcelona, 2001.
- Kagan, Robert. *Poder y debilidad: Europa y Estados Unidos en el nuevo orden mundial*, Taurus, Madrid, 2003.
- . *Of paradise and power: America and Europe in the new world order*, Random House, Nueva York, 2003
- Kant, Immanuel. “¿Qué es la ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, FCE, México, 1989.
- Kisnermann, Natalio. *Ética, ¿un discurso o una práctica social?*, Paidós, Buenos Aires, 2001.
- Lanchester, John. *¡Huy! Por qué todo el mundo debe a todo el mundo y nadie puede pagar*, Anagrama, Barcelona, 2010.
- León Felipe. *Nueva antología rota*, Akal, Madrid, 2008.
- Lledo Íñigo, Emilio. *Elogio de la infelicidad*, Cuatro Ediciones, Madrid, 2005.
- Maalouf, Amin. *Identidades asesinas*, Alianza, Madrid, 1999.
- Marx, Karl. “La sagrada familia”, en *Sobre la cuestión judía*, Grijalbo, México, 1967.
- Mastretta, Ángeles. *Mujeres de ojos grandes*, Seix Barral, Barcelona, 2007.
- Mercero, Antonio. *Planta 4ª*, BocaBoca Producciones, Madrid, 2003.
- Mernissi, Fátima. “¿El Cowboy o Simbad? ¿Quién vencerá en la globalización?” Discurso pronunciado en la ceremonia de entrega del Premio Príncipe de Asturias de las Letras 2003 [DE disponible en <http://www>.

- premiosprincipe.com/index.php?searchword=mernis
si&option=com_search&Itemid=].
- Metz, Johann Baptiste. *Memoria passionis: una evocación
provocadora en una sociedad pluralista*, Sal Terrae,
Santander, 2007.
- Müller, Herta. *Tot el que tinc, ho duc al damunt*, Bromera,
Alzira, 2010.
- Neruda, Pablo. *Canto general*, Seix–Barral, Barcelona,
2004.
- Nussbaum, Martha Craven. *Las fronteras de la justicia.
Consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona,
2007.
- Petrella, Riccardo. *El bien común*, Debate, Madrid, 1997.
- Pieris, Aloysius. “Cristo más allá del dogma. Hacer cristología en el contexto de las religiones de los pobres”, en *Revista Latinoamericana de Teología*, núm.52, Universidad Centroamericana José Siméon Cañas–Centro de Reflexión Teológica, San Salvador, 2001.
- Ratzinger, Joseph y Jürgen Habermas. *Entre razón y religión: dialéctica de la secularización*, FCE, México, 2008.
- Reyes, Mate. “El don de la proximidad”, en Antonio Ávila (ed.), *El grito de los excluidos*, Verbo Divino, Estella, 2005.
- Restrepo, Luis Carlos. *El derecho a la ternura*, Arango, Bogotá, 1994.
- Ricoeur, Paul. *Le métáfora viva*, Cristiandad, Madrid, 1980.
- “Entretien a Paul Ricoeur”, en *L'express*, núm.2455, Presse–Union, París, 23 de julio de 1998.
- Rifkin, Jeremy. *El fin del trabajo*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Rivas, Manuel. *El lápiz del carpintero*, Alfaguara, Madrid, 1998.

- Sabato, Ernesto. *Antes del fin*, Seix Barral, Barcelona, 1999.
- Saramago, José. “Dolor y esperanza en Chiapas”, en *Le Monde diplomatique* 41, Le Monde diplomatique, Madrid, marzo de 1999.
- Sassen, Saskia. *¿Perdiendo el control? La soberanía en la era de la globalización*, Bellaterra, Barcelona, 2001.
- Sayad, Abdelmalek. *La double absence*, Editions du Seuil, París, 1999.
- Sen, Amartya. *La idea de la justicia*, Taurus, Madrid, 2010.
- Simmel, Georg. *Filosofía del dinero*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1976.
- Skármeta, Antonio. *El cartero de Neruda*, Sudamericana, Buenos Aires, 1985.
- Sousa Santos, Boaventura. *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, Siglo del Hombre, Bogotá, 2006.
- Tagore, Rabindranath. “El crecimiento como medio para lograr el desarrollo humano”, en Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD, *Informe de desarrollo humano 1996*, Mundi-Prensa, Madrid, 1996.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, México, 1997.
- *Los aventureros del absoluto*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2007.
- Discurso pronunciado en la ceremonia de entrega del Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales 2008 [DE disponible en: <http://www.premiosprincipe.com/content/view/247/>, consultada el 20 de diciembre de 2012].

Valente, José Ángel. *El Fulgor*, Galaxia Gutemberg, Barcelona, 2002.

Zagrebelsky, Gustavo. *Contra la ética de la verdad*, Trotta, Madrid, 2010.

Zambrano, María. *Filosofía y poesía*, FCE, México, 1996.

Esta obra busca sembrar gérmenes de esperanza para afrontar la “enfermedad del ánimo” que se esparce por el globo terráqueo. La brújula que el autor propone es la solidaridad, reinventada para nuestro tiempo y así se convierta en un factor de cohesión social, regulador y a la vez emancipador, para navegar con tino en medio de los desajustes intelectual, financiero, climático, geopolítico y ético que vivimos.

Esta recreación de la solidaridad, entendida también como un factor de cambio hacia un mundo más justo, democrático y participativo, implica trabajar en tres escenarios: el político, el social y el cultural, así como abordar la producción política de la ciudadanía, la producción social de la vecindad y la producción ética de la fraternidad, territorios que se exploran, con sus respectivas lógicas y providencias, a lo largo de estas páginas.

La colección de libros de la *Cátedra Eusebio Francisco Kino, SJ*, realizada en conjunto por el Sistema Universitario Jesuita y el Fideicomiso Fernando Bustos Barrena, SJ, presenta el producto de los seminarios de la Cátedra, en los que especialistas, académicos y universitarios dialogan en torno a diversas temáticas con el aporte y la experiencia del ser humano y los valores del Evangelio. Los temas giran alrededor de las relaciones entre fe y desarrollo sustentable, fe y cambios sociales, y fe y pluralismo cultural y religioso.



FIDEICOMISO
FERNANDO
BUSTOS
BARRENA SJ

