

# Cincuenta años después, la Declaración de los Derechos humanos y el discurso moral en el Primer Mundo.

---

*PEDRO M<sup>a</sup> GIL LARRAÑAGA*

“Se supone que una marea de riqueza en ascenso levantará todos los botes. Pero algunos pueden navegar mejor que otros. Los yates y los transoceánicos de hecho se están elevando en respuesta a las nuevas oportunidades, pero las balsas y los botes de remo están haciendo agua, y algunos se están hundiendo rápidamente”.<sup>1</sup>

La cuestión sobre ética y derechos humanos, como las narraciones de aventuras, engaña primero con una trampa.

De entrada, para buscadores que no lo sean de verdad, presenta la trampa de las acciones, del voluntarismo. Consiste en remitirles al mundo del movimiento, del aprovechamiento de tópicos o subvenciones, de trámites y organismos... Les hace confundir implicación ética con agotamiento de un presupuesto de beneficencia.

Ocurre como en nuestra vida de relación. Sí, lo que vivimos cuando nos importamos mutuamente un poco más de lo convencional, cuando contamos de verdad con alguien, cuando nos queremos. En nuestra vida de relación, en

---

<sup>1</sup> PNUD (97), 92.

efecto, todos conocemos la diferencia de quienes buscan su seguridad en el ámbito de los comportamientos, las cosas que hay que hacer, decir, vestir..., y quienes además la buscan más allá de todo lo que hacen.

Las relaciones, cuando alcanzan a toda nuestra persona, son como un camino o circunstancia en los que llegamos, juntos, más allá de nuestra suma. Las relaciones, así, tienen más estabilidad, son más gratificantes y fecundas, nos definen con mayor esperanza..., cuando las vivimos alcanzando nuestra raíz común, algo que nos supera, más grande que cada uno de nosotros, fundamento de todos nosotros.

Desde ahí, desde esa raíz común, situados más allá de todos los gestos y todas las palabras, desde allí somos de verdad alguien, alguien además capaz de establecer todos los ritos y todas las normas y todos los comportamientos. Suele ser el síntoma de nuestro madurar, lo que los demás encuentran en nosotros cuando se sienten a gusto a nuestro lado. Cuando, al contrario, hemos perdido ese contacto, cuando vivimos simplemente de lo que va ocurriendo en nuestra superficie..., entonces no nos valen normas ni convenciones, a merced como estamos de todos los vaivenes, separados o rotos o limitando nuestra esperanza a lo inmediato.

Cuando nuestras vidas alcanzan esa dimensión es cuando vivimos, en lo personal, lo que aquí entendemos por actitud ética. Cuando no la alcanzamos o cuando la hemos perdido, entonces entre nosotros sólo hay normas, y ningún derecho.

Por eso ante la llamada de los Derechos Humanos no es bueno perderse, llenos de prisa, en los caminos del voluntarismo, convertidos en generosos e ingenuos reaccionarios, tontos útiles que tratan de tapar todos los agujeros por donde hace agua una embarcación que tal vez no es la nuestra o al menos no navega con nuestras cartas.

## **1. 1789-1948: dos Declaraciones de Derechos Humanos**

Para plantear adecuadamente esta reflexión hemos de caer en la cuenta del sentido y la distancia entre estas dos fechas: 1789, en las puertas de la Revolución Francesa, y 1948, al cerrarse la Segunda Guerra Mundial. Hemos de preguntarnos si podían significar lo mismo las palabras “libertad”, “dignidad” y “derechos” en las dos situaciones: 1789 y 1948.

En la primera nos encontramos con el arranque de la Modernidad en su versión política: la sociedad francesa, en continuidad con lo acontecido al otro lado del Atlántico Norte y ratificado unos pocos años antes en Versalles, se dice a sí misma el nuevo código social básico: es la Declaración de los derechos del Hombre y del Ciudadano.

Se culminaba así la dimensión más idealista del Siglo de las Luces: el ser humano debía ser de verdad la medida de todo, de modo que todo se concibiera en función de su satisfacción de vivir. En adelante habrían de desaparecer todos los a priori, todos los privilegios, todas las estructuras que disfrazaran de orden social realidades como el poder o la costumbre. Desde ese pórtico, las distintas Asambleas de la Revolución trataron de disponer el nuevo edificio social.

Pasaron 150 años. En ese tiempo el mundo se hizo mucho más grande. Convirtiendo aquella Declaración en estructura de Estado, los Estados sobre todo europeos quisieron estructurar sus sociedades de un modo nuevo. A la vez decidieron considerar el mundo como su campo de interés, como lugar sobre el que proyectar sus iniciativas. Entre ambas orientaciones -organización racional de la convivencia social y comprensión comercial de los equilibrios internacionales- pusieron las bases del nuevo universo. A finales del XIX, en efecto, el mundo se había hecho mayor que nunca. Se había ido llenando de relaciones nuevas, de posibilidades y retos nuevos. Tan nuevos que de pronto la humanidad iba a quedarse sobrecogida ante problemas para los que no tenía solución.

Violenta y desesperada, fue la historia del mundo en la primera mitad de este siglo.

Y llega así nuestra segunda fecha, siglo y medio después de la primera. Se trata ahora de una sociedad nueva, mucho más amplia que aquella francesa-norteamericana: esta vez es la nueva sociedad de las naciones que tras la guerra necesita recomponer todas sus estructuras sociales.

Pretende que no vuelva a ocurrir nada de cuanto ha sufrido en los últimos cincuenta años y a la vez quiere enderezar y aprovechar las progresiva universalización de la vida que -es el gran sarcasmo de la modernidad- ha servido para que todos celebren el mayor rito de guerra de la historia durante cuarenta años. Por eso aquella sociedad comienza en 1944, en Bretton Woods, el establecimiento de nuevas estructuras económicas y un año más tarde se dice a sí misma la Carta de las Naciones Unidas, 1945. A lo largo de los años siguientes, como un desarrollo o explicitación fundamental de esta carta básica y trasfondo legitimador de las nuevas organizaciones comerciales, irá concibiendo la nueva Declaración de los Derechos Humanos, 1948. El mismo año se había -más o menos- firmado el acta de nacimiento del GATT y el Plan Marshall.

1789-1948: la relación de ambas fechas es todavía más fácil si caemos en la cuenta de que las dos se sitúan en París. En la primera de las situaciones "París" expresa la capital de la razón y de la esperanza social, la suma de cuanto había ido aconteciendo en el siglo desde el punto de vista del pensamiento, el arranque violento y espectacular de una forma política nueva, el centro de un nuevo organismo político. Aquel París era la oficialización de un tiempo nuevo, el reconocimiento de la Modernidad.

El mundo tenía entonces unas dimensiones muy específicas. Todo se configuraba desde los límites nacionales definidos dos o tres siglos antes y se proyectaba como un cuerpo capaz de relacionarse con el mundo desde ellos. Pasado el gran error bélico de Napoleón, cuando se hizo evidente que estaba-

mos en el imperio de la razón burguesa, los ideales de la revolución pasaron a representar metas a conseguirse... dentro de cada una de las nuevas naciones.

El mundo tenía entonces un tamaño que virtualmente había perdido en los días de la otra firma, en Chaillot. En la segunda de las dos situaciones “París” significa algo muy poco local. Es más un símbolo que un lugar físico. Por eso de entrada los términos de la nueva declaración nos suenan a cosa conocida, algo que habíamos visto empapando todos los planes sociales, todas las propuestas políticas, todas las revoluciones y todos los desarrollos del mundo en el siglo anterior. En 1948 los legisladores entendían que se trataba de algo así como de un nuevo acto de fe en la dignidad de los pueblos. La única diferencia estaría en garantizarlo a través de un pacto reforzado: lo que había sido proclamado por la primera Asamblea revolucionaria era ahora lema para sesenta o setenta estados.<sup>2</sup>

La validez de la nueva Declaración sería función del acierto de los organismos arbitrados para regular las relaciones entre todos los pueblos de la tierra. Un problema con solución puramente organizativa: en la base, la dignidad de los seres humanos; desde ella, la interpretación del momento histórico y sus esperanzas o sus posibilidades; y sostenido todo en un cuerpo legal. Exactamente como ciento cincuenta años antes, sólo que ahora en representación de toda la humanidad.

Pues bien. Desde el trasfondo de este paralelo, podemos considerar la siguiente propuesta: a partir de 1948, anulando completamente los propósitos de los nuevos legisladores, **el ‘tamaño’ de las naciones y más globalmente las nuevas dimensiones del mundo acabarían por evidenciar las limitaciones contenidas en sus palabras sobre la dignidad y la libertad** de los seres humanos y la convivencia de sus pueblos, tal como se proclamaban en la nueva Declaración.

---

<sup>2</sup> Es significativo cómo S. Giner titula el último capítulo de su interesante *Carta sobre la Democracia*: “libertad, igualdad, fraternidad...”

Ocurría que las nuevas palabras para expresar la dignidad y la libertad llegaban -en su definición más implícita que explícita- lastradas con un gravísimo déficit interior. Se trataba del mismo déficit que había estado en la fuente de todos los anteriores trastornos sociales, aquel terrible medio siglo al que se pretendía poner fin con la nueva Declaración. Los tiempos demostrarían que no era tan fácil arreglarlo.

Cincuenta años después la pretendida universalización de los Derechos se ha difuminado en la más despiadada globalización de un sistema económico. ¿Cómo es posible que la mejor cifra del progreso alcanzado se exprese en el fatídico “20:80”, consagrador del fin del trabajo y de la mayor de las explotaciones conocidas por la historia? ¿Ha servido para algo todo aquel sistema entre moral y legal, de 1944 a 1948?

“20:80”, decimos. He aquí dos párrafos para señalar el contenido de la expresión. El primero, otra vez el Informe del PNUD-97; es, pues, la misma ONU:

“La moderación de la desigualdad es el primer paso para poner fin a la pobreza. Desde 1960 la desigualdad a escala mundial ha aumentado por encima de lo que jamás se había conocido. En 1991 la participación del 20% más rico en la economía mundial había crecido al 85%, en tanto que la del 20% más pobre había disminuido del 2,3% al 1,4%. En 1994 la participación de los más ricos había aumentado al 86%, y la de los pobres se había reducido al 1,1%. De esta manera en los últimos 35 años la relación entre los ingresos del 20% más rico con los del 20% más pobre ha aumentado de 30 a 1 en 1960, de 61 a 1 en 1991 y de 78 a 1 en 1994.”<sup>3</sup>

Ahora un texto mucho más libre, escrito en el corazón de nuestra Europa, con la misma documentación que el anterior Informe pero con mayor libertad para señalar anécdotas y localizaciones, nombres de personas y políticas concretas. Son dos redactores del Spiegel, especialistas en comunicación, garantizados en sus especializaciones científicas previas:

---

<sup>3</sup> PNUD (97), 124.

“En el próximo siglo, el 20% de la población activa bastará para mantener en marcha la economía mundial. ‘No se necesita más fuerza de trabajo’, opina el magnate Washington SyCip. Una quinta parte de todos los que buscan trabajo bastará para aportar las valiosas prestaciones de servicios que la sociedad mundial pueda permitirse. Ese 20% participará, por tanto, activamente en la vida, el beneficio y el consumo, no importa en qué país. Se puede añadir a ellos un 1 o un 2%...”<sup>4</sup>

Hablábamos de la distancia entre 1789 y 1948. Y nuestra pregunta era si las palabras de ambas declaraciones significaban lo mismo.

## **2. 1974: los límites de la globalización**

En realidad este medio siglo de nuestro documento venía precedido por dos grandes rupturas en las cuales fue lentamente desangrándose un ciclo histórico. Ocurrió entre 1750 y 1900 más o menos. Primero se trató de la separación religión-cultura, en el corazón del XVIII. Después, ya en los albores del XX, la ruptura entre ética y sociedad.

Es muy fácil evocarlo si recordamos determinado tipo de literatura, cine, música, pensamiento..., dedicado a la interpretación de la sustancia de Europa a finales del siglo XIX. En sus expresiones se nos hace hoy evidente cómo el hundimiento de la ética social se disimuló o se aguantó mientras durara el proceso de la internacionalización. Había una tarea, un beneficio, un progreso, que llevar a cabo. Mientras durara, no sería tan atosigante la deficiencia interior. Ahora bien, tarde o temprano aquella colonización acabaría volviéndose sobre sus agentes: la venganza de los explotados sería mostrar a los nuevos colonizadores la indefensión interior con la que habían procedido.

En el primer caso, casi un siglo antes de la Revolución Francesa, supuso tanto la muerte de la religión como de la cultura. La religión, en efecto,

---

<sup>4</sup> Martin-Schumann, 10.

quedó casi del todo a merced de las devociones. La cultura acabaría por sucumbir en manos de los especialismos. De por medio, sosteniéndolo todo, se suponía que estaba la moral, aquella por la que clamaban los Ilustrados en toda Europa. En el segundo caso, sin embargo, tras el largo siglo de la sociedad burguesa, se había desnaturalizado la moral reduciéndola a códigos puramente formales. En paralelo, la sociedad se iba disolviendo en organización.

Porque el proceso de la Modernidad se puede comparar al juego del aprendiz de brujo: de puro experimentar factores aislados acaba en el caos, en el desorden, dominado por todo aquello que había tratado de comprender a través del análisis. Cada paso, en efecto, parece nacer de un aislamiento, de la negación de una relación so pretexto de que pertenecer es alienante.

Sin embargo, la referencia de una realidad a la otra constituía el íntimo secreto de cada una, su naturaleza, como ocurre en las personas: son algo al relacionarse entre sí. Así, al desaparecer aquella relación, cada principio se fue disolviendo en una realidad supuestamente autónoma, vacía de sentido, sin otra capacidad que la de reproducirse a sí misma hasta el infinito, huyendo de la frustración por la vía de la multiplicación. Como el aprendiz de brujo, que ante el caos no para de multiplicar nuevos gestos, sucesivamente estériles.

Todo ello se haría evidente a medida que se desarrollaran las premisas en las que se fundamentaría el modelo de desarrollo y de paz propuestos. He aquí el proceso, el espíritu del tiempo que se abrió con los acuerdos de Bretton Woods:

la democracia traería la paz  
que a su vez se fundamentaría en el bienestar,  
definido por la posesión de los instrumentos del confort,  
a los que se accedería desde la difusión de la capacidad económica,  
basada en el acceso al trabajo,  
garantizado por la comercialización, homogénea y universal.

Es un proceso lógico, completo y hasta cerrado. En él se ha basado realmente el camino de la humanidad en estos cincuenta años desde la Declaración... de Chaillot. Si en una larga y crítica elipsis unimos los dos términos extremos de la cadena, nos encontramos al final con que **la democracia es función de la comercialización**. Buscábamos la Paz y encontrábamos el GATT.

Es el triunfo del mundo de los medios sobre el de los fines. En él carece de todo sentido hablar de derechos y de libertades. Reducir la democracia a función de la comercialización supone reducir la libertad al confort que previamente ha sido diseñado por los especuladores financieros transnacionales. En adelante el techo o la identidad humana no puede fijarse por su dignidad sino por el umbral de consumo aceptable para los grandes intereses, digan lo que digan todas las Declaraciones de los Derechos Humanos.

Su resultado es el mundo del 20:80... En su camino fueron poco a poco quedando a jirones trozos de lo que hasta entonces habían sido los Estados. Sí: precisamente aquellos que habían comenzado el proceso de los Derechos y las Libertades 30 años antes. Poco a poco el mundo iría viendo cómo los Estados, en expresión que también utiliza el último informe del PNUD, “son demasiado grandes para atender a las cosas pequeñas y demasiado pequeños para atender a las cosas grandes”.

En esta -hasta hoy- definitiva fase todo habría precipitado a partir de 1973, más o menos. A partir de esos días se irían haciendo definitivamente evidentes los límites de la globalización, uno de los fundamentales factores de toda la modernidad. A partir de esas fechas se impuso primero una reconsideración del dólar en sí mismo y después, lo que es mucho más importante: el paso del cambio fijo al cambio flotante, siempre con el dólar como referencia básica y única.

En realidad a partir de esos días la economía dio el paso hacia la universalización del modelo fiduciario, es decir, el salto desde el valor de

cada moneda en sí al valor de confianza que suscita en las diversas sociedades del mundo. La moneda de cambio, en adelante, sería sobre todo la confianza despertada, es decir, las expectativas, es decir, la probabilidad de la ganancia.

El problema fundamental de este paso estribaba en que el valor despertador de confianza, la medida única del nuevo sistema fiduciario, sería el dólar. El criterio del desarrollo estaría en la confianza... que los pueblos del mundo suscitaran al dólar. El equilibrio resultante convertiría la economía real en especulativa. Era la nueva geografía, capaz de sobrevolar todas las fronteras.

Con los años en apariencia la hegemonía del dólar ha desaparecido. Así tenemos hoy tres bloques de monedas en lugar de una. Se diría -y se dice- que no hay hegemonías. Pero no es cierto: sus distintos valores son relativos entre sí, es decir, se definen por sus confianzas o desconfianzas mutuas. Un núcleo de monedas, un solo sistema, con valores relativos, sigue midiendo las especulaciones económicas mundiales.

En torno a 1973, decimos. A la luz de todo esto cobran un sentido muy preciso ante todo la derrota norteamericana en Vietnam, después la contestación social de los últimos sesenta, las crisis del petróleo, la constitución de la Comisión Trilateral entre 1973 y 1975, la Carta de los Derechos y Deberes económicos de los Estados y la Declaración sobre el establecimiento de un Nuevo Orden Económico Internacional. Todo culminaría en 1976 cuando el FMI -alma de los acuerdos de 1944- pasó de los cambios fijos a los flotantes.

A partir de aquellos días -y ya son casi 25 años- el mundo es distinto. El proceso ha ido inexorablemente globalizándose sin más novedad que el establecimiento de nuevas grandes áreas comerciales mundiales, la consolidación de las empresas multinacionales y la arrolladora conciencia de la globalización, de sus beneficios y sus contradicciones.

La agudización del proceso, su aceleración hasta lo instantáneo, es la principal novedad de la situación actual respecto de la de hace 25 o 50 años. Ha sido posible gracias a los nuevos sistemas de comunicación, en camino constantemente de mayor eficacia dentro de su cometido. Y si a ese vértigo de lo puntual añadimos el de lo complejo, es decir, el de la diversidad de los factores implicados, entonces nos encontraremos ante las dimensiones del gran reto que afronta la humanidad en este cambio de siglo.

El resultado es un gigantesco cambio de todas las fronteras, de todos los límites que ilusoriamente nos definían todavía en 1960. Realmente es una geografía nueva, nacida de la aceleración de todos los elementos de la anterior. En el torbellino de su constitución sobrenadan todavía restos de otro mundo, como nuestra Declaración. Hans Jonas lo evoca y agrupa con palabras de gran alcance:

“La frontera entre ‘Estado’ (polis) y ‘Naturaleza’ ha quedado abolida. La ciudad del hombre, que antaño constituía un enclave dentro del mundo no humano, se extiende ahora sobre toda la naturaleza terrenal y usurpa su lugar. La diferencia entre lo artificial y lo natural ha desaparecido, lo natural ha sido devorado por la esfera de lo artificial, y, al mismo tiempo, el artefacto total -las obras del hombre convertidas en mundo, que actúan sobre él y a través de él- está engendrando una nueva clase de ‘naturaleza’, esto es, una necesidad dinámica propia, con la que la libertad humana se confronta en un sentido totalmente nuevo”.<sup>5</sup>

### **3. En la raíz de la dignidad y del derecho**

En este aniversario de la Declaración, ante las contradicciones sociales que a diario experimentamos en lo que llamamos Primer Mundo, necesitamos preguntarnos por su validez, por su vigencia, por su rostro concreto hoy, a las puertas del nuevo siglo.

---

<sup>5</sup> Jonas, 37s.

Por eso llegados a este punto hemos de plantearnos una pregunta que está en la raíz de todo este discurso: ¿en qué se basa, qué fundamenta eso que llamamos la 'dignidad humana'?; ¿en qué consiste esa pretendida dignidad humana, base de los derechos de las personas y los pueblos? ¿Sobre qué construir un nuevo Contrato Social?

La cuestión nos es imprescindible si pretendemos que nuestra reflexión tenga un poco de solidez, más allá de los tópicos, es decir, para situarnos en condiciones de alternativa frente a este orden mundial que no cree más que en el beneficio. ¿En virtud de qué pretendemos disponer en verdad de un discurso alternativo o complementario al del poder económico?

Para no precipitarse en el camino de la respuesta, para darle todo el calado que necesita, vaya primero otro párrafo de H. Jonas, también en *El Principio de Responsabilidad*. Está hablando de la necesidad de recomponer el discurso ético, y se siente preocupado ante la caducidad de toda norma y a la vez la perennidad de su 'sentimiento'. Se encuentra ante la gran cuestión de qué fundamenta todas las normas o todos los comportamientos, qué puede orientar a la humanidad en este último tramo del siglo. Siente sobre todo el vacío de tantas motivaciones y busca un asidero.

"Este sentimiento (el sentimiento de la norma) se encuentra en una difícil situación frente a las sonoras exigencias de la codicia y el temor. Al no estar fundamentado ni poder estarlo, no le queda más remedio que avergonzarse de sí mismo en presencia del saber superior a él. Este saber 'neutralizó' con respecto al valor, en primer lugar, la naturaleza y después, también al hombre. Ahora temblamos ante la desnudez de un nihilismo en el que un poder máximo va aparejado con un máximo vacío, y una máxima capacidad va aparejada con un mínimo de saber sobre ella. La cuestión es si podemos tener una ética sin recuperar la categoría de lo sagrado, categoría que fue totalmente destruida por la ilustración científica; una ética que pueda poner freno esas capacidades extremas que hoy poseemos y que nos sentimos casi obligados a aumentar y ejercitar."<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> id., 58.

Avergonzarse ante un saber superior, la neutralización del valor ético, la recuperación de lo sagrado... La dignidad humana se basa en que en ella acontece el misterio, désele el nombre que sea. La dignidad de la persona, su capacidad de derecho, se basa en que es un ser en el que ocurre la trascendencia, es decir, un ser que siempre, indiscutiblemente, se siente mayor.

En el mundo que hoy llamamos premoderno, las religiones habían construido todo un sistema en torno a esa experiencia de misterio o demasía. Y al recordarlo conviene tener presente que ambas cosas no son la misma. Estaban por un lado los sistemas de las religiones, decimos. Tales sistemas, por expresados en un momento o en momentos culturales determinados, son caducos, efímeros. Desaparecen cuando, adorándose a sí mismos, ebrios de poder o adormecidos en lo repetido, olvidan la experiencia que expresan. Por otro lado, entonces y hoy, la experiencia que fundamenta o se explicita en todos aquellos sistemas, en cambio, es permanente, definitiva. Ella es la que en su sustancialidad señala siempre el núcleo de la dignidad y el derecho humano. Ahí puede estar la clave: en el distingo entre experiencia y sistema.

Como la humanidad ha sabido siempre, el ser humano tiene derechos **porque es testigo o incluso guardián del misterio**. Es la experiencia que nos define. Es la experiencia que durante doscientos años transita, peregrina, por los campos de la justicia social, de la suficiencia científica, de los modelos políticos, de la renovación estética, de las identidades históricas, de las relaciones y los nuevos modelos de convivencia, de los últimos voluntariados...

Frente semejante definición -recordemos de nuevo nuestro inicial paralelo entre las fechas de 1789 y 1948-, el recorrido de la Modernidad nos aparece como claramente orientado por las dos fragmentaciones a las que nos hemos referido.

Como una brújula en la que se combinaran extrañamente el norte magnético y el geográfico, el progreso de los últimos siglos se ha ido articulando en

torno a una especialización que desintegraba lo humano. Así aquellas dos rupturas señalan el sistema por el que a la sociedad moderna se le hace enormemente difícil llegar a la experiencia en cuestión. Hoy, cincuenta años después de la Declaración constituyente de las Naciones Unidas, lo entendemos muy bien. Los anteriores dos siglos nos habían ido estableciendo en una esquizofrenia mortal entre la experiencia del misterio y su tematización cultural, religiosa... o legal y jurídica.

En primer lugar, cuando ni las religiones ni la nueva modernidad supieron reformular su relación, ambas quedaron reducidas a caricaturas, simples instrumentos de poder social. Resultó evidente la caída en picado de las religiones, por la mayor altura del punto de partida. Pero no menor había de ser el hundimiento de la cultura a medida que la razón se fuera diluyendo en racionalidad instrumental, de modo que la cultura quedara en manos de la industria y la erudición.

Más tarde, evidenciando todas las carencias que desencadenarían las crisis del primer siglo XX, estalló la otra esquizofrenia: ahora se trataba de una moral que había dejado de ser social. Entonces la moral degeneró en código de conducta, norma siempre sorteable según las conveniencias o los fines, y la sociedad en organización para la producción, presa siempre de los principales beneficiarios de esa misma producción.

El resultado debía ser la pérdida de toda fundamentación para el derecho o la norma, a la que se refería el texto de Jonas. En efecto, el especialista no tiene más 'dignidad' que la consistente en la rentabilidad de su propia especialización. Así, a mayor eficacia, mayor dignidad... y mayor 'derecho'.

Se comprende que tarde o temprano los tiempos evidenciarían la fragilidad de las bases de aquel primer edificio, el de 1948. Se necesitaba sólo esperar que acabara de agotarse la inercia de la institución Estado, la única apariencia de alguna base para los derechos y la dignidad de los pueblos, al garantizar un hogar de familia en cuyo interior sí pudiera vivirse en cierto modo

aquella experiencia de la demasía, identificadora. Con ella había desaparecido de los pueblos la fuente de su dignidad.

Pero ¿es esto realmente posible? ¿Es posible que los pueblos pierdan su capacidad -y su necesidad- de ser testigos del misterio? ¿No será más bien que esa capacidad/necesidad está ausente de 'lo que se lleva', es irrelevante desde algún punto de vista para quien maneja los hilos del poder?

Como se ve, la pregunta no va por los campos ideales del presunto fundamento de nuestra dignidad. La pregunta que hemos de hacernos hoy es: **¿dónde y cómo vive hoy la humanidad esa experiencia que se tematiza en la expresión de su dignidad, fuente de sus derechos?**

Pues bien. Al releer la Declaración... y al encontrarnos con nuestra sociedad y todas sus integraciones o desintegraciones, resulta muy fácil señalar por su propio nombre esta realidad. Porque en esa relectura de situaciones sentimos muy pronto una constante, un nervio oculto, un común denominador. Habla de lo preocupante de las dimensiones del mundo, del sentido de la globalización ante el problemático equilibrio recursos-población. Habla igualmente de cómo la humanidad se defiende, siempre por los caminos del miedo y del poder, a través de la fragmentación, de la descomposición de lo humano en sistemas de equilibrios casi siempre inestables.

La humanidad hoy se encuentra afrontada al misterio cuando cae en la cuenta del casi inexorable absurdo de progreso<sup>7</sup> que le espera en determinada

---

<sup>7</sup> Como la mejor ilustración de cuanto se contiene en el tema leído desde el vocabulario sociológico, nos podemos invitar al repaso de los documentos de la *Cumbre de Copenhague*, de hace tres años, en marzo de 1995: su Declaración Fundamental y el Programa de Acción. Ante ellos uno se siente sacudido por la sensación de doble moralidad que le embarga. Ante todo comprueba las excelentes palabras de la Cumbre, sus análisis, sus propuestas, sus llamadas a todas las instituciones, incluidas las financieras. Pero después, al colocar los textos en línea con varios otros en los últimos 25 años, la sensación es otra: la inoperancia de todas las palabras. Se diría que hemos perdido el contacto con su fuente. La conclusión es aplastante: sólo los pueblos habituados a experimentar un modo de relación personal están en condiciones de afrontar las actuales condiciones del mundo.

dirección. Al preguntarse por las causas de tal situación y sus remedios, se encuentra con la cosificación de sus relaciones, con la reducción de las personas a elementos y de las identidades de los pueblos a recuerdos de exhibición y de museo. Cae entonces en la cuenta de la centralidad de lo personal ante cualquier esperanza de futuro. Invierte sus esquemas de valores. Y se siente invitada a redefinir su participación en lo común, a reformular su esperanza. Se invita a responsabilizarse de sus relaciones, más que a nuevas planificaciones de futuro.

Sólo quien alcanza tal experiencia está en condiciones de recibir el reto de la sociedad postindustrial. Sin ella sólo queda el espejismo de la huida hacia adelante vestida de progresismo.

Estamos hablando de la comunidad y la responsabilidad. Y de que el paradigma de la recuperación de los Derechos Humanos está en el restablecimiento de la integralidad, de la relación, de la comunidad, que toma en sus manos su conciencia de estar viviendo y la convierte en criterio de convivencia. Así lo han ido mostrando todos los movimientos sociales y todas las corrientes de pensamiento surgidas en los últimos treinta años.

... La implicación ética de nuestra sociedad ante la actual situación del mundo cincuenta años después de la Declaración de los Derechos Humanos es muy clara: **comprometerse a fomentar la experiencia de ser parte, de pertenecer, estimular el gozo o el sentido vivido por todo aquel que consigue mantener su convivencia sobre esa realidad. Y convertir esa experiencia de sentido en alma y criterio organizativo del modelo del progreso.**

#### **4. Para la articulación del discurso moral en el Primer Mundo.**

¿Hay algún lugar en el que nos sea posible recuperar la experiencia de nuestra dignidad?, habíamos preguntado. Como quedaba sugerido por la referencia a nuestra vida de relación, entendíamos que de su experiencia

brotaba el sentido del Derecho y que desde ella era posible la unidad entre los derechos y la ética. La implicación ética de nuestra sociedad en la actual coyuntura del mundo arrancararía, pues, en señalar y posibilitar a los pueblos los caminos para ese reencuentro.

Pues bien: en consecuencia con todo el proceso anterior, proponemos ahora un solo lugar (del que parten y al que llevan diversos caminos) para la rearticulación de nuestro discurso. Se trata de recuperar la experiencia de la dignidad precisamente a partir de todo aquello que en nuestra Europa parece negarla.

### **1. Primero, como criterio fundamental: los Marginados.**

Generalmente cuando se recurre al discurso de los Pobres suele ser para proponer pautas o programas mediante los cuales dejen de serlo. Sin más: que cuanto antes los Pobres dejen de serlo. Que alcancen todo aquello -o casi- que disfrutan los demás. Porque tienen derecho a ello.

Pero hay otro modo de enfocar este discurso, que ese derecho -con ser indiscutible- no es el más importante que necesitan ver satisfecho. Es complementario del anterior, desde luego, y establece con él las relaciones que se dan entre lo urgente y lo importante. Esta segunda perspectiva es la que considera a los Pobres no como quienes sólo necesitan sino como quienes además ofrecen, como quienes disponen de algo que los demás no.

El tema es muy fácil de percibir: el discurso de los Pobres supone ante todo la puesta en tela de juicio del sistema establecido. Y ello no por la probabilidad de que los recursos empleados en el bienestar de los ricos no sean suficientes para el caso de extenderlos universalmente. (Es cierto que se necesitarían los recursos de tres planetas como el nuestro para alcanzar en éste el bienestar del que disfruta el 20% más acomodado). No, la falsedad del tema no está en alguna de sus consecuencias sino en su raíz. Y ése es el mensaje de los Pobres en todos los momentos de la historia: mostrar que

hay determinadas carencias a las que el sistema de turno parece no estar dando respuesta.

Los Pobres no están en este mundo ante todo para dejar de serlo sino para ser escuchados. Nadie como ellos para recordarle a este mundo dónde está la raíz del Derecho, a dónde conducen todas las normas internacionales, cuál ha de ser el criterio de la nueva mundialidad. Por eso todos los programas de desarrollo pueden ser inadmisibles desde el punto de vista ético. Todos. No se puede pretender acallar la aportación crítica de los marginados con programas de confort controlado.

Como se certifica en todas las cumbres de los últimos años, ellos son la mayor amenaza global para el sistema. Es cierto: el mundo no puede soportar por más tiempo su presión, de modo que debemos todos acelerar la revolución necesaria, todavía dentro de cierta planificación serena. Y esto es así no simplemente porque al conjunto se le hayan de aplicar correctivos cuantitativos, como si nos limitáramos a un reparto más equitativo de lo que hay, invitándonos al ahorro o al sacrificio.

Este camino nunca ha dado resultado. Ni puede darlo, porque es seguir reconociendo a la codicia el criterio conductor de la vida de los pueblos que debía ser ocupado por todo aquello de nuestro discurso sobre la relación o la raíz de todos los derechos. No, no se trata de correctivos reaccionarios.

Si necesitamos escuchar el discurso de los Pobres es porque en ellos se expresa siempre la vanguardia de la Historia. Siempre han sido ellos y sus territorios los que han ido expresando los caminos del verdadero progreso, del futuro que hacía cambiar el presente. En los márgenes es donde la sociedad experimenta, donde verifica todas sus hipótesis, sus criterios de valor, sus procedimientos de confort y de rentabilidad, sus baremos de rentabilidad, sus criterios de producción, sus presuntas verdades, sus modelos políticos, religiosos... Siempre.

## **2. Después, el lugar del discurso: la emergencia del Tercer Sector.**

La globalización de la economía y de las relaciones humanas ha provocado la emergencia de un nuevo espacio en la vida de los pueblos. Por no extendernos en consideraciones por otro lado conocidas, indicamos que con este tema nos referimos a ese tercer espacio que surge por el encogimiento social de los dos fundamentales: la Administración y el Mercado.

En cualquier momento histórico, cuando estos dos espacios o sectores dejan al descubierto sectores de la población, cuando no están respondiendo a sus necesidades básicas (paro, manipulación política, lagunas legales, desorganización social, justicia laboral, bienestar insuficiente, motivos para la esperanza local, modelos de participación en lo común...) aparece no tanto un nuevo sector cuanto un territorio de nadie, un no-espacio social gris. A él nos referimos con la denominación de Tercer Sector. Su emergencia es lógica en todos los grandes momentos de cambio histórico.

El Tercer Sector tiene siempre un síntoma, un estilo, una constante: practica nuevas formas de asociación o de comunidad. Y en ello residen, a la vez, la gran palabra histórica de los marginados y el gran camino para la implicación ética de nuestra sociedad: el fomento de todo lo que sea relación, comunidad.

Bien pensado, no podía ser de otro modo. En efecto: si el tercer sector es la llamada o la señal de la aparición de un nuevo no-territorio, una tierra de nadie caracterizada por la insignificancia social convencional, lógicamente pretenderá por encima de todo recuperar el color para esas nuevas tierras grises. "Color" significa fomentar nuevas formas de relación, como método para llegar a alcanzar nuevas estructuras en el conjunto de la sociedad.

Así fue, por ejemplo, a finales del XIX, dando lugar a lo que después hemos conocido como partidos políticos y así está siendo hoy, dando lugar a nuevas formas de compromiso en la vida común. Siempre tanto

el método como el objetivo está en fomentar las relaciones, recuperar la comunidad ausente.

Lo cual nos señala el verdadero criterio de valor sobre el que se construye siempre en tiempos de tercer sector: el primer valor es la persona. En realidad es el gran mensaje de este tipo de nuevos territorios históricos: el paso de los recursos materiales a lo personal. Los tiempos de tercer sector, como es lógico, son tiempos para **redescubrir en la relación que nos constituye** nuestra única garantía de futuro como humanidad.

Debemos subrayar que sólo a partir de ahí puede llegar a proponerse el verdadero modelo de desarrollo sostenible. En efecto, hay entre nosotros muchos que sin haber centrado en las personas el primero y fundamental de los recursos, se plantean medidas puramente posibilistas para la explotación del mundo de los recursos materiales. Es un plantamiento imposible. Al carecer de un norte, entienden que lo fundamental sigue estando en la naturaleza y así en el fondo propugnan medidas reaccionarias, conservadoras, de austeridad o ahorro, olvidando las grandes lecciones de la historia más reciente: el planteamiento de la austeridad conduce necesariamente a su contrario a través del absurdo de la acumulación de capital.

Por eso la experiencia insiste una y otra vez: el criterio de calidad de cualquier acción en pro de los derechos de los desfavorecidos consiste en la estructura de relaciones que deja detrás de sí. Cuando falta tal estructura - aunque el presupuesto se haya ejecutado al cien por cien y ello resulte rentable para cualquier institución- hemos perdido el tiempo. Por falta de criterio.

La perspectiva del Tercer Sector leída desde el mundo de los Pobres establece un criterio muy nítido para considerar el mundo de los recursos: no se ha de consumir más ni menos; se ha de utilizar cuanto construya comunidad. Es otro universo.

### **3. En consecuencia, algunas pistas concretas.**

#### *1. redimensionar el Estado:*

“La legitimidad y la fuerza del Estado se basan en su capacidad para movilizar y ser movilizado en la lucha contra la pobreza”<sup>8</sup>: en el contexto de nuestra reflexión no puede sorprender la rotundidad de este principio. A partir de ese principio podemos atrevernos a señalar la necesidad de redefinir lo que hasta hoy llamamos el Estado. Es el sentido de la actual dialéctica sobre la distancia y la relación entre Sociedad Civil y Administración estatal.

Porque hoy todo el discurso de la interpretación ética del tema de los Derechos Humanos se encuentra enfrentado a un sofisma lleno de malicia. Es el sofisma de la desaparición o agotamiento del Estado.

Quienes lo difunden saben muy bien su alcance. Saben muy bien que ése el modo de desactivar la única instancia capaz de enfrentarse a las contradicciones de la globalización económica, al menos hablando en términos sociológicos y administrativos. Por eso por un lado la desacreditan tachándola de criatura de otros tiempos y por otro la fomentan, halagando a sus presuntos responsables y perpetuando así estructuras del todo inoperantes.

Ciertamente ha desaparecido un modelo de Estado. Su agotamiento ha sido a la vez efecto y causa del vaciamiento ético de nuestras sociedades. Pero esto no significa sin más que el concepto de Estado como administración de una sociedad con una identidad específica haya dejado de tener sentido. La globalidad de lo humano no puede significar la aniquilación de las identidades locales.

No, el Estado no ha muerto. Como había ocurrido en el corazón del XVII, hoy debemos decir que se ha agotado la funcionalidad de un modelo

---

<sup>8</sup> PNUD (197), 125.

determinado, un ciclo de trescientos años. Se necesita redefinirlo en función de las nuevas dimensiones de la humanidad. Y hay pistas muy claras. Véase por ejemplo esta expresión de la citada Cumbre de Copenhague (ya en su Programa de Acción):

“49. Para reducir al máximo **el efecto negativo en el empleo** de las medidas de estabilidad macroeconómica se requiere:

- a)procurar **coordinar** las políticas macroeconómicas de modo que se refuercen mutuamente y conduzcan a un crecimiento económico sostenido y general y a un desarrollo sostenible, así como a un aumento considerable de la creación de empleo productivo y a la disminución del desempleo en todo el mundo;...
- c)eliminar las **limitaciones estructurales** que se oponen al crecimiento económico y la creación de empleo como parte de las políticas de estabilización;...
- e)vigilar y analizar el efecto que tiene en la economía, y especialmente en el empleo, la liberalización del comercio y **de las inversiones** y difundir información al respecto;...”

Los subrayados no están en el texto. Son exigencia de nuestro razonamiento: efecto negativo sobre el empleo, coordinación internacional, limitaciones estructurales, liberalización de las inversiones... Su conjunto expresa la gran paradoja de lo global, hoy. La principal ‘limitación estructural’ que la está ahogando es precisamente el no tener ninguna.

Si releemos desde esta paradoja los subrayados anteriores, habremos de preguntarnos qué puede significar, a su luz, la coordinación internacional del tema. ¿Por qué no entender como una de las incumbencias principales de los Estados el establecimiento de limitaciones de protección social para sus pueblos respecto de los flujos financieros internacionales?

El nuevo modelo de Estado debe despejar hacia arriba y hacia abajo determinadas funciones que llevaba ejerciendo desde hace dos siglos, en efecto. Así, debe participar en esferas internacionales en cuanto a la planificación de su propio interior, en lo económico, en lo social, en la animación de los servicios... Y debe despejar hacia abajo, en forma de nuevos pactos locales, un gran número de las funciones que desde su centro debían animarse en

los tiempos anteriores. Pero debe conservar funciones tan específicas como la protección y la potenciación de la identidad propia, de los recursos de su pueblo...

No es una novedad radical. Se conoce hoy por todo el mundo una de las aportaciones fundamentales del premio Nobel de Economía James Tobin a los planteamientos mundiales, la 'Tobintax': el establecimiento de una tasa, un arancel, una protección, una limitación... por parte de cada Estado respecto de quienes quieran comerciar con sus divisas nacionales. (Bastaría, se dice, plantear una tasa del 1% aplicada universalmente sobre todos los movimientos financieros que supusieran una alteración artificial del valor de las divisas locales por encima de cinco o seis puntos... Pero debía ser universalmente adoptada.)

En su momento nadie pudo encontrarle más objeción que la imposibilidad de establecerla: bastaría en efecto que uno solo de los pueblos del mundo no la adoptara, para que todo el sistema se viniera abajo. Hoy sin embargo su necesidad es ya un clamor y necesita la aportación de todos para hacerse concretamente realizable. Por eso debemos añadir el riesgo de engañarnos en su estudio, so capa de acelerar indebidamente su aplicación: hoy por ejemplo, los detractores de la 'Tobin-tax' están a punto de conseguir su desactivación reduciéndola a sistema recaudatorio para acciones de recuperación de recursos de naturaleza en este mundo. Su sentido es mucho mayor.

Y con ello queremos señalar una especie de segundo gran sofisma en cuanto a los criterios de redefinición del Estado en nuestros días. En este caso consiste en calificar de recurso solamente a lo material que se encuentra dentro de un territorio determinado. Es muy grave por cuanto se incurre con él en dos olvidos suicidas: la población y lo financiero. El Estado debe proteger y potenciar los recursos, cierto: pero el primero de todos es el de sus comunidades, sus personas... Y después no debe olvidar que el primero de todos los recursos materiales de la humanidad hoy no es el de su materialidad visible sino el de sus presencia y participación en los movimientos financieros...

El Estado necesita redefinirse en torno a su nueva función mediadora: entre lo global y lo social. Participar en esa tarea es seguramente el gran campo del compromiso político para la recuperación moral del Primer Mundo.

## *2. reinventar el Compromiso Político:*

Si el concepto de Estado apunta a la organización de la sociedad, el de Política le aporta el pensamiento, el sentido, la orientación, el talante definidor de cualquier organización social. Lógicamente inseparable del Estado, cuanto venimos diciendo indica la necesidad de recuperar la verdad en el discurso político hoy.

El futuro de la política y de los políticos depende de si consiguen o no superar la dualidad entre el mundo de los beneficios sin barreras y la presunta promoción de los pobres. Necesitan encontrar conceptos y sistemas nuevos, basados tal vez no tanto en lo organizativo sino en lo convivencial, es decir, orientarse más por lo comunitario que por lo rentable, cifrar también ellos sus valores y sus derechos más en el sentido de la vida que en el bienestar de la vida.

Todas las actuales organizaciones políticas -como, tal vez, todas las instituciones sociales al menos en nuestro primer mundo- viven hoy en la contradicción de abundar en medios y carecer de sentido. Se han convertido en tremendos dinosaurios, incapaces de responder al ritmo de la nueva glaciación economicista. Son, casi, como luchadores de sumo en una competición de cien metros valla.

Así, uno de los lugares principales en esta nueva definición del Compromiso Político estará en ahondar en el sentido de un distingo, precisamente el que más les estructura en su deambular por nuestros calendarios: una cosa es la confesionalidad política, es decir, la identidad en torno a una concepción de lo social, y otra los sistemas de acceso al poder social.

Hoy, cien años después de que el discurso político se articulara en procedimiento para llegar al poder, encontramos que el camino ya no vale. Es lógico: el poder ya no reside allí a donde la confesionalidad política está orientada y cuyo acceso posibilita. Es como si todo estuviera montado para llegar a una determinada habitación, donde siempre se había guardado la última llave general. Pero ahora se han llevado la llave a otro lugar. Y no es ya dentro de la misma casa, sino muy lejos. Y además han ido concentrando por allí las llaves de muchas casas como la nuestra. No, no tiene mucho sentido disponer de un procedimiento para acceder a una habitación vacía, donde en lugar de llaves sólo hay una serie de partidas económicas que el ladrón de la llave ha dejado para que las administremos en su nombre...

Como casi todas las instituciones sociales que hoy conocemos, nacidas en el siglo pasado, también lo político debe estar ya emprendiendo una nueva travesía del espacio virgen de lo global. Debe preguntarse por su naturaleza y por sus alternativas, por los procedimientos para intervenir en su conjunto y por los necesarios para establecer puentes entre lo total y lo local. Debe, en suma, dedicarse más a estudiar, a pensar, a conocer, a discutir..., que a preparar elecciones.

No es fácil recuperar lo socialmente posible sin abandonar lo económicamente posible. Pide tiempo. Sobre todo habida cuenta de lo poderosas y en definitiva torpes que se han vuelto todas las estructuras de lo político. Ahí están sus grandes limitaciones: la falta de real participación democrática, la reducción del pensamiento a empirismo electoral, el ofuscamiento tras profesionalizaciones que miran más la estabilidad funcionarial que la aportación de modelos sociales, el oportunismo, la trivialidad en las ofertas, muchas veces disfrazadas entre unos programas y otros, las consignas interiores, su carácter reaccionario frente a las propuestas rivales, su ausencia de relevancia entre la juventud...

Y sin embargo, no hay futuro para el mundo sin confesionalidades políticas. Así, pasado este escaso siglo de consolidación y agotamiento de la

relación partidos-poder, la sociedad necesita ver restablecida la alianza entre la responsabilidad y la profesionalidad de sus políticos. Necesita que dejen de limitar sus áreas de responsabilidad en los ámbitos de lo presupuestariamente posible, para que recuperen la dimensión utópica y esperanzadora que les justifica e identifica ante su pueblo. Al igual que la estructura toda del Estado, necesitan una teoría nueva, es decir, un modo nuevo de mirar la hondura de la realidad.

### *y 3. redefinir la Educación:*

Añadamos, todavía, alguna palabra sobre la Formación, desde el punto de vista de este comentario. Porque también la institución educativa, aunque de más larga vida que la estricta modernidad, tal como hoy la hemos conocido es criatura del XIX, invitada como tantas a la alternativa de la travesía en lo gris o a la desaparición.<sup>9</sup>

Con la educación nos ocurre casi como con la ‘Tobin-tax’: a todos nos parece evidente lo que hay que hacer y sin embargo no sabemos cómo. Entre tanto se nos va yendo la sangre de nuestros jóvenes, hartos de un sistema que en el mejor de los casos les faculta para un trabajo, pero que les deja casi huérfanos ante el sentido de lo global.

Y no se trata de un último exabrupto para cargar las culpas sobre quien tal vez menos puede defenderse o es el menos autónomo de nuestros cuerpos sociales, el más poderosamente maniatado por el cáncer del funcionariado y la administración estatalista.

---

<sup>9</sup> En *Un mundo sin rumbo* I. Ramonet recuerda la referencia clave: “El papel del Estado en una economía global es poco confortable. Ya no controla los cambios ni los flujos de dinero, de informaciones o mercancías, y continúa a pesar de todo ocupándose de la formación de los ciudadanos y del orden público interior, dos misiones muy dependientes sin embargo de la situación general de la economía... El Estado ya no es totalitario, pero la economía, en la era de la mundialización, tiende cada vez más a serlo.” (o.c., 76). Imposible silenciar las sabias palabras propuestas al respecto en el sabroso Informe Delors (*La Educación encierra un tesoro*, Unesco-Santillana, 1996).

Porque no nos basta con percibir que de pronto la escuela ha ocupado toda la vida, que ha llegado a todos los ámbitos y a todas las edades. No basta percibir la formación permanente como el signo más grave del cambio en curso. No basta porque no es sólo asunto de ampliar los programas, diversificarlos, especializarlos, estirar su currículum o convertir en aulas tantas y tantas situaciones de nuestra vida adulta.

Lo que la formación continuada o permanente está diciendo a gritos a quien quiera verla es la necesidad de cambiar el paradigma total de lo que llamamos educación. Porque si hemos de prolongarla a lo largo de toda la vida adulta, ¿por qué limitarla solamente al lado cuantitativo o lógico o rentable de esa misma vida? ¿Por qué reducir la educación a aquello que pueda ser mediado por los supuestos contenidos científicos o procedimentales?

¿Por qué no caer de una vez en la cuenta de que lo que educa no es solamente la capacidad de lógica, inducción/deducción, rapidez de elipsis, organización..., sino sobre todo la capacidad de vivir las relaciones? Eso sí que ocupa todas nuestras vidas y se va convirtiendo en la verdadera ciencia que nos mueve, en la metodología para acceder a ella, en palabras y garantías, en identidad, en valor de nuestras personas, en capacidad de recibir la novedad e integrarla en el pasado: la relación, la pertenencia.

Necesitamos urgentemente asumir la eficacia profesional en el sentido de la vida, es decir, dedicar tiempo a que el trabajo tenga un porqué y no solo un cómo; necesitamos para ello asumir lo disciplinar en lo relacional, integral, es decir, ayudar a nuestros educandos de cualquier edad a conseguir visiones de conjunto, como la del primer violinista que no toca la trompeta pero que sí conoce toda la Sexta; necesitamos asumir en nuestros programas institucionales la formación en el cambio, permanente; y necesitamos recomponer el equilibrio fines/medios en el diseño institucional del proyecto educativo...

Su común denominador: el cultivo de la relación, entre los saberes y entre las personas. Su razón: sólo así se educa en lo común, en la pertenencia, fuente de todas las normas y derechos, puerta del misterio.

Lo cual no es posible sin una modificación de la estructura de la institución educativa. Sin ella tanto el Proyecto como el Maestro quedan en un callejón sin salida. Con el agravante de que el fondo, el cul-de-sac está fantásticamente decorado de paraíso, de conveniencia racional, de confort económico, de eficacia profesional... Pero sigue siendo un muro.

Hay movimientos, es cierto, que están tratando de mostrar lo que se oculta tras el delirante poster del fondo. Pero enseguida son tachados de revisionarios, de privatizadores, de neoliberales, de utópicos... Porque ponen en peligro la estabilidad de los puestos de trabajo. Y sin embargo, la vida, las dinámicas sociales, la misma mundialización nos están recordando que sin responsabilización por la propia empresa por parte de sus trabajadores, ésta no tiene ningún futuro.

### **Bibliografía utilizada:**

- Bonete Perales, Enrique (coord.), **La Política desde la ética: II. Problemas morales de las democracias**, Proyecto A, Barcelona, 1998, 142 pp.
- Copenhague, **Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social** (marzo de 1995), accesible en la web [www.unesco.org](http://www.unesco.org).
- Giner, Salvador, **Carta sobre la Democracia**, Ariel, Barcelona, 1996, 197 pp.
- Jonas, Hans, **El principio de Responsabilidad (ensayo de una ética para la civilización tecnológica)**, Círculo de Lectores, Barcelona, 1994, 398 pp.
- Küng, Hans, **Proyecto de una ética mundial**, Trotta, Madrid, 1991, 174 pp.
- Martin, H.-P. y Schumann, H., **La trampa de la globalización (el ataque contra la democracia y el bienestar)**, Taurus, 1998, Madrid, 319 pp.
- Petrella, Riccardo, **El Bien Común (Elogio de la solidaridad)**, Debate, Madrid, 1997, 147 pp.
- PNUD, **Informe sobre Desarrollo Humano 1997**, Mundi-Prensa, Madrid-Barcelona-México, 1997, 262 pp.
- Ramonet, Ignacio, **Un mundo sin rumbo (Crisis de fin de siglo)**, Debate, Madrid, 1997, 246 pp.
- Tamames, Ramón, **Un nuevo orden mundial**, Espasa, Madrid, 1991, 317 pp.
- Wallerstein, Immanuel, **El futuro de la civilización capitalista**, Icaria, Barcelona, 1997, 131 pp.