SUMARIO

ESTUDIOS

- **La pena de muerte, un oprobio que persiste.**
  Luis GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA 541
- **Tráfico de mujeres: un drama moral y humano en la era de la globalización.**
  Julio Luis MARTÍNEZ, SJ 557
- **La huelga, ayer y hoy.**
  Ildefonso CAMACHO 575
- **La clonación de seres humanos: ciencia y conciencia.**
  Jorge José FERRER, SJ 587

COLABORACIÓN

- **La vivencia cristiana del tiempo.**
  Gabino URÍBARRI 605

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

- **Las ONGD: ¿Qué desarrollo? ¿Qué cooperación?.**
  Fundación ALBOAN 617

PRESENTACIÓN

Tres cuestiones sociales y un tema del ámbito de la moral de la persona, todos ellos de interés y actualidad, dan forma a este número de *Sal Terrae.*

Luis González-Carvajal desarrolla en tres apartados el tema «La pena de muerte». El primero –su historia–muestra cómo se ha producido un cambio en la conciencia ética humana con respecto a dicho tema. El segundo –argumentos a favor y en contra de la pena de muerte– y el tercero –la pena de muerte en la tradición cristiana– desarrollan diversos aspectos que pueden ayudar al lector a tomar mayor conciencia del hecho de que en 84 países del mundo aún no ha sido abolida la pena de muerte.

Julio Martínez acerca al lector el dramático tema «Tráfico de mujeres». Lo hace mediante el ejercicio de ver (realidad de muchas mujeres de carne y hueso), juzgar (valoración moral del tráfico de mujeres) y actuar (respuesta justa y solidaria ante un drama tal). Su estudio ayuda a recordar cómo existen todavía en nuestra sociedad muchas mujeres que no pueden satisfacer aún los requisitos mínimos de la dignidad humana.

Ildefonso Camacho considera el importante tema «La huelga» desde una óptica evolutiva, y presenta el nuevo perfil que ésta posee en la actualidad: su repercusión en la sociedad; los actores de la misma no son ya colectivos con una posición no elevada; la dificultad para distinguir con claridad las partes en conflicto; su incidencia sobre terceras personas.

La ciencia avanza a diario a pasos agigantados. Esta afirmación es quizá más *válida* cuando se hace referencia al campo o ámbito de la clonación de seres humanos. *Jorge José Ferrer* presenta en su artículo dos ejes fundamentales sobre los que se sostiene una reflexión seria

sobre el tema: los datos científicos y la conciencia. El primero de ellos, tratado en la primera parte del artículo, es un punto de partida estrictamente necesario para la reflexión ética. En la parte final del artículo, la conciencia ante la clonación, centra su interés en torno al tema del estatuto del embrión humano.

Es tradición de *Sal Terrae* que el número que trata cuestiones éticas de actualidad aparezca en los meses calurosos para los que vivimos en España. Es tradición, pues, que aparezca en el merecido tiempo de descanso para muchos/as lectores/as de la revista. *Gabino Uríbarri* propone una reflexión cristiana sobre el tiempo, que se incluye también en este número de julio-agosto. Tras presentar dos de los aliados del hombre contemporáneo para vencer el tiempo, el autor propone tres aspectos que caracterizan la vivencia cristiana del tiempo: no ansiedad; don de Dios; encuentro con Dios.

A todos/as los/as lectores/as, a los que les llega el tiempo del sosiego, y a los que les llegará en los próximos meses, feliz descanso.

ST 90 (2002) 541-555

ESTUDIOS

La pena de muerte, un oprobio que persiste

Luis GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA*

Cuando este número de *Sal Terrae* llegue a manos de los lectores, estaremos celebrando el 75 aniversario de la ejecución en Estados Unidos, el 23 de agosto de 1927, de dos emigrantes italianos, Sacco y Vanzetti, por un crimen que no habían cometido: el asesinato de un cajero y de un vigilante para robar en una fábrica de zapatos. Fue el propio gobernador del Estado de Massachusetts quien, al rehabilitarlos cincuenta años después, proclamó el 23 de agosto «Día del recuerdo de Sacco y Vanzetti».

El lector español quizá piense que esa circunstancia no es motivo suficiente para publicar hoy una reflexión ética sobre la pena de muerte, dado que en nuestro país fue abolida hace ya varios años; pero no podemos olvidar que, según los últimos datos de «Amnistía Internacional», aunque 111 países la han abolido –en su legislación o, al menos, en la práctica–, otros 84 la conservan todavía, entre ellos Japón, China, Cuba, Rusia, Irán, Paquistán... y Estados Unidos; aplicándola este último país –y muchos otros– incluso a quienes tenían menos de 18 años cuando cometieron sus delitos. En 2001 fueron condenadas a muerte 5.265 personas en 68 países, y fueron ejecutados 3.048 presos en 31 países. Más del 85% de esas ejecuciones tuvieron lugar en sólo tres países: China (2.468), Arabia Saudí (79) y Estados Unidos (66). Nada garantiza, por otra parte, que no pueda reinstaurarse algún día la pena capital en los países donde hoy está abolida.

---

* Profesor de Moral en la Universidad Pontificia Comillas (Madrid). Miembro del Consejo de Redacción de *Sal Terrae.*

Historia de la pena de muerte

En el pasado se castigaban con la pena de muerte centenares de delitos[1], y los procedimientos de ejecución eran a menudo atroces: descuartizamiento (conocido en Inglaterra con el nombre de «divina carnicería»), fuego en la hoguera, despeñamiento, empalamiento, decapitación, inmersión, cocción, enrodamiento, colgamiento, estrangulamiento, etc. Como dice Del Vecchio, la historia de las penas es, en muchas de sus páginas, tan deshonrosa para la humanidad como la de los delitos[2].

Las sentencias se ejecutaban en los lugares públicos más concurridos, y los días de ejecución se consideraban –si no oficialmente, sí al menos en la práctica– como días festivos. Los artesanos ingleses, por ejemplo, cuando se comprometían a entregar su trabajo en fecha fija, advertían siempre que, «si había durante ese tiempo un día de horca, ese día sería feriado». Solían cobrarse precios desorbitados por el alquiler de una silla ante el cadalso. Todavía en 1889, la agencia turística Cook, al organizar viajes a París con motivo de la Exposición Universal, incluía en sus programas el aliciente de la asistencia a una ejecución en la plaza de la Roquette o de la Grève. Coherentemente con ese espíritu festivo, las ejecuciones se fueron rodeando de costumbres pintorescas. Por ejemplo, en Italia, Francia, Inglaterra, España y otros muchos países, hasta bien entrado el siglo XVII, el reo podía salvar su vida si una prostituta asistente a la «ceremonia» manifestaba su deseo de casarse con él.

Los verdugos fueron personajes populares, a los que el público aplaudía si conseguían degollar al reo de un solo tajo, y gozaban de privilegios tales como tomar gratuitamente del mercado los alimentos que desearan (verduras, cerdos...)[3].

A partir del siglo XVIII empezaron a humanizarse los métodos de ejecución, que en estos momentos se reducen a seis: horca, decapitación (guillotina y espada), fusilamiento, gas mortífero, inyección letal y electrocución. Además, en la mayor parte de los países las ejecuciones se realizan en el interior de las prisiones, como desean-

1. Tomo la mayoría de los datos históricos de SUEIRO, Daniel, *La pena de muerte: ceremonial, historia, procedimientos,* Alianza, Madrid 1974.
2. VECCHIO, Giorgio del, *Sobre el fundamento de la justicia penal,* Reus, Madrid 1947, p. 43.
3. Cf. SUEIRO, Daniel, *Los verdugos españoles,* Alfaguara, Madrid 1971.

do que pasen lo más desapercibidas posible. Los verdugos, tan populares en el pasado, se han convertido en figuras siniestras, como puso de manifiesto una conocida película de Luis García Berlanga (*El verdugo,* 1963).

Estos detalles ponen de manifiesto que se ha producido un cambio profundo en la conciencia ética de la humanidad. Cuando Francia empezó a ejecutar las sentencias capitales de forma más discreta, Victor Hugo comentó: «La pena de muerte se va suavizando, cada día se dulcifica más; signo de decrepitud, signo de debilidad, signo de muerte cercana»[4]. Nosotros nos atrevemos a decir, con el Concilio Vaticano II, que «el Espíritu de Dios, que con admirable providencia guía el curso de los tiempos y renueva la faz de la tierra, no es ajeno a esta evolución»[5].

Argumentos en pro y en contra de la pena capital

El primer ataque moderno contra la pena de muerte se debió a Cesare Beccaria, en el cap. 28 de su libro *De los delitos y de las penas,* publicado en Liorna en 1764. Desde entonces no ha cesado la pugna entre los partidarios y los detractores de la pena capital. Unos y otros cuentan con nombres ilustres en sus filas. Pongamos solamente dos ejemplos:

Kant calificó la impugnación de la pena de muerte de Beccaria como «sentimentalismo compasivo de un humanitarismo afectado». Partidario de la ley del talión, consideraba que para castigar un asesinato no eran suficientes los trabajos forzados a perpetuidad, porque «no existe *equivalencia* entre una vida, por penosa que sea, y la muerte; por tanto, tampoco hay igualdad entre el crimen y la represalia, si no es matando al culpable por disposición judicial». En consecuencia, «aun cuando se disolviera la sociedad civil con el consentimiento de todos sus miembros (si, por ejemplo, decidiera disgregarse y diseminarse por todo el mundo el pueblo que vive en una isla), antes tendría que ser ejecutado hasta el último asesino que se encuentre en la cárcel, para que cada cual reciba lo que merecen

4. HUGO, Victor, *Último día de un reo de muerte* (*Obras,* t. 1, Lorenzana, Barcelona, 1964, p. 791).
5. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes,* 26 d (*Concilio Vaticano II. Constituciones, Decretos, Declaraciones, Legislación postconciliar,* BAC, Madrid, 7ª ed., 1970, p. 296).

sus actos y el homicidio no recaiga sobre el pueblo que no ha exigido ese castigo»[6].

En cambio, Dickens, en un artículo publicado el 16 de marzo de 1846 en el *Daily News,* escribió que, aun cuando todos los escritores del mundo se dedicasen a reunir argumentos para probar que la pena de muerte es una ley cristiana, «es tal la veneración que siento por la vida humana y por las lecciones de nuestro Salvador, que me sería imposible creerlo»[7].

En muchos casos, la oposición a la pena de muerte no se ha alimentado de argumentos, sino de una sensibilidad afinada. Por ejemplo, Camus cuenta que, cuando él era niño, su padre asistió a la ejecución de un hombre que había asesinado a un matrimonio y a todos sus hijos para robarles. Cuando regresó a casa, tenía el rostro desencajado y empezó a vomitar. «En lugar de pensar en los niños asesinados, sólo podía pensar en ese cuerpo jadeante que acababan de arrojar sobre una tabla para cortarle el cuello». Y comenta el escritor: «Que se muestre la máquina, que se haga tocar la madera y el hierro, oír el ruido de la cabeza que cae, y la imaginación pública, repentinamente despertada, repudiará, al mismo tiempo, el vocabulario y el suplicio»[8].

Pero no queremos caer en el *emotivismo* de Ch. Stevenson, para quien los juicios morales no son fruto de la razón, sino del sentimiento a que nos empuja nuestra naturaleza humana. Debemos ir más allá, recapitulando y valorando las principales razones que aducen unos y otros.

Argumentos a favor de la pena capital

1. *¿Expiación del crimen cometido?* Después de la ejecución suele decirse que el reo ha «expiado» su crimen. Como ese término está tomado del lenguaje religioso, debemos decir que tal afirmación es teológicamente improcedente. Ante todo, porque la expiación de los pecados se realizó de una vez para siempre por la muerte de Cristo.

6. KANT, Immanuel, *La metafísica de las costumbres,* nn. 332-335 (Altaya, Barcelona 1993, pp. 167-172).
7. DICKENS, Charles, *La pena capital* (*Obras completas,* t. 1, Aguilar, Madrid, 4ª ed., 1987, p. 1.809).
8. CAMUS, Albert, *Reflexiones sobre la guillotina* (VV.AA., *La pena de muerte,* Emecé, Buenos Aires 1972, pp. 115-117).

Karl Barth se quejaba: «¿Cómo es posible que en presencia de Cristo, crucificado por el pecado del mundo, se utilice una y otra vez la idea de expiación para justificar la pena de muerte?»[9]. El pecador, todo lo que necesita hacer es reconocer que se ha alejado de Dios, confesar su culpa y pedirle perdón, estando seguro de su misericordia. «Yo no me complazco en la muerte del malvado –dice el Señor–, sino en que se convierta y viva» (Ez 33,11). Por lo tanto, hablar de expiación por la pena de muerte que infligen los tribunales es quitar a este término su sentido auténtico.

Posiblemente, lo que se intenta hacer pasar por una «expiación» es en realidad algo mucho menos noble: una venganza –legal– de la sociedad contra quien le ha causado un daño grave. Papini, en el *Juicio Universal,* incluye a los verdugos dentro del coro de los asesinos: «El verdugo –dice– es el más astuto de los asesinos, porque satisface aquel feroz instinto y al mismo tiempo escapa a la venganza de la ley y al suplicio del remordimiento»[10].

Viendo, por ejemplo, *Pena de muerte,* la magnífica película de Tim Robbins (1995), resulta fácil comprender los sentimientos que embargan a los padres de los dos adolescentes asesinados a sangre fría por Matthew Poncelet tras violar a la chica; pero la Hna. Helen hace bien en decirles con voz temblorosa que ejecutar al asesino añade un crimen más, sin devolver por ello la vida a sus hijos.

2. *¿Legítima defensa de la sociedad frente a criminales peligrosos?* En realidad, aquí no cabe aplicar el principio de legítima defensa, puesto que el criminal no es un agresor que nos está amenazando actualmente; ha sido detenido ya y, mientras permanezca encarcelado, no puede cometer nuevos crímenes. Victor Hugo decía: «Construid prisiones de donde no puedan escaparse, y no se necesita verdugo; basta con el carcelero»[11].

3. *¿Disuadir a los criminales potenciales?* Como es lógico, aunque pudiera demostrarse de forma empírica que la pena de muerte mejora la moralidad de una población, produciendo en consecuencia efectos éticamente beneficiosos, no sería un argumento suficiente para legitimarla, dado que no es lícito recurrir a cualquier medio

9. BARTH, Karl, *Dogmatique,* troisième volume, tome quatrième**, Labor et Fides, Genève 1965, p. 131.
10. PAPINI, Giovanni, *Juicio Universal* (*Obras,* t. 5, Aguilar, Madrid 1964, p. 404).
11. HUGO, Victor, *Último día de un reo de muerte* (*ed. cit.,* p. 785).

para obtener un fin bueno. Pero ocurre, además, que nunca ha podido demostrarse la eficacia intimidatoria de la pena de muerte. Más bien lo contrario. Los estudios diacrónicos ponen de manifiesto que la abolición de la pena de muerte en un país no produce elevación alguna en la curva de criminalidad. A su vez, los estudios sincrónicos muestran que, cuando existen una población y unas condiciones socio-económicas semejantes, no existen diferencias apreciables en cuanto al número de crímenes entre los Estados que han abolido la pena de muerte y aquellos otros que la mantienen[12].

Argumentos contra la pena de muerte

1. *Los errores judiciales.* Las ejecuciones de inocentes siguen siendo una realidad tristemente frecuente en nuestros días. La revista *Newsweek* publicó en 1998 un reportaje sobre la pena de muerte en Estados Unidos, en el que se afirmaba que se han reconocido públicamente los errores cometidos con 75 de las 487 personas ejecutadas desde que en 1976 se restauró la pena capital. El *record* lo tenía el Estado de Illinois, donde 9 de las 11 condenas a muerte fueron erradas. Como es lógico, todo error judicial es lamentable; pero cuando ese error ha llevado a ejecutar a una persona inocente, es, además, irreparable. Por eso el profesor Recasens-Siches escribió: «Quizá el único argumento abolicionista que puede pesar decisivamente sobre mi ánimo es el de la referencia a los múltiples casos de errores judiciales»[13].

2. *Perversión de los fines del sistema penitenciario.* Quitar la vida a quien ha delinquido supone renunciar a la principal justificación de las instituciones penitenciariarias, que es la reeducación y la reinserción social. Nadie tiene derecho a declarar irredimible a otro ser humano.

3. *Injusta discriminación.* Las estadísticas muestran que la pena de muerte recae principalmente sobre las minorías sin recursos económicos. Ya lo observó Victor Hugo hace más de cien años: «Pobres

12. Véanse los estudios referidos en GARCÍA VALDÉS, Carlos, *No a la pena de muerte,* Cuadernos para el Diálogo, Madrid 1975, pp. 174-176.
13. RECASENS-SICHES, *La pena de muerte, grave problema con múltiples facetas,* t. 2, Coimbra, 1967, p. 20 (cit. en GARCÍA VALDÉS, Carlos, *No a la pena de muerte,* p. 235).

infelices, a los que el hambre arrastra a robar y el robo a otros delitos; hijos abandonados por una sociedad madrastra que la galera toma a los doce años, el presidio a los dieciocho, y el patíbulo a los cuarenta»[14]. Aranguren decía con razón: «Algún día aparecerá como tremendamente injusta la imputación *total* del crimen a un individuo por una sociedad que, en gran medida, es solidariamente responsable de que ese hombre haya llegado a ser criminal»[15]. Además, esas personas, por carecer de medios económicos, están en peores condiciones para buscar una buena defensa.

4. Hemos dejado para el final el principal argumento contra la pena de muerte: La *inviolabilidad de la vida humana.* Por muy grande que sea el nivel de degradación alcanzado por una persona, ésta no pierde nunca su derecho fundamental a la vida, ya que éste es el primero de los derechos humanos. La pena de muerte es, por tanto, un crimen; y un crimen de Estado, porque «una ejecución capital sólo es posible si el legislador la prevé, el juez la impone, y el titular de la *potestas* política la confirma; o, en otros términos, que en ella está implicado el Estado a través de sus tres poderes: legislativo, ejecutivo y judicial»[16].

La pena de muerte en la tradición cristiana

Diferencias entre el Antiguo y el Nuevo Testamento

Se suele citar el caso de Caín. Cuando mató a su hermano Abel, reconoció la gravedad del crimen cometido y consideró lógico pagarlo con su sangre: «Mi culpa es demasiado grande para soportarla (...), y el que me encuentre me matará» (Gn 4,13-14). Pero la reacción de Dios fue contundente: «¡Ay de quien mate a Caín!, será castigado siete veces» (v. 15).

Sin embargo, no es ésta la tónica dominante en el Antiguo Testamento. La legislación penal se basaba en la ley del talión, que venía formulada con toda rudeza: «se pagará vida por vida, ojo por

14. HUGO, Victor, *Último día de un reo de muerte* (*ed. cit.,* p. 779).
15. LÓPEZ ARANGUREN, José Luis, *Ética y política* (*Obras,* Plenitud, Madrid 1965, p. 1.015).
16. BARBERO SANTOS, Marino, «La pena de muerte en la Constitución»: *Sistema* 42 (1981) 40.

ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, golpe por golpe» (Ex 21,23-25; cf. Lv 24,17-22; Dt 19,21).

Los israelitas estaban orgullosos de sus leyes: «¿Qué nación hay tan grande que tenga leyes y preceptos tan justos como esta ley?» (Dt 4,8). Sin embargo, por muy orgullosos que los israelitas estuvieran de sus leyes, el *ius talionis,* es imperfecto porque alimenta la venganza (aunque sea con medida); y la venganza, una vez iniciada, entra en una espiral interminable. Además, la ley del talión no puede pretender una validez universal, porque en muchos casos es imposible aplicarla (¿qué pena habría que imponer, por ejemplo, al autor de una rebelión, de una bigamia...?).

De hecho, la práctica israelita fue mucho más lejos de la estricta proporcionalidad exigida por la ley del talión. No sólo se castigaba con la pena capital el asesinato (Ex 21,20), sino también el adulterio (Lv 20,10; 21,9; Dt 22,23-24); la práctica de la magia o brujería (Ex 22,17); el secuestro (Ex 21,16); la maldición al padre o a la madre (Lv 20,9); el adulterio (Lv 20,10; 21,9; Dt 22,23-24); el ejercicio anómalo de la sexualidad –sodomía (Lv 18,22; 20,13), bestialidad (Lv 20,15-16) e incesto (Lv 20,11-20)–; la profanación del sábado (Nm 15,32-36; Ex 31,14); la blasfemia (Lv 24,14-16; cf. Mt 26,65-66); la idolatría (Ex 22,19; Dt 13,13-18; 17,2-7; 18,20)...

El libro del Deuteronomio explica con claridad los dos motivos existentes para decretar la pena capital: en primer lugar, proteger a la sociedad, eliminando de la misma a los delincuentes: «Así extirparás la maldad de en medio de ti» (21,21; 24,7); en segundo lugar, prevenir la delincuencia: «Todo Israel escarmentará al enterarse» (21,21).

Aunque hemos recordado la normativa sobre la pena de muerte existente en el Antiguo Testamento, debemos añadir que carece de validez para nosotros. En primer lugar, porque una sana hermenéutica debe tener en cuenta que aquellas normas nacieron en un contexto cultural muy distinto del nuestro (los nómadas ni siquiera pueden mantener al criminal encarcelado); y, sobre todo, porque estamos ante un estadio de la revelación claramente superado por el Nuevo Testamento.

Es verdad que el Nuevo Testamento no habla explícitamente de la pena de muerte, pero Jesús declaró abolida la ley del talión (cf. Mt 5,38-42), y no encontramos ningún texto que legitime directa o indirectamente la sanción capital. Más bien, en el episodio de la

mujer adúltera ocurre lo contrario. Según algunos, cuando Jesús la libró de la pena de muerte con el argumento de que «el que no tenga pecado arroje la primera piedra» (Jn 8,7), sólo habría querido significar que los acusadores de aquella mujer no eran dignos de condenarla. Sin embargo, puesto que Él –el santo por excelencia– añadió: «tampoco yo te condeno; vete, y en adelante no peques más» (v. 11), debería resultar evidente a los cristianos que ningún ser humano puede disponer de la vida de otra persona. Soloviev decía que sólo Dios puede quitar la vida a aquel a quien antes se la dio[17].

Un texto neotestamentario que muchos han utilizado para legitimar la pena de muerte es el de Rm 13,4: «Si te portas mal, teme, pues no en vano (la autoridad) lleva espada». Entre los siglos XII y XIX, tanto los canonistas como los teólogos desarrollaron a partir de esas palabras de San Pablo la teoría del *ius gladii,* viendo en la espada un símbolo de la pena capital. Sin embargo, los escrituristas modernos han vuelto a la interpretación que fue dominante antes del siglo XII y consideran que la espada es tan sólo un símbolo del poder coercitivo del Estado, sin aludir expresamente a la pena de muerte.

Oposición a la pena de muerte en los once primeros siglos

Coherentemente con esa postura de Jesús, los primeros cristianos estuvieron en contra de la pena de muerte. Vivían, sin embargo, en un mundo donde las leyes romanas permitían imponerla a los tribunales del emperador, del senado, de los gobernantes y del pueblo; además, de forma bastante arbitraria. Esto, naturalmente, supuso un problema para los cristianos, que, a diferencia de los judíos, querían integrarse en la sociedad y no ser una raza aparte. Recordemos la carta a Diogneto: «Los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra, ni por su habla, ni por sus costumbres. Porque ni habitan en ciudades exclusivas suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás...»[18].

En este tema, como en varios más, los cristianos se vieron obligados por la fe que profesaban a practicar la objeción de conciencia. En los primeros años del siglo III decía Tertuliano: «Por lo que

17. SOLOVIEV, Vladimir Sergueievich, *La peine de mort,* Paris 1888, pp. 10ss.
18. *Discurso a Diogneto,* V y VI [RUIZ BUENO, Daniel (ed.), *Padres Apostólicos,* BAC, Madrid, 2ª ed., 1967, pp. 850-852].

se refiere al poder estatal, el siervo de Dios no debe pronunciar sentencias capitales»[19].

Dada la enorme influencia de San Agustín, es necesario comentar su postura ante la pena de muerte. Al principio estuvo en contra de reprimir violentamente a los herejes, pero a partir de su réplica a la carta de Parmeniano (año 400) lo aprobó. Más tarde dirá que su actitud inicial fue fruto de la inexperiencia («...no había experimentado aún a cuánta maldad se atrevía su impunidad...»[20]). Pues bien, a pesar de esa aceptación de la represión violenta, se opuso siempre a la pena de muerte, haciendo frecuentemente uso de su autoridad moral ante los magistrados cristianos para que no condenaran a muerte a ningún reo, por graves que hubieran sido sus crímenes. Hacia el año 413-414, en carta a un juez llamado Macedonio, escribe: «Me preguntas por qué decimos que pertenece a nuestro deber sacerdotal el intervenir en favor de los reos, sintiéndonos ofendidos cuando no lo obtenemos, como si hubiésemos fracasado en lo que tocaba a nuestra obligación. (...) Y urges todavía con argumentos de más peso y afirmas (...) que pecamos contra la sociedad siempre que queremos dejar impune a quien es reo de culpa»[21]. Y, tras aducir muchos argumentos evangélicos, concluye: «Útil es vuestra severidad, por cuyo ministerio se garantiza nuestra tranquilidad. Pero también es útil nuestra intercesión, por cuyo ministerio se templa vuestra severidad»[22].

En opinión de algunos autores (Alano de Lila, P. Hurtado de Mendoza, Otto Schilling, N. Noguer...), San Agustín no habría cuestionado la legitimidad de la pena de muerte. Si intercedió una y otra vez para que los reos no fueran condenados a la pena capital, no era porque no la merecieran, sino porque el perdonarlos hacía que resaltara más la paciencia de la Iglesia para con los pecadores. Otros, en cambio, han defendido que la oposición del Obispo de Hipona a la pena de muerte se realizó en el terreno de los principios (Gustavo Combés, A. Coccia...). Es posible que se trate de una dis-

19. TERTULIANO, *De idolatria,* cap. 17. Defiende la misma idea en *De spectaculis,* cap. 19.
20. AGUSTÍN DE HIPONA, *Retractaciones,* lib. 2, cap. 5 (*Obras completas de San Agustín,* t. 40, BAC, Madrid 1995, p. 759).
21. AGUSTÍN DE HIPONA, *Carta 153,* a Macedonio, cap. 1, n. 1 (*Obras completas de San Agustín,* t. 11 a, BAC, Madrid, 3ª ed., 1987, pp. 40-405).
22. *Ibidem,* cap. 6, n. 19 (p. 421).

cusión desenfocada, porque San Agustín nunca abordó el problema de la pena de muerte como lo haría un profesor de teología moral o de derecho penal, sino como un pastor, de forma ocasional cada vez que en el ejercicio de su ministerio episcopal tropezaba con la eventualidad de que los jueces decretaran una sentencia capital; y lo que está claro es que en estos casos siempre intercedió a favor del reo[23].

Aceptación paulatina a partir del siglo XII

Hay que esperar hasta las Decretales del siglo XII para encontrar una defensa abierta de la pena capital. Parece que el obispo Ivo de Chartres (1040-1116) fue el primero en admitir excepciones al precepto de *no matarás,* haciendo una tímida pero clara defensa de la pena de muerte[24].

Santo Tomás de Aquino (1225-1274) tuvo una influencia decisiva en la aceptación de la pena capital. Su pensamiento definitivo sobre este tema aparece en tres lugares de la *Suma Teológica:* en el tratado de la fe, cuando habla de la herejía; en el tratado de la caridad, cuando habla de los cismáticos; y, sobre todo, en el tratado de la justicia, cuando habla del homicidio. Dado que hoy no encontraremos a nadie partidario de ejecutar a los herejes o a los cismáticos, comentaremos únicamente este último artículo, en el que propugna la pena capital para quienes cometen delitos graves contra el cuerpo social. Es curioso que antepone los textos del Antiguo Testamento (Ex 22,18; Sal 100,8) a los del Nuevo y, al final, resuelve el tema con un argumento aristotélico: «Si fuera necesaria para la salud de todo el cuerpo humano la amputación de algún miembro, por ejemplo, si está podrido y puede inficionar a los demás, tal amputación sería laudable y saludable. Pues bien: cada persona singular se compara a toda la comunidad como la parte al todo; y, por tanto, si un hombre es peligroso para la sociedad y la corrompe por algún pecado, laudable y saludablemente se le quita la vida para la conservación del bien común; pues, como afirma 1 Co 5,6, "un poco de levadura corrompe toda la masa"». El artículo termina con

23. Cf. BLÁZQUEZ FERNÁNDEZ, Niceto, *La pena de muerte según San Agustín,* Ediciones Avgvstinvs Revista, Madrid 1977, pp. 207-210.
24. D. IVONIS CARTONENSIS, *Decreti,* X (PL 161, 740).

estas durísimas palabras: «Aunque matar al hombre que conserva su dignidad sea en sí malo, sin embargo, matar al hombre pecador puede ser bueno, como matar una bestia, pues *peor es el hombre malo que una bestia y causa más daño,* según afirma el Filósofo (Aristóteles)»[25].

La argumentación de Aristóteles y de Santo Tomás es deudora de una concepción holística –del griego *hólos* (= «todo», «entero»)– u organológica de la sociedad, propia de la Antigüedad clásica, que hoy no compartimos. No es legítimo, en efecto, asimilar al delincuente a un órgano gangrenado que se corta para salvar el resto del organismo. La persona humana no es parte de la sociedad en el mismo sentido en que un brazo es parte del cuerpo. Un brazo no tiene valor por sí mismo, sino por el servicio que presta al cuerpo humano como totalidad, y sólo en tanto que puede prestarlo; en cambio, cada persona humana tiene valor por sí misma. Considerar a las personas como simples medios o instrumentos de la sociedad es una concepción muy peligrosa que puede justificar, y de hecho ha justificado, las mayores arbitrariedades por parte de Estados totalitarios.

El dominico Niceto Blázquez termina así su estudio sobre la pena de muerte en el Aquinate: «Teológicamente hablando, nos parece que Santo Tomás ha tenido un descuido metodológico al tratar la cuestión de la pena de muerte en la *Suma Teológica.* El descuido consiste en haberse dejado influenciar demasiado por la autoridad de Aristóteles a costa de la autoridad de la Ley Nueva y de la práctica general de la Iglesia desde los orígenes hasta el comienzo de la Edad Media. En consecuencia, pensamos que la tesis sostenida por Santo Tomás es teológicamente desacertada»[26]. Sin embargo, cobijándose en la autoridad general reconocida por la Iglesia a Santo Tomás, la mayoría de los teólogos y canonistas posteriores aceptaron sin mayores reparos sus puntos de vista.

La Reforma protestante, por su parte, apoyó sin reservas la pena de muerte. Las pocas reticencias que todavía quedaban frente a ella, como por ejemplo la costumbre de que los verdugos pidieran perdón al reo por lo que iban a hacer y la obligación de hacer penitencia después de la ejecución, fueron eliminadas por Lutero, el cual

25. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica,* 2-2, q. 64, a. 2 (*Suma de Teología,* t. 3, BAC, Madrid 1990, p. 531).
26. BLÁZQUEZ FERNÁNDEZ, Niceto, «La pena de muerte. Lectura crítica del pensamiento de Santo Tomás»: *Moralia* 7 (1985) 127.

llega a decir con toda crudeza que, cuando la autoridad legítima ahorca, enrueda y decapita, es Dios mismo quien lo hace. «Todo es su obra y su juicio»[27].

Por desgracia, las posturas abolicionistas, que a partir del siglo XVIII fueron ganando terreno en la sociedad civil, no tuvieron prácticamente acogida en la Iglesia. La figura más importante de la neoescolástica social, el jesuita Luigi Taparelli d'Azeglio (1793-1862), en su influyente *Saggio Teoretico di Diritto Naturale appogiato sul fatto,* publicado en Palermo en 1840, apoyó con rotundidad la pena de muerte: «La cuestión está resuelta irrefragablemente por la *autoridad* –dijo–, y autoridad tan decisiva que ninguna persona de sano juicio puede resistir»[28]. Como es sabido, su influencia sobre los moralistas católicos en el siglo XIX, e incluso en la primera mitad del XX, fue equivalente a la que tuvo Santo Tomás de Aquino sobre la teología posterior. Eso explica que sólo dos teólogos de cierto relieve manifestaran dudas durante este período sobre la legitimidad de la pena de muerte: F.X. Linsemann (1878) y P. Malanima (1789).

La pena de muerte en la Iglesia actual

Todavía en un discurso pronunciado el 3 de septiembre de 1952 afirmó Pío XII que «está reservado al Poder Público privar al condenado del bien de la vida, en expiación de su delito, después que, por su crimen, él se ha desposeído de su derecho a la vida»[29]. Pero, afortunadamente, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX la teología moral católica ha ido recuperando poco a poco la oposición a la pena de muerte que caracterizó a la Iglesia durante el primer milenio.

Especialmente interesante es el caso del *Catecismo Universal.* La primera edición, aparecida en diciembre de 1992, decía: «La enseñanza tradicional de la Iglesia ha reconocido el justo fundamento del derecho y el deber de la legítima autoridad pública para aplicar penas proporcionadas a la gravedad del delito, sin excluir, en casos de extrema gravedad, el recurso a la pena de muerte. (...) Si

27. LUTERO, Martín, *¿Es posible ser soldado y cristiano?* (*Obras de Martín Lutero,* t. 2, Paidós, Buenos Aires 1974, pp. 171 y 172).
28. TAPARELLI, Luis, *Ensayo teórico de Derecho Natural apoyado en los hechos,* t. 1, Nueva Librería e Imprenta de San José, Madrid, 2ª ed., 1884, p. 461.
29. Cit. en BLÁZQUEZ, Niceto, *Pena de muerte,* San Pablo, Madrid 1994, p. 126.

los medios incruentos bastan para defender las vidas humanas contra el agresor y para proteger de él el orden público y la seguridad de las personas, en tal caso la autoridad se limitará a emplear sólo esos medios, porque ellos corresponden mejor a las condiciones concretas del bien común y son más conformes con la dignidad de la persona humana»[30].

Ciertamente, el texto resulta ambiguo e imprudente. Es verdad que un abolicionista podrá decir que, *en la práctica,* el Catecismo excluye la pena de muerte, puesto que hoy los medios incruentos parecen por lo menos igual de eficaces para defender a la sociedad; pero los partidarios de la pena capital argüirán en sentido contrario, y al fin y al cabo el Catecismo no niega a la autoridad el derecho a recurrir a ella si pareciere necesario. Por otra parte, es un abuso justificar esa postura apoyándose en «la enseñanza tradicional de la Iglesia», puesto que, como hemos visto, hasta el siglo XII ésta fue contraria a la pena de muerte.

Poco tiempo después, en marzo de 1995, Juan Pablo II se refirió a la pena de muerte en términos cuyo arranque recordaba el del Catecismo: Sólo sería legítimo privar de la vida a un delincuente peligroso «en casos de absoluta necesidad, es decir, cuando la defensa de la sociedad no sea posible de otro modo». Pero añadía a continuación: «Hoy, sin embargo, gracias a la organización cada vez más adecuada de la institución penal, estos casos son ya muy raros, por no decir prácticamente inexistentes»[31].

Esto obligó a corregir el Catecismo, cuya 2ª edición quedó así: «La enseñanza tradicional de la Iglesia no excluye, supuesta la plena comprobación de la identidad y de la responsabilidad del culpable, el recurso a la pena de muerte, si ésta fuera el único camino posible para defender eficazmente del agresor injusto, las vidas humanas. / Pero si los medios incruentos bastan para proteger y defender del agresor la seguridad de las personas, la autoridad se limitará a esos medios, porque ellos corresponden mejor a las condiciones concretas del bien común y son más conformes con la dignidad de la persona humana. / Hoy, en efecto, como consecuencia

30. *Catecismo de la Iglesia Católica,* nn. 2.266 y 2.267 (Asociación de Editores del Catecismo, Madrid 1992, p. 498).
31. JUAN PABLO II, *Evangelium vitae,* 56 b (San Pablo, Madrid 1995, p. 102).

de las posibilidades que tiene el Estado para reprimir eficazmente el crimen, haciendo inofensivo a aquel que lo ha cometido sin quitarle definitivamente la posibilidad de redimirse, los casos en los que sea absolutamente necesario suprimir al reo, "suceden muy rara vez, si es que ya en realidad se dan algunos" (*Evangelium vitae,* 56)»[32]. Hemos vuelto, por tanto, a los orígenes.

32. *Catecismo de la Iglesia Católica,* n. 2.267 (Conferencia Episcopal Argentina, Madrid, 2ª ed., 1998, pp. 564-565).

EDITORIAL
SALTERRAE
Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

Este último volumen de la obra de Pierre Teilhard de Chardin contiene dos obras maestras inéditas: *El Corazón de la Materia* y *Lo Crístico.* Después reúne por orden cronológico *La Misa sobre el Mundo* y diversos opúsculos recuperados. En *El Corazón de la Materia,* llegado casi al término de su vida, Teilhard se vuelve y percibe con plena lucidez las dos vías convergentes que ha recorrido: la de la Ciencia y la de la Religión. Entonces comprende y expone la unidad de su vida.

Lo Crístico es el apogeo final de la sinfonía teilhardiana. Para Teilhard, el Universo es escatológico, y la consumación de su unidad coincide con una maduración desencadenante del retorno definitivo de Cristo. Debemos continuar el pensamiento de Teilhard en los campos de la ciencia, la filosofía y la teología, más allá de los límites que las circunstancias le impusieron. Sólo así, su obra alcanzará su pleno desarrollo y dará los frutos que él esperaba.

192 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 10,00 €**

ST 90 (2002) 557-574

Tráfico de mujeres: un drama moral y humano en la era de la globalización

Julio Luis MARTÍNEZ, SJ*

La trata o tráfico de personas clama al cielo, clama contra el honor del Creador, y hiere gravemente la sensibilidad moral de cualquier persona que deje entrar en conciencia la realidad trágica de sufrimiento de las mujeres reducidas a la categoría de objeto. Particularmente agudo es el problema de lo que antaño se llamaba «trata de blancas»; desde luego, no es exagerado hablar de auténtico drama humano y moral[1], pues detrás de los titulares de los periódicos hay personas que pasan por situaciones de un trato inhumano más cruel y degradante incluso que el de la esclavitud de otras épocas de la dolorida historia humana.

El artículo 4 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 declara que «Nadie podrá ser objeto de esclavitud[2] o servidumbre; la esclavitud y el comercio para la esclavitud están prohibidos en cualquiera de sus formas». Y como condición de esclavitud, no metafórica sino real, hay que calificar las situaciones existentes en las que a las personas se les niega el fruto de su trabajo, se les fuerza y amenaza con trabajos contra su voluntad, se les priva de sus libertades de movimiento o asociación y hasta de mantener relaciones con quien les parezca, o son vendidas/compradas y trasladadas de unos sitios a otros.

---

* Profesor de Teología Moral. Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

1. Así se titula la Declaración de la 76 Asamblea Plenaria de la CEE, de 27 de abril de 200, *El drama humano y moral del tráfico de mujeres.* Este documento tiene un precedente inmediato en el de los obispos franceses titulado *L' ésclavage de la prostitution,* de 4 de diciembre de 2000.
2. La Convención de 1926 de Naciones Unidas sobre la esclavitud define ésta, en su artículo 1, como «el estado o condición de una persona sobre la cual alguno o todos los poderes relacionados con el derecho a la posesión son ejercidos».

El conjunto del mercado del tráfico de mujeres para la industria sexual está estimado, a escala mundial, entre 7.000 y 12.000 millones de dólares anuales, del total de más de 55.000 millones que supone el conjunto de la industria del sexo. Es un negocio de altísima rentabilidad. Quienes obtienen beneficios económicos son las redes transnacionales de traficantes y proxenetas; redes cuyas infraestructuras están implantadas en los países de origen, tránsito y destino[3]. Básicamente, se puede afirmar que los hombres generan la demanda, y las mujeres proporcionan la oferta.

Esta lacra social afecta a determinados grupos de población en situaciones de extrema necesidad, a muchos países –unos son países de origen, y otros de llegada[4]– y se mantiene gracias a mecanismos económicos, políticos y culturales ligados a lo que conocemos como «globalización».

El tráfico de personas, especialmente mujeres y niños, ha sido definido en el Nuevo Protocolo[5], aprobado en 2000, como nuevo eslabón de una larga cadena de acuerdos internacionales[6]:

---

3. Los elementos básicos de las redes son: organización, estabilidad, continuidad, estructura jerarquizada y, en algunos casos, división y especialización de funciones (captadores, pasadores, encargados de la recepción y acogida, falsificadores de documentos, etc.). Cf. M. PRIETO, «Redes internacionales de tráfico de mujeres», en *Simposio Internacional sobre Prostitución y Tráfico de Mujeres con fines de explotación sexual,* Consejería de Servicios Sociales, Madrid 2001, p. 81.
4. Prácticamente todos los países del contexto mundial están afectados de múltiples formas por el problema del tráfico: los países de origen, en la medida en que no son capaces de controlar la actividad criminal ni los flujos migratorios, lo cual supone pérdida de recursos humanos y daños irreparables en el futuro de los países; los países receptores ven amenazada su seguridad nacional al existir un número cada vez mayor de redes que ejercen actividades clandestinas, con importantes efectos sociales y económicos.
5. La firma del *Protocolo para prevenir, reprimir y sancionar la trata de personas, especialmente mujeres y niños* (los menores de 18 años), que complementa la *Convención de Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional,* tuvo lugar en Palermo, Italia, en diciembre de 2000, con la asistencia de 148 países, en una Conferencia Política de Alto Nivel. Permanece abierto a la firma de todos los Estados hasta el 12 de diciembre de 2002. Cf. J.G. RAYMOND, *Guía para el Nuevo protocolo de Naciones Unidas sobre el tráfico de personas,* Consejería de Asuntos Sociales, Madrid 2001.
6. La defensa de la dignidad humana de las personas traficadas es el objetivo de los diferentes instrumentos legales a lo largo del siglo XX. Desde el *Acuerdo internacional para la Represión de la Trata de Blancas* (1904), pasando por el *Convenio para la Represión de la Trata de personas y de la explotación de la prostitución ajena* (1949) o la *Convención suplementaria sobre la Abolición de la Esclavitud, la Trata de Esclavos y las Instituciones y Prácticas Análogas a la Esclavitud* (1956), entre otros documentos, hasta llegar al Protocolo presente.

> «La captación, el transporte, el traslado, la acogida o la recepción de personas, recurriendo a la amenaza o al uso de la fuerza u otras formas de coacción, al rapto, al fraude, al engaño, al abuso de poder o de una situación de vulnerabilidad o a la concesión o recepción de pagos o beneficios para obtener el consentimiento de una persona que tenga autoridad sobre otra, con fines de explotación. Esa explotación incluirá, como mínimo, la explotación de la prostitución ajena u otras formas de explotación sexual, los trabajos o servicios forzados, la esclavitud o las prácticas análogas a la esclavitud, la servidumbre o la extracción de órganos».

Algunos datos sobre este fenómeno en España

Las mujeres introducidas en España por estas redes proceden del Continente sudamericano (Colombia, República Dominicana y Brasil), del Este de Europa (Ucrania, Rusia, República Checa, Hungría, Rumanía, Bulgaria y Eslovenia) y del Continente africano (sobre todo Nigeria, pero también Liberia, Sierra Leona y Marruecos). Los datos aportados por la Guardia Civil sobre clubes y bares de carretera en el año 2000 dicen que 9 de cada 10 mujeres de los casi 900 «locales de alterne» contabilizados son extranjeras. Aunque el número de clubes ha disminuido desde 1999, ha aumentado, sin embargo, el de mujeres.

Algunas de estas mujeres tienen una cierta idea de a qué vienen, pero muchas otras acuden engañadas con la falsa promesa de un trabajo digno y bien remunerado. Los testimonios recogidos dejan ver que lo que ninguna conoce en realidad es la auténtica situación con que se va a encontrar y a que va a ser sometida: retirada del pasaporte y del billete de vuelta; nula percepción económica hasta que se hayan saldado las supuestas deudas contraídas; secuestro en el interior de sórdidos locales; vejaciones y malos tratos por parte de empleados de los clubes y clientes; multas cuando infringen las normas establecidas; etc.

El engaño es el primer instrumento con el que operan las redes: generalmente, a las mujeres captadas no se les dice en qué van a trabajar. Las redes les ofrecen una bolsa de viaje, un billete de avión, documentación, trabajo... y entre 1.000 y 2.000 dólares para gastos. Una vez que llegan a destino, son recogidas por otros miembros de la red y coaccionadas para ejercer la ocupación que les designe la organización: la prostitución y otras formas de servidumbre sexual. La

llegada al punto del trabajo supone la retirada de todo lo que portan: documentación, dinero, objetos personales. En seguida se las traslada a viviendas o clubes de la red. Una vez en su lugar de destino, se les informa de la deuda que han contraído con la organización criminal (nunca inferior a unos 4.000 euros); deuda que, junto con los gastos de alojamiento o sanciones que se les impongan, tendrán que saldar como requisito para poder recuperar la libertad. A partir de aquí, las mujeres van a estar sometidas a vigilancia continua. Las condiciones de vida en los lugares donde viven y trabajan son, en casi todos los casos, indignas. A fin de que las mujeres no establezcan lazos afectivos entre sí y con los clientes, se las cambia de local –e incluso de país– cada cierto tiempo; con ello la dependencia de las redes se hace aún mayor. Su situación jurídica es también delicadísima. Si han entrado con visado de turista, a los tres meses quedan fuera de la ley y, al carecer de documentación, pueden ser expulsadas. Es éste un eficaz instrumento de coacción. Los mismos traficantes las amenazan con denunciarlas a la policía, aunque también las pueden intimidar con contarles a sus familias el tipo de trabajo que hacen o incluso con tomar represalias contra sus parientes.

Las narraciones de las propias mujeres sobre la situación que viven son ciertamente sobrecogedoras, pero no son relatos de ficción, sino que expresan la realidad de muchas mujeres de carne y hueso (momento del *ver*), nos sitúa ante una serie aspectos cruciales para hacer una valoración moral del tráfico de mujeres (momento del *juzgar*), para, en definitiva, poder responder ante este espeluznante drama de acuerdo con los deberes de la justicia y la solidaridad (momento del *actuar*). Situar la trata de mujeres en el contexto de la globalización, apuntar qué papel desempeñan los medios de comunicación social (en adelante: MCS), analizar su relación con la prostitución y la responsabilidad de los clientes, serán los apartados que siguen, hasta llegar a espigar algunas vías de reflexión ética. Un ejercicio modesto de ver, juzgar y actuar es el que propongo aquí.

El tráfico de mujeres se da en el seno de una globalización excluyente

El presupuesto de la globalización ha sido la revolución en las comunicaciones, que ha hecho posible la presencia «real» en todos los lugares del planeta en un breve período de tiempo, y sobre todo

la presencia «virtual», mediante la difusión inmediata por todo el planeta tanto de la voz como de la imagen. Los avances técnicos han convertido el planeta en lo que McLuhan denominó, con frase espléndida, «la aldea global». La globalización de la vida como consecuencia del desarrollo espectacular de las comunicaciones ha generado otro tipo de globalizaciones. La primera de todas ellas –de momento la única que ha tenido rotundo éxito, aunque mal repartido– es la globalización económica.

La «presencia real» de las comunicaciones hace posible el movimiento de las personas y las mercancías como nunca; la «presencia virtual» es la mecha que prende la motivación de mucha gente que, en medio de la pobreza o la violencia social y política de sus países de origen, decide emigrar en busca de una situación mejor. La realidad con que se van a encontrar la mayor parte de las veces tiene muy poco que ver con el paraíso soñado, y mucho más con la explotación, las humillaciones y la indefensión personal y legal. Pero la «presencia virtual» vía Internet también tiene muchísimo que ver con el crecimiento y expansión de la industria del sexo y, por tanto, con la demanda, sobre todo, de mujeres que trabajen en ello.

Así pues, el tráfico de seres humanos no puede entenderse al margen de estos movimientos mundiales y millonarios de población, de las desigualdades sociales y económicas cada vez más profundas, de las políticas migratorias de los países de origen y destino, y de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (TIC).

Mientras esta tendencia al aumento de los flujos migratorios de millones de personas que huyen de la pobreza, la guerra, el hambre, la falta de futuro, aparece como imparable, se constata que las posibilidades de emigrar de manera legal cada vez se complican más. Los Estados receptores de inmigración se pertrechan de mecanismos que hacen más difícil atravesar sus fronteras, pero no consiguen disuadir a las personas de su irrefrenable ansia y necesidad de emigrar en pos de una vida mejor. En este escenario hacen su agosto los cauces irregulares y clandestinos, que mueven ingentes cantidades de recursos y tienen posibilidades de organizarse. Los traficantes de seres humanos comercian con la miseria humana y se aprovechan, de un modo sutil y absolutamente inmoral, de la inmigración ilegal, proveyendo de servicios indignos al conjunto de personas que buscan opciones de vida digna en otros países.

A la lista de productos prohibidos con que se comercia –cocaína, heroína, piedras preciosas, rinocerontes, osos panda...– hay que

añadir la esclavización de las mujeres. Las mujeres son las más especialmente afectadas por este desarrollo, su dignidad es pisoteada, y ello tiene y tendrá consecuencias de incalculable alcance en sus familias y, desde luego, en sus hijos. Me atrevo a decir que las víctimas de la trata aparecen como los más elocuentes iconos de la globalización excluyente. Con sarcasmo, alguien se ha referido a las personas traficadas como «figuras emblemáticas de la fuerza de trabajo libre del siglo XXI»[7].

Los mecanismos de la información ante el drama de la trata de mujeres

A través de los medios de comunicación es conocida la existencia, en España, de mafias y redes criminales organizadas que trafican con seres humanos. Sobre el tráfico de mujeres no han dejado de aparecer noticias en los MCS, al menos en los últimos cinco años.

Casi a ritmo semanal, han ido apareciendo en los periódicos españoles conforme se suceden las operaciones policiales, mientras que los anuncios de prostitución en una gran variedad de formas se suceden con profusión día tras día[8]. El análisis de este tipo de anuncios concluye que muchos de los servicios que se ofrecen podrían estar más o menos directamente relacionados con actividades delictivas tipificadas en el Código Penal[9], aunque, eso sí, subrepticiamente pre-

7. M.-V. LOUIS, «Hacia un nuevo abolicionismo», en *Simposio Internacional sobre Prostitución y Tráfico de Mujeres con fines de explotación sexual,* p. 215.
8. La Profesora María José Barahona ha dirigido un estudio sobre tres periódicos españoles –*El País, El Mundo* y *Diario 16*– en el que se pueden ver datos sobre la publicidad de la prostitución. Un dato que llama la atención es que un balance económico de los anuncios totales en uno de los tres periódicos arroja un total de 5.319 anuncios en una semana, lo cual supone unos ingresos de casi 60.000 euros semanales y, hecho el cálculo de un año, la nada desdeñable cantidad de casi unos 3 millones de euros. Cf. M.J. BARAHONA, «Medios de comunicación, Internet y prostitución», en *Simposio Internacional sobre Prostitución y Tráfico de Mujeres con fines de explotación sexual,* pp. 257-268.
9. En España, el Parlamento aprobó la Ley Orgánica 11/1999, por la que se reforma el Título VIII del Código Penal, que pasará a titularse «Delitos contra la libertad e indemnidad sexual». La gran novedad es la introducción de un nuevo apartado en el artículo 188 que se refiere específicamente al tráfico de personas con el propósito de explotación sexual. Se fijan penas de prisión de dos a cuatro años para quien «directa o indirectamente favorezca la entrada, estancia o salida del territorio nacional de personas con el propósito de su explotación

sentadas. Si nos fijamos en Internet las cifras económicas de lo que genera el negocio del sexo son sencillamente exorbitantes[10].

El documento de la CEE dice que la opinión pública no reacciona suficientemente ante esta miseria humana, y va más allá en una valoración dura: los MCS y las modernas tecnologías como Internet, a la vez que desempeñan la noble tarea de informar y denunciar estas situaciones degradantes de la persona humana, contribuyen también a favorecerlas mediante la publicidad, los anuncios de ofertas sexuales y la pornografía. Se convierten así, en función de los ingresos económicos, en cómplices de este mercado de seres humanos. Sería un buen síntoma de recuperación moral el velar cuidadosamente por el tipo de mensajes que circulan por tan poderosos medios.

Desde el punto de vista de la valoración ética, el papel de los MCS es muy ambiguo, especialmente por los mecanismos con que elaboran y nos hacen llegar a sus receptores el espanto y la inhumanidad. Aunque esta dimensión permanece oculta y subyacente a lo que vemos y recibimos, en última instancia, es clave a la hora de analizar qué percibimos y cómo se forma nuestra percepción de la realidad, incluidos sus aspectos más sangrantes e ignominiosos. La insensibilidad pública con respecto al tema que analizamos nos lleva a preguntar qué información se da, y cómo se ofrece, a través de los MCS. Con agudeza crítica, se ha dicho que la «opinión pública» es sinónimo de «opinión publicada».

Creo que hay que preguntarse por qué una tragedia de miles de mujeres pasa tan inadvertida. A veces nos llegan ecos, pero son perfectamente neutralizados por muchos mecanismos defensivos que operan al estilo de estructuras de pecado[11], es decir, «la suma de factores negativos, que actúan contrariamente a una verdadera con-

---

sexual empleando violencia, intimidación o engaño, o abusando de una situación de superioridad o de necesidad o vulnerabilidad de la víctima».

10. Un par de datos extraídos de un informe sobre este particular: en 1999, el 69% de las ventas de contenidos que se realizaron por Internet fueron de carácter sexual; actualmente, la competencia entre los muchos operadores hace que ofrezcan nuevos materiales e imágenes cada vez más extremas y violentas: torturas, pornografía infantil, asesinatos y violaciones en vivo...; los anunciantes reciben entre 12 centavos y 1 dólar cada vez que alguien «pincha» sobre su anuncio; el crecimiento y la comercialización de Internet dependen de la industria del sexo, Cf. D. HUGHES, *ibid.,* 269-277.
11. Sobre este tema, recomiendo el artículo de: J.Mª. RODRÍGUEZ OLAIZOLA, «Elegir hoy, desde la sociología»: *Manresa* 73 (2001) 127-141.

ciencia del bien común universal y de la exigencia de favorecerlo, parece crear, en las personas e instituciones, un obstáculo difícil de superar» (*Sollicitudo Rei Socialis,* 36)

Acaso sea porque, por razones políticas o culturales, se prefiere ocultar algunos asuntos y echar sobre ellos velos de invisibilidad, para que dejen de golpear nuestra conciencia, hoy enormemente mediatizada por todo el mundo de la «presencia virtual» de los medios de información; acaso porque, ante la avalancha de noticias o la sobresaturación de imágenes de cada día, se produce un efecto reactivo que consiste en la apatía y el desinterés; o acaso porque lo fútil adquiere muchas veces valor de noticia trascendental, y lo realmente importante pasa inadvertido. El caso es que el cúmulo arrollador de imágenes y noticias –algunas espantosas– se queda en meros fogonazos, sin mayor incidencia en las personas que las reciben, y no llegan a afectar a la sensibilidad moral ni consiguen interpelarnos; al contrario, más bien nos hacen desconectar de la mayor parte de las cosas de que se nos informa, y desentendernos de la realidad: «la apatía renace al final de la desmesura» (P. Bruckner). Metidos como estamos en el campo magnético de la «cultura de la virtualidad real» (M. Castells) que circula a través de las TIC, «confundimos el evento con el hecho, y cualquier fenómeno que ocurre es susceptible de convertirse en evento. Esto tiene como consecuencia el desgaste de las palabras y un aumento de la confusión informativa»[12]. En último término, se da una alteración de la conciencia moral que habría que analizar detenidamente. Verlo y conocerlo todo, tal como lo vemos y conocemos, significa, paradójicamente, no dejarse afectar internamente por nada.

El tráfico de mujeres y la prostitución

a) Dos puntos controvertidos: la prostitución como trabajo y el consentimiento

El Protocolo de 2000 reconoce que una gran parte del tráfico tiene fines de prostitución u otras formas de explotación sexual; es decir, la explotación de la prostitución y la trata de personas no pueden ser

12. F. TORRALBA, «El impacto de la noticia en la percepción de la realidad»: *Crítica* 895 (2002) 30-32.

tratados separadamente. Aun así, no todos los autores trabajan sobre estos supuestos. A pesar del texto del Protocolo, dentro de las Naciones Unidas no existe una opinión común sobre la relación entre la prostitución y el tráfico de mujeres con fines de explotación sexual. El informe de la OIT de 1998 recomienda a los países del Sudeste asiático legalizar la prostitución y reconocer oficialmente el «sector del sexo» como un sector económico que proporciona importantes ingresos fiscales a unos países fuertemente necesitados de ellos. Además, el Informe de la Relatora Especial de Naciones Unidas sobre la Violencia contra las Mujeres, que pertenece a la Comisión de Derechos Humanos, critica la Convención de 1949 para la Represión de la Trata de personas y de la Explotación de la Prostitución ajena, porque «no considera a las mujeres como seres independientes que tienen derechos y están dotados de razón. Las contempla más bien como seres vulnerables que necesitan ser protegidos de la prostitución y de sus daños». La Alianza contra el Tráfico de Mujeres, en su definición de «tráfico», omite la palabra «prostitución» y habla, por el contrario, de formas de sometimiento a servidumbre involuntaria sexual, al lado de la servidumbre involuntaria doméstica y reproductiva. En lo que afirmaba el Gobierno holandés en 1990, encontramos la síntesis de la lógica que subyace a este modo de tratar la prostitución como un trabajo más: «el derecho de una persona a prostituirse y a permitir que otra persona se beneficie de los ingresos que ella obtiene es, dentro de una óptica liberal, conceptualmente incontestable».

Definir la actividad de traficar como aquella que se limita al secuestro, empleo de la fuerza, coacción etc., comporta diferenciar entre las víctimas del trafico (personas traficadas) que consienten ser traficadas y las que no. Según esta visión, y en coherencia con los argumentos esgrimidos en favor de la legalización de la prostitución, no introducir el consentimiento significaría que las mujeres son incapaces de tomar decisiones, que se las trata como menores de edad. Lo que se consigue así es silenciar la lucha por sus derechos como trabajadoras, perpetuando su marginalidad, la precariedad de sus condiciones laborales y, en muchos casos, la dependencia de terceros, que se lucran aprovechando su vulnerabilidad y precariedad económica, legal y social, caldo de cultivo idóneo para la explotación

Frente a esta visión se alza la de quienes ligan directamente tráfico y prostitución y especifican que el tráfico puede ocurrir con o

sin el consentimiento de la víctima. De ahí que sea la explotación, más que la coacción, el concepto fundamental para definirlo. Así se entiende perfectamente que no insistan en la diferencia entre prostitución libre y forzada, aun cuando no concluyan que todo tráfico de mujeres desemboca en la prostitución. Ésta es la senda que abrió el Convenio de 1949 (*"La prostitución, y lo infame que acompaña al hecho de traficar con personas para su prostitución, es incompatible con la dignidad y la valía de la persona..."*) y que hoy sigue siendo transitada por muchos movimientos abolicionistas que se preocupan por este drama humano. Un ejemplo de ellos lo encontramos en la Coalición contra el Tráfico de Mujeres (CATW), dentro de la cual hay más de 140 ONGs que propugnan la abolición de la prostitución y del mercado del sexo.

También los obispos franceses tratan la prostitución bajo el signo de la esclavitud, y el tráfico de personas, mujeres y niños como uno de los modos de nutrir de personas el mercado del sexo. Denuncian la banalización del fenómeno de la prostitución y la distinción entre prostitución forzada y prostitución libre, que establece una frontera entre la «mala» y la «buena» prostitución.

Las dos recomendaciones más precisas que enuncia un documento de los obispos franceses son bien elocuentes al respecto: a) El reconocimiento en el Código Civil de que los cuerpos no pueden ser objeto de comercio; y b) un plan europeo y mundial que rechace que la prostitución sea asimilada a un trabajo y que ejerza presión sobre los Estados que no se adhirieron a la Convención de 1949, a fin de que ratifiquen el texto y lo apliquen a sus territorios.

Esta segunda perspectiva es opuesta a la de asignarle un valor central al consentimiento. El Protocolo de 2000 la representa, prolongando la posición que ya encontramos en la Convención de 1949 y el artículo 6 de la CEDAW (*Convención para la Eliminación de todas las formas de Discriminación Contra la Mujer,* 1979): *El consentimiento de la víctima de la trata es irrelevante* (Protocolo de 2000, art. 3b), toda vez que se incluye en la definición un número muy amplio de tipos delictivos utilizados por los traficantes, no sólo la fuerza, la coacción, el rapto, el engaño o el abuso de poder, sino también medios menos explícitos, como el abuso de una situación de vulnerabilidad de la víctima.

Esto viene a contemplar las situaciones de pobreza, los abusos del pasado o las injusticias sociales como contextos de vulnerabilidad donde se puede dar un supuesto consentimiento para trabajar en

el mercado del sexo. Igualmente se hace consciente de que quienes controlan el comercio también controlan las evidencias y disponen de muchos modos, más o menos burdos o sutiles, de conseguir el pretendido y apreciado consentimiento. De esta forma, la carga de la prueba recae sobre el explotador y no sobre la víctima, pues adopta la explotación sexual como concepto fundamental, en lugar de centrarse en la coacción.

Si se establece que el tráfico y la prostitución asociada al mismo existen con o sin el consentimiento de la víctima, se abre la posibilidad de que las autoridades públicas actúen en cuanto tienen indicios de la existencia de tráfico. En este sentido, la víctima puede actuar como testigo de cargo en un juicio, pero no es necesaria su presencia para seguir adelante con el proceso. La legislación francesa sigue este sistema.

b) La invisibilidad del cliente

Un último aspecto relacionado con el tráfico y la prostitución es el que se refiere al cliente, enfatizado tanto por el documento de los obispos de Francia como por el de los de España, que señalan con fuerza: «se olvida que el "cliente" es un colaborador fundamental (e indispensable) para mantener este degradante negocio».

Hasta fechas recientes, la prostitución se explicaba sólo por la existencia de prostitutas. Progresivamente, empezó a ser reconocida la responsabilidad de los proxenetas, y el abolicionismo empezó a afirmar la necesidad de su represión. A continuación llegó la crítica a los Estados que protegen a los proxenetas, reconociendo la legitimidad de los derechos de los clientes y penalizando a las prostitutas. Finalmente, se ha establecido la responsabilidad directa de los clientes, en cuyo beneficio ha sido creado este sistema: son ellos quienes se benefician de la posibilidad de disponer del cuerpo de otra persona en unas condiciones en las que su anonimato y su impunidad quedan absolutamente garantizados.

En realidad, el cliente es el actor invisible, innominado y no enjuiciado de este problema. Esta invisibilidad se deja ver a las claras incluso en la falta de jerga y términos de argot para referirse a él, mientras que sí existen para el resto de los actores, y también en su ausencia de la mayoría de las legislaciones o regulaciones del tráfico, lo cual supone –en la lógica del derecho positivo– que está

al margen de las acciones punitivas. Sólo la Ley sueca que entró en vigor en enero de 1999 penaliza la compra de servicios sexuales y, por tanto, a los clientes. Esto sí que tiene importancia moral, aunque sea muy delicado pasar a su aplicación en lo concreto.

c) Balance

1. En el debate actual se enfrentan dos posturas: por un lado, la de los *reglamentaristas,* para quienes la prostitución ha de ser considerada y organizada como un trabajo. Esta perspectiva disocia la explotación del tráfico de personas y la prostitución, definiendo el tráfico como actividad que se limita al secuestro, sometimiento, fraude, engaño o coacción o cualquier otra condición de forzamiento, y estableciendo la distinción entre las víctimas («personas traficadas») que consienten y las que no. Por otro lado, para los nuevos *abolicionistas* la prostitución es incompatible con la dignidad de la persona humana, ya que el cuerpo no es una mercancía que se pueda vender; se centran en luchar contra el proxenetismo y considerar a las personas prostituidas como víctimas a las que hay que reinsertar; el tráfico de personas lo ligan directa, aunque no exclusivamente, a la prostitución; la definición de tráfico de personas se hace desde la «explotación» no desde la «coacción», porque el tráfico, con o sin consentimiento de la víctima, es siempre un crimen.

2. Sobre la polémica del consentimiento planean motivaciones de interés ideológico, en torno al reconocimiento de la prostitución, que se presentan bajo la apariencia de defensa de una visión de la mujer como ser autónomo, libre, capaz de autodeterminación. Ciertamente me cuesta creer que quienes insisten en el carácter no definitorio del consentimiento para la consideración de tráfico de personas estén pensando en la mujer como ser incapaz de autonomía y de libertad. Más bien al contrario: lo que buscan es defender y promover su libertad a través de la lucha contra las estructuras socio-económico-culturales que subrepticiamente la impiden.

3. Detrás de estos enfrentados puntos de vista hay antropologías diferentes que suponen una concepción distinta de la persona y

su relación con el cuerpo, aunque sea –a fuerza de simplificar– desde una visión instrumental del cuerpo como dimensión de la persona que no debe reducirse a instrumento o mercancía con precio de libre disposición e intercambio.

4. Siempre se habla de víctimas y de traficantes, pero se requiere una reflexión seria sobre la responsabilidad de los clientes, que son indispensables para el funcionamiento del negocio.

5. Finalmente, no hemos de identificar prostitución y tráfico de personas, porque no toda la prostitución se nutre del tráfico, ni todo el tráfico va encaminado a la prostitución; pero tampoco debemos disociarlos, como si la prostitución fuese un trabajo más, y la trata de personas no tuviera nada que ver con ella. No se condena a las personas que se prostituyen, pero sí se castiga todo cuanto gravita alrededor de la prostitución.

Urge recuperar la capacidad de indignación

Las mujeres víctimas de la trata son reducidas a mercancías que se compran y se venden entre diferentes organizaciones como si fueran objetos. En realidad, han sido privadas de las condiciones inherentes al ser y vivir como persona, de las condiciones mínimas que configuran la dignidad humana. Se puede decir que el tráfico de personas, en general, viene a sumir en una mayor marginación y aniquilación humana a personas que ya se encontraban con escasísimas o inexistentes expectativas de vivir una vida digna. Seres humanos en situación de grandísima vulnerabilidad que, al ser sometidos a las redes de tráfico, pasan a estar absolutamente desprotegidos: víctimas indefensas, víctimas que normalmente ejercen tareas degradantes, que están aisladas y son invisibles, y que sólo se tienen a sí mismas.

La dignidad humana no es derecho en sí, sino condición esencial para la elaboración y construcción de los derechos fundamentales. Es sinónimo del valor que se le reconoce al ser humano por el mero hecho de serlo. Creo que es muy importante que esa sagrada expresión, «dignidad humana», se concrete todo lo posible para que no se quede en pura fórmula retórica. El reconocimiento efectivo de la dignidad requiere la satisfacción de las necesidades humanas

esenciales, el ejercicio de las libertades básicas y el establecimiento de las relaciones con otros. Propio de la situación de persona traficada es la no satisfacción de sus necesidades básicas, la privación de la libertad y de las relaciones, de manera que la persona quede en la precariedad vital más extrema. El único límite para los explotadores estaría en mantener a la mujer en disposición de hacer el trabajo que se la solicite, generalmente, aunque no exclusivamente, en la industria sexual.

Hablar de la dignidad y la justicia ante un tema como el presente requiere que comencemos por dejar que afecten nuestra sensibilidad y entren en nuestra conciencia las narraciones de personas de carne y hueso; la justicia comienza con historias de injusticia; la justicia adopta una forma narrativa, pues es más historia que concepto; más proceso y lucha constantes por la dignidad que principios reguladores o fórmulas («a cada cual según sus necesidades»; «la mayor felicidad para el mayor número») que se presentan por encima de las experiencias personales, en nuestro caso de las mujeres traficadas y tratadas como mercancías. El cauce principal hacia la justicia lo da el conocimiento de las historias de injusticia tal como la experimenta la víctima (*"el privilegio epistemológico del oprimido"*), así como los instrumentos de análisis social e histórico que sirven para iluminar el proceso por el cual surgen estas injusticias.

Ante actuaciones que atentan tan nuclearmente contra la dignidad de las personas, instrumentalizando y reduciendo a la categoría de objeto de placer sexual, con precio, a miles de mujeres, surge una grave pregunta sobre la capacidad de indignación de quienes tenemos conocimiento de los hechos, aunque éstos no afecten a ningún ser querido. La indignación es una importantísima clave para buscar soluciones de justicia –éticamente adecuadas– frente a la tragedia humana del tráfico vinculado a la explotación sexual. Si no tenemos capacidad de indignarnos frente a la explotación y esclavización de personas, frente al vender o alquilar el cuerpo de un ser humano y comerciar con él como si fuese mercancía, ¿cómo podemos pedir que las autoridades públicas actúen y resuelvan los problemas? De hecho, lo que tristemente constatamos hasta ahora es que la opinión pública en general, los MCS y las instituciones, tanto públicas como privadas, toleran el fenómeno; indiferencia fácil de mantener, siempre y cuando no altere el normal desarrollo y funcionamiento de la vida ciudadana. Y precisamente por la total opacidad que caracteriza el fenómeno, la total invisibilización de las

víctimas que pasan a ser mujeres fuera y al margen de las sociedades en que son explotadas, pero también invisibles en los países de los que proceden, no es esperable que estas prácticas lleguen a alterar el orden público y el decoro de la normal vida ciudadana.

La justicia exige reparación del daño de las víctimas

La justicia exige acciones efectivas contra los explotadores traficantes y proxenetas, y también contra los demandantes de servicios, sin los cuales no habría negocio para los primeros. Ciertamente cabe discutir cuál es la mejor estrategia contra los segundos. Sea como sea, la justicia exige respeto a los derechos y la dignidad de aquellos que han sido degradados, y ha de plasmarse en reparaciones: actuaciones concretas que pongan en práctica la enmienda y arreglen (o traten seriamente de arreglar) las cosas. La justicia no es simplemente tratar a la gente de acuerdo con sus necesidades, porque hay que precisar por qué surge la necesidad: si alguien ha sido perjudicado por otro, aparecen entonces especiales obligaciones de justicia por añadidura a toda obligación que provenga de la simple existencia de la necesidad.

La injusticia implicada en el tráfico de mujeres se ve desde una noción de justicia que exige que a todas las personas se les permita participar en la vida de la sociedad, de modo que puedan satisfacer al menos los requisitos mínimos de la dignidad humana. Y los derechos humanos son, según esta noción de justicia, las condiciones mínimas para una participación y vida digna en la comunidad. Pero esto requiere no sólo atención directa a las personas (punto, desde luego, fundamental), sino responsabilidad para cambiar las estructuras sociales.

Son fundamentales las buenas declaraciones de derechos de las personas, así como los instrumentos legales como el Código Penal, que permitan perseguir y condenar a las mafias del tráfico, y una apropiada coordinación judicial y policial transnacional que luche contra las redes. Pero todo ello no puede sustituir la reparación de la injusticia sufrida, que se centra en las personas con su historia y su porvenir, y las transformaciones sociales necesarias, también a escala global.

Las mujeres traficadas de ningún modo son ni deben ser consideradas y tratadas como inmigrantes delincuentes, sino como vícti-

mas de un delito execrable que la sociedad en la que tal delito se comete tiene que reparar. Y esto requiere organismos públicos y organizaciones no gubernamentales que dediquen presupuesto a proyectos o programas de atención a mujeres que no estén documentadas o que no pueden probar que han sido traficadas. La reparación exige medidas de asistencia y protección a las víctimas de la trata: proporcionar permisos de residencia temporal, asistencia jurídica gratuita, asistencia médica, social y policial, fomentar y apoyar la colaboración de las ONGs del país receptor con las del país de origen para la realización de programas de asistencia y rehabilitación. Sería muy grave que, detrás de las disposiciones y legislaciones restrictivas contra el tráfico de seres humanos vinculado a la explotación sexual, no figurase como preocupación fundamental la protección de las mujeres de los abusos de sus explotadores, sino la de proteger a la sociedad de acogida del peligro de contaminación que se asocia a las migrantes, y en particular a las migrantes en prostitución. Albergar sobre esto una sospecha racional no está de más.

Comunidades cristianas solidarias con las personas traficadas

«La ética social cristiana siempre vincula la defensa de la *dignidad* de la persona humana (las mujeres traficadas) con otros dos pilares básicos: el *bien común* y la *solidaridad* fundada en la justicia social, hoy con una clara dimensión mundial. La *dignidad* es el valor inalienable de la persona humana, que tiene valor y no precio, que no puede ser objeto de transacción comercial y cuyo cuerpo no es disponible como si fuera mercancía. El *bien común* ha de entenderse como el conjunto de aquellas condiciones de la vida social que permiten a los grupos y a cada uno de sus miembros desarrollarse humanamente. En este sentido, el bien de las personas no es independiente del bien común de sus comunidades. Y la *solidaridad* como virtud, que es la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común, es decir, por el bien de todos y cada uno, porque todos somos responsables de todos, de modo especial de las víctimas de la injusticia y la explotación. Las "actitudes y estructuras de pecado" solamente se vencen –con la ayuda de la gracia divina– mediante una actitud diametralmente opuesta: la entrega por el bien del prójimo, que está dispuesto a "perderse", en sentido evangélico, por el otro en lugar de explotarlo, y a "servirlo" en lugar de

oprimirlo para el propio provecho (cf. Mt 10,40-42; 20,25; Mc 10,42; Lc 22,25-27)» (*SRS,* 38).

Lejos de una *moral del sentimiento-mediático,* que se conmueve por los males del prójimo sin obligar a nada, la solidaridad en la visión ética cristiana no es opcional o supererogatoria, sino obligante. Y es un deber moral, en una triple dimensión: personal, política y cultural.

a) La solidaridad es una reacción personal ante la injusticia y el sufrimiento en que viven tantas personas y pueblos del mundo; y, como reacción, afecta a dimensiones nucleares de la persona. Su icono evangélico es la Parábola del Buen Samaritano (Lc 10,29-37).

b) La solidaridad es una determinación que trata de erradicar las causas que generan situaciones donde la persona vive como no-sujeto. La solidaridad política analiza la condición perversa de la trata de personas y analiza las estructuras económicas, culturales y políticas en que se inscriben todas las formas de discriminación y abuso de la mujer. Su icono evangélico está en el juicio final (Mt 25,31-46), que se hace en virtud de lo que hacemos por los más pequeños y vulnerables.

c) La solidaridad es un estilo de vida que pone en juego todas nuestras posibilidades y que repercute en nuestro proyecto vital, buscando hacerse «cultura» de la sociedad. En la valoración ética del tráfico de mujeres es preciso ir contra corriente, frente a una antropología economicista y materialista que campa a sus anchas instrumentalizando y esclavizando (en formas diversas) a millones de seres humanos. El milagro de vivir compartiendo como comunidades de solidaridad de la multiplicación de los panes (Mc 6,30-44) es imagen evangélica de la cultura o contracultura de la solidaridad.

El documento de la Conferencia Episcopal Española sobre el tráfico de mujeres agradece el esfuerzo y la entrega callada, valiente y generosa de comunidades cristianas, congregaciones religiosas y organizaciones sociales que están acogiendo a las mujeres que deciden enfrentarse a esta terrible situación de la que aquí estamos hablando. También pide a todas las comunidades eclesiales y a todos los cristianos que sean «hogares abiertos» para las víctimas,

promoviendo respuestas de acogida, ofreciendo medios de atención, integración laboral y rehabilitación social y comunitaria, y contribuyendo a la denuncia profética de las estructuras de pecado que sustentan este fenómeno.

La reflexión de la ética cristiana sobre la justicia social en los últimos años entiende que la centralidad de la persona humana reclama apoyar a las comunidades humanas como sujetos del desarrollo, cuyos efectos alcanzan al conjunto de la sociedad. Acaso no sea exagerado afirmar que en nuestra capacidad de respuesta eclesial y comunitaria los cristianos nos jugamos hoy nuestro compromiso por la justicia que brota de la fe. Y si es así, deberemos prestar mucha más atención a esas comunidades que, frente al rostro actual de una globalización neoliberal, buscan paliar sus efectos y generar alternativas: de servicio y acompañamiento directo de los pobres; de toma de conciencia de las demandas de la justicia, unida a la responsabilidad social para realizarla; de participación en la movilización social para la creación de un orden social más justo.

ST 90 (2002) 575-586

La huelga, ayer y hoy

Ildefonso CAMACHO*

Cuando se escribe este artículo, está anunciada una huelga general en España para el día 20 de junio, coincidiendo con la víspera de la Cumbre Europea en Sevilla. Su objeto es protestar por la nueva regulación sobre protección del desempleo: ya el proyecto (anunciado el 17 de abril último) suscitó una airada respuesta de parte de los sindicatos y de la oposición política; pero la situación se crispó aún más cuando el Gobierno decidió, el viernes 24 de mayo, aprobar dicha regulación como decreto-ley, actuando por sorpresa para ganar tiempo y evitando al mismo tiempo el debate parlamentario (que, en todo caso, deberá celebrarse para su convalidación o para convertirlo en ley). Cuando estas páginas lleguen al lector, sabremos si la huelga se celebró y cuáles fueron sus resultados.

Pero, más que el análisis social y político de ésta, nos interesa aquí reflexionar sobre el hecho mismo de la huelga. Siempre que se desencadena un conflicto de envergadura que desemboca en huelga o en amenaza inminente de ella (pilotos, controladores aéreos, transportes públicos, etc.), surge una serie de cuestiones que se discuten precisamente en el momento en que más se echan de menos las condiciones de serenidad y objetividad que exige un tema tan espinoso. La falta de una regulación de la huelga en España acorde con nuestra Constitución de 1978 agrava el desarrollo del conflicto, que carece de unos cauces para el necesario control. Pero esta laguna normativa nos da la oportunidad de acercarnos a la cuestión desde una perspectiva ética, que será en todo caso la que sirva de base a esa regulación jurídica que, en nuestro país, está por hacer.

La huelga, como todo lo que está sometido al dinamismo histórico, ha conocido una importante evolución a lo largo del tiempo. Éste va a ser el enfoque que presidirá las páginas que siguen; y ello nos permitirá comprender cómo se llegó a elaborar una doctrina moral para el ejercicio del derecho a la huelga, sin olvidar que en

* Jesuita. Profesor de Moral Social y Económica. Facultad de Teología. Granada.

las primeras fases de desarrollo del capitalismo ésta era considerada como un delito. Pero tal elaboración no resulta hoy suficiente para abordar todos los problemas que plantea la huelga en sus condiciones actuales, que tanto difieren de las de hace cuarenta años.

La huelga ayer: del delito al derecho

Desde comienzos del siglo XIX, cuando el conflicto social arrecia como consecuencia del capitalismo de la época, la huelga fue considerada como un *delito*[1]. Así aparecía en el Código Penal francés de 1810, en el que se inspiraron otras legislaciones europeas. Como todo delito, la huelga estaba sujeta a sanciones penales. Esta posición era acorde con el dogma liberal de la libertad individual de trabajo, para la que cualquier tipo de organización colectiva era una amenaza. Por la misma razón se prohíben y persiguen las asociaciones obreras.

Habrá que esperar más de medio siglo para que la huelga sea despenalizada, pasando a ser una posibilidad abierta a la *libertad* de los trabajadores. La abolición del delito se produjo en Francia en 1864, en Alemania en 1869, y en Italia en 1890. En esta nueva situación, las consecuencias de la huelga derivaban del contrato individual de trabajo: suponía la ruptura unilateral de éste y la extinción de la relación laboral.

Para que lo que era un acto libre del trabajador se convirtiera en un *derecho,* habrá que esperar todavía al siglo XX, una vez superadas las experiencias de los regímenes totalitarios fascistas. El derecho de huelga aparece ahora reconocido en las Constituciones posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Desde ese momento, ponerse en huelga no implica ya la extinción del contrato de trabajo, sino sólo su suspensión temporal; y es un derecho que debe ser protegido por el ordenamiento jurídico.

De delito a derecho, en una palabra... Ésa ha sido la trayectoria. Y ese largo recorrido no se ha realizado sin luchas ni sufrimientos. Pero es la historia común a todos los derechos humanos: si hoy existe un consenso general en torno a ellos, no conviene olvidar que fue mucho el tiempo que hubo que esperar, y muy alto el precio a pagar hasta alcanzar la situación que hoy disfrutamos.

1. Cf. E. ROJO, *El derecho de huelga. Elementos para la reflexión,* Cristianisme i Justícia, Barcelona 1992, 17-18.

El derecho de huelga y la institucionalización del conflicto

El reconocimiento del derecho de huelga tiene como marco la sociedad industrial capitalista de los siglos XIX y XX: por tanto, el conflicto general entre capital y trabajo, que tan fuertemente marcó a toda esta época. Ese conflicto se concretaba en enfrentamientos más particulares en el seno de las empresas, caracterizados por fuertes tensiones y no poca violencia. El reconocimiento y posterior regulación de ese derecho permitió encauzar los conflictos y buscar vías razonables para su resolución.

Profundizando todavía en el trasfondo de esta situación, cabe decir que el admitir el derecho de huelga se apoya en los siguientes supuestos:

1) Que los conflictos son inevitables porque existen intereses contrapuestos en nuestras sociedades, y concretamente muchas veces entre empleadores y trabajadores.
2) Que esos intereses en conflicto son legítimos en principio, aunque entren en colisión con los de otros, igualmente legítimos a su vez: por eso deben ser protegidos.
3) Que en la negociación de los conflictos no se puede excluir, al menos como última salida, el recurso a la coacción.
4) Que incluso en este último caso es mejor encauzar el desarrollo de los conflictos y establecer unas reglas para impedir que triunfe siempre el más fuerte, ya que el de mayor poder no es siempre aquél a quien le asiste un derecho mayor.

Con esto queda de manifiesto otro de los procesos de interés en la evolución de la huelga: *del conflicto incontrolado y la huelga salvaje a la institucionalización del conflicto.*

Dicha institucionalización está implícita en todos los documentos en que se reconoce el derecho de huelga. A nivel internacional, eso ocurre con el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de las Naciones Unidas[2]. En él se reconoce, en

2. La Declaración Universal de los Derechos humanos de 1948 no menciona el derecho de huelga. Hay que esperar a los Pactos Internacionales, aprobados en 1966, pero que sólo entrarían en vigor en 1976, tras la ratificación del número de Estados requeridos, para encontrar este derecho explícitamente reconocido. Los pactos citados son dos: el de Derechos Civiles y Políticos, y el de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. La razón de separar los derechos en dos gru-

primer lugar, la libertad sindical: *el derecho de toda persona a fundar sindicatos y a afiliarse al de su elección, con sujeción únicamente a los estatutos de la organización correspondiente, para promover y proteger sus intereses económicos y sociales* (art. 8, 1, a). Y entre las posibles concreciones de esta libertad sindical: *el derecho de huelga, ejercido de conformidad con las leyes de cada país* (art. 8, 1, d). Es importante destacar esta vinculación entre libertad sindical y derecho de huelga, que es reflejo también del contexto social y económico de la sociedad industrial.

En la Constitución española de 1978 también se da esta vinculación del derecho de huelga a la libertad sindical: por eso son incluidos ambos en el mismo artículo constitucional (art. 28, 1-2):

1. Todos tienen derecho a sindicarse libremente (...). La libertad sindical comprende el derecho a fundar sindicatos y a afiliarse al de su elección, así como el derecho de los sindicatos a formar confederaciones o afiliarse a las mismas. Nadie podrá ser obligado a afiliarse a un sindicato.
2. Se reconoce el derecho a la huelga de los trabajadores para la defensa de sus intereses. La ley que regule el ejercicio de este derecho establecerá las garantías precisas para asegurar el mantenimiento de los servicios esenciales de la comunidad.

Aparte de la referencia a la necesaria regulación, es de notar que este derecho a la huelga está incluido entre los derechos fundamentales y las libertades públicas, que son los que gozan de un más alto grado de protección en la Constitución de nuestro país.

Esta institucionalización de que estamos hablando no es exclusiva de la huelga, sino común a todos los derechos. En efecto, ningún derecho es absoluto e incondicional; es decir, su ejercicio siempre está condicionado por los derechos de los demás. Por eso el ejercicio de los derechos tiene que estar sometido a algún tipo de regulación: a eso se refieren los textos citados cuando remiten a ulteriores leyes reguladoras. Este recurso a la ley es tanto más necesario cuanto menos idóneas son las situaciones de conflicto (que es el sustrato de toda huelga) para que las partes se atengan a una elemental prudencia y procedan con un respeto básico hacia los demás.

---

pos que corresponden a ambos pactos estriba en la distinta responsabilidad que corresponde al Estado en unos y en otros: en el primero, mero reconocimiento; en el segundo, acciones positivas para promoverlos.

Aunque sea de pasada, no es superfluo insistir en este punto, porque es frecuente ver con qué ligereza se invocan los derechos para justificar determinados comportamientos, ignorando cualquier restricción a su ejercicio. Por ejemplo, no es raro aducir el derecho a la información o a la libertad de expresión, sin tener en cuenta el derecho a la privacidad. Igualmente se alega el derecho a la huelga, pero sin reparar en los posibles perjuicios que pueden seguirse para terceros que nada tienen que ver con las causas del conflicto.

La huelga en el pensamiento de la Iglesia

Llegados aquí, es oportuno constatar cómo el pensamiento social de la Iglesia ha reflejado esta misma evolución. No llegó nunca a descalificar la huelga como un delito, pero tampoco la vio con buenos ojos. Hay que esperar bastante tiempo hasta encontrar textos en los que se reconozca su valor como medio lícito para la defensa de los intereses legítimos de los trabajadores. Eso ocurre en el Concilio Vaticano II, donde se admite la huelga como un último recurso:

> «Aunque se ha de recurrir siempre primero a un sincero diálogo entre las partes, sin embargo, en la situación presente, la huelga puede seguir siendo medio necesario, aunque extremo, para la defensa de los derechos y el logro de las aspiraciones justas de los trabajadores»[3].

Pocos años después, Pablo VI reconoce que la huelga es un derecho, pero previene frente a la tentación de aprovechar esta situación de fuerza *«para imponer (...) condiciones demasiado gravosas para el conjunto de la economía o del cuerpo social, o para tratar de obtener reivindicaciones de orden directamente político»*[4].

Más recientemente, Juan Pablo II vuelve sobre el tema en parecidos términos. Se reconoce el derecho a la huelga, pero se subraya su carácter de medio extremo y se previene que *«no se puede abusar de él especialmente en función de los "juegos políticos"»*. Se advierte también sobre sus efectos cuando se trata de servicios esenciales para la convivencia civil, lo que justifica el recurso a medidas legales apropiadas. En todo caso...

3. *Gaudium et Spes,* 68.
4. PABLO VI, *Octogesima adveniens,* n. 14.

«...el abuso de la huelga puede conducir a la paralización de toda la vida socio-económica, y esto es contrario a las exigencias del bien común de la sociedad, que corresponde también a la naturaleza bien entendida del trabajo mismo»[5].

Criterios y normas para regular la huelga

Admitido el derecho de huelga, la regulación de su ejercicio ha ocupado la atención, no sólo de los gobiernos nacionales, sino también de algunos organismos internacionales, especialmente de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Dicha regulación tiene un fundamento ético indiscutible: la necesidad de proteger los derechos cuando se produce colisión entre ellos, sobre todo los de aquellos sujetos más vulnerables, siempre con la intención de que no sea el poder fáctico el que sirva de única pauta en las relaciones humanas y en la convivencia social.

En relación con la OIT, algunos no han dejado de mostrar su sorpresa por el hecho de que, entre los muchos Convenios y Declaraciones que ha propiciado, no haya ninguno dedicado al derecho de huelga. Ello puede deberse a las distintas concepciones existentes sobre la huelga misma y sobre los diferentes elementos que entran en juego, lo que hace difícil un consenso mínimo entre los Estados miembros. Sin embargo, resulta de sumo interés la doctrina que se ha ido elaborando en la OIT a través de dos de sus órganos más importantes, ambos instituidos para el control de la aplicación de las normas emanadas de la propia Organización: el Comité de Libertad Sindical y la Comisión de Expertos en Aplicación de Convenios y Recomendaciones (creados en 1952 y 1959, respectivamente). En sus actuaciones, no sólo han reconocido innumerables veces el derecho a la huelga, sino que han ido elaborando una sólida doctrina, apoyándose en la experiencia de los muchos casos concretos sometidos a su consideración[6].

5. JUAN PABLO II, *Laborem exercens,* n. 20.
6. En lo que sigue hemos tenido muy presente: B. GERNIGON – A. ODERO – H. GUIDO, «Principios de la OIT sobre el derecho de huelga»: *Revista Internacional del Trabajo* 117 (1998) 473-515. Puede verse también: ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO, *La libertad sindical. Recopilación de decisiones y principios del Comité de Libertad Sindical del Consejo de Administración,* 4ª edición revisada, Ginebra 1996.

Los puntos esenciales de esta doctrina, por lo que respecta al derecho mismo y a sus principales efectos, pueden resumirse así:

1) El derecho de huelga es uno de los medios legítimos fundamentales de que disponen los trabajadores y sus organizaciones para la promoción y defensa de sus intereses económicos y sociales.

2) Todas las categorías de trabajadores son en principio titulares de este derecho, de forma que se debe ser muy restrictivo a la hora de privar a algunas categorías laborales de este derecho o de limitar su ejercicio.

3) La promoción y defensa de los intereses económicos y sociales de los trabajadores ha de entenderse en sentido amplio, y no sólo en el marco estricto de un conflicto concreto que debe desembocar en un convenio colectivo: de este modo, sólo quedan excluidas las huelgas *puramente* políticas, pero no las huelgas generales que reivindican de forma más difusa una mejora en las condiciones económicas y sociales de los trabajadores, aunque tengan una dimensión política inevitable.

4) El ejercicio de este derecho, cuando se hace de acuerdo con las normas legalmente establecidas, no debe acarrear ningún tipo de sanción o discriminación.

Si estos criterios se refieren de forma más general al derecho de huelga, cabe concretar todavía más cómo debe desarrollarse la huelga, siempre buscando la protección de las distintas partes implicadas directa o indirectamente en ella. Esto exigiría tener en cuenta los siguientes extremos:

a) La obligación de dar preaviso con tiempo suficiente para reducir los efectos de la huelga, sobre todo en aquellas personas no directamente implicadas en el conflicto (los usuarios de ciertos servicios, cuando éstos se ponen en huelga).

b) La obligación de recurrir a procedimientos de conciliación, mediación y arbitraje, con tal de que este último sea voluntario, como condición previa a la declaración de una huelga[7].

7. La *conciliación* y la *mediación* suponen la intervención de personas que ayuden a las partes a encontrar una salida al conflicto. El *arbitraje* consiste en confiar

c) La obligación de garantizar un nivel determinado de participación entre los trabajadores implicados, como requisito para decidir si se va a la huelga, así como de contar para ello con una mayoría de éstos (mayoría absoluta de votos), garantizando también la libertad de voto mediante escrutinio secreto.

d) El mantenimiento de unos servicios mínimos en aquellos casos en que la huelga tiene más repercusión sobre terceros.

e) La garantía de libertad de trabajo para quienes, por las razones que sea, no quieren secundar la huelga.

No es necesario entrar en el comentario detallado de cada uno de estos puntos, pero es evidente que no siempre son respetados en las huelgas. A veces la legislación no es clara ni desciende suficientemente a los detalles. Pero esta laguna legal no justifica que se ignore el valor ético de los principios citados, ni el interés en recordarlos aquí, para subrayar que, por muy legítima que sea una huelga, no todo vale en ella. Porque –como ya se ha dicho– lo que está en juego es la protección de unos derechos, para los que una situación conflictiva siempre será una amenaza.

De todas formas, no estará de más que nos detengamos en uno de los criterios reseñados por su especial incidencia en los conflictos más frecuentes hoy: el que contempla la obligación de garantizar unos servicios mínimos.

Esta exigencia es coherente con la resistencia a privar de este derecho a determinadas categorías de trabajadores por las características peculiares de la actividad que desempeñan. Tales trabajadores pueden agruparse en dos bloques:

1) Los *funcionarios públicos,* aunque no todos quedarían igualmente afectados, sino sólo aquellos que ejercen funciones de autoridad en nombre del Estado (concretamente, los funcionarios de los ministerios, las fuerzas de seguridad, la administración de justicia). No quedarían incluidos los que trabajan en otras empresas públicas u organismos públicos (banca, transportes, enseñanza, etc.).

---

la resolución del mismo a una instancia o persona ajena a las partes, comprometiéndose éstas a aceptar su dictamen. El arbitraje es *voluntario* cuando las partes aceptan de antemano el procedimiento, así como a las personas a las que se encomienda esta tarea.

2) Los llamados *«servicios esenciales»*. Definirlos es difícil. Se recomienda hacerlo en forma restrictiva: aquellos cuya interrupción podría poner en peligro la vida, la seguridad o la salud de la persona en toda o en parte de la población. Se incluirían aquí al menos los hospitales, los servicios de electricidad y abastecimiento de agua, el servicio telefónico, el control del tráfico aéreo...

Naturalmente el concepto de servicios esenciales (¿qué es «esencial» y qué no lo es?) no es fácil de delimitar con precisión. Por eso habrá que establecer una relación flexible entre el grado de importancia de un servicio para la comunidad y la necesidad y amplitud de los servicios mínimos a garantizar. Como un ejemplo de la imposibilidad de fijar unos criterios válidos de una vez por todas, piénsese en los transportes urbanos: ¿no habrá que establecer los servicios mínimos en relación con las dimensiones y la estructura de cada ciudad?

Por otra parte, unas mayores restricciones en el ejercicio del derecho de huelga deberían ir acompañadas de ciertas medidas compensatorias, para que los trabajadores de esa actividad no se vean discriminados. Tales medidas podrían ir en la línea de procedimientos de conciliación, mediación y arbitraje especialmente ágiles y de indudable imparcialidad.

La huelga hoy: un nuevo perfil

Al llegar aquí, nos encontramos con una doctrina ética suficientemente elaborada para orientar el tema de la huelga. ¿Podemos darnos ya por satisfechos?

La experiencia está mostrando que no. Y la razón es, como otras tantas veces, que las cosas han cambiado. La huelga de hoy presenta características que la hacen diferente de la del pasado. Es verdad que entre presente y pasado no se puede hacer una separación tajante. Pero el cambio, no por ser imperceptible en el corto plazo es menos real. Lo nuevo en la huelga no invalida toda la doctrina previamente elaborada, pero sí reduce su eficacia y aplicabilidad. Por eso tenemos que seguir observando y analizando la realidad, que siempre se resiste a ser detenida y privada de su dinamismo.

¿Qué es, pues, lo nuevo en la huelga de hoy? La novedad impide todavía ser excesivamente precisos, pero algunos rasgos, como

los que enumeramos a continuación, van adquiriendo ya un perfil bastante definido[8].

1) El dato quizá más evidente es que las huelgas se van desplazando, del sector industrial, al de los servicios. Esto responde a la evolución general de la economía, que también se está produciendo en ese sentido. Y el sector de servicios tiene un perfil bien diferente del industrial. En él ya no se percibe con la misma intensidad y concentración el conflicto clásico entre capital y trabajo, ni los sindicatos tradicionales de clase tienen la misma presencia. El trabajador de los servicios pertenece a las clases medias de la sociedad, y su identidad de clase es mucho más vaga y difusa. La *terciarización de la huelga* es, por consiguiente, un fenómeno de importantes consecuencias, como veremos a continuación.
2) Los conflictos en el sector servicios tienen una *mayor repercusión sobre la sociedad.* Una huelga en una empresa industrial apenas tenía repercusión sobre el ciudadano corriente, que se enteraba de ella si acaso por los medios de comunicación. El conflicto surgido entre empresa y trabajadores afectaba casi exclusivamente a una y a otros. La paralización de un servicio, en cambio, tiene efectos que van más allá de las partes directamente en conflicto.
3) Otra característica de los servicios y de la forma en que funcionan es su *fragmentación,* como consecuencia de la especialización de tareas y de las diferencias que ella conlleva para los intereses de los colectivos laborales. Así las cosas, aunque la huelga se circunscriba a un pequeño grupo, sus efectos pueden ser de gran alcance. La importancia de una huelga ya no radica, como antes, en el número de los que la siguen, sino en el carácter estratégico de la actividad que realizan: piénsese en las huelgas de los controladores aéreos, de los maquinistas de trenes, de los servicios de limpieza de un hospital, del personal de tierra de los aeropuertos, etc.
4) Como consecuencia de lo anterior, las huelgas más significativas *no las hacen ya los peor tratados por la sociedad* y los

8. Cf. B. MANGHI, «Lo sciopero postmoderno e la sua regolamentazione»: *Aggiornamenti Sociali* 52 (2001) 206-211.

que están en los niveles más bajos de la escala social. Muchas veces son colectivos con una posición económica y social muy elevada, que además tienen un poder social excepcional, no derivado sólo de esa posición, sino del trabajo que realizan.

5) Un factor que siempre se suele subrayar, porque hace más difícil encauzar el conflicto, es *el carácter mucho más difuso de las partes* en conflicto. En el caso de los huelguistas es claro: son grupos más reducidos, donde además los sindicatos tradicionales tienen una implantación muy escasa. Más bien existen sindicatos particulares, con una fuerte tendencia corporativa; es decir, prescinden de la problemática general del trabajo y se limitan a reivindicar los intereses de un grupo muy concreto (que, aun en el caso de que sean muy legítimos, adolecen de falta de inserción en un contexto más amplio). Y tampoco es clara la identidad de la contraparte, que puede ser una empresa pública o la administración pública: en todo caso, entidades muy grandes con muchos frentes a los que atender, que no pueden acceder fácilmente a las reivindicaciones de una parte sin tener en cuenta las de los otros. Todo esto dificulta enormemente cualquier negociación.

6) Última consecuencia de todo esto (última, no por menos importante, sino porque se sigue de todo lo anterior): la *incidencia sobre terceros ajenos al conflicto* es muy grande y plantea no pocos interrogantes. Resulta que quienes sufren los efectos de la huelga no son las partes en conflicto, como sería lógico, sino personas que ni están implicadas en él ni han sido consultadas sobre si están dispuestas a cargar con los costes inevitables de toda huelga.

Nuevas exigencias éticas para la huelga hoy

Todo lo dicho, pero especialmente este último punto, nos conduce a algunas reflexiones éticas que respondan, no a la huelga en general, sino a lo que ella significa en la actualidad. Dos factores habría que tener en consideración: la *incidencia sobre terceros ajenos al conflicto* y el *poder de las partes enfrentadas.*

No se puede negar el derecho a la huelga, ni siquiera cuando ésta puede tener una fuerte repercusión sobre otras personas. Ahora

bien, cuando esto ocurre, hay que velar especialmente por los intereses legítimos de éstas. Éticamente no parece admisible que determinados colectivos sociales sean tomados como «rehenes»: eso es tanto como instrumentalizar a las personas al servicio de intereses ajenos. No discutimos la legitimidad de estos intereses, sino la instrumentalización de las personas al servicio de aquéllos. ¿No es un principio ético universalmente admitido que la persona ha de ser tratada siempre como un fin, nunca como un medio?

La huelga siempre nos ha colocado frente a una confrontación de poderes. La mayor debilidad o vulnerabilidad de los trabajadores ha actuado tradicionalmente como justificación de ese derecho, en el deseo de equilibrar en poder a los más débiles frente a los más fuertes. Hoy este desequilibrio no se da siempre en el mismo sentido. Y esta circunstancia ha de ser tenida muy en cuenta a la hora de regular el ejercicio de ese derecho.

Esto nos lleva nuevamente al problema de la regulación. En España seguimos todavía sin una ley que cumpla el mandato del artículo 28 de nuestra Constitución. Es cierto que hay normas que pueden aplicarse: unas anteriores, y otras posteriores. Pero hay que reconocer que en las huelgas más señaladas de estos últimos años esa normativa se ha mostrado insuficiente. Insistimos en que una ley reguladora de la huelga ha de tener muy presente la potencialidad de las partes en conflicto, así como la de otros grupos previsiblemente afectados por él. Porque ésa es justamente la función de la ley: someter a control los poderes fácticos de la sociedad para que no impongan sus criterios sin condiciones. Y cuanto mayor sea el poder real, tanto más rigurosa y eficaz debe ser la ley en controlarlo.

Pero el recurso a una ley reguladora no puede ser la panacea para resolver todos los problemas. Es preciso enriquecer los sistemas alternativos para abordar el conflicto. Se puede avanzar bastante, por ejemplo, en los procedimientos de conciliación, mediación y arbitraje, buscando instancias imparciales que gocen de la confianza de las partes, como se va haciendo en algunos países[9]. Todo esto significa que ética y derecho no son excluyentes, sino complementarios: la problemática actual en torno a la huelga es una ilustración más al respecto.

9. El caso italiano puede verse en: G.P. CELLA, «La legge sullo sciopero nei servizi pubblici»: *Aggiornamenti Sociali* 51 (2000) 731-743.

ST 90 (2002) 587-603

La clonación de seres humanos: ciencia y conciencia

Jorge José FERRER, SJ*

El jesuita Javier Gafo (1936-2001), uno de los pioneros de la bioética en España, solía decir que la buena ética comienza con buenos datos. Dicho de otro modo, el juicio valorativo sobre una determinada realidad tiene que partir de un adecuado conocimiento de la misma. Es preciso rechazar la pretendida neutralidad axiológica de las ciencias, propugnada todavía hoy, en determinados ambientes, por un trasnochado positivismo. Pero es preciso combatir con igual empeño el fundamentalismo moral, que lanza condenas sin ocuparse de estudiar pausadamente los hechos, los datos de la realidad. Si la conciencia ha de serlo verdaderamente, no puede fundamentarse en los prejuicios o en un obstinado aferrarse al pasado, como si todo tiempo pasado hubiese sido mejor. Por eso en este breve artículo sobre la clonación nos detendremos en primer lugar en los datos. No dudo que la mayor parte de los lectores de *Sal Terrae* está bien informada acerca de nuestro tema. Pero no pocas veces me encuentro con personas con un buen nivel cultural general, que en estos temas tienen nociones más cercanas a las películas de ciencia ficción que a los sobrios datos que encontramos en las revistas científicas.

Recuerdo que hace algunos años, en torno a la clonación de la famosa oveja *Dolly* (en 1997), se lanzaron hipótesis acerca de una posible clonación de Hitler. Supongamos que fuese posible técnicamente clonar al *Führer* (hoy día parece que todavía no lo es, pero podría serlo en el futuro) usando ADN suyo, recuperado de alguna parte de su cuerpo que se pudiese encontrar. Ello no indica que tendríamos otro dictador nazi. El clon del dictador nacería como un bebé, tendría un ADN mitocondrial diverso y se educaría en un ambiente radicalmente distinto. A pesar de ser un clon, sería una

* Profesor de Moral de la Prensa en la Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

persona distinta, con su propia historia. Como se escribió en la revista norteamericana *Time* por esa misma época, *«las almas no se pueden fotocopiar»*. Clones de la misma edad, con los mismos gustos e idéntica educación –perfectos dobles físicos y espirituales– no se encuentran ni siquiera en películas de ciencia ficción como *Multiplicity.*

I. Los datos científicos

1. ¿Qué entendemos por «clonación»

El sustantivo «clon» viene del griego y significa «retoño» o «esqueje». Hay plantas que se reproducen por esquejes: un tallo o rama que se siembra en la tierra para obtener una planta. Es una de las formas de reproducción asexuada diseñadas por la evolución. También encontramos instancias de reproducción asexuada en organismos unicelulares, como las amebas, o incluso en especímenes más complejos, como las estrellas de mar. En estas instancias de reproducción asexual es evidente que el nuevo ser es genéticamente idéntico a la célula u organismo progenitor. De hecho, la progenie generada a través de la reproducción asexual es genéticamente idéntica entre sí, además de ser idéntica al progenitor. Por eso podríamos decir que aquí estamos ante el linaje clónico por excelencia.

En el estado actual de la evolución de las especies, la mayor parte de los seres vivos se reproducen sexualmente. No vamos a entrar en las hipótesis acerca del origen evolutivo de los sexos. Baste con decir que, en general, se piensa que la reproducción sexual tiene ventajas evolutivas. Se trata, por lo tanto, de un avance en la escala de la vida. Podemos sugerir dos grandes ventajas para la reproducción sexual: 1) la mayor diversidad genética a que da lugar[1]; 2) la segunda ventaja está relacionada con la primera: se disminuye la posibilidad de que se manifiesten genes recesivos y la acumulación de mutaciones deletéreas[2]. Nótese, en relación a la pri-

1. Diversidad que se asegura a través de dos mecanismos: la meiosis, en el proceso de formación del gameto femenino y en la unión de éste con el espermatozoide en el proceso de fecundación.
2. Cf. FUNDACIÓN CIENCIAS DE LA SALUD, *Informe sobre la clonación. En las fronteras de la vida,* Instituto de Bioética de la Fundación Ciencias de la Salud, Madrid 1999, 35-38.

mera ventaja, que la continua recombinación de genes, que tiene lugar en la reproducción sexual, produce continuamente genotipos nuevos que facilitan la adaptación al ambiente y la resistencia a agentes antagonistas. Todo esto indica que la clonación no debería verse como un progreso evolutivo, ni aun en la hipótesis de que clonásemos solamente «genomas óptimos». Estaríamos retrocediendo en el proceso evolutivo.

Los vertebrados en general, y los mamíferos en particular, incluido el ser humano, nos reproducimos sexualmente. Sin embargo, a partir de 1981 se ha logrado producir clones en varias especies de mamíferos, incluida, como veremos, la nuestra[3]. Por «clon» entendemos «individuo o grupo de individuos de idéntica constitución genética nuclear, que procede(n) de un único individuo mediante multiplicación asexual, siendo fenotípicamente muy semejantes al individuo del que derivan»[4]. Por «fenotipo» entendemos la expresión del patrimonio genético (o genotipo) en un ambiente determinado. No olvidemos que la expresión de los genes está condicionada por la interacción de la herencia genética con el ambiente en que el individuo se desarrolla y vive. En el ser humano no se expresan todos los genes. No se debe olvidar que no basta con tener un genoma para que exista una persona viviente. Lo fundamental de los clones es la *identidad genética nuclear, de la que se sigue la semejanza fenotípica entre el clon y su progenitor.* La historia científica de la clonación comienza en la década de los cincuenta del pasado siglo XX. Los primeros experimentos se realizaron con anfibios. Como ya dijimos, en los ochenta se empieza a experimentar con mamíferos. La clonación se ha logrado ya en diversas especies de mamíferos, incluida la especie humana.

Al hablar de la clonación, conviene tener presentes algunas distinciones básicas. Fundamentalmente, interesa tener claras las diferencias entre las *tres técnicas de clonación* y las *dos finalidades* con que se usan o se pueden usar. Aunque las técnicas de clonación tienen aplicaciones en la agricultura y en la ganadería, en el resto de este artículo nos vamos a ceñir a la ciencia y la ética de la clonación humana. No es que la clonación de plantas y animales no tenga connotaciones de índole moral. Ciertamente las tiene. Sin embargo, en

3. Se han producido clones humanos, aunque ninguno de ellos, hasta donde sabemos, ha dado lugar a un nacimiento.
4. Cf. FUNDACIÓN CIENCIAS DE LA SALUD, *Informe sobre la clonación,* 49.

la especie humana se plantean cuestiones peculiares que están relacionadas con la singular dignidad que reconocemos a los seres personales, en cuanto que son fines en sí mismos y nunca deben ser usados como meros medios.

2. Las técnicas de clonación

Podemos señalar tres técnicas de clonación animal[5]:

a) La gemelación artificial

La primera es la *gemelación artificial* (*artificial twinning*), que consiste en la división de embriones. Se separan uno o varios blastómeros de un embrión que esté todavía en las fases más tempranas de su desarrollo, cuando cada una de las células embrionarias aún conserva su totipotencialidad. Decimos que son totipotenciales las células que pueden dar origen a todos los linajes celulares, tanto somáticos como germinales, de un organismo, en este caso, de un ser humano. Podríamos decir que, mientras conservan su totipotencialidad, cada uno de los blastómeros es un cigoto en potencia. En cierto sentido, ésta es la forma de clonación más antigua, porque es lo que la naturaleza hace cuando crea gemelos monocigóticos. Esta técnica se aplicó a embriones humanos *in vitro* en 1993. Jerry Hall y sus colaboradores, en la Escuela de Medicina de la *George Washington University,* en Washington DC, separaron blastómeros de 17 embriones humanos, sobrantes de procedimientos de fecundación *in vitro.* Se trataba de embriones de entre 2 y 8 células, que no iban a ser transferidos al útero de ninguna mujer. No se consideraban viables, porque habían sido fecundados por más de un espermatozoide (*embriones poliploides*). El éxito mayor se logró con los embriones de dos células. Éstos llegaron a producir embriones clónicos de 32 células[6].

5. *Ibid.,* 21.51-63; cf. FERRER, J., «Reflexiones éticas a propósito de la clonación»: *Gregorianum* 79 (1998) 131.
6. HALL, J.L., ENGEL, D., GINDOFF, P.R. ET AL., «Experimental Cloning of Human Polyploid Embryos Using an Artificial Zona Pellucida», Abstract O-001: *Conjoint Meeting of the American Fertility Society and the Canadian Fertility and Andrology Society,* October 1993, 11-14. Tomamos los datos de KOLBERG, R., «Human Embryo Cloning Reported»: *Science* 262 (1993) 652-653.

b) La clonación por transferencia de núcleo de célula embrionaria o fetal

Se transfiere el núcleo de una célula embrionaria, que puede proceder de la masa celular interna o incluso de las células que darían origen a la placenta y a otros tejidos no embrionarios (*trofectodermo*). Aunque habitualmente pensamos que estas células son pluripotentes y no ya totipotentes, porque sólo la masa celular interna dará origen a los linajes celulares del nuevo individuo, se ha mostrado en modelos animales que, si sus núcleos se transfieren a un óvulo previamente enucleado, tienen capacidad totipotencial. Es decir, son capaces de dar origen al desarrollo de un nuevo individuo de la especie en cuestión. Esta técnica se conoce también como *paraclonación.*

c) La clonación por transferencia de núcleo de célula proveniente de individuos ya nacidos, incluyendo adultos (por lo tanto, células perfectamente diferenciadas)

El procedimiento consiste en transferir el núcleo de una célula ya enteramente diferenciada a un óvulo enucleado. Esto fue lo que se logró en el sonado caso de la oveja *Dolly*[7]. Es la clonación soñada por las novelas de ciencia ficción, aunque con los límites impuestos por la realidad: el clon no es, como ya hemos sugerido, un doble perfecto del «progenitor», si es que se puede aplicar ese término al individuo que ha donado la célula de la que se ha extraído el núcleo transferido al óvulo enucleado. La información genética nuclear del clon es idéntica a la del progenitor o donante. Pero si el óvulo proviene de un donante distinto (como es necesariamente el caso si queremos clonar un espécimen de género masculino), el ADN mitocondrial será idéntico al del donante del óvulo. Además, el ambiente materno en el que se desarrollará el embrión clónico será diverso del que, en su día, propició el desarrollo del progenitor. Como el ambiente en que tiene lugar la gestación incide en la expresión fenotípica, no puede esperarse que el fenotipo del ente clónico sea una fotocopia del progenitor. En el caso de los seres humanos hay que tener en cuenta, además, que el ambiente en el que el nuevo ser se desarrollará social y culturalmente también será diverso. Por lo tanto, el clon será muy semejante fenotípicamente, pero no idén-

7. WILMUT, I., SCHNIECKE, A.E., MCWHIR, A.E. ET AL., «Viable Offspring Derived from Fetal and Adult Mammalian Cells»: *Nature* 385 (1997) 810-813.

tico al individuo cuyo genoma se ha querido reproducir. A pesar de todos estos *caveat,* esta tercera técnica se denomina muchas veces *clonación verdadera* o *clonación propiamente dicha.* Es la técnica de clonación que ha suscitado más discusiones y más reparos.

Además de Dolly, ya han nacido crías vivas de varias especies animales usando esta tercera técnica. El caso más importante para nosotros ha sido su aplicación a la especie humana, realizada por científicos norteamericanos el año pasado. El 26 de noviembre de 2001 se publicó en el *Journal of Reproductive Medicine* una comunicación firmada por José Cibelli y sus colaboradores de Advanced Cell Technology, una compañía de Worcester, Massachusetts, junto a Ann Kiessling y sus colaboradores de Duncan Holly Biomedical, otra empresa biotecnológica con sede en Sommerville, también en el Estado de Massachusetts[8]. Por primera vez aparecía en la literatura científica la aplicación de la técnica de clonación verdadera para producir embriones humanos. Se consiguieron tres embriones que se dividieron, alcanzando uno de ellos hasta 6 células. La división celular se logró solamente en los ovocitos a los que se transfirieron células *cumulus*[9]. En las que recibieron *núcleos de fibroblastos,* solamente se alcanzó el desarrollo de pronúcleos, pero ninguno llegó a dividirse. La hipótesis de los autores es que la diferencia en los resultados entre ambos tipos de células adultas puede atribuirse a diferencias técnicas y no biológicas. Los fibroblastos son dos veces más grandes que las *cumulus,* por lo que requieren una manipulación más intensa para separar el núcleo. Esto podría haber dañado accidentalmente el núcleo, incapacitándolo para llevar adelante la división celular una vez transferido.

En realidad, el éxito de este experimento no es en modo alguno espectacular, si se tiene en cuenta que se usaron diecinueve ovocitos en el experimento. De los diecinueve que recibieron núcleos de fibroblasto, ninguno llegó a dividirse, y solamente siete (69%) formaron pronúcleos. De los ocho reconstruidos con núcleos de células *cumulus,* tres llegaron a dividirse hasta las 4 ó 6 células. Dicho de otro modo: de todos los ovocitos usados, únicamente tres llegaron a dividirse, y sólo hasta producir un embrión de 6 células, en el

8. CIBELLI, J.B., KIESSLING, A.A. ET AL., «Somatic Cell Nuclear Transfer in Humans: Pronuclear and Early Embryonic Development»: *Journal of Regenerative Medicine* 2 (2001) 25-31.
9. Las células *cumulus oophorus* o *cumulocitos* proceden de la capa celular que rodea al óvulo.

más exitoso de los casos. Aunque no se trata de un gran triunfo científico, el experimento va abriendo paso a la cuestión de la clonación de seres humanos, bien sea con fines reproductivos o con fines terapéuticos, aplicaciones a la que vamos a referirnos en el apartado siguiente. Pero antes de abandonar este punto hay que añadir otro dato del experimento de Advanced Cell Technology que, a mi juicio, no ha recibido la atención que merece: la activación partenogenética de óvulos humanos como parte del experimento. La partenogénesis consiste en la producción de un embrión a partir del solo gameto femenino, sin intervención alguna de gametos masculinos. Aunque hasta ahora no ha sido posible conseguir llevar a término ninguna gestación partenogenética –se ha intentado en ratones y bovinos, no en humanos, hasta donde sabemos–, se piensa que esta técnica podría ofrecer una vía alternativa para la producción de células troncales humanas en el futuro. Cibelli y sus colegas han informado, en un artículo de febrero de este año, que han conseguido producir cultivos de células troncales de embriones partenogenéticos de macaco, creados por ellos mismos en el laboratorio. Los embriones se crean a través de órdenes químicas que evitan la meiosis e imparten instrucciones al gameto femenino para que inicie el proceso de replicación. Se ha sugerido que estos embriones partenogenéticos podrían obviar las dificultades morales planteadas por la destrucción de embriones gaméticos[10], si llegase a confirmarse la hipótesis, ya avanzada por algunos en vista de los fracasos obtenidos hasta ahora para llevarlos a término, de su incapacidad para dar origen a un niño[11]. Sin embargo, esto está todavía por verse, ya que se trata de estudios que aún son muy preliminares.

10. Siguiendo a Lacadena, llamo «embrión gamético» al que procede de la unión de los gametos masculino y femenino, bien sea *in vivo* o *in vitro.* El «embrión somático» es el que se ha producido a partir de una célula somática por la aplicación de las técnicas de clonación. Por último, el embrión partenogenético es el que resulta de la inducción de la partenogénesis, a la que ya nos hemos referido. Algunos piensan que el estatuto ético de estas distintas especies embrionarias sería distinto, aunque es difícil comprender el porqué de dicha distinción. Sería más clara, en mi opinión, en el caso del embrión partenogenético, sobre todo si se llegase a comprobar que no es apto para dar origen a un individuo humano viable.
11. CIBELLI, J., GRANT, K.A., CHAPMAN, K.B. ET AL., «Parthenogenetic Stem Cells in Nonhuman Primates»: *Science* 295 (2002) 819; HOLDEN, C., «Primate Pathenotes Yield Stem Cells»: *Science* 295 (2002) 779-780.

3. Las aplicaciones de la clonación humana

Habitualmente, se habla de dos aplicaciones o finalidades de la clonación humana: la *clonación reproductiva* y la *clonación terapéutica.* Hablamos de clonación reproductiva cuando las técnicas de clonación se adoptan para generar embriones que serían transferidos al útero de una mujer con la intención de llevar a término un embarazo. En este momento existe un consenso bastante amplio, tanto en la comunidad científica como entre los políticos, sobre la no admisibilidad, moral y legal, de la clonación con fines reproductivos en la especie humana. Aun prescindiendo de otras objeciones más de fondo, como las que podemos encontrar en la teología moral católica, prácticamente todo el mundo acepta que se trata de una técnica todavía muy imperfecta, por lo que intentar usarla con fines reproductivos en los seres humanos sería una acción irresponsable. No podemos predecir, ni siquiera mínimamente, las consecuencias físicas y psicológicas que tendría la reproducción clónica para el niño que fuese así concebido[12]. Me he ocupado en otras publicaciones de la ética de la clonación reproductiva, por lo que me limitaré en las páginas que siguen a la valoración ética de la llamada –y, a mi juicio, mal llamada– clonación terapéutica[13].

¿En qué consiste la *clonación terapéutica*? Para comprender de qué se trata es necesario explicar en qué consiste la terapia celular y qué son las células troncales (o células madre). J.R. Lacadena nos explica en qué consiste la terapia celular de la siguiente manera:

La utilización de la *terapia celular,* basada en la transferencia de células o tejidos a los tejidos u órganos dañados de un paciente, es una de las grandes esperanzas de la medicina regenerativa del futuro... En este contexto, no cabe duda que el uso de las *células troncales* o *células madre* para establecer cultivos de tejidos puede resultar fundamental[14].

12. Baste, como ejemplo, recordar que para conseguir un solo nacimiento vivo los padres científicos de Dolly necesitaron 277 intentos. Los embarazos clónicos logrados por el italiano doctor Antinori y otros semejantes ponen en tela de juicio la veracidad y, sobre todo, la ética profesional de esos científicos.
13. Además de mi artículo «Reflexiones éticas a propósito de la clonación», publicado en *Gregorianum* en 1998 (cf. nota 5, *supra*), tengo en prensa un artículo de próxima aparición en *Razón y Fe,* en el número de junio de 2002.
14. LACADENA, J.R., «Células troncales humanas: ciencia y ética»: *Moralia* 24 (2001) 426.

La célula troncal la define como «cualquier célula que tiene la doble capacidad de dividirse ilimitadamente y de dar lugar a diferentes tipos de células especializadas»[15]. Inmediatamente nos recuerda el autor que la segunda capacidad se desprende de la versatilidad o potencialidad que poseen estas células, característica que las hace aptas para generar diversos linajes celulares. Existen, sin embargo, diversos grados de versatilidad. Las células troncales pueden ser *totipotentes, pluripotentes* o *multipotentes.* Las células totipotentes pueden dar origen a un organismo entero, tanto a los linajes celulares que formarán parte del futuro organismo (a todos ellos) como a los que formarán tejidos y membranas extraembrionarias, como la placenta. Las células embrionarias en fases muy precoces poseen esta versatilidad absoluta. La misma se va perdiendo en la medida en que las células se van diferenciando y especializando. Según Lacadena, parece que las células embrionarias humanas poseen esta capacidad hasta que alcanzan el estadio de mórula de dieciséis células[16]. Son *pluripotentes* las células que no pueden dar origen a un organismo entero, pero que «puede generar todos los tipos de células en el feto y en el adulto y es capaz de autorrenovación»[17]. Las células embrionarias de la masa celular interna son pluripotentes. Darán origen a todos los tejidos y órganos de un organismo humano, pero no a las membranas y tejidos extraembrionarios, también necesarios para generar un individuo entero, por su indispensable papel en el proceso de gestación. Por último, son *multipotentes* las células troncales que encontramos en tejidos u órganos adultos, que pueden dar lugar a algunos, pero no a todos, los linajes celulares diferenciados del cuerpo humano[18]. Las células madre se consideran como la base para desarrollar terapias celulares, porque su versatilidad promete que pueden facilitar el establecimiento de cultivos de tejidos aptos para regenerar los que han sido dañados por una determinada patología.

En la terapia celular se cifran las esperanzas de poder aliviar o curar enfermedades como el mal de Parkinson o la diabetes juvenil, entre otras. En estas enfermedades, las células que producen una determinada sustancia –la dopamina, en el caso del Parkinson; la

15. *Ibid.,* 434.
16. *Ibidem.*
17. *Ibidem.*
18. *Ibid.,* 434-435.

insulina, en el de la diabetes– van muriendo de manera selectiva. En teoría, se piensa que esas patologías podrían tratarse si se consiguiese aislar las células que sintetizan la sustancia que el organismo ha dejado de generar, produciendo en cultivo la cantidad suficiente de ellas. Estas células se trasplantarían al paciente afectado por la patología en cuestión, reemplazando sus células enfermas o ya necróticas[19]. Como en cualquier trasplante, también en la terapia celular habría que contar con el problema del rechazo inmunológico. Los defensores de la clonación terapéutica sostienen que la aplicación de esta técnica no sólo resolvería el problema de la accesibilidad de células troncales, sino también el inconveniente del rechazo inmunológico. ¿Cómo se llevaría a cabo este procedimiento? Se podrían contemplar los siguientes pasos: 1) Se obtienen óvulos humanos de donantes que han dado un genuino consentimiento informado. 2) Se enuclean los óvulos obtenidos y se les transfieren los núcleos de células somáticas del paciente que va a recibir el trasplante. Los cigotos y embriones somáticos que se obtengan serán clones del paciente-donante. Presumiblemente, serán perfectamente compatibles con su organismo desde el punto de vista inmunológico. 3) Se deja que los cigotos reconstruidos se desarrollen *in vitro,* como se hace con los óvulos fecundados *in vitro* con fines reproductivos, hasta que llegue a formarse la masa celular interna. 4) Se destruye el embrión para recuperar las células troncales de su masa celular interna, cuya información nucleica es idéntica a la del paciente-donante. Se trataría, pues, de células troncales personalizadas. 5) Se induce la diferenciación *in vitro* de las células troncales recuperadas, probablemente a través de la aplicación de las apropiadas instrucciones químicas. Si se tratara de células para trasplantar a un paciente que sufre de Parkinson, se conducirían las células troncales para que formasen células neurales productoras de dopamina. 6) Se lleva a cabo el trasplante[20]. Como última consideración, cabe añadir que hasta ahora solamente se han realizado experimentalmente los pasos 1 y 2. No se han llegado a producir células troncales personalizadas, ni sabemos si estos trasplantes

19. Para la descripción de la terapia celular seguimos el documento preparado para la reunión de enero de 2002 de «The President's Council for Bioethics» de los Estados Unidos: *Working Paper # 4,* 5-7. El trabajo se puede conseguir en: http://www.bioethics.gov/meetings/200201/workpaper4.htlm. Lo he bajado de la red el 11 de junio de 2002. De ahora en adelante, lo cito como *WP 4*.
20. *Ibid.,* 7.

serían eficaces. Es posible que la viabilidad de esta alternativa terapéutica esté todavía a años de distancia. El futuro es incierto, y es posible que se encuentren otras vías alternativas menos complicadas y que no exijan destruir embriones. Pero también es factible que se siga esta línea de investigación y se obtengan resultados positivos mucho antes de lo que sería en este momento previsible. En todo caso, la reflexión ética es ineludible. Se trata, sin duda, de un camino que ofrece grandes esperanzas para muchas personas y sus familias. Sin embargo, suscita también innegables interrogantes éticos en relación con la dignidad y el respeto debidos a la vida humana naciente. ¿Qué valoración ética podemos dar a propósito de la clonación con fines terapéuticos[21].

II. La conciencia ante la clonación

Una primera pregunta, todavía sin respuesta, es si la clonación va a ser útil para superar el problema del rechazo en los tratamientos de terapia celular regenerativa e incluso si dicha terapia va a ser tan eficaz como se espera. En realidad, a estas preguntas solamente se podrá responder con el tiempo y la experiencia. Por lo tanto, opinamos que es admisible y necesario, desde el punto de vista bioético, que se continúen las investigaciones con modelos animales, pero que son prematuras las investigaciones con embriones humanos, especialmente mientras no se alcance un consenso ético y legal acerca de la protección que merecen los embriones humanos en general, y los somáticos en particular. En otras palabras, que la aceptabilidad moral de la clonación terapéutica está ligada, en el fondo, a una de las cuestiones más complejas en la ética actual de la investigación científica actual: el estatuto ético del embrión humano.

La posición del Magisterio de la Iglesia Católica sobre este particular ha sido clara y contundente. A raíz del artículo de Cibelli, Kiessling y sus colaboradores, publicado el 26 de noviembre de

21. Considero que el término «clonación terapéutica» es inadecuado. La clonación, en sí misma, no es terapia para el paciente-donante ni para nadie. Por eso me parece más correcto hablar de «clonación con fines terapéuticos.» De ahora en adelante, cuando use el término «clonación» en este artículo, me estaré refiriendo a la aplicación de las técnicas de clonación con finalidad terapéutica.

2001, la Oficina de Prensa de la Santa Sede publicó un comunicado en el que se reafirma con toda claridad y energía el absoluto respeto que se debe a la vida humana desde su comienzo en la concepción:

> «Este hecho, por lo tanto ... nos obliga a reiterar con fuerza que el comienzo de la vida humana no se puede fijar, de manera convencional, en una determinada etapa en el desarrollo del embrión; existe, en realidad, en el primer instante de existencia del propio embrión. Esto se comprende con mayor facilidad en el método "humano" de inseminación entre el óvulo y el esperma, pero debemos aprender a reconocerlo también ante un método "inhumano", como es la reprogramación de un núcleo somático en un óvulo; aun con este método, se puede crear una vida nueva, como desafortunadamente ha demostrado el experimento anunciado; una vida que conserva, en cualquier caso, su dignidad, en igualdad con cualquier otra vida traída a la existencia. Por lo tanto, a pesar de las intenciones "humanistas" profesadas por los que anuncian curas maravillosas a través de este método ... una evaluación calmada y firme es necesaria para mostrar la gravedad moral de este proyecto y para mover a su inequívoca condena»[22].

Esto no indica que la Santa Sede considere que el uso de células troncales en terapias de medicina regenerativa sea moralmente condenable en todos los casos. Lo que se rechaza moralmente, desde el Magisterio de la Iglesia Católica, es la destrucción de embriones, independientemente de cuál haya sido la manera de obtenerlos. Para la Iglesia Católica, el embrión merece la misma protección moral y jurídica que es debida a cualquier ser humano. En otras palabras, el embrión debe ser tratado como una persona humana, aun cuando el problema teórico del momento de la animación u hominización quede abierto en el campo de la teología dogmática o de la antropología filosófica[23]. Sin embargo el mismo Juan

22. *Communique on Announced Cloning of Human Embryos in U.S.,* 27 de noviembre de 2001. Se puede encontrar el texto, en su versión inglesa, en http://www.americancatholic.org/News/Cloning/vatican. La traducción del inglés es del autor de este artículo.
23. La animación inmediata no es vinculante desde el punto de vista dogmático. Durante muchos siglos predominó en la Iglesia la teoría de la animación retardada, que quizá haya que desempolvar en el futuro, en opinión de algunos, para compatibilizar la reflexión teológico-sitemática con los nuevos datos de la embriología. Sin embargo, desde el punto de vista práctico –y ése es el punto

Pablo II ha alentado la investigación con células madre multipotentes, provenientes de tejidos adultos. Hablando al Congreso Internacional de Trasplantes, el 29 de agosto de 2000, dijo:

> «En cualquier caso, medios que no respeten la dignidad y el valor de la persona se deben evitar siempre. Pienso, en particular, en los intentos de clonar para obtener órganos para trasplantes: estas técnicas, en cuanto comportan la manipulación y destrucción de embriones humanos, no son moralmente aceptables, aun cuando se proponen un fin que es bueno en sí mismo. La misma ciencia indica otras formas de intervención que no implicarían la clonación o el uso de células embrionarias, sino que utilizarían las células troncales procedentes del adulto. Ésta es la dirección que la investigación debe seguir si quiere respetar la dignidad de cada uno de los seres humanos, aun durante la etapa embrionaria»[24].

Es preciso reconocer, por integridad intelectual, que, de acuerdo con algunos estudios muy recientes, no está del todo claro que la línea de investigación sugerida por el discurso papal sea verdaderamente prometedora. La ciencia se mueve muy rápidamente. Por eso podemos señalar tres estadios en la evolución de las posiciones científicas sobre la *transdiferenciación,* que se han sucedido con celeridad. En el primer estadio se pensaba que las células diferenciadas habían perdido irreversiblemente su versatilidad. Por lo tanto, una vez diferenciadas, las células humanas no podían recuperar la totipotencialidad (o la pluripotencialidad) originales. Las células troncales adultas serían multipotentes, pero jamás tendrían la maleabilidad de las células embrionarias. El segundo estadio se abre con una serie de estudios, llevados a cabo entre 1999-2001 y que parecían demostrar que las células troncales adultas tenían el

---

del Magisterio moral de la Iglesia– es preciso respetar la vida embrionaria como vida personal mientras no conste claramente que no lo sea. Mientras no exista esa constancia clara, la moral exigiría una posición tuciorista, porque exponerse a cometer un asesinato constituye un pecado igualmente grave. Sobre la tesis epigenética, desde un punto de vista estrictamente teológico, cf. RAHNER, K., «La unidad de espíritu y materia en la comprensión de la fe cristiana», en *Escritos de Teología,* t. 6, Taurus Madrid 1969, 181-209. Desde una perspectiva estrictamente filosófica, cf. GRACIA, D., «El estatuto del embrión», en (Gafo, J. [Ed.]) *Procreación humana asistida,* Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1998, 79-109.

24. JUAN PABLO II, «Discurso al Congreso Internacional de Trasplantes» (29 de agosto de 2000): *The National Catholic Bioethics Quarterly* 1 (2001) 92.

mismo grado de versatilidad que las embrionarias, siendo capaces de dar origen a cualquier linaje celular si se colocaban en el ambiente idóneo[25]. El discurso del Santo Padre está basado, sin duda, en esos alentadores resultados. Y, en verdad, si pudiese obtenerse el mismo resultado sin sacrificar ningún embrión humano, sería completamente injustificable, desde el punto de vista moral, no optar por esa vía, aun cuando no se aceptase el punto de vista de la Iglesia Católica acerca del estatuto moral de la vida humana no nacida. Sin embargo, estamos en un tercer estadio en el desarrollo de esta discusión. Como he señalado al comienzo de este párrafo, algunos estudios muy recientes parecen poner en tela de juicio los resultados reportados en el segundo estadio y que favorecían la tesis de la transdiferenciación de las células troncales adultas[26]. La dificultad

25. BJORSON, C.R., RIETZE, B.A., REYNOLDS, M.C. ET. AL., «Turning Brain into Blood: A Hematopoietic Fate Adopted by Adult Neural Stem Cells In Vivo»: *Science* 283 (1999) 534-537; BLAU, H.M., BRAZELTON, T.R. y WEINMAN, J.M., «The Evolving Concept of a Stem Cell: Entity or Function?»: *Cell* 105 (2001) 829-841; BRAZELTON, T.R., ROSSI, F.M., KESHET, G.I. y BLAU, H.M., «From Marrow to Brain: Expression of Neuronal Phenotypes in Adult Mice»: *Science* 290 (2000) 1.775-1.779; CLARKE, D.I., JOHANSSON, C.B., WILBERTZ, J. ET AL., «Generalized Potential of Adult Neural Stem Cells»: *Science* 288 (2000) 1.660-1.663; FERRARI, G., CUSELLA-DE ANGELIS, G., COLETTA, M. ET AL., «Muscle Regeneration by Bone Marrow-Derived Myogenic Progenitors»: *Science* 279 (1998) 1.528-1.529; KRAUSE, D.S., THEISE, M.I. y COLLECTOR, O., «Multi-organ, Multi-lineage Engrafments by a Single Bone Marrow-derived Cell»: *Cell* 105 (2001) 369-377; LAGASSE, E., CONNORS, H., AL-DHALIMY, M. ET AL., «Purified Hematopoietic Stem Cells Can Differentiate into Hepatocytes»: *Nature Medicine* 6 (2000) 1.229-1.234; MEZEY, E., CHANDROSSE, K.J., HARTA, G. ET AL., «Turning Blood Into Brain: Cells Bearing Neuronal Antigens Generated In Vivo From Bone Marrow»: *Science* 290 (2000) 1.779-1.782; ORLIC, D., KAJSTURA, J., CHIMENTI, S. ET AL., «Bone Marrow Cells Regenerate Infarcted Myocardium»: *Nature* 410 (2001) 701-705. Tomo estas referencias de WELLS, W.A., «Is Transdifferentiation in Trouble?»: *The Journal of Cell Biology* 157 (2002) 15-18; YING, Q., NICHOLS, J., EVANS, E.P. y SMITH, A.G., «Changing Potency by Spontaneous Fusion»: *Nature* 416 (2002) 545-548.
26. Basamos nuestra afirmación en los siguientes artículos, tomados de revistas científicas. Algunos de ellos son estudios estrictamente científicos, y otros son reportajes de noticias científicas: D'AMOUR, K.A. y GAGE, F.H., «Are Somatic Stem Cells Pluripotent or Lineage-Restricted?»: *Nature Medicine* 8 (2002) 213-214; MCKINNEY-FREEMAN, S.L., JACKSON, K.A., CAMARGO, F.D. ET AL., «Muscle-Derived Hematopoietic Stem Cells Are Hematopoietic in Origin»: *PNAS* 99 (2002) 1.341-1.346; TERADA, N., HAMAZAKI, T., OKA, M. ET AL., «Bone Marrow Cells Adopt The Phenotype of Other Cells by Spontaneous Cell Fusion»: *Nature* 416 (2002) 542-545; WELLS, W.A., «Is Transdifferentiation...», 15-18; WURSMER, A.E. y GAGE, F.H., «Cell Fusion Causes Confusion»: *Nature*

para replicar la transdiferenciación ha llevado a algunos científicos a cuestionar el rigor metodológico de los experimentos que parecían avalarla[27]. Numerosas explicaciones se han propuesto. Por ejemplo, sería posible que solamente algunas células troncales adultas tuviesen la versatilidad necesaria para transdiferenciarse; podrían haber ocurrido modificaciones genéticas durante el experimento que alterasen la maleabilidad de las células; o podría deberse a otros mecanismos, como sería la fusión celular[28]. En todo caso, estos estudios más recientes tampoco demuestran de manera concluyente que la transdiferenciación sea imposible. Simplemente demuestran que nuestros conocimientos acerca de estos procesos están todavía en estadios muy incipientes. Se trata, sin duda, de investigaciones fascinantes y que encierran grandes promesas, tanto en el nivel del puro conocimiento como en el de las aplicaciones prácticas benéficas para la vida en este planeta.

Ahora bien, supongamos que los estudios futuros confirman que la transdiferenciación de las células troncales adultas es imposible, y que ese camino está cerrado para el desarrollo de la medicina regenerativa. ¿Significa eso que estaremos entonces moralmente autorizados para recurrir al uso de células embrionarias y fabricar embriones para esos fines? De ninguna manera. Es posible que tengamos que concluir que el precio moral que tendríamos que pagar sería demasiado alto. Si los embriones humanos tienen el estatuto moral personal, como sostiene la Iglesia Católica, el precio sería, sin duda, excesivo. No podemos sacrificar a las personas en aras de los intereses de terceros, por muy valiosos que sean tales intereses. ¿Son los embriones seres personales? Ciertamente, se trata de una cuestión ardua que no pretendemos agotar en este momento. Sin embargo, presentaremos algunas reflexiones preliminares.

Aunque parece difícil negar que la vida del ser humano comienza con el proceso de fecundación, es preciso admitir, por integridad

---

416 (2002) 485-.487; YING, Q., NICHOLS, J., EVANS, E.P. y SMITH, A.G., «Changing Potency by Spontaneous...», 545-548.

27. Cf. MORSHEAD, C.M., BENVENISTE, P., ISCOVE, N.N. y VAN DER KOOY, D., «Hematopoietic Competence Is a Rare Property of Neural Stem Cells that May Depend on Genetic and Epigenetic Alterations»: *Nature Medicine* 8 (2002) 268-273. Tomo la referencia de D'AMOUR, K.A. y GAGE, F.H., «Are Somatic Stem Cells Pluripotent...», 213-214; WELLS, W.A., «Is Transdifferentiation...», 15-18.

28. Esto es lo que sugiere el título del artículo citado de WURSMER, A.E. y GAGE, F.H., «Cell Fusion Causes Confusion».

intelectual, que no es evidente que en los primeros estadios del desarrollo embrionario estemos ya ante un ser plenamente personal. Sin embargo, aun para los que no aceptan que el embrión es ya un ser con plena dignidad personal, el argumento basado en el estatuto humano del embrión debería tener peso moral desde una perspectiva estrictamente racional, prescindiendo de cualquier argumento basado en la autoridad religiosa. R.A. McCormick, en un artículo publicado en 1994, señalaba que ni la Comisión Warnock ni el Informe de 1990 de la Junta de Asesoramiento Ético de la *American Fertility Society* adjudicaban al embrión preimplantatorio un estatuto personal; sin embargo, ambos organismos reconocieron que el embrión humano es digno de un estatuto especial. El peculiar respeto debido al embrión humano se basa en un hecho incontestable: aunque no se acepte que el embrión sea en ese momento una persona, lo que nadie puede negar es que esa realidad humana viviente, genéticamente única (excepto en el caso de los gemelos idénticos), puede llegar a ser una persona[29]. Más aún, podríamos añadir que está dotado de un dinamismo intrínseco que tiende a ese desarrollo pleno de la personeidad. Este potencial para la personeidad nos impone cuando menos, señala McCormick, el deber, *prima facie,* de no interferir con su desarrollo[30]. Nuestra actitud ante los embriones, añade el moralista estadounidense, está vinculada a nuestra actitud general ante la vida humana: ¿No contribuirá la manipulación y destrucción de embriones a una ulterior devaluación del valor de la vida humana en general?[31]

Es muy posible que el embrión no sea todavía una persona humana en plenitud. De hecho, como ya hemos sugerido, la plena hominización del cigoto, que exigiría la tesis de la animación inmediata, no es una verdad de fe, con fuerza dogmática, para el cristiano[32]. Y es probable que sea necesario desempolvar en el futuro la tesis de la animación retardada como más coherente con los datos científicos y la reflexión filosófica. Sin embargo, aun admitiendo que todo eso sea posible y hasta probable, ¿podemos estar seguros

29. AMERICAN FERTILITY SOCIETY ETHICS COMMITTEE, «Ethical Considerations of the New Reproductive Technologies»: *Fertility and Sterility* 53, No. 6 (1990) suplemento 2 35S, citado por MCCORMICK, R.A., «Blastomere Separation. Some Concerns»: *Hastings Center Report* 24, No. 2 (1994) 15.16.
30. MCCORMICK, R.A., «Blastomere Separation...», 15.
31. *Ibidem.*
32. Cf. nota 22, *supra.*

de que el embrión no es todavía persona? Y si hay posibilidades razonables de que lo sea, ¿es moralmente prudente que nos arriesguemos a matar a una persona inocente? Por lo tanto, me parece que es preciso concluir que las investigaciones deberían continuar por caminos que renuncien a la manipulación de embriones, y mucho más a la creación de embriones como fuente de células troncales y tejidos para la experimentación científica o, en su día, como material biológico que hará posible las nuevas terapias celulares. Me parece que para poder autorizar esos usos del embrión humano sería necesario que constase con claridad su estatuto no personal y, además, que esas intervenciones no contribuyeran a devaluar todavía más el valor de la vida humana y la dignidad no negociable de todas y cada una de las personas.

ST EDITORIAL
SALTERRAE
Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

El profeta es aquel que anuncia y denuncia. Anuncia aquello para lo que el ser humano ha sido esencialmente creado, y denuncia los esquemas que atentan contra su destino. Eso es lo que hace Leonardo Boff en *Tiempo de Trascendencia,* llevándonos a descubrir dimensiones capaces de promover nuestra realización y, de ese modo, conquistar la paz y la felicidad que buscamos.

«Creo que la trascendencia», dice Leonardo Boff, es tal vez el desafío más secreto y escondido del ser humano, que se niega a aceptar la realidad en la que está sumido, porque se siente mayor que todo cuanto le rodea. Con su pensamiento, habita las estrellas y rompe todos los espacios. Esta capacidad es lo que llamamos *trascendencia,* porque trasciende, rompe, va más allá de lo que es dado. En una palabra, yo diría que el ser humano es un proyecto infinito.

96 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 6,00 €**

ST 90 (2002) 605-616

COLABORACIÓN

La vivencia cristiana del tiempo

Gabino URÍBARRI*

Nuestra desazón con el tiempo[1]

La novela de M. Proust *En busca del tiempo perdido* (1919-1927) supone, sin duda, una de las grandes creaciones literarias del siglo XX[2]. Su título acierta a expresar una sensación que tantos de nosotros en alguna ocasión hemos compartido, apropiándonos alguna vez una expresión con la que nos sentíamos perfectamente retratados. Los ciudadanos occidentales de comienzos del siglo XXI andamos a malas con el tiempo, en pelea continua con él. Quienes vivimos en las sociedades «opulentas» estamos sometidos continuamente a presión: maquiavélicamente, alguien o algo nos roba el tiempo, nos despoja de ese elemento tan fundamental y limitado de la vida. Las veinticuatro horas del día no nos dan de sí como quisiéramos y no se pueden alargar. Los señores de la ciencia y la técnica topamos con un límite infranqueable, con el agravante de que ninguno de nosotros sabe con certeza de cuánto tiempo disponemos en el conjunto de nuestra vida; y además, pese a toda la industria de la salud, el cuerpo y la nutrición, no parece que se pueda adquirir a capricho más o menos tiempo del que la salud, la fortuna, el destino o el Señor del tiempo nos otorgue.

---

* Profesor de Escatología. Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

1. Continúo las reflexiones iniciadas con: «Los peligros de la sobrecarga de trabajo para el futuro de la Vida Religiosa»: *Sal Terrae* 86/1 (enero 1998) 57-66; «Contra el prometeísmo apostólico»: *Sal Terrae* 87/6 (junio 1999) 505-513.
2. Hay traducción de los siete volúmenes en Alianza Editorial, varias ediciones.

¡En cuántas ocasiones nos quejamos del tiempo! No tenemos tiempo para realizar con gusto, interés, paz y concentración el trabajo, disfrutando de él; lo liquidamos a presión en los plazos que se nos imponen, con la sensación de haber despachado un asunto sin haber logrado poner en ello lo que sus destinatarios se merecían o lo que nosotros mismos somos capaces de alcanzar en perfección, en entusiasmo, en creatividad. Perdemos horas infinitas en los desplazamientos, sufriendo atascos inútiles, destrozando nuestro sistema nervioso, pagándolo con improperios con el pobre automovilista junto a nosotros, tan frustrado e inocente como cualquiera; o con aquel a quien se le ocurre llevar un bulto voluminoso en el transporte colectivo, como si fuera un medio a su servicio; o con el compañero de trabajo, que a su dosis personal de estrés tiene que añadir la derivada de tener que aguantar nuestro genio. Exigimos el máximo al recortado y siempre escaso tiempo del fin de semana, en el que hemos de recuperar algo de sueño, disfrutar intensamente del descanso, de la familia, del ocio, de las aficiones y, además, hacer todo aquello para lo que no nos alcanza la semana: las compras extraordinarias y los guisos caseros; los arreglos de la casa y la práctica del deporte favorito; las visitas a los suegros, familiares y amigos; una mayor atención a los críos... El tiempo se nos va de las manos los fines de la semana y, misteriosamente, parece reducirse a la mitad de sus dimensiones ordinarias. Para colmo de miserias, con frecuencia caemos en la tentación de despilfarrarlo tontamente en perezosas horas de duermevela en la cama; o en interminables y estúpidas horas de tedio televisivo, tragando predecibles series de tefefilmes americanos o viendo los partidos de fútbol uno tras otro, los resúmenes de los partidos y los comentarios insulsos de los protagonistas de los partidos, en lugar de haberlo exprimido con tantas actividades y requerimientos como volcábamos sobre él.

El tiempo se nos escapa de las manos, se nos va, y con él la vida misma y su sentido. ¿No podría el cristianismo sanar de raíz y transformar la vivencia del tiempo en los países occidentales? ¿No podríamos aparecer precisamente los cristianos como seres extraños, reconciliados con el tiempo, viviéndolo pervadido de gozo y alegría, a la vez que de modo distendido y con pasión? ¿No expresa eso tan difícil de apresar como es el tiempo y la manera de vivirlo, de sentirlo, el latido profundo de nuestro modo de estar en la vida, de captar su gozo y belleza, su sentido y su plenitud? En los momentos de alegría, de gozo, de felicidad, el tiempo parece un

aliado que construye nuestro ser, una energía que nos alimenta, que nos capacita para lo mejor y lo más alto. Entonces estamos en el tiempo, con el tiempo y casi como fuera del tiempo. El sentido y el gozo, el amor y la felicidad colman el tiempo y lo transforman, lo ponen a nuestros pies, a nuestra disposición, nos lo entregan como el don del espacio para vivir la plenitud.

Esta breve fenomenología de la vida cotidiana manifiesta que el cristianismo podría aportar precisamente un sentido del tiempo y una vivencia del mismo. Profesamos que con Cristo Jesús, Mesías, se inauguran unos tiempos nuevos (cf. Mc 1,15; Ga 4,4; Ef 1,10; Hb 1,2), los tiempos mesiánicos, los tiempos de las promesas; creemos que Cristo es el Señor de la historia y del tiempo. Antes de mostrar cómo la fe cristiana es una buena noticia con respecto al modo de estar en el tiempo, me parece que puede ser útil asomarse a otros «dos aliados» con los que los hombres occidentales, varones y mujeres, están tratando de salir airosos del constante robo de tiempo en que nos introduce la dinámica de la vida en la sociedad occidental consumista.

Dos aliados del hombre contemporáneo para vencer al tiempo

La vivencia tan alocada y atormentada del tiempo en nuestra sociedad y cultura necesita sanación, tal como se muestra por doquier. Toda la industria de la salud, del cuerpo, del ejercicio físico, del ocio, del turismo, es expresión de la búsqueda por salir de la angustia de una vivencia distorsionada y deshumanizadora del tiempo. Necesitamos espacios para nosotros, para la convivencia, para la relación, para nuestro cuerpo y sus requerimientos. Las curas de estrés, los balnearios, las escapadas de puentes y fines de semana, además de representar un gran negocio, relatan la angustia y el malestar con nuestra vida ordinaria, nuestra necesidad de romper con la rueda de las prisas, de los nerviosismos, de las frustraciones y ansiedades que genera.

Junto con estas formas de integrarse más pacíficamente en el fluir del tiempo y vivirlo amablemente, encuentro dos recursos que han alcanzado cotas elevadas de éxito en nuestra sociedad, a la hora de proponerse como buenos aliados para vivir mejor el tiempo: la creencia occidental en la reencarnación y la filosofía que acompaña

a las grandes superficies y cadenas de consumo (técnicamente denominadas como *de distribución*). Haré unas breves observaciones sobre cada una de ellas.

2.1. La liturgia del tiempo de «El Corte Inglés»

Tomo la cadena de grandes almacenes españoles *El Corte Inglés* como ejemplo paradigmático y logrado de lo que suponen estas grandes cadenas de distribución y consumo, tan integradas en nuestra vida cotidiana.

Lo primero que me llama la atención, dentro de la cuestión del tiempo, es la sabiduría que sobre el mismo manifiesta toda la filosofía de *El Corte Inglés.* No encuentro a nadie en nuestra sociedad que haya captado con tanta finura lo que significa el *calendario.* Pues lo típico del calendario consiste en que cada época y cada día tienen su matiz y su color. No es lo mismo la primavera que el invierno, o el sábado que el lunes. Nuestra vida humana, arraigada en significados y orientada y sustentada por ellos, no vive el tiempo como si éste fuera algo meramente plano e indistinto, como lo pueden «vivir los relojes atómicos de cesio, en los que cada hora es absolutamente semejante a la anterior. Nuestra vivencia del tiempo está organizada y estructurada por los grandes acontecimientos y por las fiestas. Lo que da sentido al transcurrir son las cesuras, que rompen su monotonía monocorde, empezando por la alternancia de la oscuridad y la luz, la noche y el día. En el sentir popular, tan sabio, se habla, por ejemplo, de antes de Franco o después de él; del tiempo de los socialistas o del PP; después del golpe de Tejero, etc. No se remite a los meros dígitos, aunque la prensa y demás medios de comunicación social los promulguen, como el tristemente célebre 11-S. Y lo mismo ocurre a lo largo del año: son los puentes, las vacaciones, el final de la liga de fútbol o de las clases de los colegios, la declaración de la renta... lo que nos orienta en medio del transcurrir de los días, dándoles un sentido, periodizando y organizando nuestra vida, fijando fines y expectativas.

Antiguamente, esta función la realizaba el calendario litúrgico, de tal manera que las fiestas más importantes del mismo todavía siguen arraigadas en algunas capas de la población. Pues el día de los Santos, la Purísima, la Navidad, el comienzo de la Cuaresma, las fiestas de Pascua, san José, la Virgen de Agosto..., todo eso organi-

zaba y fijaba períodos de labor en el campo, de cosecha o de siembra, orientaba en el transcurso de la caprichosa climatología, el ritmo de las estaciones y las ocasiones extraordinarias de fiesta, encuentro y descanso. Sin embargo, quien marca hoy en día nuestro «calendario litúrgico», o se ha adaptado con una gran maestría al que realmente vivimos, es *El Corte Inglés,* pues a través de la publicidad nos va marcando los principales momentos del año: inicio de la temporada de compras navideñas, rebajas subsiguientes, llegada de la primavera, rebajas de verano, «vuelta al cole»... Junto a estos tiempos «más fuertes», existen además sus alicientes para el «tiempo ordinario». Pues si uno no puede ir a la India o a Italia, *El Corte Inglés* se lo pone al alcance de la mano. Naturalmente, también existen sus «novenas» a algunos «santos» especiales, como el día de los enamorados, el de la madre o el del padre. Me dijeron que ya se ha lanzado el día de los abuelos; ¡y yo sin haberme enterado! Y la oferta continúa con sus incursiones en la «semana fantástica» o la «quincena del hogar» y qué se yo cuántas promociones más. No creo que haya ningún día del año en que *El Corte Inglés* no se nos presente haciendo un esfuerzo a nuestro favor, para ofrecernos del modo más beneficioso aquello que nos hace falta. En definitiva, *El Corte Inglés* y toda su cohorte de seguidores han sido capaces de elaborar un calendario litúrgico y de hacerlo triunfar; es decir, de modelar nuestra vivencia del tiempo según sus propuestas de sentido.

El segundo aspecto que quiero señalar, es que toda esta organización se presenta como nuestro gran aliado. Mientras nosotros vamos como locos por la vida, ¡qué mejor que exista algo así como *El Corte Inglés*! Porque, pongamos por caso, que uno no tiene ni tiempo ni ideas para el día de la madre: en *El Corte Inglés* han reunido miles de ideas a tu disposición para que elijas con facilidad la más adecuada y hagas feliz a una persona tan querida. O si resulta que para Reyes queremos cumplir con la suegra, el ahijado, el marido y una compañera de trabajo, en *El Corte Inglés* –facilidad de tarjeta y pago aplazado a dos meses– puedes solucionarlo todo en una tarde, yendo de una planta a otra y, además, llevarte la compra a casa o hacer ese recado que tenías pendiente. Es decir, que frente a nuestra escasez de tiempo *El Corte Inglés* es nuestro gran aliado: nos reúne los objetos de consumo, los podemos devolver si están mal, nos acepta la tarjeta, organiza la lista de bodas –viaje de novios incluido–, etc., etc. Cuando no encontramos algo, ya sabemos

dónde buscar: en *El Corte Inglés.* ¡La cantidad de tiempo que podíamos haber ahorrado, de haber empezado por ahí!

Con tantas ventajas, ¿cómo no acudir allí de compras? ¿Cómo no invadir los fines de semana las catedrales del consumo, si nuestra interacción social se organiza en gran parte en torno al consumo, y nuestro ritmo de trabajo tiene como uno de sus objetivos importantes asegurarnos una cierta calidad de vida, que venimos a traducir como «nivel de consumo» o, más finamente, «capacidad adquisitiva», mucho más que más tiempo disponible con menores posibilidades de gasto...?

2.2. El tiempo según la creencia occidental en la reencarnación

Desde el punto de vista del análisis cultural de nuestra sociedad, considero que el auge progresivo en todos los países occidentales de la creencia en la reencarnación constituye un rastreador de calidad de formas de sentir la vida y de anhelos profundos de salvación. Actualmente, en España, uno de cuatro españoles dice creer en la reencarnación.

La creencia a la que los occidentales se adhieren difiere básicamente de la típica de las grandes religiones orientales[3]. Uno de sus elementos singulares radica en la forma de enfocar el tiempo y su vivencia. Mientras que en las grandes religiones orientales el objetivo principal es salir del ciclo de las reencarnaciones, para los occidentales esta consideración cíclica del tiempo se convierte en buena noticia. Pues la creencia occidental en la reencarnación nos viene a decir que el tiempo, en su transcurrir ineluctable, se convierte en el mejor aliado de la autorrealización personal. Así, en lugar de escapársenos de las manos –¡y de qué modo!– un tiempo escaso y a veces mal empleado, o pervertido en su esencia y sus posibilidades por la mala suerte, la coyuntura económica internacional, el jefe de trabajo, la vida de pareja malograda, los problemas que nos dan los hijos, una enfermedad que uno no merecía a esta edad, etc., según la creencia occidental en la reencarnación, el tiempo se convertiría

3. Para más detalles remito a mis trabajos: «La reencarnación en Occidente»: *Razón y Fe* 238 (julio-agosto 1998) 29-43; «La inculturación occidental de la creencia en la reencarnación»: *Miscelánea Comillas* 56 (1998) 297-321; «La reencarnación, creer o no creer»: *Crítica* 869 (noviembre 1999) 53-55.

en nuestro gran aliado. Tendríamos tantas vidas, tantos tiempos, tantas reencarnaciones... hasta que nuestros mejores planes se cumplan del todo, alcancemos la paz con nosotros mismos, se logren los objetivos indispensables que definen el valor y el sentido de una vida humana verdadera, se realicen los sueños y lleguemos a ser las magníficas personas que todos y cada uno de nosotros queremos ser en el fondo. Es decir, nadie escaparía de la rueda del tiempo sin haber alcanzado su máxima plenitud intramundana. A mayor tiempo, que vuelve en la práctica a empezar, con la salvedad de que estaríamos mejor preparados para lograr nuestro ser que en la reencarnación anterior, tanta mayor riqueza personal y mayores posibilidades de autorrealización. La creencia occidental en la reencarnación piensa en un avance continuo, no en reencarnaciones con «retrocesos» a estadios inferiores del psiquismo. El consumo de vidas y el tiempo disponible para ello suena como algo magnífico y apetecible a nuestros conciudadanos hedonistas y consumistas, como nosotros.

Breves observaciones críticas

Después de la presentación empática que he hecho, supongo que no extrañará ni el éxito de *El Corte Inglés* y las grandes superficies, ni el auge de la creencia occidental en la reencarnación. Sin embargo, lo que late detrás de la vivencia del tiempo de *El Corte Inglés* es el paroxismo del consumo y del estrés. *El Corte Inglés* simplemente nos hace más llevadera la carga de inscribir nuestra vida en el ritmo frenético de trabajo, producción y consumo; no la sana ni la cura en su raíz. Tampoco ofrece una alternativa que sea más humanizadora. A este respecto, con la vivencia cristiana del tiempo, que seguidamente presentaré, aplicaremos la máxima de Nietzsche: «Para redimir de los pecados se recomendaba antes la fe en Jesucristo. Pero ahora yo digo: ¡El medio es no creer en el pecado! Esta curación es más radical. La anterior pretendía hacer soportable una manía con otra»[4].

La creencia occidental en la reencarnación resulta más ambiciosa y profunda, pues modifica la sustancia interna del tiempo y su

4. *Nachgelassene Fragmente Sommer 1880,* Kritische Studienausgabe 9, 188. Citado por J. WERBICK, *Soteriología,* Herder, Barcelona 1992, 44.

vivencia. Sin embargo, me parecen francamente criticables tres aspectos, cuando menos, que presento de modo muy esquemático:

1. Su promesa de plenitud queda remitida a una futura reencarnación, al menos para un número considerable de personas, con el consiguiente peligro de funcionar como una consolación compensatoria. El tiempo futuro será excepcional, a pesar de que el actual pueda ser muy gris y triste. La plenitud queda remitida a un futuro más o menos remoto.
2. Dicha creencia tiende a infravalorar la historia: nadie se estaría jugando la vida en todo su peso y entidad de logro o fracaso definitivo aquí y ahora. ¿Qué se juega entonces en la historia, y qué peso tienen las decisiones, tan precarias como grandiosas, de la libertad humana?
3. En esta creencia se deshace la identidad de la persona, pues dejo de ser quien ahora soy de hecho, de carne y hueso, con una circunstancia concreta y delimitada, familiar, social, laboral, cultural..., para soñarme con un futuro que será mejor, pero será de otro individuo.

La vivencia cristiana del tiempo

A mi modo de ver, hay tres aspectos de la vivencia genuinamente cristiana del tiempo que caracterizan el modo cristiano de vivir el tiempo y se convierten en buena noticia para el ciudadano occidental medio. Sin falsear nada de nuestra fe, sino yendo a sus núcleos dogmáticos esenciales, nos podemos presentar como una buena noticia en nuestra sociedad, tan alocada, siempre que no nos asimilemos nosotros al frenesí de su locura.

3.1. El cristiano vive el tiempo sin ansiedad

En primer lugar, desde el punto de vista de la fe cristiana, ***no vivimos en premura de tiempo.*** Lo más importante que puede suceder en el tiempo humano, en la historia –la encarnación del Hijo de Dios por amor a nosotros y su posterior muerte en cruz y resurrección por nuestra salvación–, ya ha acontecido; la plenitud de los tiempos ya ha llegado (Ga 4,4). Ciertamente, a nosotros se nos pide que estemos a la altura del nuevo ser (cf. 2 Co 5,17; Ga 6,15) que

se nos da gratuitamente al acoger a Cristo Jesús como el Salvador, pero desde el descanso de saber que estamos en Cristo Jesús y que nos ha sido dado su mismo Espíritu. Ahora, nada ni nadie podrá separarnos de Cristo ni del amor de Dios (cf. Rm 8,31-19). Por lo tanto, no tenemos que demostrar ni alcanzar nada. Nos sobra todo el tiempo, como regalo para dar gloria a Dios y para dilatar su Reino.

A veces, más bien nos parecemos a esos cristianos a los que se dirigía Pablo con estas palabras:

> «Pero la justicia que nace de la fe habla así: No digas en tu corazón: "¿Quién subirá al cielo?", esto es, para hacer bajar a Cristo; o "¿Quién bajará al abismo?", esto es, para hacer subir a Cristo de entre los muertos» (Rm 10,6-7).

Puede uno imaginarse a estos cristianos pensando que tenían que dar el do de pecho absoluto: bajar hasta los abismos más profundos o alcanzar los cielos más elevados para encontrar al Señor y recibir su salvación. Pero Pablo les amonesta suavemente, indicándoles:

> «Mas ¿qué dice? "Cerca de ti está la palabra, en tu boca y en tu corazón". Tal es la palabra de fe que predicamos. Porque si confesares con tu boca a Jesús por Señor y creyeres en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás salvo» (Rm 10, 8-9).

No pocas veces, los cristianos comprometidos vivimos el tiempo angustiosamente, como si tuviéramos que atravesar todos los cielos para encontrar al Señor y merecer su salvación, o como si fuera necesario afanarse hercúleamente hasta alcanzar los abismos más profundos, o como si Jesús Mesías no hubiera venido ya y no hubiéramos recibido en él y por su mediación todos los dones que Dios quiere y puede darnos. El Señor nos ha dado ya la paz, la reconciliación con Dios y con los hermanos. El tiempo es para vivir este don y disfrutarlo. Todo está ya cumplido en Cristo; no tenemos que dar talla alguna. No hay motivo para la angustia ni para la prisa desfondante.

3.2. El tiempo es un don de Dios, lleno de su Espíritu

Por eso mismo, en segundo lugar, para el cristiano ***este tiempo histórico regalado está lleno de Dios.*** El tiempo ordinario de la historia se ha convertido en el espacio de la actuación benevolente de

Dios en su Cristo y en el Espíritu. Nuestro tiempo es el objeto de la amorosa comunicación divina, el ámbito de la presencia y la actuación progresiva del Santo Espíritu de Dios, el espacio para ir madurando y creciendo en la vida cristiana, como un camino de progresiva cristificación y conformación con Cristo: «...hasta que... lleguemos a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, al varón perfecto, a la medida de la estatura propia de la plena madurez de Cristo» (Ef 4,13).

En consecuencia, el tiempo histórico no está minusvalorado para el cristiano, pues éste sabe que lo eterno se da en lo temporal (Rahner). Frente a la creencia en la reencarnación, las decisiones de la libertad adquieren todo su peso y densidad, pero desde la confianza en la gracia. El tiempo histórico, en todo su peso, es el tiempo de la gracia y del don. En la historia sigue librándose el combate escatológico entre el plan de Dios y la soberbia humana; pero los cristianos no afrontamos este combate con timidez, apocamiento o angustia, sino sabiéndonos revestidos de la fuerza del Señor Jesús y su Espíritu, que nos habilita para ser sus testigos hasta los confines del mundo y de la historia (cf. Mt 28,18-20). Por eso, lejos de despreciar la historia, la fe nos invita a librar todas las batallas en favor del Reino de Dios y sus designios. Eso sí, convencidos de que la victoria final es del Cristo (cf. 1 Co 15,24-28) y que esta entrega nuestra es, antes que nada, respuesta al don de Dios y glorificación de su Nombre en el servicio a sus criaturas más queridas.

Para el cristiano, pues, el tiempo ordinario se vertebra como el tiempo de la acción de Dios. Es decir, nos encontramos en el tiempo de la historia llevados y sostenidos por Dios, Señor del tiempo, que nos habla en él, se nos comunica, nos conduce, nos perdona, nos invita a actuar, nos sacude e interpela para nuestro bien, nos capacita para anunciarle y transformar el mundo según su designio original. Cada día se nos presenta como un don de Dios, tal como apunta la «Contemplación para alcanzar amor» de los *Ejercicios* de san Ignacio. Dios crea el tiempo y la historia para «dárseme en cuanto puede, según su ordenación divina» [EE 234]. Y nuestra respuesta se vertebra entonces como un «en todo amar y servir» [EE 233], conscientes de que «el amor se debe poner más en las obras que en las palabras» [EE 230], para culminar, según la última frase del libro de los Ejercicios, «por estar en uno con el amor divino» [EE 370].

Toda esta sabiduría está magistralmente contenida en esta carta de san Ignacio de Loyola a Jerónimo Vignes (17 de noviembre de 1555):

> «...paréceme debería vuestra Señoría decidirse, haciendo lo que puede suavemente. Del resto no tenga inquietud, dejando a la divina providencia aquello que la suya no puede disponer. Y si bien es a Dios grato nuestro esmero y moderada solicitud en proveer a las cosas que por cargo debemos atender, no le es grata la ansiedad y aflicción de ánimo, porque quiere que nuestra limitación y flaqueza se apoyen en la fortaleza y omnipotencia suya, esperando que su bondad suplirá donde nuestra imperfección falta. A quien trata en muchos negocios, bien que con intención santa y buena, le es necesario resolverse a hacer la parte que podrá, no afligiéndose si no puede cumplirlos todos como desea, y haciendo, según el dictamen de la conciencia, aquello que el hombre puede y debe hacer. Si otras cosas se dejan, precisa haber paciencia y no pensar que pretende Dios N.S. lo que no puede hacer el hombre, ni por ello quiere que se aflija; y satisfaciendo a Dios, que importa más que la satisfacción de los hombres, no es necesario mucho fatigarse; mas, haciendo competente esfuerzo para satisfacer, se deja el resto a quien puede toda cosa que quiere».

3.3. Para el cristiano, el tiempo corre a su favor

Por último, desde la convicción cristiana más profunda, el transcurrir del tiempo, lejos de constituir una pesadumbre, corre a nuestro favor, pues significa que ***se acerca el encuentro pleno con el Señor de la gloria.*** Los primeros cristianos sentían que el transcurrir del tiempo era un gran aliado de su deseo, de su vida y de su fe; aunque de un modo muy diferente del que los que creen en la versión occidental de la reencarnación. Porque estos creyentes esperaban ansiosamente la parusía, la llegada triunfal y en poder de Cristo para instaurar de manera definitiva el Reino de Dios ya incoado. Por ejemplo, la exclamación litúrgica *¡Maran atha!* («¡ven, Señor!»), que se nos ha transmitido en diferentes textos antiguos (cf. 1 Co 16,22; Ap 22,20; *Didajé* 10,6), lo refleja con claridad. Los cristianos esperaban ansiosos el advenimiento glorioso del Señor, sabiendo que el tiempo corría a su favor. La liturgia, que guarda tantos tesoros, nos ha conservado esta fe y esta esperanza para que la revivamos a diario. En la oración que precede en la eucaristía al rito de la paz, el sacerdote presidente pide en nombre de la comunidad:

«Líbranos de todos los males, Señor... mientras esperamos la gloriosa venida de nuestro Salvador Jesucristo»[5]. Dentro de la misma lógica se inscribe una de las peticiones del padrenuestro: «venga a nosotros tu reino».

Hoy en día, nuestra sociedad no aprecia nada la experiencia ni la sabiduría que proporcionan los años. Lo que se lleva es ser joven y, además, parecerlo. El paso del tiempo pasa factura. Nadie queda libre de que vayan apareciendo de un modo u otro arrugas y «goteras» molestas y fastidiosas. Pablo reconoce la verdad de este deterioro. Sin embargo, el paso del tiempo comporta, según él, otra virtualidad: «Por eso no desfallecemos. Aun cuando nuestro hombre exterior se va desmoronando, el hombre interior se va renovando de día en día» (2 Co 4,16). Esta presencia del Señor y el aquilatamiento en pasividad en sus manos se puede vivir cristianamente con pleno sentido y alegría, como preparación y víspera del encuentro definitivo y glorioso[6].

El transcurso del tiempo implica siempre una mayor cercanía de la muerte. Pero los primeros cristianos presentían la muerte como un encuentro gozoso con Cristo y con los que ya antes se habían «dormido en el Señor». El mismo Pablo anhelaba que llegara el momento de su muerte; no obstante, la solicitud por sus hermanos de fe le retiene:

> «Para mí el vivir es Cristo, y el morir, ganancia. Por otro lado, si hay que vivir en carne, esto será para mí rendir fruto con mi trabajo; y qué haya de escoger, no lo sé. Y me siento estrechado de ambos lados; teniendo el deseo de ser desatado y estar con Cristo (cosa, en verdad, mucho más preferible), mas el quedarme en la carne es más necesario en atención a vosotros. Y esto sé con seguridad: que me quedaré y permaneceré con todos vosotros para vuestro adelantamiento y gozo de la fe...» (Flp 1,21-25).

5. Cf. Misal Romano.
6. Así resume J.B. VALERO el contenido de la carta en que san Jerónimo felicitaba al recién nombrado papa Bonifacio, en el año 419, unos meses antes de su propia muerte: «Tristeza y debilidad en la vejez; pero, por encima de todo "el hombre interior es tan dueño de sí mismo, que no se turba por los quebrantos del hombre exterior" (*Carta* 153)» («Introducción general a la obra», en: SAN JERÓNIMO, *Obras completas. I: Obras homiléticas,* BAC, Madrid 1999, p. 72). Dado que, cuando redactó esta introducción, Valero ya sabía que su cáncer se había reproducido, estoy convencido de que hacía suyas estas palabras.

ST 90 (2002) 617-621

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

Las ONGD: ¿Qué desarrollo? ¿Qué cooperación?

Las Organizaciones No Gubernamentales para el Desarrollo (ONGD) vivimos un momento en el que nos llueven críticas desde diversos flancos. Las más periféricas ponen de relieve algunos escándalos puntuales, de los que los medios de comunicación se han hecho eco ampliamente. Sin embargo, otras críticas apuntan a cuestiones más centrales: escasa aportación real al desarrollo; dudas sobre nuestra eficacia; falta de control de las actuaciones y de rendición de cuentas; exceso de protagonismo en relación al nivel de representatividad; etc. Sin menospreciar la gravedad de los escándalos citados, son estas segundas las que deben centrar nuestra reflexión. Únicamente de una profundización seria en nuestra misión y papel social puede salir reforzada nuestra legitimidad. Y esto pasa ineludiblemente por preguntarnos, más allá de los lugares comunes, por qué desarrollo y por qué tipo de cooperación apostamos. Los siguientes párrafos son una primera aproximación a tales cuestiones.

Desarrollo: un proceso complejo con pluralidad de agentes

En los últimos años se ha producido un intenso debate sobre la definición de «desarrollo». Desechadas, al menos teóricamente, algunas concepciones demasiado simples o cargadas de prejuicios que dieron seguridad en el pasado, la búsqueda de nuevas certezas orientadoras se ha saldado con el aprendizaje de una importante lección: *no existen modelos universales diseñados a priori.* No hay un

punto de llegada predeterminado. Para cada persona o grupo, dependiendo de su contexto, el desarrollo es algo diferente.

La nueva perspectiva subraya la importancia de los mecanismos que capacitan a las personas para hacer sus propias opciones acerca de lo que para ellas es desarrollo y del camino para conseguirlo. Se trata de dar a cada cual los instrumentos para crear una sociedad mejor a través de la participación política en la toma de decisiones y el acceso en condiciones de igualdad a los recursos económicos, sociales y culturales. Este enfoque posibilita un acercamiento abierto, respetuoso, creativo y realista a la realidad multidimensional del desarrollo.

Complementariamente a esto, la experiencia de las últimas décadas ha puesto de manifiesto que los países que han encontrado su propio camino hacia el desarrollo (no el ideal, sino el posible) lo han hecho a través de la interacción, en cada caso de manera peculiar, de tres agentes fundamentales que configuran *tres espacios sociales* que tienden a equilibrarse a través del conflicto y el diálogo: el *Estado,* el *mercado* y la *sociedad civil:*

– Es necesaria la existencia de un *Estado* bien desarrollado, capaz de garantizar la representación democrática del bien común, la redistribución de la riqueza y la cohesión social, la seguridad y los derechos de los ciudadanos, el control del mercado interno y su articulación con el exterior, la inversión en infraestructuras, la representación de los intereses nacionales en el ámbito internacional, espacios para la participación social, etc.

– Por otra parte, para que haya desarrollo en los países del Sur es necesario que sus *economías* crezcan (aunque no cualquier crecimiento genera desarrollo); y ese crecimiento requiere la existencia de un mercado interno suficientemente articulado y eficiente que posibilite la interacción de los distintos agentes económicos. De igual manera, es necesaria la conexión con mercados internacionales para acceder a recursos materiales y de conocimiento y para que sus productos y servicios tengan posibilidad de participar en el *mercado* más allá de sus fronteras.

– El tercer espacio absolutamente necesario es el de la *sociedad civil*[1]. Sólo una sociedad civil activa, plural y con capacidad de

1. Sin entrar a discutir el complejo término «sociedad civil», asumimos que representa a un conjunto heterogéneo de instituciones en el que se encuentran ONGD,

articularse tanto con los poderes públicos como con el sector productivo y financiero es capaz de generar y alimentar un estado democrático y de controlar un mercado que tiende a expandirse, invadiendo con su lógica espacios que no le corresponden.

Por último, a nivel internacional, es imprescindible un contexto favorable por la mejora de los términos de comercio, la afluencia de inversión encaminada a desarrollar el sector productivo y ayudas para generar las infraestructuras físicas, sociales y económicas necesarias. Esto supone que los gobiernos de los países del Norte y los organismos multilaterales deben posibilitar estas condiciones favorables.

Parece claro que el desarrollo no se puede reducir a la acumulación de pequeñas actuaciones yuxtapuestas. El desarrollo se juega en la combinación, dentro de los espacios regionales, nacionales e internacionales, de los factores que se han apuntado. Cualquier tipo de actuación que pretenda incidir sobre el desarrollo de una determinada comunidad o colectivo tiene que ser examinado dentro de ese marco de comprensión más amplio.

La cooperación para el desarrollo en una nueva época

En la perspectiva del desarrollo como un proceso constantemente inacabado y no predeterminado a priori, la cooperación tiene el significado de codeterminar el futuro. No se trata de elegir entre distintos modelos existentes, sino de estar abiertos a nuevas síntesis y sinergias. No de imponer un paquete de ideas, sino de dialogar. Con un enfoque de este tipo, quizás otros consigan evitar algunos de los costos del estilo occidental de desarrollo e inventar mejores modelos para ellos.

Si, como parece, la interacción de los tres actores anteriormente indicados (estado, mercado y sociedad civil) es fundamental para generar procesos de desarrollo, hay que analizar cómo se realiza la cooperación para que cada uno de los actores asuma el papel que le corresponde.

---

instituciones académicas, sindicatos, instituciones religiosas y asociaciones de distinto tipo, a través de los cuales la sociedad articula sus intereses y posibilidades de participación.

– Normalmente, es la *cooperación bilateral y multilateral*[2] la que está prioritariamente encaminada a fortalecer al Estado para que asuma el importante papel que tiene encomendado y genere condiciones de posibilidad para otros agentes. Asimismo, un componente importante de la cooperación internacional debe posibilitar el acceso, en condiciones favorables, de estos países a mercados, conocimientos e inversiones externos. En esa línea, el mercado ha asumido un rol preponderante en las últimas décadas, hasta pretender su total hegemonía y autosuficiencia para regular la vida social. Por eso es absolutamente ineludible regular su funcionamiento, para que no ahogue los espacios de representación democrática y participación social con su lógica invasiva.

– De manera complementaria, no subordinada y, en ocasiones, conflictiva, una parte de la cooperación debe ser gestionada a través de la *sociedad civil* para posibilitar otros elementos no menos importantes en el desarrollo: fortalecimiento de un tejido social activo, plural y con capacidad de articularse tanto con los poderes públicos como con el sector productivo y financiero a partir de sus propias propuestas; apoyo de iniciativas en diferentes campos que den poder a grupos excluidos y que puedan generar alternativas en muy diversos campos y nuevos imaginarios sociales; apoyo a la equidad de género; defensa de los derechos humanos; procesos de articulación entre la sociedad civil y las estructuras descentralizadas del Estado (regiones y municipios); etc.

El papel de la cooperación de las ONGD está legitimada por esta última línea de actuación. En este esquema, carece de sentido la tendencia creciente de algunas instituciones públicas a convertir a las ONGD en puras ejecutoras de programas de cooperación previamente diseñados por ellas. El sentido de nuestra existencia es precisamente la *posibilidad de hacer cosas distintas* de las que ellos hacen: conectar con actores distintos, con propuestas distintas, con una relación distinta, etc. Sólo la interacción del Estado con una sociedad rica, con propuestas, iniciativas y capacidad de interlocución,

2. Las realizadas de Estado a Estado y de organización multilateral a Estado, respectivamente.

posibilita el desarrollo. Para que esta interacción sea creativa, no puede haber una relación de imposición o subordinación sistemática. Si las administraciones públicas creen en serio en el desarrollo, tienen que asumir que el apoyo a la sociedad civil plural es necesario para generar procesos que pueden ser diferentes de los que ellos son capaces de crear. Sin embargo, para que esa interacción exista no es menos cierto que las distintas actuaciones de las ONGD deben ir encaminadas a conseguir, aunque sea de maneras muy variadas, la *emergencia entre los sectores excluidos de sujetos sociales y políticos* con capacidad de articularse con otros actores.

De lo dicho hasta ahora se deduce que las ONGD del Norte, además de hacer de puente para conectar nuestro entorno con el entramado civil en el Sur, tenemos una enorme responsabilidad al interior de nuestra propia sociedad. En primer lugar, porque nuestros gobiernos tienen que desempeñar un papel importante en el contexto internacional para posibilitar medidas políticas y económicas imprescindibles. En segundo lugar, porque la mayoría de nuestros conciudadanos están satisfechos con que se destine el 0,7% del PIB a la cooperación para el desarrollo, aunque son más reticentes a tomar medidas que vayan en contra de nuestros intereses económicos. En tercer lugar, porque las tendencias globalizadoras hacen que, cada vez más, el desarrollo esté condicionado por factores externos a los países y comunidades.

En ese contexto, es necesario que las ONGD trabajemos en la formación de una ciudadanía global responsable con lo que ocurre en el mundo. Esta tarea supone, en el largo plazo, una clara apuesta por la educación y por el trabajo en red entre nosotras. Sin este trabajo en el Norte, las ONGD nos veremos continuamente arrastradas a convertirnos en puros transmisores de los intereses de los donantes, sean éstos los gobiernos o personas con escaso interés en que la situación cambie si les afecta a ellos.

Alboan
FUNDACIÓN PARA EL DESARROLLO SOLIDARIO
ELKARREN GARAPENERAKO FUNDAZIOA

Para más información:
Fundación Alboan
94 415 35 92
alboabi@alboan.org
www.alboan.org

XVI CONGRESO INTERNACIONAL A.I.E.M.P.R.

(Asociación Internacional de Estudios Médico-Psicológicos y Religiosos)

«GÉNERO Y RELIGIÓN: Masculino-Femenino y hecho religioso»

GRANADA, 3-7 de septiembre 2003

PONENCIAS PROGRAMADAS:

«Género y religión: Aspectos biológicos»
Prof. Dr. Ramón Nogués
Catedrático de Antropología Biológica. Universidad de Barcelona

«Género y religión: Aspectos antropológicos»
Prof. Dra. Teresa del Valle
Catedrática de Antropología Social y Cultural. Universidad del País Vasco

«Género y religión: Aspectos teológicos»
Prof. Dra. Mercedes Navarro Puerto.
Teóloga y Psicóloga. Universidad Pontificia de Salamanca

«Género y religión: Aspectos psicoanalíticos»
Mme. Monique Schneider
Psicoanalista. Directora de investigación en el CNRS. París

MESAS REDONDAS

«Experiencias de género y religión»

- Experiencia desde la mujer: Prof. Dra. Ana Távora
Psiquiatra. Instituto de Estudios de la Mujer. Universidad de Granada

- Experiencia desde la homosexualidad: Prof. Juan González Ruiz
Madrid. Autor del libro *«En tránsito del infierno a la vida»*

- Experiencia desde la transexualidad: Prof. Kim Pérez
Centro «Identidad de Género». Granada

«Mujer y Monoteísmo»

- Representante del Cristianismo: Prof. Dra. Margarita Pintos.
Teóloga. Instituto de Investigaciones Feministas. Univ. Complutense. Madrid.

- Representante del Islam: Prof. Dra. Cherifa Ben Hassine
Cátedra de las Tres Religiones. Univ. de Valencia

- Representante del Judaísmo: Silvia Yankelevich.
Psicoanalista. Madrid.

«Género y religión: aproximación interdisciplinar»

- Psicoanálisis: Prof. Dr. Eduardo Chamorro
Psicoanalista. Univ. Complutense. Madrid.

-Antropología: Prof. Dra. Elisabetta Simeoni
Antropóloga. Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari. Roma

-Teología: Prof. Dra. Pilar de Miguel
Teóloga. Instituto de Teología de Bilbao.

Para más información
(presentación de trabajos, precios, etc.) cf.
www. aiempr.org

ST EDITORIAL
SALTERRAE
Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

Las situaciones de dolor claman por una esperanza. Y la esperanza clama por una Presencia. Orar es disponibilidad a encontrarse con Dios en un diálogo hecho de palabras, de silencios, de esperas, de escucha... Orar, antes que pedir favores o invocar milagros, es relatar a Dios la propia historia, dar voz al propio duelo y a nuestras esperanzas, y después ponerse a escuchar los mensajes del sufrimiento: cosas que el corazón no está acostumbrado a sentir.

La oración, más que un modo de cambiar a Dios, es el instrumento que Dios pone en nuestras manos para cambiarnos a nosotros mismos, transformando nuestras actitudes y perspectivas sobre la vida y sobre las cosas. La invitación que hacen estas páginas es a transformar nuestras vivencias difíciles y dolorosas en plegaria al Dios de la vida.

112 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 6,00€**