

La Albolafia

Revista de Humanidades y Cultura



Dossier:

Cuidar la casa común: Reflexiones sobre el ecologismo integral del Papa Francisco

Coordinado por José María García Gómez-Héras

Revista científica de periodicidad cuatrimestral

Director: Luis Palacios Bañuelos

La Albolafia: Asociación de Humanidades y Cultura Instituto de Humanidades de la Universidad Rey Juan Carlos
www.albolafia.com/info@albolafia.com

LA ALBOLAFIA:
REVISTA DE HUMANIDADES Y CULTURA
Revista científica digital de periodicidad cuatrimestral

Director

Luis Palacios Bañuelos

Edita: La Albolafia: Asociación de Humanidades y Cultura

Colabora: Instituto de Humanidades de la Universidad Rey Juan Carlos

2017 © La Albolafia: Asociación de Humanidades y Cultura

No se permite la reproducción total o parcial del contenido de la revista, así como su transformación, distribución o comunicación pública salvo autorización expresa.

Las instituciones que editan esta revista no asumen necesariamente los criterios expuestos en los artículos firmados por sus respectivos autores, únicos responsables del contenido de los mismos.

Publicación editada en Madrid (España)

ISSN: 2386-2491

www.albolafia.com

ÍNDICE DE CONTENIDOS

Dossier | Cuidar la casa común: Reflexiones sobre el ecologismo integral del Papa Francisco

Introducción por José María García Gómez-Heras	9-10
Cuidar la naturaleza. Un diálogo filosófico con la "Laudato Si" por Carmen Velayos-Castelo	11-26
La "conversión ecológica" en la "Laudato Si" y en la tradición cristiana por Emilio Chuvieco Salinero	27-42
El antropocentrismo en la ecología occidental por José Manuel Sánchez-Romero Martín-Arroyo	43-60
Cambiar la conciencia, cambiar la realidad. (la necesidad de un nuevo pensamiento, de una nueva educación y de una nueva praxis según la "Laudato Si") por Vicente Ramos Centeno	61-74
Colapso y transición de nuestra civilización: defensa del Gaiaarquismo por Carlos de Castro Carranza	75-94
Democracia deliberativa y gobernanza global en la encíclica "Laudato Si" por Javier Romero Muñoz	95-105

Miscelánea

Debussy y la naturaleza ¿Una filosofía de la objetividad? por María Celia Camarero Julián	109-118
Fighters for freedom. Mancunianos en las Brigadas Internacionales por Carlos Pulpillo Leiva	119-138
La I Feria Regional del vino de La Mancha: Valdepeñas 1952. Los precedentes de FENAVIN. por Francisco Asensio Rubio	139-170

Reseñas bibliográficas

PALACIOS BANUELOS, L.: <i>Dos Españas en Guerra (1936-1939)</i> , por Juan Andrés García Martín	173 - 174
---	-----------

MORENO ROMO, J. C.: <i>La religión de Descartes</i> , por Vicente Ramos Centeno	175 - 178
---	-----------

GARCÍA FUERTES, A.: <i>No sin nosotros. La aportación militar española a la victoria aliada en las campañas de 1811 y 1812 de la Guerra Peninsular</i> , por Pablo Martínez García	179-180
--	---------

Novedades

<i>No sin nosotros. La aportación militar española a la victoria aliada en las campañas de 1811 y 1812 de la Guerra Peninsular.</i> de Arsenio García Fuertes	183-186
--	---------

<i>La monarquía de los Austrias. Historia del Imperio español.</i> de Manuel Rivero Rodríguez	187-188
--	---------

Colaboradores del Dossier

Colaboran en este Dossier	189 - 190
---------------------------	-----------

Equipo Editorial

Componentes del Equipo Editorial de <i>La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura</i>	191-192
---	---------

Número anteriores y próximo número

Números anteriormente publicados	193
----------------------------------	-----

Próximo Número	194
----------------	-----

Cuidar la casa común:
Reflexiones sobre el
ecologismo integral del Papa
Francisco

Dossier

INTRODUCCIÓN

Nuestra revista *La Albolafia*, siempre atenta a hechos e ideas que circulan en su derredor, y a una cierta distancia temporal, se ocupa en esta ocasión de un sorprendente documento del Papa Francisco: la encíclica LAUDATO SI. Presentado el 18 de junio de 2015, con anterioridad a la Cumbre del Clima de París, este extraordinario texto del Magisterio Papal, propone un *ecologismo integral* en el que se tengan en cuenta los problemas sociales, éticos, políticos y económicos que arrastra el problema ecológico y que implica un cambio de estilo de vida, frente al consumismo que impera en nuestra sociedad, consumismo que practica una explotación irracional e inmoral del planeta *tierra*. Es una llamada de atención contra su expolio y contra el derroche de sus riquezas, a la vez que una protesta contra los excesos de la tecnología y el apetito de ganancia que corrompen la idea de progreso. Todo ello vinculado a una crisis social y moral que pone en peligro nuestro sistema de convivencia.

El Papa Francisco sorprendía con la LAUDATO SI a creyentes e increyentes – compatible por ambos colectivos – potenciando una tradición, aunque poco recordada, del amor cristiano hacia la naturaleza. El documento, inesperado, provocó abundantes adhesiones y también, algunas críticas. La doctrina papal, sin embargo, no carecía de precedentes en el magisterio romano aunque sí de una toma de posición tan completa y decisoria. El texto de la encíclica desarrolla una magnífica síntesis de *ecología cristiana*, haciéndose eco abundante de lo mucho anteriormente dicho por las ciencias de la naturaleza, la filosofía y la misma teología católica.

Seis estudiosos del tema nos brindan otros tantos ensayos en los que, en conexión con puntos clave del documento papal, desarrollan sus reflexiones sobre el mismo. Se trata de sendas diferentes por adentrarse en la sustancia de la encíclica y explotar productivamente ideas de la misma.

La Profa. salmantina C. Velayos, ampliamente conocida en las lides ecologistas, enfatiza la relevancia de dos conceptos clave de la argumentación papal: cuidado y común. Sobre ambos desarrolla una reflexión que acentúa la distancia que debe existir entre el maltrato y el cuidado de nuestro planeta. Un cuidado que presupone una relación empática con el mismo y que se traduce en conocimiento y trato afectuosos con la convicción de que el hombre y la naturaleza copertenecen a un mismo mundo. Cuidado que se traduce en praxis, estilo de vida y responsabilidad. El cuidado reporta ganancias inestimables: felicidad, alegría, armonía con el entorno, justicia social... Todo ello en un mundo que comparte un bien común. En primer lugar el pan y la paz.

El también Profesor salmantino, José Manuel Sánchez Romero retoma un tema clásico de la filosofía medioambiental: el puesto del hombre en la naturaleza. Entra en escena entonces la alternativa antropocentrismo-fisiocentrismo y la posición al respecto de las tradiciones tanto judeocristiana como socrática. Porque el puesto asignado por *ambas* al hombre parecía colisionar con algunas corrientes del ecologismo que pretenden invertir los términos, sustituyendo al hombre por la naturaleza. El autor no comparte tal naturalismo., excluyendo posturas extremistas y recabando para el hombre un puesto central. Lo cual intensifica su responsabilidad ética respecto a la naturaleza. Es posición que el Prof. Sánchez Romero avala con pasajes de la encíclica LAUDATO SI. Un antropocentrismo que va mas allá de posiciones biocentristas y que arraiga en la concepción básica cristiana del hombre como *imago Dei*, en una naturaleza creada y redimida.

El Prof. Emilio Chuvieco, de la Universidad de Alcalá de Henares, elige un concepto de noble prestancia en la espiritualidad cristiana: la idea de conversión y que la encíclica enfatiza en su cap. VI. la categoría de conversión, alejarse de... para aproximarse a... se utilizó para describir la situación del pecador: *aversio a Deo... conversio ad Deum*, y que el Papa Francisco traslada a la actitud del hombre que se enemista con la naturaleza y peca contra ella. Ello permite reflexionar sobre el significado y alcance del concepto de conversión ecológica y profundizar en la condición existencial y moral del hombre así como la correcta plasmación de ambas cosas en una forma de pensamiento y en un modelo de acción. El carácter de creatura de Dios de la naturaleza acentúa su dimensión sagrada y los valores intrínsecos que la acompañan. La tradición cristiana aporta abundantes avales para tal doctrina. La conversión, por otra parte implica un modelo de progreso que respete a la naturaleza y que genere justicia social. La conversión, finalmente, es una llamada al cambio tanto colectivo como personal.

El ensayo del Prof. Vicente Ramos, experto en lides políticas, acentúa sendas exigencias del documento papal: la teórica y la práctica, el pensamiento y la acción, la teoría y la praxis. Ambas mediadas por la educación. Todo el texto rezuma sustancia ética y social. Recuperar los ideales del bien común, de la justicia y de la esperanza frente a egoísmos individualistas y a utilitarismos tecnológicos. La LAUDATO SI, sin embargo, no se reduce a mera "encíclica verde" y a conocida retórica ecológica. Se trata de un proyecto global de vida para una época crucial de la historia humana en la que nuestra casa común se cuarteja a causa del consumismo desbocado. Dos clamores se alzan ante el peligro: el clamor de la tierra y el clamor de los pobres. Con un deseo: que el bien particular no prevalezca sobre el bien común. Y menos aun el egoísmo sobre la dignidad de la persona. Porque en el fondo la defensa de la naturaleza coincide con la defensa del hombre.

El Prof. de Física de la universidad de Valladolid, Carlos de Castro, se sitúa en un horizonte más amplio, que desde el mito aterriza en el desastre ecológico en curso y evoca cambios solemnes en la historia del planeta *tierra*. Estamos ante una transición en nuestra civilización, cambio que exige un cambio en las ideas y en los valores y una nueva visión de la humanidad anclada en el planeta *tierra*. Usa para ilustrar su pensamiento una palabra de contenido mítico: *Gaya*. La constelación de valores que la misma encarna sería la plataforma para la revolución espiritual que la crisis ecológica requiere. Su puesta en práctica se resumen en un término novedoso pero de sabor arcaizante: Gaiarquismo, la ideología y la acción a favor del planeta tierra. Un modelo de acción y pensamiento que encuentra amplias resonancias en la encíclica del Papa Francisco y en su pronunciamiento a favor de la revolución espiritual ecológica.

El ensayo del investigador Javier Romero relaciona la encíclica en perspectiva política, contrastando su doctrina sobre la democracia con el pensamiento de uno de los pensadores más notables de nuestra época: J. Habermas. A este propósito remarca la idea de que problemas globales requieren soluciones globales. Se necesita una democracia deliberativa de la que forma parte el dialogo entre filósofos y moralistas y cuya meta sea la realización de una racionalidad ilustrada comunicativa y democrática, resultado de la reflexión y del intercambio de conocimientos entre científicos, economistas y políticos en una visión de conjunto de un problema universal. Estamos ante un problema global que afecta a toda la humanidad y que exige una gobernanza global. Un problema que se inscribe en el fenómeno de la globalización y que apunta a los riesgos de una tecnología deshumanizada en manos de una racionalidad instrumental que se desvincula de los valores de la justicia social. Tal problema global exige una reflexión multidisciplinar dentro de la máxima responsabilidad.

J. Ma. Ga. Gómez-Heras

CUIDAR LA NATURALEZA. UN DIÁLOGO FILOSÓFICO CON LA "LAUDATO SI"

Carmen Velayos-Castelo

Titular de Filosofía Moral de la Universidad de Salamanca

5

El horror no es
morir

El horror es la vida malograda
la vida dañada
la vida herida

cuando sólo deberíamos cuidarla

6 (...)

Jorge Riechmann¹

RESUMEN:

La ecoética ha centrado en su argumentación en conceptos como valor, deber, responsabilidad, derechos y más tímidamente, virtud. En este artículo comparto con el Papa Francisco la relevancia de dos conceptos para este tipo de argumentación: "cuidado" y "común". Asimismo, retomamos una visión evolutiva para la ética a la manera de Darwin o Leopold.

ABSTRACT:

Ecoethics has emphasized value, duty, responsibility, rights or virtue as valid concepts for argumentation. In this essay, I want to share with Pope Francisco the importance that he gives to two concepts for this kind of argumentation: "care" and common". Also, I take up past works to stress an evolutive conception of ethics influenced by Darwin or Leopold.

PALABRAS CLAVE: *Cuidado, naturaleza, común, Laudato si, filosofía.*

KEYWORDS: *Care, nature, common, Laudato si, philosophy.*

¹RIECHMANN, J.: *Himnos craquelados, (2009-2014)*, Barcelona, Calambur, 2015, p. 84.

1. - CUIDADO Y EVOLUCIÓN DE LA MORAL

Cuentan que Leonor de Castilla disfrutó con honores junto al rey Alfonso, de los torneos celebrados en Tudela por el rey Sancho el Sabio de Navarra en 1184. Entre los festejos preparados para la ocasión, los ciegos se acuchillaban unos a otros y también a cerdos que ponían al efecto por las calles. Eso sí, el rey sabio prohibió esta vez que las multitudes vejaran y persiguieran a judíos. No sé si habría en el siglo XII personas que se disgustaran con la visión de tan horrendo espectáculo. Parece que la compasión vacilaba. No comprendía a los ciegos y el rey esperaba que sí lo hiciera respecto a los judíos, a los que cedió unos terrenos para una nueva judería. Quiero pensar que sí había alguien entre las multitudes con ganas de salvar a alguno de esos ciegos o, por qué no, a los cerdos torturados. Pero la respuesta general contra ellos sería seguramente la misma o las mismas que las que hoy se esgrimen contra quienes no entendemos la tortura de un toro ante la visión indiferente de los espectadores: "si no os gusta, no lo veáis".

El sentido de este artículo es plantearnos si la hipótesis que se mantiene en él es adecuada, para lo cual se tratarán de aportar razones. Dicha hipótesis general sería la siguiente:

(H) *La preocupación por las necesidades del "otro concreto"*² *ha evolucionado a lo largo de la*

historia de la humanidad y debe seguir haciéndolo hacia la naturaleza no humana.

Llamemos de modo genérico "cuidado" a esta preocupación que surge ante las necesidades de personas o seres que no son abstractos, sino concretos: mi madre, mi árbol, ese perrito perdido, ese niño maltratado. Manteniendo mi hipótesis, que denominaré darwiniana-leopoldiana, se habría dado un cierto progreso cultural en la historia de la humanidad a favor del cuidado del otro. No significa esto que nuestra naturaleza sea "más buena" que la de los contemporáneos de la reina Leonor, sino que nuestra civilización ha evolucionado —muy lentamente y de modo solo general- a favor del rechazo racional y emocional del daño.

Aldo Leopold, Albert Schweitzer, el propio Peter Singer en su libro *Los círculos que se expanden*, siguen la línea darwiniana o la de su coetáneo, el historiador de la ética William Lecky³ a favor de cierta evolución de la moral. Después de todo, la moral es un constructo cultural, no algo que sobreviene espontáneamente a nuestra naturaleza. Hay muchas limitaciones institucionales y culturales (Estados, argumentos, democracia, medios de comunicación etc) que pueden haber influido en una menor aceptación

otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista", en BEHABIB, S./CORNEILL, D.: *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, edicions Alfons El Magnànim, 1990, pp. 119-150.

³Vid. Por ejemplo, LECKY, W. E. H.: *History of European morals. from August to Charlemagne*, London, Longmans, Green and Co, 1913 1869; SCHWEITZER, A.: *Civilization and Ethics*, London, Black a&C, 1949; LEOPOLD, A.: "La Ética de la Tierra", en GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. Mª (ed): *La Dignidad de la Naturaleza*, Granada, Comares, 2000, pp. 71-88; SINGER, P.: *The Expanding Circle*, Oxford, Clarendon Press, 1981;

²Expresión que sirve para caracterizar el cuidado a la autora Sheila BENHABIB frente o "junto al" respeto al "otro generalizado" presente en conceptos como "derechos" propios de una teoría de la justicia. Véase BENHABIB, S.: "El

progresiva del daño en términos generales.

Hoy no aplaudiríamos una pena de muerte violenta en la plaza pública. Ni aceptamos la tortura de los que han cometido un delito, sea cual sea, ni mucho menos la utilización de aquellos artefactos de tortura como el aplastacabezas, los collares de pinchos, el garrote vil u otros.

No matamos a mujeres en hogueras por ser aparentemente demoníacas y brujas, o a científicos por defender la circulación de la sangre. Nos horroriza pensar en los espectáculos romanos en los que los tigres devoraban a cristianos o a gladiadores. Sencillamente, parece haber cierto progreso de la sensibilidad moral.

Steven Pinker nos habla de ejemplos altamente significativos para avalar empíricamente su idea de que la aceptación de la violencia en la vida cotidiana habría disminuido en el mundo entero. Así, cita el entretenimiento público en la Francia del siglo XV de meter un gato dentro de una hoguera y ver cómo el gato maullaba, gritaba y luchaba hasta convertirse en carbón.⁴ Más allá de algunas de las tesis particulares de Pinker, que no comparto, estoy de acuerdo con varias circunstancias que enumera para argumentar su polémica tesis, así el aumento de la empatía gracias a la democracia, el Estado, los medios de comunicación social y otros.

El cuidado no requiere necesariamente empatía en sentido estricto (ponernos en el lugar del otro) cuando se refiere a la naturaleza (aunque el conocimiento de la

misma o, incluso, la reverencia o admiración, puede suplirla), pero es un buen ingrediente del cuidado hacia seres con los que -de algún modo- compartimos la capacidad de sufrir, o incluso emociones básicas. Porque, según una primera aproximación al cuidado, éste podría ser definido como "(...) lo que se opone al desinterés y a la indiferencia (...). Cuidar es más que un acto, es una actitud (...) abarca más que un momento de atención, de celo y de desvelo. Representa una actitud de ocupación, de preocupación, de responsabilización y de compromiso afectivo con el otro."⁵

Con esta mera aproximación, podemos darnos ya cuenta de que el cuidado que en otros momentos históricos no merecieron esclavos, pobres, deficientes o enfermos mentales nos parece hoy necesario. En general, nuestras sociedades educan a sus hijos en el cuidado de los seres vulnerables y con necesidades específicas. Pero el cuidado requiere tiempo, atención, esfuerzo y hasta bienes económicos. Virginia Henderson⁶ desarrolla un modelo basado en las necesidades humanas, de modo que la finalidad del cuidado es la satisfacción de las mismas. Y ese cuidado que satisface necesidades aún está muy relegado a las familias o a ciertas asociaciones o comunidades religiosas o seculares que suplen deficiencias institucionales o políticas y se vuelcan en el cuidado de mujeres maltratadas, emigrantes, u otros.

El modelo que más ha "politizado" o institucionalizado los cuidados es

⁴PINKER, Steven: *El ángel que llevamos dentro. El declive de la violencia y sus implicaciones*, Barcelona, Paidós, 2012

⁵ BOFF, Leonardo: *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la Tierra*. Madrid, Trotta, 2002, p. 29.

⁶ HENDERSON, V.: "Principios básicos de los Cuidados de Enfermería," en *Publicaciones científicas*, nº57, 1961, p. 6.

posiblemente el escandinavo. Se destina más del 2% del PIB al gasto en cuidados de larga duración. Ofrece una cobertura universal, donde el copago es bajo. Los cuidados informales tienen una baja presencia en el cómputo general de cuidados y, los que lo ejercen reciben una remuneración y protección social alta.⁷

Si muchos de los cuidados siguen siendo hoy "informales" y no remunerados, hay que añadir también que, como atención concreta, el cuidado ha tenido siempre una importante dimensión de género. A las mujeres en todas las sociedades patriarcales se nos educó para "cuidar" y no solamente a los hijos, sino a los mayores, enfermos etc. Como señala Cortina: "a las mujeres se les ha encomendado la tarea de cuidar en la aplastante mayoría de los casos, hasta el punto de que es a la profesión de enfermería a la que se le adscribe habitualmente una Ética del Cuidado"⁸.

¿Y qué valor económico tiene el cuidado de las personas? En la *IV Conferencia Mundial de las Naciones Unidas sobre las mujeres* (Pekín, 1995) se denunció que el trabajo de cuidado de niñas y niños y de las personas mayores que tradicionalmente asumen las mujeres, no se hace de forma remunerada. Por un lado, no es fácil de cuantificar y no se valora en las cuentas nacionales, aunque leyes como la *Ley 39/2006 de Promoción de la Autonomía Personal y Atención a las personas en situación de dependencia*, traten de evitar parte de ese cuidado obligatorio

con cuidados formales o institucionalizados.

Pero la filosofía feminista ha sido crucial para mejorar o completar filosofías basadas en la autonomía o la independencia, como la filosofía liberal, que han hecho caso omiso a los vínculos afectivos entre los sujetos y a las "situaciones de vulnerabilidad y de dependencia que aparecen en algún momento de la existencia."⁹ También ha incidido en la necesidad de una flexibilidad entre lo público y lo privado que favorezca la intervención del Estado en esos ámbitos donde se practica el cuidado.

Un ejemplo de este enfoque feminista sobre las tareas del cuidado es el trabajo de investigación «La base del Iceberg», realizada por María Ángeles Durán para el CSIC, donde plantea que "el 5% de los responsables de hogar (mujeres en el 95% de los casos) dedica un promedio de al menos cinco horas diarias a cuidar a un familiar enfermo o dependiente. Para sustituir ese tiempo por trabajo remunerado sería necesario crear en España al menos unos 600.000 puestos de trabajo."¹⁰

En todo caso, el tema aquí no es sólo el cuidado a los congéneres sino a la biosfera. Nos interesa aquí escoger un texto de la Encíclica papal donde se señala uno de los males que nos hace ser

⁷ *Cuidados a personas dependientes prestados por mujeres: Valoración económica*, Instituto de la Mujer. Secretaría general de políticas de igualdad Gobierno de España, Ministerio de Igualdad, 2008, p. 43.

⁸ CORTINA, Adela: *¿Para qué sirve realmente la ética?*, Barcelona, Paidós, 2013, pp 59-60.

⁹ LÓPEZ DE LA VIEJA, M^a Teresa: "Bioética. Del cuidado al género", en LÓPEZ DE LA VIEJA, y otras (eds): *Bioética y feminismo. Estudios multidisciplinares de género*, pp.107-130.

¹⁰ *Atención a las personas en situación de dependencia en España*, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales Secretaría de Estado de Servicios Sociales, Familias y Discapacidad Instituto de Mayores y Servicios Sociales, Madrid, IMSERSO, 2005, p. 72.

más ineficaces en la lucha contra los terribles daños infringidos en la biosfera. Como señala Francisco,

necesitamos fortalecer la conciencia de que somos una sola familia humana. No hay fronteras ni barreras políticas o sociales que nos permitan aislarnos, y por eso mismo tampoco hay espacio para la globalización de la indiferencia.¹¹

La injusta deuda externa de los pobres de la que habla nuestro Papa, así como la inexistente y justa "deuda ecológica"¹², que reivindica, ejemplifica suficientemente de la inequidad entre los humanos.

La Encíclica está de acuerdo con todos los Informes internacionales en que los países desarrollados han de contribuir a resolver su deuda ecológica con los países pobres y contaminados limitando su consumo de energía y aportando recursos para apoyar políticas de desarrollo sostenible en estos países.

A pesar de la riqueza natural de muchos países pobres, el acceso a sus propios bienes les está vedado por relaciones comerciales y de propiedad que el Papa califica como "perversas"¹³.

Desde luego, la empatía hacia seres lejanos no es fácil de desarrollar si no es con una educación adecuada. Lamentablemente, cuando conocemos datos del deterioro de nuestras

condiciones globales de vida, la mayoría de las personas piensa más en sus hijos y nietos que en los seres humanos que ya sufren sequías continuadas, hambre, temperaturas excesivas, inundaciones etc. Es más, no nos concebimos como una especie unida o, en términos de Francisco que recuerdan a una larguísima tradición filosófica, como una familia en un mismo barco bajo la tormenta.

2.- CUIDAR LA NATURALEZA

(...) En realidad, a pocos adultos les es dado ver la naturaleza. La mayor parte de las personas no ve el sol. O, al menos, su visión no pasa de ser completamente superficial. El sol ilumina tan sólo el ojo del hombre, pero brilla en la mirada y el corazón del niño (...) ¹⁴

La naturaleza es un principio de vida que permea el mundo. Estaba ahí mucho antes de que el ser humano apareciera sobre la Tierra, pero cuando los hombres la modificaron y transmitieron tales transformaciones a sus descendientes en forma de cultura, el proceso consciente de cambio en la naturaleza no humana y humana comenzó para nunca terminar.

Hoy no usamos, sino que abusamos de la naturaleza y este abuso es letal para la vida global y muy desigual entre los pueblos. En los años 60, ya no quedaba duda de que la magnitud de la alteración del planeta era inquietante, previéndose por primera vez la posibilidad de la desaparición del propio ser humano.

Pero apenas hemos pensado la naturaleza. La hemos obviado como a un escenario inagotable. Y ahora la descubrimos para

¹¹ FRANCISCUS: *Laudato Si*, pp. 42-43.

¹² En nuestro país J. MARTÍNEZ ALIER ha sido uno de los economistas que más ha desarrollado la necesidad de instaurar una deuda ecológica efectiva debida al daño que hacemos a otros seres humanos que apenas contribuyen al daño ambiental global o, si lo hacen, es forzados por unas reglas de mercado capitalistas que les obligan a dejar sus tierras, a vivir en urbes en condiciones miserables etc. Vid. *El ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Barcelona, Icaria, 2005; y junto a OLIVARES, A.: *¿Quién debe a quién?: deuda ecológica y deuda externa*, Icaria, 2003.

¹³ *Ibid.* p. 42.

¹⁴ EMERSON, R. O.: *Naturaleza*, Palma de Mallorca, editor José J. de Olañeta, p. 29.

saber que apenas sabemos nada y que puede que no nos dé tiempo a desentrañar sus muchos secretos.

Con todo, haber descubierto la naturaleza en un tímido giro ecológico de la civilización, no ha significado más que cambios parciales de comportamiento público y privado. Aún no somos ciudadanos ecológicos. Nos separamos de ella, del tiempo biológico. Seguimos aferrados al paradigma dominador, extractivista, contaminador, mutador y alterador; construimos orbes a sus espaldas, desertizamos la tierra, promovemos la desaparición de especies, aumentamos los gases que en parte controlan el clima, hacemos nacer a otros animales sintientes para darles una vida indigna hasta matarlos y devorarlos; deforestamos los bosques. Y cerramos los ojos ante lo irrefutable. Estas cargas, este abuso, caen en los más vulnerables, las mujeres y niñas y los más desfavorecidos del mundo.

No creo que hubiera un momento previo a la destrucción de la naturaleza, un momento edénico de paz con el planeta. Sólo hay formas diversas de alteración de la naturaleza, algunas más *cuidadosas* y amables que otras.

La Encíclica *Laudato Si* es una más de las manifestaciones acerca del problema ecológico y de nuestra extraña y poco inteligente relación con la naturaleza. Uno de sus méritos más reseñables es que puede ser leída y compartida en gran medida por cualquier persona que no sea católica, incluso que no sea creyente. Esto contribuye al diálogo necesario entre ciudadanos del mundo, así como a unir motivaciones.

Otro de sus méritos es que resulta oportuna, absolutamente necesaria como

manifestación autorizada y un buen recordatorio de lo que parece haberse olvidado en gran medida en la tradición histórica católica, pero que no es nuevo. Pensemos en tantos autores católicos que sintieron la necesidad de dignificar la naturaleza, aunque desgraciadamente esto no sea lo más conocido de sus vidas y escritos (Benito de Nursia, Hildegarda de Bingen, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, Francisco de Asís etc.)

Resalto en la Encíclica cuatro factores:

1. el enfoque en el *cuidado* de la naturaleza por encima de otros conceptos éticos que han dominado en la ética ecológica, como valor intrínseco o deberes.
2. el canto a la felicidad y a la alegría, a los rituales amables que, a veces, este mundo hiperhabilitado y consumista nos impide. Este canto enfatiza los valores positivos del cuidado más que los negativos del pecado de destrucción de la naturaleza.
3. la preciosa intersección entre el amor a los más débiles de los humanos y el amor a los otros no humanos.
4. la apuesta por el decrecimiento, por un desarrollo diferente, no basado en el extractivismo absoluto, el gasto excesivo de materias y de energía.¹⁵

¹⁵ En un mensaje difundido con motivo de la *Jornada de Oración por el Cuidado de la Creación*, Francisco insta a los países a que respeten los compromisos adquiridos para proteger el medio ambiente y frenar el cambio climático, advierte a los católicos de que maltratar la tierra es un pecado y propone al público en general un cambio de vida más acorde con la naturaleza, en *El País*, 1 de septiembre, 2016, en

El momento de mayor inflexión desde una visión de la naturaleza como algo que no es ni puede ser una cosa sino una *physis*, una vida independiente, hacia otra de esta como máquina, se consolida en Europa hacia 1600 y pico, pero tiene antecedentes. La naturaleza ya no tiene el fin en ella misma, sino que se busca en un afuera, en la mente del *homo faber*.

Más tarde, la tecnificación progresiva del mundo invita a seguir transformándola como si fuera infinita, cuando en realidad es finita y muchos de sus componentes y procesos irreversibles.

2.1. CUIDAR

Cuidar deriva del verbo latino *cogitare*. En la Edad Media cuidar se utilizaba con el significado de juzgar. Y aún hoy conserva como una de las acepciones del diccionario de la RAE el de "discurrir".¹⁶ Alguien cuidadoso, según la RAE, es solícito, atento, alguien que se preocupa y atiende las necesidades del otro.¹⁷ El cuidado nos une, y como explicara una de sus mentoras, Carol Gilligan, "consiste en dedicar tiempo y energía para considerarlo todo (...) La forma moral de tomar decisiones es considerar todo lo que se pueda, todo lo que se sepa."¹⁸

http://internacional.elpais.com/internacional/2016/09/01/actualidad/1472731621_738657.html.

¹⁶RAE, 1984, P. 414. Ver la adecuada aproximación a la etimología del cuidado realizada por Irene COMINS a lo largo del libro *Filosofía del cuidar. Una propuesta coeducativa para la paz*, Barcelona, Icaria, 2009.

¹⁷RAE, 1984, p. 414.

¹⁸GILLIGAN, Carol: *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 240.

¿Podemos cuidar la naturaleza? Muchos creemos que sí¹⁹. Creo que por educación de género, por nuestras prácticas tradicionales de cuidado de hijos y animales y por nuestra menos posesión de tierra, las mujeres seguimos practicando un mayor cuidado de la naturaleza. No es algo que el Pontífice mencione, ni tampoco nuestra mayor vulnerabilidad global, por pobreza, analfabetismo y otros. Pero no creo que le costara hacerlo. En todo caso, el cuidado debería ser ya universalizado, una práctica habitual y no obligatoria para un sólo género.

No se exige una relación de reciprocidad entre iguales para cuidar. Se requiere atención, desvelo, amor, y no es algo que deba parecer utópico, o no tanto si pensamos en cómo se quemaban los gatitos en la Francia del siglo XV y cómo hoy nos parece en general horrible.

El problema fundamental es que no nos sentimos naturaleza. No nos vemos como ciudadanos de esa casa común que Leopold llamó en términos ecológicos "comunidad biótica." Hemos resaltado tanto nuestra racionalidad como nota aparentemente diferenciadora de los demás seres, que pareciera olvidársenos que la razón sólo es posible en el seno de esa comunidad biótica, y que no podemos vivir sin nuestros cómplices de la casa común. Como vemos, una perspectiva holista parece básica. Se trata de ver las partes en relación con el todo y de "bajar los humos" al ser humano que pudiera haberse creído autosuficiente y desvinculado de la Tierra, desde el aire a las lombrices. Como decía Aldo Leopold, se trata de cambiar el puesto del hombre

¹⁹ Vid uno de los mejores exponentes en castellano en PULEO, Alicia: *Ecofeminismo. Por otro mundo posible*, Madrid, Tecnos, 2009.

de conquistador a ciudadano de la Tierra²⁰.

Desde luego, la tradición filosófica occidental ha solido caminar por otros derroteros influidos por la visión científica de cada momento y dominados por un antropocentrismo generalizado, aunque no exclusivo. Val Plumwood denominó como "otrización" a la separación occidental del hombre respecto a la naturaleza²¹. La estrategia más común para dominar a la naturaleza consistió en separar a ésta del conjunto de los sujetos.

Una de las claves de la construcción de esta separación o frontera entre los humanos y la naturaleza, como si los primeros no fueran naturales, es la *identificación*, tal y como la define K. Burke²². Consiste en un acto simbólico o retórico de agrupamiento. Y, según Burke, la *consustancialidad* juega un papel determinante en la manera cómo los individuos se identifican con el otro o los otros²³.

Así, la ética occidental en diversos momentos excluyó a las mujeres, los indígenas o los esclavos por entender erróneamente que no eran propiamente *racionales*. Con la Modernidad, la ética da

un salto teórico importantísimo al reconocer a todo *ser humano* como digno de respeto. Desde entonces, la ética justifica de diversos modos la exclusión del *otro* animal, vegetal o mineral de la comunidad moral y el agrupamiento de los humanos en torno a una característica común suficientemente importante para dibujar los límites de los derechos y del reconocimiento moral. Esta característica suele ser en la actualidad la *agencia moral* y, según otra versión, el ser *persona*²⁴.

Pero esa *otrización* no es sólo una fractura moral, sino ontológica. El ser humano se siente diferente y en la cima de la pirámide del ser. En terminología de la *ecofeminista* Karen Warren²⁵, y desde esa posición, se aplicaría una *lógica de la dominación*, que justificaría desde la superioridad el dominio de los seres inferiores.

Sin embargo, el catolicismo no deriva dominio de la diferencia. O no debiera. Francisco recuerda cómo el de Asís denominó "hermana" y "madre" a la naturaleza en el *Cántico de las criaturas*²⁶.

Insiste en que mantenemos una íntima comunión con todos los seres del Universo, pero advierte que esto no supone "una obsesión por negar toda preeminencia a la persona humana" y prosigue que "es verdad que debe preocuparnos que otros seres vivos no sean tratados irresponsablemente. Pero especialmente deberían exasperarnos las

²⁰ LEOPOLD, A.: "La Ética de la Tierra", en GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M^a (coord): *La Dignidad de la Naturaleza*, Granada, Comares, 2000, pp. 71-88.

²¹ PLUMWOOD, V.: *Feminism and the Mastery of Nature*, New York, Routledge, 1993.

²² BURKE, K.: *A Rethoric of Motives*, Berkeley, University of California Press, 1969, P. 264.

²³ SOWARDS, S. K.: "Identification through orangutans. Destabilizing the nature/culture dualism", *Ethics & Environment*, 11 (2), 2006, pp. 45-61, P. 48.

²⁴ VELAYOS-CASTELO, Carmen: "La frontera animal-humano": *Arbor*, vol. 190, n° 762, CSIC, Madrid, 11, pp.739-748

²⁵ WARREN, K.: "El poder y la promesa de un feminismo ecológico", en AGRA, M^a X. (ed): *Feminismo y ecología*, Granada, Comares (Ecorama), 1997, 117-146.

²⁶ FRANCISCUS: *Laudato Si*, Madrid, Edibesa, 2015.

enormes inequidades que existen entre nosotros..."²⁷

Indudablemente, Francisco compartiría con muchos ciudadanos no creyentes la idea de que no podría existir un real sentimiento de unión con la naturaleza si no hubiera ternura y compasión por los seres humanos. Pero le separaría de muchos de ellos la afirmación de la preeminencia del ser humano.

No creo que esto impida la lectura de la Encíclica a cualquiera y la coincidencia en el necesario amor y cuidado hacia la naturaleza como algo fundamental para lograr una buena vida. Quizás no sea necesario encontrar siempre premisas idénticas para concluir en una visión de la "unión" o de la "interdependencia" entre los seres. Lo importante es compartir esa idea general y la inclusión en la familia, casa o mundo común a humanos y demás seres de la Tierra.

Posiblemente, el declive de las relaciones íntimas con la naturaleza contribuye a la desaparición de la misma y la continuada destrucción de especies y ecosistemas impulsa a su vez la progresiva eliminación de relaciones – vitales- con la naturaleza.

Quiero destacar algunos de los textos que la tradición ha solido olvidar frente al más popular y muy mal comprendido texto del "Dominad la Tierra" (Gn 1, 28). Así, nos recuerda el Papa Francisco textos del mismo Génesis que no invitan a "labrar y cuidar" el jardín del mundo" (Gn 2,15). U otros, que inciden en el descanso de la tierra cada siete años (Lv 25, 1-4). Llega a concluir que "el suelo, el

agua, las montañas, todo es caricia de Dios, un libro precioso."²⁸

Respecto a los animales, cita el descanso necesario del séptimo día también para el asno y el buey (Ex 23, 12). O recuerda cómo la legislación bíblica propone normas cómo la de no desatender al asno o buey que vieras caído en tu camino, o la de no tomar a la madre con los hijos si esta está echada sobre los pichones o los huevos (Dt 22, 4,6).²⁹

El cuidado de los ecosistemas requiere una mirada a largo plazo más allá de lo rentable o de las elecciones políticas cada cuatro años. Se percibe que el Pontífice ha leído y se ha asesorado sobre las políticas que serían más eficaces para el cuidado de lo común, los océanos, los lugares con mayor biodiversidad, el agua dulce.

¿Cuidado y política? Sí, porque la política no puede desvincularse de la vida y del bien común. Así, se insta a un sistema de gobernanza de los océanos y de los "bienes comunes internacionales" que regulen, controlen y sancionen de forma efectiva.

Cree que hay un problema cultural a la hora de entender el problema del cambio climático, de la desigualdad en el reparto de agua, en el uso de fertilizantes, insecticidas y fungicidas. Para él, el individualismo feroz y el sistema industrial que promueve el *descarte*,³⁰ la basura y el consumo desaforado de los que pueden, son partes de esas formas de entender y vivir que no pueden seguir manteniéndose mucho tiempo.

²⁸ *Ibid.* p. 66.

²⁹ *Ibid.* p- 54.

³⁰ *Ibid.* p. 20.

²⁷ *Ibid.* p. 71.

3.- ¿QUÉ GANAREMOS CON EL CUIDADO?

El Papa Francisco muestra que el resultado del cuidado de la naturaleza es esa felicidad que limita necesidades, pero libera. No se trata de que actuemos así para ser felices, pero sí seremos más felices si vivimos en equilibrio con la vida.

Francisco cree que ninguna persona puede madurar en una feliz sobriedad "si no está en paz consigo mismo"³¹ porque, auténticamente vivida, la paz "se refleja en un estilo de vida equilibrado unido a una capacidad de admiración que lleva a la profundidad de la vida".³²

No es usual una felicidad así entendida. De hecho, recuerda Francisco, "la gente ya no parece creer en un futuro feliz".³³

Pero recordemos que el ecologismo siempre ha propugnado juicios sobre la vida buena y la felicidad colectiva³⁴. Como formula Joaquín Valdivielso³⁵, el ecologismo soporta sus concepciones en las ciencias de la naturaleza. Como muchas otras fórmulas de la vida o de la naturaleza, se rehace y actualiza, además, en un proceso público de aprendizaje.

En suma, limitar el uso de recursos no significa caminar hacia la infelicidad

colectiva. Y es importante no erradicar del discurso pro-activo la argumentación positiva sobre aquello que ganamos con el necesario cambio de vida que se requiere para cuidar-nos y cuidar la naturaleza. No se trataría únicamente de preguntar por lo que perdemos si no somos sostenibles, por los daños que generamos con nuestra conducta. Digo "únicamente" porque este aspecto resulta crucial, pero no suficiente. Como he señalado en otro lugar, la argumentación ética se desliza tímidamente desde la pregunta básica por lo que no debemos ni podemos hacer hasta las propuestas del mundo en el que queremos vivir³⁶.

Francisco enfatiza con fuerza la alegría y la felicidad inherentes al cuidado. Se traduce en hábitos, en virtudes y en responsabilidad de un ciudadano más ecológico. En este sentido, Francisco entiende la ética como algo muy diferente a la justificación de normas o de leyes (aunque estas sean imprescindibles). Uno no usa el transporte público o usa pocos plásticos porque se siente obligado por normas públicas. En palabras del Papa Francisco, lo hace por una generosa y digna creatividad, inherente a los cuidados.

Comparte con el pensamiento verde la sobriedad voluntaria, la reducción del consumo, la reutilización de los bienes de consumo y su reparación y reutilización, la reducción de los desplazamientos, el compartir tiempo y bienes o la cooperación en la preservación de los bienes comunes.

Tal sobriedad no significa falta de prosperidad ni es incompatible con la búsqueda de la felicidad. Como señala

³¹ *Ibíd.* p. 170.

³² *Ibíd.* p. 170.

³³ *Ibíd.* p. 89.

³⁴ VELAYOS-CASTELO, C.: "Ecología y ética de la sobriedad feliz", en *Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía*, Publicacions de la Universitat de València (PUV), Vol. II (2015):13-24.

³⁵ VALDIVIELSO, J. "La globalización del ecologismo. Del ecocentrismo a la justicia ambiental", en *Medio Ambiente y Comportamiento Humano*, 6(2), 183-204.2005, p. 191.

³⁶ VELAYOS-CASTELO, C: "Deberes y felicidad en la ecoética", en *Isegoría*, 2005, 152.

Jackson, entre otros muchos especialistas, "opulencia no es lo mismo que satisfacción"³⁷. Recordemos sólo a este respecto cómo, desde 1957, la riqueza en USA se ha duplicado (el número de casas con lavavajillas creció del 7 al 50%, con secadoras del 20 al 71%, con aparatos de aire acondicionado del 15 al 73%). La cuestión es, no obstante, si este incremento en el poder adquisitivo y en el consumo ha conllevado un incremento en el sentimiento de felicidad de los americanos. Desde 1957, el número de norteamericanos que se consideran "muy felices" se ha reducido desde el 35 al 32 por ciento. Ha aumentado alarmantemente el número de depresiones, suicidios de adolescentes o crímenes violentos. Es la "paradoja americana", en palabras de Myers³⁸.

Para Francisco, la felicidad no es aumentar bienes ni deseos satisfechos, sino más bien no desear lo que no nos hará libres; es disfrutar con lo poco - como bien señalaba Epicuro en su *Epístola a Meneceo*- porque si un día se tiene mucho, se podrá saborear sin necesitarlo.

El Pontífice recuerda cómo Jesús vivía en plena armonía con la creación; que no estaba fuera del mundo ("Vino el Hijo del hombre, que come y bebe, y dicen que es un comilón y borracho" (Mt 11,19). Recuerda también cómo disfrutaba con la hermosura de los campos, las aves del cielo etc.

Son muchos los autores que coinciden con Francisco en que ese cuidado del mundo no es triste. Lleva implícita la belleza, la alegría y el disfrute de lo dado. Lo triste es la inseguridad, la incertidumbre, el desarraigo, el aislamiento respecto a los demás y a la naturaleza.

La *frugalidad*, que algunos autores han denominado de otros modos, como *autocontención*³⁹, no significa austeridad desigual, sino autolimitación en vistas a la posibilidad de un mundo desalienado, equitativo para todos y cuidadoso con el resto de la naturaleza. Frugalidad significa reconocer que la naturaleza tiene límites, que no tiene más para unos que para otros, y que la plenitud sólo tiene cabida respetándolos con perspectiva de presente y de futuro. Pierre Rabhi la caracteriza del modo siguiente:

Frente al "cada vez más" indefinido que arruina el planeta en beneficio de una minoría, la sobriedad es una elección consciente inspirada por la razón. Es una arte y una ética de la vida, fuente de satisfacción y de bienestar profundo. Representa un posicionamiento político y un acto de resistencia en favor de la tierra, del reparto y la igualdad⁴⁰

No es triste la frugalidad, sino alegre. Lo triste es la pobreza que alberga nuestro sistema de desarrollo, donde crecen unos a costa de otros y de la Tierra. Es triste una calidad de vida disminuida bajo el espejismo del progreso y de la tecnocracia.

³⁷ JACKSON, T.: *Prosperidad sin crecimiento*, Barcelona, Encuentro/Icaria. 2011, p. 65.

³⁸MYERS, David G.: "The Social Psychology of sustainability", *World Futures*, 59(2003), págs. 201-211.2003, p. 205. Ver también VELAYOS, C.: "In-justicia e in-felicidad ante el cambio climático", en López de la Vieja, Mª T. (ed): *Ensayos de Bioética*, Salamanca, Servicio de Publicaciones Universidad de Salamanca, 2009.

³⁹ RIECHMANN, Jorge: *La habitación de Pascal. Ensayos para fundamentar éticas de suficiencia y políticas de autocontención*, Barcelona, Icaria, 2009.

⁴⁰ RABHI, P.: *Hacia la sobriedad feliz*, 2010, p. 130.

Parece evidente que la Encíclica ha bebido mucho de la bibliografía última sobre nuevos modos de desarrollo, sobre sostenibilidad y sobre el ocaso de una economía desvinculada de la Tierra.

4.- OMNIA ESSE COMMUNIS

La Encíclica es un canto a los bienes comunes, compartidos. "Hace falta cuidar los lugares comunes"⁴¹, sostiene el Pontífice. Y reconoce que es una herencia común para creyentes y no-creyentes.

Uno de estos bienes es la ciudad, de la que Francisco dice que solemos desconocer como algo integrado, centrándonos en los barrios. Otros, que desde luego aparecen a lo largo de sus páginas son el clima, el agua, la comida, la paz.

Apela a un concepto muy utilizado en la tradición teológica y filosófica cristiana: el bien común. Y la relaciona con la ecología humana. De nuevo, más allá de la definición concreta que utiliza Francisco, la teoría de los bienes comunes es hoy una realidad urgente.

Francisco se queja de que la progresiva privatización de la tierra ha hecho que zonas de particular belleza se vuelva difícil.⁴² Condena la desaparición de especies que, además de tener su valor propio, son compañeros de nuestra especie.

El lenguaje de lo común choca, sin lugar a dudas, con el individualismo propio de la Modernidad; no con el individualismo de la dignidad individual, sino con aquel

del separatismo, de "cada uno a lo suyo" y del egoísmo de sujetos, tribus o grupos específicos.⁴³

Esto hace muy difícil contrarrestar los *males comunes*, como la contaminación a escala planetaria de los elementos vitales, como el aire, el agua, la tierra; la sobreexplotación de recursos fósiles, forestales, pesqueros, o del suelo fértil; la acumulación de residuos; la disminución de biodiversidad; el aumento de tóxicos ambientales con graves efectos sobre la salud ecosistémica y humana.

La historia de los antecedentes de esta visión comunitaria es larga y variada. En el mundo contemporáneo, algunas propuestas son más radicales (desde el Estado o fuera de él), como el marxismo o algunas formas de anarquismo a las que sumar "algunas" de sus plasmaciones – siguiendo "más o menos" ese espíritu – en leyes ambientales y políticas o modos de vida sobre todo a finales del XIX y siglo XX.

No es el caso detenernos a analizar y comparar las formas políticas que enfatizan más o menos la propiedad comunitaria de los bienes. No es este el tema del artículo.

Sin embargo, la vida en la Tierra de todos requiere, sin duda, que consideremos buena parte de nuestro mundo como un *mundo común* en la línea de la propuesta holista de Aldo Leopold antes considerada.

No todos los bienes comunes han de convertirse en bienes de *libre acceso*, como el aire. Este sistema de libre acceso se

⁴¹Cfr. p. 117.

⁴²Cfr. p. 35.

⁴³Para un tratamiento más extenso del individualismo en relación con el cambio climático, véase mi *Cambio climático y crítica al individualismo*, Barcelona, Horsori, 2014.

caracteriza por la ausencia total de derechos de propiedad definidos. El acceso al recurso no está regulado y es libre y gratuito para todo el mundo. Posiblemente, habremos de gestionar un sistema de acceso justo para muchos de ellos. Me refiero especialmente a los bienes esenciales *de y para la vida*, como el agua dulce, un clima compatible con la vida, ciertos minerales, la biodiversidad.

El *bien común* es un término general para los recursos compartidos en el que cada actor tiene un interés equivalente. Es un término diferente al de *bien comunal*. En este modelo, el uso del recurso es llevado a cabo por una comunidad identificable formada por usuarios interdependientes. Los usuarios excluyen a otros posibles individuos externos a la comunidad, ya que este régimen autorregula la pertenencia al grupo y mantiene sus propios sistemas de autoridad.

En un sentido más económico, se habla de los bienes comunes como *recursos comunes*. En primer lugar, se caracterizan por la exclusión. De esta forma, es la propia naturaleza del recurso la que en la mayoría de las ocasiones hace muy costoso y difícil excluir a otros usuarios fuera del grupo de individuos que hacen uso de los recursos. Ej.: el uso global que se hace de la atmósfera sería un buen ejemplo de este carácter. En segundo lugar, son recursos que se caracterizan por la competencia, de manera que el uso que hace una persona resta el uso que otra persona pueda hacer del recurso.

La mayor parte de los recursos comunes que se han catalogado como tales son aquellos que incluyen las áreas de pesca, los bosques, los sistemas de pastoreo, la fauna, los recursos hídricos, los sistemas

de riego, la agricultura, la tenencia de la tierra y su uso, la organización social, y bienes comunes globales o su ausencia (cambio climático, la contaminación del aire, los conflictos transfronterizos, etc.).

La idea de *propiedad privada* para ciertos bienes parece contraria a la justicia global, pues la naturaleza no es de nadie. De ese modo, ciertos bienes no podrían ser nunca *propiedad privada*. En este modelo, el individuo es titular de los derechos de uso y acceso. Estos derechos impiden a otros individuos o comunidades hacer uso del recurso.

La *propiedad estatal* sería insuficiente en un mundo globalizado y sin fronteras en lo relativo a nuestra necesidad de ciertos bienes. En realidad, nadie debería ser propietario de la naturaleza fundamental para la vida. Pero tampoco parece conveniente la idea de *propiedad internacional*. Una coalición de los Estados del mundo determinaría quién hace uso de los recursos y de qué forma. Sólo parecería razonable la gestión o manejo de los bienes comunes globales desde una democracia global que decidiera sobre el uso de los bienes, nunca desde un poder coercitivo.

Los países con riqueza natural deberían ser subvencionados globalmente para que pudieran cuidarlos sin olvidar nunca otros derechos básicos que cada nación preservaría sobre su paisaje y entorno.

Por supuesto, son elogiosas a este respecto de gestión desde abajo muchas culturas tradicionales pasadas o presentes, así las de muchos indios norteamericanos, comunidades indígenas de Centro o Sur América, de África, Oceanía etc. que

jamás entendieron la devastación ejercida en sus bosques por el hombre blanco o la conversión de la naturaleza en grandes urbes contaminadas.

Podríamos seguir aquí con una larga lista de ejemplos, como los anabaptistas y su grito *Omnia esse communis* con el que hemos comenzado el parágrafo.

Baste destacar uno que ha tenido su importancia durante seiscientos años para proteger la pesca común. Me refiero a las apelaciones, por ejemplo del Tribunal Supremo de Alaska, al derecho común de pesca, apelando a la *Carta Magna*, así como a la *Carta del Bosque*. En 1922 el Tribunal señalaba que

desde la Carta Magna y la Carta del Bosque, la propiedad de aves, peces y bestias [...] ha sido entendida generalmente [...] como un fideicomiso para beneficio de todas las personas en común⁴⁴.

No es el momento de hacer una historia de las apelaciones o políticas del pro-común, ni de señalar la especial importancia de las mujeres en la lucha por los bienes naturales comunes en todo el mundo. Quizás sea sólo el momento de señalar la oportunidad, que pudiera ser perdida si no nos damos prisa, de pensar el "gobierno de los comunes"⁴⁵ a nivel local y planetario.

Afortunadamente, la laureada con un nobel de economía Eleanor Ostrom nos

⁴⁴ LINEBAUGH, P: "La Carta Magna y el Tribunal Supremo de EEUU", en *El Manifiesto de la Carta Magna. Comunes y Libertades para el pueblo*, Madrid, Traficantes de sueños, 2013, p. 189.

⁴⁵ En alusión al libro de OSTROM, E.: *El Gobierno de los bienes comunes: La evolución de las instituciones de acción colectiva*, México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México/ Fondo de Cultura Económica, 2000.

muestra con numerosos ejemplos, como el *Tribunal de las Aguas* del Este español, que hay bienes comunes, y escasos, como el agua en esta zona semiárida, que se han gestionado pacíficamente durante cientos de años por los propios agricultores sin llegar al colapso del bien por la lucha entre intereses individuales.

Pareciera como si la metáfora antropológica que ha impregnado la mayoría de los estudios sobre bienes comunales en ciencias sociales fuera hobbesiana. De hecho, prospera sobre todo la idea de individuos autointeresados y que no se comunican entre sí en forma de tragedia de los comunes/dilema del prisionero. Todos quieren lo suyo y por la propia racionalidad estratégica, luchan por atrapar más que los demás, con el resultado global de que los demás harán lo mismo y sus decisiones particulares - aparentemente racionales- van en contra de su interés mejor y del bien común que también es suyo.⁴⁶

Y esto conduce según algunos a la inevitabilidad de la tragedia, al rígido control estatal o la privatización. Como tal, se concluye que los individuos están atrapados en una trampa siniestra. Las recomendaciones de política resultantes han tenido también una índole igualmente siniestra.

Pero egoístas o altruistas, pues ninguna de las dos cosas somos esencialmente hablando, parece evidente que nos conviene gestionar racionalmente nuestras conductas acerca de lo común. Eso sí, la metáfora de un ser humano más realista, dependiente, empático por

⁴⁶ VELAYOS-CASTELO, C.: *Ibid*, puntos 5.2.1 y 5.2.2.

momentos y ecodependiente, habría de dar nuevos frutos políticos y sociales.

LA "CONVERSIÓN ECOLÓGICA" EN LA LAUDATO SI' Y EN LA TRADICIÓN CRISTIANA

Emilio Chuvieco Salinero

Catedrático de Geografía de la Universidad de Alcalá

Director de la Cátedra de Ética Ambiental "Tatiana Pérez de Guzmán el Bueno"

RESUMEN:

Se presentan en este trabajo algunas reflexiones sobre el significado y alcance del concepto "conversión ecológica", en mi opinión uno de los más innovadores y relevantes de la encíclica *Laudato si'* del papa Francisco. No se trata únicamente de una conversión en los hábitos de consumo o transporte, sino principalmente una nueva consideración de quiénes somos y cómo deberíamos relacionarnos con los demás y con el ambiente. La conversión ecológica supone considerarnos parte de un todo mayor, creado por Dios y no por nosotros, y por tanto con una responsabilidad ante el Creador de cómo tratemos a los demás seres humanos y a las demás criaturas. Esto se traduce en un cambio en el estilo de vida, pero sobre todo en nuestros esquemas mentales, recuperando el sentido sagrado de la Naturaleza, en cuanto imagen de Dios, y el valor intrínseco que tienen todos los seres creados.

ABSTRACT:

This paper presents personal thoughts on the meaning and relevance of the "ecological conversion", one of the most innovative and important concepts of the encyclical *letter Laudato si'* of pope Francis. This concept affects not only our consumer or transport habits, but it mainly affects how we consider ourselves in relation to other human beings and the natural environment. The ecological conversion implies considering ourselves as part of a something bigger, created by God and not by ourselves. Therefore we are accountable for our actions to other human beings and other creatures. This implies a change in our life style, but also in our worldview, by recuperating the sacred meaning of Nature, as it is an image of God, and the intrinsic value of all other created beings.

PALABRAS CLAVE: *Laudato si', Conversión ecológica, Cristianismo, Catolicismo, Ecología, Ética ambiental,*

KEYWORDS: *Laudato si, Ecological conversion, Christianity, Catholicism, Ecology, Environmental Ethics.*

1.- INTRODUCCIÓN: EL MARCO DE LA LAUDATO SI'

La encíclica *Laudato si'* del Papa Francisco ha suscitado un enorme interés de los medios de comunicación y de estudiosos de muy diversas disciplinas.

Ciertamente se trata de un documento singular. Por un lado, para muchos católicos supone un discurso difícil de asimilar, sobre una temática que además les resulta lejana, o incluso sospechosa. Por otro, para muchos ambientalistas,

poco interesados en cuestiones religiosas, se trata de un texto sorprendente, de gran hondura y belleza, que se alinea en lo más sustancial con los pensadores más avanzados en cuestiones ambientales y sociales. Quizá para ambos grupos convendría revisar la tradición cristiana —o específicamente católica— para comprender las raíces y el alcance de la encíclica papal. En ese marco se inscribe el presente artículo.

Llama especialmente la atención el carácter beligerante que han tomado algunos católicos frente a la encíclica. Se trata seguramente de una minoría, si bien es mucho más extensa la proporción de creyentes que o bien no entienden o no le dan la importancia que requiere el documento. Quizá se muestran confusos porque piensan que los temas ambientales son marginales a la tradición cristiana, no tienen relevancia frente a otras muchas cuestiones donde se juega el futuro de la familia y la sociedad, y no entienden porque el Papa les dedica una encíclica. La mayor parte no se atreven a criticarla abiertamente (al fin y al cabo es un texto del Papa, y tiene el mayor rango doctrinal de los que emite la santa Sede), así que o bien la silencian, o bien la interpretan entresacando del texto lo que ellos entienden como más sustancial (en el fondo lo más tradicional, lo que esperaban leer).

Aquellos católicos que han criticado más abiertamente la encíclica lo hacen sobre posiciones muy variadas, pero que en cierta medida convergen en el desacuerdo sobre la gravedad de la situación ambiental o las causas de ese deterioro, particularmente las críticas que hace la encíclica al modelo económico actual.

En el primer aspecto, se critica que el texto avale una supuesta visión sesgada de las cuestiones ambientales. Se considera que no se ha tenido en cuenta la opinión de los detractores del "consenso" científico, particularmente en el caso del cambio climático. Según esos críticos, si los problemas ambientales no son tan serios como describe al Papa, o no es responsable de ellos el ser humano, parece que se anularan las consecuencias morales y la base teológica sobre el cuidado del medio ambiente que supone el principal mensaje de la *Laudato si'*.

En mi opinión, se equivocan tanto en el diagnóstico como en las consecuencias. Por un lado, la razón principal de cuidar la naturaleza no es tanto la gravedad del problema, sino la raíz del mismo: un antropocentrismo dominador, que olvida nuestro papel de criaturas y el respeto debido al Creador para salvaguardar todas las demás, humanas y no, que comparten con nosotros el planeta. Por otro, el diagnóstico ambiental que hace el primer capítulo de la encíclica está bastante ajustado a la mejor información científica de que disponemos⁴⁷. En esto, como en cualquier debate científico, resulta prudente tomar decisiones sobre lo que sabemos en cada momento, particularmente cuando las posibles consecuencias van a impactar a muchas personas: un elemental sentido de la prudencia nos lleva a planificar el futuro en función de lo que conocemos del presente y de las tendencias previsibles.

En cuanto a las críticas que hace el Papa al modelo económico actual, parece que se identifica la denuncia a los excesos

⁴⁷ He recogido un breve análisis de esta cuestión en otro texto dedicado a la encíclica: CHUVIECO, E. (2016). Ciencia y Religión para el cuidado de la casa común, Teología y Catequesis (en prensa).

de un sistema con una oposición frontal al mismo. El actual modelo de progreso tiene muchos problemas, que los pensadores más lúcidos han mostrado en numerosas ocasiones. No cabe duda que el sistema capitalista está detrás de grandes logros en materia tecnológica y económica, pero hay muchas formas de entender el capitalismo, y desde luego la vertiente más liberal, más desreguladora, no sólo tiene impactos ambientales graves, sino también consecuencias sociales muy preocupantes. Como muy bien indica el Papa, la "cultura del descarte" se aplica por igual a la naturaleza (a la que se trata como mero recurso) y a las personas, que sólo sirven en la medida en que alimentan un sistema dominado principalmente por la avaricia y el egoísmo. En este marco, la encíclica no propone volver al Paleolítico o avalar el comunismo (que por cierto cuenta con un historial ambiental muy lamentable), sino más bien sugiere que reconduzcamos la actual versión del capitalismo hacia un modelo donde se integren de modo más nítido los aspectos sociales y ambientales. Citando al papa Benedicto XVI en su encíclica *Caritas in Veritate*, la *Laudato si'* indica que "para que surjan nuevos modelos de progreso, necesitamos «cambiar el modelo de desarrollo global», lo cual implica reflexionar responsablemente «sobre el sentido de la economía y su finalidad, para corregir sus disfunciones y distorsiones» (CV)". Y continúa, en el mismo punto, el Papa Francisco: "No basta conciliar, en un término medio, el cuidado de la naturaleza con la renta financiera, o la preservación del ambiente con el progreso. En este tema los términos medios son sólo una pequeña demora en el derrumbe. Simplemente se trata de redefinir el progreso. Un desarrollo

tecnológico y económico que no deja un mundo mejor y una calidad de vida integralmente superior no puede considerarse progreso" (LS, n. 194)⁴⁸. En suma un modelo de progreso que dé prioridad a las necesidades humanas y al equilibrio con el ambiente, frente a la acumulación egoísta de recursos que solo sirve para ampliar la brecha entre países y clases sociales.

Con ser de gran calado estas cuestiones, a mi modo de ver la aportación principal de la *Laudato si'* es la llamada a la "conversión ecológica". La encíclica, como otros textos de la doctrina social de la Iglesia (DSI), no propone soluciones concretas a los problemas ambientales, ni avala un determinado modelo social, ni es partidaria de alternativas unidireccionales. Su objetivo es hacer reflexionar al lector sobre el problema, sobre sus raíces y consecuencias. Se trata de interpelar la conciencia de cada uno a tomar una nueva actitud frente al ambiente que habitamos y frente al resto de los seres vivos. En este sentido, el concepto de conversión implica una llamada al cambio personal. Sin duda, los problemas ambientales son de tal calado que una decisión personal parece que no resuelve nada, pero a la vez se evidencia que los cambios sociales vienen precedidos de decisiones personales, de la suma de los cambios de quienes formamos parte de ella, cada uno con su nivel de responsabilidad. En este sentido, la "conversión ecológica" es una llamada a una honda transformación personal. A este tema dedicaré el resto de este trabajo,

⁴⁸ Para evitar redundancias en la referencia a la encíclica *Laudato si'*, en este artículo la citaré simplemente por sus siglas LS, seguida del número a que se refiere el párrafo que se cite en cada momento.

por un lado reflexionando sobre el concepto en sí y sus implicaciones para la conservación ambiental; por otro, sobre la originalidad del planteamiento del papa Francisco frente a otras propuestas de la tradición cristiana.

2.- RELEVANCIA DE LA "CONVERSIÓN ECOLÓGICA"

La palabra *conversión* tiene mucho arraigo en el cristianismo, y hace referencia a una modificación drástica de las actitudes y consecuentemente del comportamiento. Conversión implica un cambio de vida, que tradicionalmente denota el paso de una condición alejada de la Fe a otra en la que se viva plenamente, o incluso el tránsito de un credo religioso a otro. Por ejemplo, se denomina converso a alguien que proveniente de otra confesión cristiana o de otra religión decide hacerse católico. En el sentido más amplio, ese término puede designar a la persona que ha realizado cambios drásticos en su vida (en el ámbito político o cultural), pero su origen tiene una marcada acepción religiosa.

Si conversión implica un cambio profundo de actitudes, la expresión "conversión ecológica" supone que estamos refiriendo a una transformación honda en nuestra relación con la Naturaleza. En este sentido lo aplica el papa Francisco cuando solicita —primordialmente a los católicos a quienes va dirigida la encíclica, pero también a todos los seres humanos— un nuevo enfoque, una forma nueva de valorar y de contemplar la naturaleza, pasando a considerarla como algo propio, como nuestro hogar común, que tenemos que cuidar en beneficio propio, de los demás

seres humanos —presentes y futuros— y de las demás criaturas. Fruto de la conversión ecológica de cada uno —pues como cualquier conversión se trata de un cambio personal—, seremos capaces de alumbrar un nuevo concepto de progreso, que haga compatible el bienestar humano con el florecimiento de las demás formas de vida.

No hemos de olvidar que para muchas personas la cuestión ambiental tiene una importancia marginal. Para ellos, no hay problemas ambientales que amenacen nuestra supervivencia o la de las generaciones futuras, sino únicamente disfunciones que se corregirán con la correcta aplicación de la técnica. En este planteamiento, sólo es cuestión de inventar métodos más sofisticados que nos permitan revertir los procesos de contaminación del aire, suelo o agua que nosotros mismos estamos generando.

Pero para el papa Francisco la cuestión ambiental es mucho más profunda. No es algo externo, accesorio, sino que implica muchas facetas de nuestra existencia. En su visión, "...la cultura ecológica no se puede reducir a una serie de respuestas urgentes y parciales a los problemas que van apareciendo en torno a la degradación del ambiente, al agotamiento de las reservas naturales y a la contaminación. Debería ser una mirada distinta, un pensamiento, una política, un programa educativo, un estilo de vida y una espiritualidad que conformen una resistencia ante el avance del paradigma tecnocrático" (LS, n. 111). Frente a la visión de quienes pretenden mantener el modelo actual, que es en última instancia el causante de la presente crisis ambiental, para el papa Francisco la tecnología no es la solución al problema, aunque pueda ser una herramienta para

solventarlo. De poco serviría confiar en la tecnología si seguimos manteniendo nuestras prioridades en el beneficio personal, en la acumulación desmedida de recursos: en suma si seguimos identificando la felicidad con la posesión material. En ese marco, la tecnología sólo servirá para poner parches al problema, en el mejor de los casos, y en el peor para perpetuar las injusticias que se esconden detrás de un modelo social y económico desenfocado.

Frente a ello, la *Laudato si'* sostiene que la solución de fondo al problema ambiental pasa por la conversión personal de cada uno, por la suma de millones de conversiones personales. Requiere cambiar nuestra mirada y nuestro pensamiento, de tal forma que nuestras relaciones con los demás seres humanos y con las demás criaturas pasen a ser cooperativas en lugar de competitivas. Pasa por aprender a disfrutar compartiendo, por contemplar lo que nos rodea con una mirada distinta, por poner las prioridades en los bienes espirituales frente a los materiales.

¿Cuál es la base de esa conversión ecológica? Me parece que la respuesta la da el último capítulo de la encíclica que se dedica a sentar las bases teológicas de esa conversión y que aportan razones para sustentar esa conversión en nuestra relación con el entorno. Para un cristiano (en este ámbito los católicos, los ortodoxos y la mayor parte de las confesiones evangélicas tienen la misma percepción), la naturaleza no es un conjunto externo que nos sirve de habitáculo (de ambiente), y menos aún un mero almacén de recursos que usamos para nuestra supervivencia. El mundo, y nosotros con él, es una Creación de Dios. Ha sido querido por El y por tanto

es una manifestación de la bondad y la belleza divina. Si el mundo ha sido creado por Dios, nosotros nos somos los dueños del mundo, sino criaturas que forman parte de la Creación y que están llamadas, como únicas criaturas racionales que lo pueblan, a mantener su diversidad y su equilibrio. Nuestra capacidad transformadora es muy superior a la de cualquier otra criatura, pero también lo es nuestra responsabilidad ante Dios. De acuerdo a la tradición bíblica, Dios concede al hombre la capacidad de "dominar" lo creado, pero no de forma despótica, sino como un administrador responsable, que dará cuenta de lo que le ha sido confiado.

Por encima de las acusaciones lanzadas contra el cristianismo sobre su supuesto antropocentrismo radical⁴⁹, no hemos de olvidar que el cristianismo (como cualquier otra religión) es teocéntrico, no antropocéntrico. El papel del hombre es subsidiario, no absoluto. Por tanto, su dominio es delegado, ya que es Dios mismo quien le asigna el papel de custodio y protector de las demás criaturas. Si todas las criaturas han sido creadas por Dios, todas ellas tienen un valor intrínseco, ya que todas han sido creadas con un propósito, más allá de servir nuestras necesidades. La encíclica lo señala con toda nitidez: "... los demás seres vivos tienen un valor propio ante Dios y, « por su simple existencia, lo bendicen y le dan gloria », porque el Señor se regocija en sus obras (cf. Sal 104,31)" (LS, n. 69).

Subrayando la importancia de esta idea, el cardenal Muller, prefecto de la

⁴⁹ Esta era, en esencia, la tesis de Lynn White en su conocido ensayo: WHITE, L. (1967). The Historical Roots of Our Ecological Crisis, *Science*, 155(3767), 1203-1207.

congregación para la doctrina de la Fe, en su comentario a la *Laudato si'* indica que: "Ninguna criatura es una pura función para otra criatura. Cada criatura tiene también en el marco de la totalidad una finalidad propia. El hombre no puede usar la creación para su bienestar como si fuera una materia prima. Más bien, las cosas no humanas y los seres vivos no-personales son reconocidos y acogidos por el hombre como posibilidades para colaborar creativamente con su razón en el plan creador"⁵⁰.

En consecuencia, siguiendo la *Laudato si'*, no podemos continuar considerándonos los únicos seres con valor ante Dios. Esto es teológica, metafísica y biológicamente absurdo. El mundo ha evolucionado en formas enormemente diversas muchos millones de años antes de que existieran los seres humanos. Todas esas criaturas que existieron sobre la faz de la Tierra antes de nuestra llegada han sido queridas por Dios, le han dado gloria por su misma existencia, y han tenido un papel clave en la diversidad y riqueza de las especies que ahora conocemos.

Para la tradición bíblica, ciertamente el hombre es el único hecho a su imagen y semejanza, el único con la libertad de amarle o de rechazarle, y por tanto tiene un valor especial, superior a las otras criaturas pero no exclusivo. Ese papel privilegiado del ser humano es también fuente de responsabilidad. Debemos rendir cuentas ante Dios de cómo hemos tratado a sus demás criaturas en este momento concreto de la historia terrestre. Tenemos capacidad tecnológica

para arrasar la vida del planeta, pero también para cuidarla, también para restaurarla, también para aprender de ella, para asombrarnos con su belleza, para contemplar en ella a su creador. Este reconocimiento explícito de ser criaturas dependientes de un Dios creador, omnipotente pero también Padre nuestro, es el sustrato teológico de la "conversión ecológica" tal y como la entiende el papa Francisco: "La mejor manera de poner en su lugar al ser humano, y de acabar con su pretensión de ser un dominador absoluto de la tierra, es volver a proponer la figura de un Padre creador y único dueño del mundo, porque de otro modo el ser humano tenderá siempre a querer imponer a la realidad sus propias leyes e intereses." (LS, n. 75).

La encíclica tampoco puede negar la evidencia de la superioridad fáctica del ser humano sobre los otros seres creados, pero en el contexto de ser y sentirse criatura, ese dominio nunca será depredador, porque "la conversión ecológica lleva al creyente a desarrollar su creatividad y su entusiasmo, para resolver los dramas del mundo, ofreciéndose a Dios «como un sacrificio vivo, santo y agradable» (Rm 12,1). No entiende su superioridad como motivo de gloria personal o de dominio irresponsable, sino como una capacidad diferente, que a su vez le impone una grave responsabilidad que brota de su fe." (LS, n. 220).

En suma, al largo debate sobre el equilibrio entre antropocentrismo y biocentrismo en ética ambiental⁵¹, cabe añadir una tercera vía, el teocentrismo, que recupere la noción de un Dios Creador, que garantiza el valor intrínseco

⁵⁰ MULLER, G. L. (2015). La preocupación por la casa común. En: Chica, F. y Granados, C., eds. *Laudato si', mi Señor. Comentario a la encíclica Laudato si' del papa Francisco*. Madrid: BAC, p. 9.

⁵¹ CHUVIECO, E. y MARTÍN, M. A. (2015). *Cuidar la Tierra: Razones para conservar la Naturaleza*. Madrid: Digital Reasons y Palabra.

de todos los seres creados, a la vez que lo hace compatible con el dominio subsidiario del ser humano. Cuando se rompe esa visión, salen perjudicados tanto la naturaleza, que pierde su carácter sagrado (en cuando imagen del Creador) y el propio ser humano, que degrada su función y acaba enfrentándose consigo mismo. Ya advertía de este error antropológico san Juan Pablo II, para quien el desequilibrio ambiental era consecuencia de la pérdida de la armonía inicial fruto del pecado original: "La llamada a Adán y Eva, para participar en la ejecución del plan de Dios sobre la creación, avivaba aquellas capacidades y aquellos dones que distinguen a la persona humana de cualquier otra criatura y, al mismo tiempo, establecía una relación ordenada entre los hombres y la creación entera. Creados a imagen y semejanza de Dios, Adán y Eva debían ejercer su dominio sobre la tierra (Gén 1, 28) con sabiduría y amor. Ellos, en cambio, con su pecado destruyeron la armonía existente, poniéndose deliberadamente contra el designio del Creador. Esto llevó no sólo a la alienación del hombre mismo, a la muerte y al fratricidio, sino también a una especie de rebelión de la tierra contra él (cfr. Gén 3, 17-19; 4, 12). Toda la creación se vio sometida a la caducidad, y desde entonces espera, de modo misterioso, ser liberada para entrar en la libertad gloriosa con todos los hijos de Dios (cfr. Rom 8, 20-21)"⁵².

⁵² JUAN PABLO II (1990). Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz, n. 3: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace_sp.html.

3.- LA CONVERSIÓN ECOLÓGICA EN LA TRADICIÓN CRISTIANA

Acabamos de citar a san Juan Pablo II, un papa de enorme trascendencia en la evolución reciente del pensamiento social de la Iglesia, como un ejemplo de que el concepto de conversión ecológica no es completamente original de la *Laudato si'*. Si bien esta encíclica le dedica una atención y una relevancia antes no contemplada, el tema ya fue introducido por Juan Pablo II y ampliamente difundido por Benedicto XVI. Además, el concepto de fondo, en cuanto supone un equilibrio entre progreso y cuidado ambiental, está muy presente en la tradición cristiana desde sus primeros siglos.

Efectivamente, numerosos autores han estudiado las raíces históricas del cuidado ambiental en el cristianismo⁵³, mostrando que la figura de San Francisco de Asís no es completamente excepcional, ni está desarraigada del contexto de la tradición cristiana. Más bien podemos afirmar que el mensaje del santo de Asís engarza perfectamente en una secuencia que proviene de la patrística, particularmente de San Agustín y San Basilio, y que fragua también en los primeros pensadores escolásticos (particularmente S. Alberto y Sto. Tomás). No hemos de olvidar el secular cuidado de la naturaleza que practican las órdenes monásticas, que tienen vocación de continuidad en un determinado lugar.

⁵³ SCHAEFER, J. (2009). *Theological foundations for environmental ethics: Reconstructing patristic and medieval concepts*. Washington, D.C.: Georgetown University Press.

MERINO, J. A. (2008). *Francisco de Asís y la ecología*. Madrid: PPC.

SORRELL, R. D. (1988). *St. Francis of Assisi and Nature: Tradition and Innovation in Western Christian attitudes toward the environment*, New York - Oxford: Oxford University Press.

Algunos de los monasterios cristianos más antiguos se encuentran en lugares de singular belleza ambiental, que mantienen pese a tratarse de lugares utilizados secularmente por el ser humano. Esto no es casualidad, sino fruto de un acercamiento a la naturaleza que valora su carácter sagrado (imagen de Dios) y se refuerza por un sentido de la frugalidad de vida y la armonía, propio de la vocación contemplativa⁵⁴. Baste recordar el ejemplo de la república monástica de Athos, en el norte de Grecia, ocupada exclusivamente por monjes desde hace más de 16 siglos y declarada patrimonio mundial natural y cultural por la UNESCO⁵⁵. Junto a ello, y pese a lo indicado, la figura de San Francisco de Asís destaca sobremanera, al aportar una acercamiento al ambiente que podemos calificar de misticismo natural, en la medida en que la observación de las criaturas no sólo le lleva a conocer más a Dios, sino a alabarle y a dialogar con él. Este es el sentido último del Cántico de las Criaturas (*Laudato si, mi Signore*), del que toma el título la encíclica del papa Francisco.

En el Magisterio reciente de la Iglesia sobre la cuestión ambiental podemos destacar las referencias a esta cuestión que incluyen algunas de las encíclicas sociales de los años previos o inmediatamente posteriores al Vaticano II (*Mater et Magistra* de Juan XXIII y *Populorum Progressio* de Pablo VI).

Sin embargo, es en los escritos de los últimos tres papas donde se evidencia el creciente interés de la DSI por la cuestión

ambiental, en consonancia con su progresiva importancia social.

En este marco merece especial atención el Mensaje de san Juan Pablo II para la Jornada Mundial de la Paz de 1990, que dedica en exclusiva al tema ambiental. En ese breve documento se incoan muchas ideas que serán luego desarrolladas por el mismo papa en otras encíclicas sociales y continuadas por sus sucesores. Tras revisar el alcance y las raíces de la crisis ecológica, este texto enuncia por primera vez el concepto de conversión ecológica, que Juan Pablo II entiende como un cambio de actitud y de hábitos, basada en la "...urgente necesidad de educar en la responsabilidad ecológica: responsabilidad con nosotros mismos y con los demás, responsabilidad con el ambiente. Es una educación que no puede basarse simplemente en el sentimiento o en una veleidad indefinida. Su fin no debe ser ideológico ni político, y su planteamiento no puede fundamentarse en el rechazo del mundo moderno o en el deseo vago de un retorno al «paraíso perdido». La verdadera educación de la responsabilidad conlleva una conversión auténtica en la manera de pensar y en el comportamiento"⁵⁶.

Este denso párrafo enmarca bien qué entiende Juan Pablo II por la conversión ecológica. No se trata de volver al Paleolítico o plantear un cambio cosmético, sino de modificar nuestra actitud y nuestros patrones de conducta, sobre la base de una educación que se apoye en una nueva visión de las relaciones entre el ser humano y el

⁵⁴ MALLARACH, J. M., CORCÓ, J. y PAPAYANNIS, T. (2014). Christian monastic communities living in harmony with the environment: an overview of positive trends and best practices, *Studia monastica*, 56(2), 353-391.

⁵⁵ <http://whc.unesco.org/en/list/>

⁵⁶ JUAN PABLO II (1990). Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz. Vaticano n. 13: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace.html,

entorno natural. Para Juan Pablo II la crisis ecológica es principalmente consecuencia de una crisis moral, de un desenfoque de nuestro papel en relación con Dios, con los demás seres humanos y con las demás criaturas, y sólo se resolverá cambiando esa perspectiva. Naturalmente eso implica también modificar nuestro actual modelo de consumo:

"La sociedad actual no hallará una solución al problema ecológico si no revisa seriamente su estilo de vida. En muchas partes del mundo esta misma sociedad se inclina al hedonismo y al consumismo, pero permanece indiferente a los daños que éstos causan. Como ya he señalado, la gravedad de la situación ecológica demuestra cuán profunda es la crisis moral del hombre. Si falta el sentido del valor de la persona y de la vida humana, aumenta el desinterés por los demás y por la tierra. La austeridad, la templanza, la autodisciplina y el espíritu de sacrificio deben conformar la vida de cada día a fin de que la mayoría no tenga que sufrir las consecuencias negativas de la negligencia de unos pocos"⁵⁷.

Y termina su mensaje resaltando la importancia de esta cuestión, que tiene una significación religiosa central: "Los cristianos, en particular, descubren que su cometido dentro de la creación, así como sus deberes con la naturaleza y el Creador forman parte de su fe"⁵⁸.

Benedicto XVI también dedicó numerosas referencias en sus escritos a la cuestión ambiental, además de tomar medidas para que el estado Vaticano fuera ejemplo en la aplicación de ese cambio de estilos de vida que lleva

consigo la conversión ecológica. De hecho, el Vaticano es seguramente el primer estado del mundo neutro en emisiones de CO₂, ya que en 2007 el Papa acordó con una empresa alemana la instalación de 2400 paneles fotovoltaicos en la sala Pablo VI, facilitando que la mayor parte de la energía necesaria para el Vaticano proceda de fuentes renovables.

Para Benedicto XVI el desarrollo integral debe considerar también la dimensión ambiental, pues ambos van de la mano. De hecho, insiste en sus mensajes en la idea de la ecología humana, para referirse a la recuperación del equilibrio natural en el propio ser humano, que también está guiado por leyes biológicas que no puede obviar o contrariar. "La humanidad, si tiene verdadero interés por la paz, debe tener siempre presente la interrelación entre la ecología natural, es decir el respeto por la naturaleza, y la ecología humana. La experiencia demuestra que toda actitud irrespetuosa con el medio ambiente conlleva daños a la convivencia humana, y viceversa"⁵⁹.

El texto corresponde a su mensaje para la jornada mundial de la paz de 2007. Algunas de las ideas contenidas en este mensaje fueron elaboradas posteriormente por Benedicto XVI en varios sus discursos más emblemáticos. De singular importancia es el que dirigió al Parlamento alemán (recuérdese la gran importancia del movimiento verde en ese país). También merece destacar los párrafos sobre la cuestión ambiental que incluye en la encíclica *Caritas in veritate*,

⁵⁷ Idem, n. 13.

⁵⁸ Idem, n. 15.

⁵⁹ BENEDICTO XVI (2007). *Mensaje en la jornada mundial de la paz*. Vaticano: n. 8, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20061208_xl-world-day-peace_sp.html.

publicada en 2009, en medio de la mayor crisis económica de las últimas décadas. Insiste, por un lado, en la importancia de la ecología humana: "Es necesario que exista una especie de ecología del hombre bien entendida. En efecto, la degradación de la naturaleza está estrechamente unida a la cultura que modela la convivencia humana: cuando se respeta la «ecología humana» en la sociedad, también la ecología ambiental se beneficia. Así como las virtudes humanas están interrelacionadas, de modo que el debilitamiento de una pone en peligro también a las otras, así también el sistema ecológico se apoya en un proyecto que abarca tanto la sana convivencia social como la buena relación con la naturaleza"⁶⁰. Esto lleva consigo una *transversalidad* en la adopción de valores ambientales, no sólo orientada a la conservación biológica, sino también a la propia especie humana: "Es una contradicción pedir a las nuevas generaciones el respeto al ambiente natural, cuando la educación y las leyes no las ayudan a respetarse a sí mismas. El libro de la naturaleza es uno e indivisible, tanto en lo que concierne a la vida, la sexualidad, el matrimonio, la familia, las relaciones sociales, en una palabra, el desarrollo humano integral"⁶¹.

Para Benedicto XVI, esta relación entre ecología natural y humana es parte también de la conversión ecológica y requisito indispensable para que establezcamos una nueva relación con el ambiente. Asimismo, y siguiendo a Juan Pablo II, concreta la conversión en un

cambio de mentalidad que impacte de modo efectivo a nuestro estilo de vida: "El modo en que el hombre trata el ambiente influye en la manera en que se trata a sí mismo, y viceversa. Esto exige que la sociedad actual revise seriamente su estilo de vida que, en muchas partes del mundo, tiende al hedonismo y al consumismo, despreocupándose de los daños que de ello se derivan. Es necesario un cambio efectivo de mentalidad que nos lleve a adoptar nuevos estilos de vida, «a tenor de los cuales la búsqueda de la verdad, de la belleza y del bien, así como la comunión con los demás hombres para un crecimiento común, sean los elementos que determinen las opciones del consumo, de los ahorros y de las inversiones"⁶². De modo explícito solicita Benedicto XVI que se fomenten el justo acceso a las energías no renovables, también para los países más pobres y a que se estimule la generación y uso de energías limpias⁶³.

Finalmente, Benedicto XVI también dedicó en exclusiva al tema ambiental su Mensaje en la jornada mundial de la paz de 2010, repitiendo algunas ideas incluidas en la *Caritas in Veritate*, de modo más explícito y animando a todos los cristianos a afrontar esta cuestión con la debida importancia. Para los católicos que critican el supuesto tono alarmista de la *Laudato si'* respecto a la gravedad de los problemas ambientales, resulta interesante recordar este pasaje del mensaje aludido de Benedicto XVI:

"Este llamamiento se hace hoy todavía más apremiante ante las crecientes

⁶⁰ BENEDICTO XVI (2009). *Caritas in veritate*. Vaticano: n. 51: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_sp.html.

⁶¹ Ibid, n. 51

⁶² Ibid, n. 51

⁶³ BENEDICTO XVI (2009). *Mensaje en la jornada mundial de la paz*. Vaticano: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20081208_xlii-world-day-peace_sp.html.

manifestaciones de una crisis, que sería irresponsable no tomar en seria consideración. ¿Cómo permanecer indiferentes ante los problemas que se derivan de fenómenos como el cambio climático, la desertificación, el deterioro y la pérdida de productividad de amplias zonas agrícolas, la contaminación de los ríos y de las capas acuíferas, la pérdida de la biodiversidad, el aumento de sucesos naturales extremos, la deforestación de las áreas ecuatoriales y tropicales? ¿Cómo descuidar el creciente fenómeno de los llamados «prófugos ambientales», personas que deben abandonar el ambiente en que viven —y con frecuencia también sus bienes— a causa de su deterioro, para afrontar los peligros y las incógnitas de un desplazamiento forzado? ¿Cómo no reaccionar ante los conflictos actuales, y ante otros potenciales, relacionados con el acceso a los recursos naturales? Todas éstas son cuestiones que tienen una repercusión profunda en el ejercicio de los derechos humanos como, por ejemplo, el derecho a la vida, a la alimentación, a la salud y al desarrollo"⁶⁴.

4.- LA CONVERSIÓN ECOLÓGICA SEGÚN LA *LAUDATO SI'*

El concepto de conversión ecológica se retoma en la encíclica del papa Francisco con un sentido más amplio que el recogido en los escritos de Juan Pablo II y Benedicto XVI. Aquí no sólo refiere a un cambio en los hábitos de consumo, sino también —como hemos citado previamente— a una "mirada distinta, un

pensamiento, una política, un programa educativo, un estilo de vida y una espiritualidad" (LS, n. 111). En suma, el Papa propone un programa completo, que abarca muchas facetas y justifica, en última instancia, la relevancia del término y su papel destacado en la encíclica (una sección completa que abarca los puntos 216 a 221).

Al igual que en sus predecesores, la conversión ecológica para el papa Francisco lleva consigo un cambio en los estilos de vida. En diversos pasajes de la encíclica se critica el excesivo consumismo, que está en el origen del despilfarro de los recursos. Mucho más allá de cubrir las necesidades básicas, empleamos la naturaleza para mantener un ritmo de vida tantas veces superfluo que no sólo daña el medio ambiente, sino que acaba por anegar el espíritu humano en un materialismo que desorienta su búsqueda de la felicidad. Frente a ello, "...la espiritualidad cristiana propone un modo alternativo de entender la calidad de vida, y alienta un estilo de vida profético y contemplativo, capaz de gozar profundamente sin obsesionarse por el consumo" (LS, n. 222). La concepción más profunda de la pobreza cristiana —concebida como virtud, no como situación económica— lleva consigo una tensión por no tener aquello que no es necesario: no tanto *no tener*, sino más bien *no querer tener*. Esto implica prescindir de los bienes superfluos, entender de un modo alternativo la calidad de vida. Poner el objeto de nuestra vida en la posesión de bienes materiales no sólo afecta a la sustentabilidad de nuestra forma de vida, sino también a nuestra calidad humana, ya que refleja un vacío espiritual que se intenta rellenar con lo que no puede hacerlo. Ciertamente, como

⁶⁴ BENEDICTO XVI (2010). Mensaje en la jornada mundial de la paz. Vaticano, num. 4: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliii-world-day-peace_sp.html.

bien refleja el papa Francisco: "Mientras más vacío está el corazón de la persona, más necesita objetos para comprar, poseer y consumir" (LS, n. 204).

En esta misma línea, el actual obispo de Oviedo, comentando la *Laudato si'* señala con gran clarividencia: "El materialismo nos va imponiendo una falacia cuando nos acorrala de tantos modos en un consumo deshumanizador que nos arranca la libertad. Todo el aparato propagandista de ese consumismo nos inyecta algo que termina por esclavizarnos en la trampa de la opulencia: solo si lo tienes todo, si lo tienes ya mismo y a cualquier precio, solo así podrás ser feliz y tener el corazón pleno. Pero la vida nos ha enseñado tantas veces que tamaño chantaje se vuelve una y otra vez contra nosotros, según pretende llenarnos nos vacía sin cesar, nos empobrece, genera una ansiedad que nos destruye"⁶⁵

Un consumo responsable, que considera los impactos sociales y ambientales de lo que consumimos, nos llevará a reducir nuestra huella ecológica, el impacto ambiental de lo comemos y bebemos, de que cómo nos transportamos, de cómo nos vestimos o cómo descansamos. El papa Francisco descende en este terreno a los detalles más concretos, recomendando, por ejemplo, "... evitar el uso de material plástico y de papel, reducir el consumo de agua, separar los residuos, cocinar sólo lo que razonablemente se podrá comer, tratar con cuidado a los demás seres vivos, utilizar transporte público o compartir un mismo vehículo entre varias

personas, plantar árboles, apagar las luces innecesarias" (LS, n. 211).

Naturalmente se trata de ejemplos, no de conclusiones de la encíclica: cada uno tendrá que concretar como impactará en su estilo de vida ese proceso de conversión ecológica.

Fruto de ese cambio en los valores que sustentan nuestro estilo de vida será también una reflexión sobre el modelo de progreso vigente. No cabe duda que el actual sistema económico ha reportado enormes beneficios para la mayor parte de la población, que tiene acceso a bienes antes sólo disponibles a unos pocos. Pero también es cierto que este sistema genera enormes desigualdades, particularmente cuando se prima el interés personal sobre el bien común, cuando se subraya el beneficio a corto plazo sobre la sostenibilidad, cuando la principal motivación del desarrollo económico es la acumulación material. Como señalaba Roy, entonces presidente de *Cáritas internationalis*: "Hemos divulgado, promovido, realizado o soportado, un modelo de desarrollo que, como es evidente hoy en día, tiene como objetivo principal la producción de riquezas, que son acaparadas por una minoría en su propio beneficio"⁶⁶.

Las disfunciones del modelo han sido puestas en evidencia por numerosos autores y ya fueron señaladas en las encíclicas sociales de los anteriores Papas (particularmente en la *Centessimus annus* y la *Caritas in Veritate*). Sus impactos sociales y ambientales requieren alumbrar un nuevo modelo de progreso, donde se

⁶⁵ SANZ, J. (2015). Educación y espiritualidad ecológica: una visión franciscana. En: Chica, F. y Granados, C., eds. *Loado seas, mi Señor. Comentario a la encíclica Laudato si' del papa Francisco*. Madrid: BAC, p. 57.

⁶⁶ ROY, M. (2015). *Laudato si, Cáritas y la ecología integral*. En: Chica, F. y Granados, C., eds. *Loado seas, mi Señor. Comentario a la encíclica Laudato si' del papa Francisco*. Madrid: BAC, p. 145.

aúne el cuidado ambiental con el combate contra la pobreza material (cfr. LS, n. 139). Siguiendo a Benedicto XVI (CV), el papa Francisco enfatiza la necesidad de "cambiar el modelo de desarrollo global", corrigiendo los problemas del modelo actual. En un párrafo de singular relevancia, indica que "...No basta conciliar, en un término medio, el cuidado de la naturaleza con la renta financiera, o la preservación del ambiente con el progreso. En este tema los términos medios son sólo una pequeña demora en el derrumbe. Simplemente se trata de redefinir el progreso. Un desarrollo tecnológico y económico que no deja un mundo mejor y una calidad de vida integralmente superior no puede considerarse progreso" (LS, n. 194).

Ahora bien, con ser muy relevantes estas implicaciones, para el papa Francisco la conversión ecológica va más allá de promover cambios en los estilos de vida y en los modelos de desarrollo. Esta concepción ya aparece en los textos de los anteriores Papas. Aquí se da un paso más: esa conversión también hace referencia a nuestra visión del ambiente y de las demás criaturas. Como hemos indicado, de la nueva consideración del ser humano como criatura, con una responsabilidad ambiental ante su Creador, surgirá una nueva relación con el entorno, donde prime la admiración y la contemplación, sobre el aprovechamiento. No estoy indicando que consideremos la Naturaleza como inviolable y que los recursos naturales estén vedados al ser humano, sino que consideremos las otras dimensiones de lo natural, más allá de un mero depósito de recursos que utilizamos con frivolidad. Creo que expresa bien esta actitud el papa Francisco cuando indica: "Si nos

acercamos a la naturaleza y al ambiente sin esta apertura al estupor y a la maravilla, si ya no hablamos el lenguaje de la fraternidad y de la belleza en nuestra relación con el mundo, nuestras actitudes serán las del dominador, del consumidor o del mero explotador de recursos, incapaz de poner límites a sus intereses inmediatos" (LS, n. 11).

La apertura al estupor es precisamente el mensaje más hondo del Cántico a las Criaturas de San Francisco, el resumen de ese misticismo natural que antes mencionábamos. También es parte del proceso de conversión ecológica, en la medida en que afecta a nuestra espiritualidad, al papel de la naturaleza en nuestra relación con Dios. Para el papa Francisco, "...la espiritualidad no está desconectada del propio cuerpo, ni de la naturaleza o de las realidades de este mundo, sino que vive con ellas y en ellas, en comunión con todo lo que nos rodea" (LS, n. 216). Por tanto, es preciso redescubrir que nuestra relación con el entorno natural es también una vía de encuentro con Dios, ocasión de diálogo con el Creador. Las oraciones que propone Francisco al final de la encíclica suponen un nítido ejemplo de este acercamiento espiritual a la Naturaleza y guía para una conversión ecológica de raíz espiritual: "Dios omnipotente, que estás presente en todo el universo y en la más pequeña de tus criaturas, Tú, que rodeas con tu ternura todo lo que existe, derrama en nosotros la fuerza de tu amor para que cuidemos la vida y la belleza. Inúndanos de paz, para que vivamos como hermanos y hermanas sin dañar a nadie. Dios de los pobres, ayúdanos a rescatar a los abandonados y olvidados de esta tierra que tanto valen a tus ojos. Sana nuestras vidas, para que seamos

protectores del mundo y no depredadores, para que sembremos hermosura y no contaminación y destrucción. Toca los corazones de los que buscan sólo beneficios a costa de los pobres y de la tierra. Enséñanos a descubrir el valor de cada cosa, a contemplar admirados, a reconocer que estamos profundamente unidos con todas las criaturas en nuestro camino hacia tu luz infinita. Gracias porque estás con nosotros todos los días. Aliéntanos, por favor, en nuestra lucha por la justicia, el amor y la paz" (LS, n. 246).

5.- EL FUTURO DE LA CONVERSIÓN ECOLÓGICA

En uno de los diversos foros en los que he hablado de la *Laudato si'* me preguntó uno de los alumnos participantes si pensaba que la encíclica realmente iba a servir para cambiar las cosas. "Si no pensara que iba a servir para cambiarlas, no habría venido hoy", le respondí. Ciertamente nos enfrentamos a retos muy complejos, que parecen contraponer un tema de gran calado ético frente a unos hábitos de comportamiento muy consolidados, que parece difícil cambiar. Para muchos autores, la raíz de los problemas es la avaricia y el egoísmo de los seres humanos, y sólo el sentimiento de peligro puede hacer que venzamos esas tendencias. De ahí que con frecuencia se base la "opción ambiental" en las consecuencias para el propio ser humano de la degradación que provocamos. A mi modo de ver, sin embargo, el argumento más importante no es nuestra supervivencia, sino la necesidad de recuperar nuestra empatía con el resto de lo creado, porque nos proveen de servicios esenciales para la vida, sí, pero también y sobre todo

porque nos enseñan muchas cosas, nos asombran con su belleza, nos ponen en contacto con su creador y nos reclaman responsabilidad, ante Dios y ante nuestra propia conciencia.

Los caminos para paliar la crisis ambiental son muchos, y todos los actores potencialmente implicados tienen el deber de aportar su propia experiencia. La técnica, la política, la economía, la cultura: todos son agentes necesarios. Pero no hemos de olvidar que en el fondo el problema ambiental es un problema moral y, por tanto, personal, que requiere decisiones y motivaciones personales. Las religiones son la fuente más antigua de motivación moral y tienen un papel clave en la educación. Por tanto, son aliados imprescindibles para impulsar los cambios necesarios⁶⁷. En ese marco, la encíclica *Laudato si'* supone una ayuda inestimable para impulsar la relevancia pública de los problemas ambientales y la necesidad de tomar acciones comprometidas frente a ellos. La talla moral del papa Francisco es universalmente reconocida. Su voz, junto a las de otros líderes espirituales que han hablado nítidamente en la misma línea que recoge la encíclica, fortalece la llamada a tomar decisiones personales que cambien el actual estado de cosas.

La conversión ecológica es una llamada a la responsabilidad moral ante las cuestiones ambientales. En el marco de un documento del mayor rango que produce la Santa Sede, el desarrollo de este concepto adquiere todavía más

⁶⁷ Este fue el enfoque que concluyó en un reciente encuentro internacional entre científicos y líderes de las grandes tradiciones religiosas de la humanidad, del que se derivó una declaración que subraya la importancia de esta colaboración entre ciencias y religiones para el cuidado ambiental: <http://www.declarationtorreciudad.org/>

relevancia. En qué medida va a calar hondamente en las conciencias de los católicos o de otras personas creyentes, en qué medida va a suponer decisiones de gran calado, es algo difícil de pronosticar. En cualquier caso, será difícil expresar con más nitidez la importancia de esta cuestión que en estas palabras del papa Francisco, con las que términos estas reflexiones: "Pero también tenemos que reconocer que algunos cristianos comprometidos y orantes, bajo una excusa de realismo y pragmatismo, suelen burlarse de las preocupaciones por el medio ambiente. Otros son pasivos, no se deciden a cambiar sus hábitos y se vuelven incoherentes. Les hace falta entonces una conversión ecológica, que implica dejar brotar todas las consecuencias de su encuentro con Jesucristo en las relaciones con el mundo que los rodea. Vivir la vocación de ser protectores de la obra de Dios es parte esencial de una existencia virtuosa, no consiste en algo opcional ni en un aspecto secundario de la experiencia cristiana". (LS, n. 217).

EL ANTROPOCENTRISMO EN LA ECOLOGÍA OCCIDENTAL

José Manuel Sánchez-Romero Martín-Arroyo

Profesor de Teología Moral, Universidad Pontificia de Salamanca (UPSA)

RESUMEN:

El antropocentrismo es la característica más relevante de la ecología occidental. Expresión de una cultura milenaria de matriz grego-romana y judeo-cristiana, afirma una superioridad ontológica del ser humano con respecto al resto de la naturaleza, comprendida como creación. No obstante, esta superioridad en modo alguno puede considerarse una justificación para un uso abusivo del medio ambiente, sino todo lo contrario como la razón de la responsabilidad ética del hombre sobre el mismo. La economía, política y el derecho deben tener en cuenta en sus respectivos discursos este primado axiológico. La reciente encíclica *Laudato Si'*, del Papa Francisco, es una clara y autorizada síntesis de esta ecología cristiana y occidental.

ABSTRACT:

Anthropocentrism is the most important characteristic of occidental ecology. Expression of a Greco-Roman and Judeo-Christian culture. Those ontological postulates express the superiority of the human being with the rest of nature, understood as Creation. However, this superiority in any way be considered a justification for abuse of the environment, but on the contrary, as the reason for the ethical responsibility of humanity. Economy, politics and law, must take into account in their references this axiological primacy. That pope Francis' Encyclical Letter *Laudato Si'* is a synthesis of the Christian-occidental ecology.

PALABRAS CLAVE: *Antropocentrismo, Creación, Ecoética, Espiritualidad ecológica.*

KEYWORDS: *Anthropocentrism, Creation, Ecoethics, Spiritual ecology.*

1.- INTRODUCCIÓN

1) *La cuestión ecológica.* La preocupación por el medio ambiente nació en los años 60 como una toma de conciencia del impacto que la economía industrial estaba ocasionando en la naturaleza. Aunque fue una década después cuando, a partir del informe al Club de Roma, *Los límites del crecimiento* (*The limits to Growth*), dirigido por Dennis Meadows, saltó la alarma, despertando una sensibilidad ecológica creciente. No obstante con estos datos

recientes no es aventurado rastrear la preocupación medioambiental en siglos anteriores, como una constante que se ha ido perpetuando hasta desembocar en un claro, aunque no suficiente, interés por el medio ambiente⁶⁸.

Sin embargo, se puede afirmar que la relación del hombre con el medio natural es tan antigua y amplia como ancestral y variada es su presencia en el planeta. No

⁶⁸ CASQUETTE, Jesús.: "Ecologismo", en MARDONES, José M^a (dir): *10 palabras clave sobre movimientos sociales*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1996, pp. 107-113.

debemos olvidar que la naturaleza ha provisto al hombre desde el comienzo de su existencia de todo lo necesario para el alimento, el vestido y hasta la diversión. E incluso le ha educado para su supervivencia, enseñándole recursos necesarios para mejor adaptarse al medio en el que vivimos. Además, también es evidente que el impacto que el medio natural ha tenido en el hombre no se ha limitado a satisfacer las necesidades primarias, sino que ha nutrido otros ámbitos de la vida social y cultural, tales como la música, la pintura o la arquitectura, sin olvidar su influencia en la propia mística. Basta con recordar la compenetración que la vida eremita o monástica ha tenido siempre con la naturaleza, haciendo del trabajo manual de la tierra junto con la oración, dos piezas elementales de la propia espiritualidad. Y si esto lo podemos decir de Europa, mucho más estrecha aún es la relación que se percibe entre el hombre y el medio natural en otras culturas propias de Asia, África o América. Desde el hinduismo y el budismo, a las religiones ancestrales de los pueblos más primigenios de África, se observa que entre el hombre y lo natural hay algo más que una mera relación funcional. Puede afirmarse que al tratar el medio natural de una manera u otra, tenemos que hablar del hombre, quien también forma parte de esa naturaleza. Es el hombre el que la contempla o la estudia, quien la cuida o la deteriora, quien se sirve de ella o la sirve, etc.

2) *La cultura ecológica occidental: el antropocentrismo.* En Occidente la naturaleza en su magnitud ha sido objeto de reflexión desde la antigüedad hasta la actualidad como una constante

ininterrumpida. Tanto la filosofía como la teología se han ocupado de ella, abordando la cuestión desde la singularidad de sus propias epistemologías. Si los inicios del pensamiento griego tuvieron lugar a partir de la observación de elementos naturales, buscando qué lógica propiciaba su relación; igualmente, la mirada creyente ha descubierto siempre en ellos un argumento para la fe y para la alabanza divina. Los textos presocráticos coinciden con la literatura bíblica en un tono de veneración, fruto de la admiración humilde y sincera ante realidades que nos preceden y que, por más que el hombre crece en su conocimiento, no por ello descende su sorpresa y admiración. También el pensamiento científico se ha ocupado de lo natural, hallando paulatinamente múltiples teorías y deduciendo implicaciones fundamentales para la vida. Ha conseguido que entre la vida humana y los elementos naturales, botánicos o zoológicos, exista una imbricación tan alta que jamás podía sospecharse. Sin ellos, las condiciones de vida serían inviables: temas como la biotecnología, las técnicas de investigación zoo-sanitarias o la explotación de recursos naturales son una muestra del provecho que los elementos naturales aportan a la calidad de vida del hombre.

El pensamiento contemporáneo muestra una especial preocupación y ocupación en la cuestión medio ambiental. Urgidos, sin duda, por el deterioro y daño que hemos provocado en el mismo, junto al surgir de iniciativas encaminadas a su conservación, asistimos a un despertar prometedor en el ámbito de la reflexión, que va desde la filosofía medio ambiental

a la ecología-ecoética, con la pretensión de elaborar una reflexión política y un derecho, cada vez más reclamado, que tutele tanto a los animales como a los espacios verdes. También la teología se ha ocupado minuciosamente de ella. Y aquí cabe señalar la reciente publicación de la Encíclica *Laudato Si'*, (2015), del Pontífice Francisco (en adelante LS), como una preocupación de las Iglesias por lo que él viene a llamar la "casa común" (LS, 7)⁶⁹. Esta se puede considerar la síntesis más autorizada de la ecología cristiana⁷⁰. Pero sobre todo como la obra más monográfica de una cuestión que ya se venía tratando paulatinamente en la Doctrina Social de la Iglesia⁷¹, y de la que otros pontífices anteriores también se habían ocupado, orientándola en una misma dirección: *el humanismo cristiano*, que sin duda alguna ha influenciado notablemente en lo que en la actualidad es el pensamiento ecológico occidental⁷².

La variedad cultural a la que nos hemos referido anteriormente hace que esta preocupación no sea uniforme afectando notablemente al antropocentrismo al que nos hemos referido como la característica

más general. La globalización en la que estamos inmersos está suponiendo el conocimiento de nuevas culturas antes desconocidas y el interés que despierta la variedad de formas de entender y tratar el medio natural. En este nuevo mapa globalizado que todos debemos construir, es más necesaria que nunca la disposición para una auténtica interculturalidad de la cuestión ecológica; se trata de una cuestión tan urgente como capital. Si en otros ámbitos hay modelos de convivencia como la exclusión, el refugio en *ghettos* o la multiculturalidad que se quedan pequeños, en el cuidado y uso del medio natural es imprescindible llegar a concesos que integrando la comprensión que cada cultura tiene del mundo natural, permitan unas líneas éticas, políticos-jurídicas y económicas comunes. Lo natural es el ámbito común en el que todos coincidimos, el uso que de los elementos naturales hacemos nos afecta a todos. Nos encontramos en una interrelación cultural que en las últimas décadas ha asumido una *globalización del medio* cada vez más intensa y que requiere pensar de nuevo la cuestión ecológica desde la riqueza de la pluralidad a la que nos referimos y desde la especificidad de cada cultura. También aquí la globalización corre el riesgo de una homogeneización de interés económico, que empobrecería el patrimonio axiológico y contribuiría al daño insostenible que venimos causando al espacio verde.

Al afrontar la cuestión ecológica en esta necesaria lectura globalizada, es importante recordar que lo específico de Occidente es el antropocentrismo. Aquí podríamos situar la diferencia y posteriormente la hermenéutica de la

⁶⁹ La edición consultada para el siguiente trabajo de investigación: FRANCISCO, Carta Encíclica de S.S.: *Laudato Si'. Sobre el cuidado de la casa común*, Madrid, Edibesa, 2015.

⁷⁰ SÁNCHEZ-ROMERO MARTÍN-ARROYO, José M: "La teología de la Encíclica *Laudato Si'*", en GALINDO GARCÍA, Ángel (coord.): *Laudato seas mi Señor y Ecología integral. Comentarios a la encíclica Laudato Si' del Papa Francisco*, Salamanca, Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia, 2016, pp. 49-68.

⁷¹ PONTIFICIO CONSEJO "JUSTICIA Y PAZ: *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, Ciudad del Vaticano, 2004.

⁷² SOLS LUCIA, José: "Ecología", en SOLS LUCIA, José (ed): *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI. A partir de la Encíclica Caritas in Veritatis*, Maliaño (Cantabria), Sal Terrae, 2014, pp. 379. 380.

ecología occidental con respecto a otras culturas donde lo natural forma un todo más homogéneo, sin una diferenciación axiológica, entre las realidades naturales que lo forman. Sin embargo, ni este antropocentrismo ha sido siempre idéntico, sino que ha ido oscilando en razón de los cambios culturales y filosóficos, ni la cultura actual occidental es hoy homogénea. Ambas razones nos llevan a tener que ahondar en lo genuino y original de ese antropocentrismo, pero antes se requiere adentrarnos en las dos objeciones que anotamos.

En primer lugar, hay que recordar que con la Modernidad, y su novedad epistemológica, el antropocentrismo concebido hasta entonces según las tradiciones religiosas y metafísicas, es modificado por una nueva forma de concebir al hombre en el medio natural, más ocupado por su papel en el mismo que por su valor. De ahí la preponderancia de la física y con ella su saber teórico, y posteriormente de la técnica con la que poder modificarlo. La ciencia moderna supondría la superación mítica de la naturaleza, y la técnica la proclamación del dominio del hombre sobre ella. Con ello se rompe la relación entre ética y naturaleza mantenida hasta entonces y se proclama la hegemonía absoluta del hombre. Se inicia entonces un desarrollo de la filosofía de la ciencia que afectará notablemente a la relación del hombre con la naturaleza y que terminará cuestionando el antropocentrismo tal y como clásicamente se venía afirmando⁷³. La

cuestión es si, pasados unos siglos del cambio que produjo la Modernidad y visto el deterioro medioambiental al que hemos llegado, no cabe la pregunta por la necesidad de reencontrar los fundamentos del antropocentrismo clásico, lógicamente adecuado hoy a la nueva situación cultural globalizada y a los adelantos científicos que ya reclaman y con urgencia la instancia ética.

Por otra parte, como decimos, es evidente que al hablar hoy de Occidente no estamos diciendo lo mismo que cuando se empleaba el término en décadas anteriores. Se requiere una precisión terminológica que especifique el sentido del mismo. Occidente ayer era un espacio físico en la tierra, con una cultura singular y milenaria, aunada en un credo, matriz de un sistema de valores identificados y fundamentados. La política y el derecho que regulaban la convivencia de los diversos pueblos que lo formaban nunca ignoraban esos principios axiológicos y se elaboraban a partir de ellos con una escrupulosa asunción. Hoy, aunque el espacio físico es el mismo, Occidente es ya un adjetivo en una sinfonía de valores y tradiciones, una forma de expresar una cultura que se debate entre otras muchas. En el mismo espacio físico que antes delimitaba y aunaba en un modo de vida, hoy coinciden otras de ídoles diversas, en un constante choque de civilizaciones que aún no han encontrado una fórmula común de convivencia⁷⁴. La cuestión ecológica también se ve afectada por esta realidad, de donde el constante conflicto social unas veces producido por un cruce de valores, otras por la ausencia de

⁷³ GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M^a: *En armonía con la naturaleza. Reconstrucción medioambiental de la filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, pp. 152-215.

⁷⁴ HUNTINGTON, Samuel P: *Choque de civilizaciones?*, Madrid, Tecnos, 2009.

algunos elementales que sustenten una postura comúnmente aceptada.

La toma de conciencia ante la crisis ecológica, se suma a la demanda de elaborar unos mínimos comunes aceptado por todos, que garanticen la convivencia armónica entre todas las culturas ya interrelacionadas. Si ya éramos conscientes de la necesidad de una ética universal que facilitase la convivencia entre las distintas culturas⁷⁵, ahora empezamos a darnos cuentas de la urgencia de aunar en criterios éticos, políticos y económicos que garanticen la conversación y supervivencia del planeta⁷⁶. En esta tarea común, Occidente no debe ser únicamente un espacio físico más ente otros, sino que debe aportar el milenario bagaje cultural que le define, tan necesario para la construcción de una aldea común.

Europa es la síntesis de tres culturas que se van sucediendo de manera inclusiva, no en una dialéctica de superación sino en un camino ascendente formando un bloque doctrinal que es lo que hemos denominado Occidente como adjetivo: la cultura occidental. Grecia, que aporta la idea; Roma, que da forma al pensamiento, y el Cristianismo que ilumina y redefine todo lo anterior con categorías de definitividad, plenitud y unicidad, asentando los principios epistemológicos que la historia tendrá que ir desarrollando paulatinamente⁷⁷. Por eso se dice que Europa está fundada sobre

tres montes: el Areópago de Atenas, el Capitolio romano y el Gólgota. La cultura grecorromana y la tradición judeocristiana han configurado el pensamiento europeo y con ello Occidente. No como tres fases sucesivas, sino más bien como tres anillos superpuestos que se encuentran en constante interpretación y en una siempre nueva búsqueda de equilibrio. En este procedimiento, lógicamente, es de resaltar la Ilustración como momento determinante de la actualidad, así como el carácter permeable de esa cultura resultante que nunca es fija e hierática, sino abierta y enriquecida histórica y actualmente por el encuentro con otras⁷⁸, pero que no por ello carece de principios sólidos que se mantienen diacrónicamente por el paso de los siglos y en el encuentro de nuevas culturas. A esta visión de conjunto sobre la realidad cultural enteramente original, que va más allá del contenido netamente religioso, es a lo que se denomina la *perspectiva cristiana*⁷⁹, y que podemos considerar la hermenéutica fundamental del pensamiento europeo y con ello occidental.

Y si algo es fundamental para expresar la comprensión ecológica en esta perspectiva cristiana es justamente el antropocentrismo, que pasa de ser un dato de fe, propio de la Divina Revelación, a formar un principio axiológico irrenunciable en la cultura occidental- la cuestión ecológica no puede ser considerada desde sí misma

⁷⁵ KÜNG, Hans: *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid, 1991.

⁷⁶ KÜNG, Hans: *Una ética mundial para la economía y la política*, Trotta, Madrid, 1999; BOFF, Leonardo: *Ética planetaria desde el Gran Sur*, Trotta, Madrid 2001.

⁷⁷ MARÍAS, Julián: *La perspectiva cristiana*, Alianza, Madrid, 1999, pp.15-27.

⁷⁸ KASPER, Walter: "Los fundamentos espirituales de Europa", en AUGUSTIN G, (coord.): *El cambio de valores. Análisis y respuesta*, Maliaño (Cantabria), pp. 21.

⁷⁹ MARÍAS, Julián: *La perspectiva... Op. cit.*, pp. 10.

como pretenden las posturas más extremas: los llamados movimientos verdes, biocentrismo..., ni desde los meros intereses económicos o políticos como son las posiciones parciales que concluyen en acuerdos dañinos a la misma, sino comprendida en su totalidad. Lo primero correría el peligro de considerar la naturaleza en sí misma, sin referirla ni al Creador ni al hombre, *mitificándola*; lo segundo, en el otro extremo, *cosificándola*, manipulándola sin ningún criterio ético. De ahí el rechazo explícito de la fe cristiana, asumida con normalidad en la tradición cultural europea hasta épocas recientes, a una concepción del «...medio ambiente inspirada en el ecocentrismo y el biocentrismo, porque ésta se propone eliminar la diferencia ontológica y axiológica entre el hombre y los demás seres vivos, considerando la biosfera como una unidad biótica de valor indiferenciado. Así se elimina la responsabilidad superior del hombre en favor de una igualitaria de la dignidad de todos los seres vivos»⁸⁰. Esta postura emanada del cristianismo y asumida por la genuina tradición occidental, va más allá del mero *conservacionismo* y, por supuesto, del *utilitarismo*, y coincide con el *ecologismo* en sentido estricto en implicar a la persona y a la sociedad, de las que se esperan cambios profundos y radicales. Y es por esto por lo que se pone al hombre como centro y responsable del medio natural, generándose un antropocentrismo de carácter axiológico y de responsabilidad ética.

Este antropocentrismo, síntesis de las tres referencias antes citada: la idea griega de

hombre, la forma jurídico-romana de persona y el axioma antropológico de *Imago Dei* deducido de una lectura teológica de la naturaleza y de su origen, se convierte en principio epistemológico y en clave hermenéutica de la cuestión ecológica occidental. De su origen, contenido y alcance, así como de las implicaciones que de él se derivan nos ocuparemos a continuación.

2.- EL ORIGEN FILOSÓFICO Y TEOLÓGICO DEL ANTROPOCENTRISMO ECOLÓGICO OCCIDENTAL

1) *Sócrates asienta la idea de hombre*. La historia de la filosofía griega puede dividirse, a efectos prácticos, en periodos que evidencian una diferencia real de perspectivas e intereses, respondiendo, en parte, a cambios en las circunstancias externas, en otras a los modos de vida. Se diferencia, asimismo, por la localización de los centros, a partir de los cuales se ejercieron sobre el mundo griego los principales influjos intelectuales, sin olvidar la real continuidad que recorre el desarrollo completo del pensamiento desde los milesios hasta los neoplatónicos⁸¹.

El primer periodo de la Filosofía Antigua abarca el tiempo anterior a Sócrates. El principal interés gira en torno a la filosofía de la naturaleza. Empezó a cuestionarse las explicaciones míticas que las leyendas proporcionaban a ciertos problemas y se buscaban respuestas más lógicas y racionales: el

⁸⁰ COMPENDIO DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA, 463.

⁸¹ GUTHRIE, W. K C: *Historia de la Filosofía Griega I*, Cambridge University Press 1962 (edic original), 1984 (traducción), pp.17.

paso del mito a la racionalidad⁸². La preocupación se centraba en satisfacer la curiosidad sobre la naturaleza del mundo exterior, el proceso mediante el cual alcanzó su estado presente y su composición física. Ellos creían que el mundo surgió de una unidad primigenia y que esa sustancia única continuaba siendo la base permanente de todo su ser, aunque entonces se mostrase en formas y manifestaciones diferentes⁸³. Esta temática fue enriqueciéndose con posturas y matizaciones distintas de autores como Pitágoras, Heráclito de Éfeso, Parménides, etc, hasta llegar al final de esta época a filósofos que cambiaron del monismo al pluralismo, sustituyendo el principio único por el de cuatro sustancias básicas o elementos: tierra, agua, aire y fuego⁸⁴. De forma que puede afirmarse que «...la gradual toma de conciencia del problema de la causa primera del movimiento, íntimamente unido al de la relación entre materia y vida, es uno de los principales hilos conductores a seguir en una exposición del pensamiento presocrático»⁸⁵. No obstante, no eran meros físicos, sino que su preocupación iba más lejos, eran metafísicos, en el sentido de que hablaban de la naturaleza pensando en el espíritu y en el ser como un todo⁸⁶. Sólo al final, en la fase de la sofística, se convierte también en problema el mismo hombre⁸⁷.

Si bien es cierto que es muy cuestionada la idea de que los sofistas aporten una nueva filosofía, sí lo es que suponen una

novedad por la manera en que todo es presentado y porque entra en escena "el hombre" en lugar del mundo. Sin que signifique una antropología propiamente dicha, sí que hay un interés práctico por la formación del hombre, especialmente del joven para la política, y el surgir de dos ideas decisivas: el relativismo escéptico y la doctrina político-moral sobre el poder. Se rechaza la idea que sostenía la existencia de verdades universalmente válidas y objetivas, para poner el acento en el sujeto que las conoce. De este modo se constituye al hombre –pero no en sentido genérico, sino a cada sujeto individual- en medida de todo lo que se quiere presentar como verdad y consiguientemente de todo lo que es valor, norma, ley, idea e ideal. El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, y de las que no son en cuanto no son⁸⁸.

El gran momento de la filosofía griega, el cenit, transcurre desde mediados del s. V a. C. hasta finales del IV, en Atenas, con figuras como Sócrates, Platón y Aristóteles. Puede afirmarse que el nuevo espíritu halló en Sócrates a su primer filósofo genuino⁸⁹. Su filosofía constituye un momento central y referencial, porque si bien es cierto que en un principio estuvo vinculado a los sofistas, también lo es que imprimió a sus ideas un sentido completamente nuevo, que acabaría por diferenciarlo por completo de ellos⁹⁰. Son ya un tópico las palabras de Cicerón, cuando al hablar de Sócrates y su incidencia en la incipiente filosofía, se expresa en estos términos:

⁸² SILVANI, L: *Historia de la Filosofía*, Herder, Barcelona 2003, pp.15.

⁸³ GUTHRIE, W. K. C: *Historia... Op. cit.*, pp. 17.

⁸⁴ GUTHRIE, W. K. C: *Íbid.*, pp. 18-20.

⁸⁵ GUTHRIE, W. K. C: *Íbid.*, pp. 20.

⁸⁶ GUTHRIE, W. K. C: *Íbid.*, pp. 42.

⁸⁷ GUTHRIE, W. K. C: *Íbid.*, pp. 40.

⁸⁸ HIRSCHBERGER, J: *Historia... Op. cit.*, pp. 71-73.

⁸⁹ GARCÍA GÓMEZ HERAS, José M^a: *Historia y Razón*, Madrid, Alhambra, 1985, pp. 223-324.

⁹⁰ SILVANI, L: *Historia... Op. cit.*, pp. 32.

«...fue Sócrates el primero que hizo descender a la filosofía del cielo, y le buscó acomodo en las ciudades, e incluso la introdujo en los hogares, y la obligó a meditar sobre la vida y las costumbres, sobre los bienes y los males»⁹¹.

Movido por los acontecimientos sociales de su época e influenciado por cierto pesimismo que azotaba a los filósofos que se habían ocupado de la naturaleza, siente la necesidad de que el pensamiento de un giro. No se trató de un corte brusco con la filosofía anterior como, a veces, erróneamente se quiere entender, sino que Sócrates prolonga y ahonda, con un nuevo talante más crítico, indagaciones ya emprendidas por otros pensadores de su tiempo⁹². Asistimos, por tanto, a una novedad en la continuidad en la que, «...Sócrates protagoniza el primer gran intento de apelar a la razón para sondear el fondo de la condición humana»⁹³. Sócrates busca el saber mediante la dialéctica, de ahí su divergencia metódica frente a los sofistas. Una búsqueda que lleva a cabo mediante un sistema de preguntas y respuestas, en el que el preguntado daba a luz, después de titubeos y dudas, un cierto saber buscado o, al menos, encontraba que no le eran válidas las soluciones aceptadas hasta entonces y debía proseguir en su búsqueda; de ahí que, inspirado en la

profesión de su madre que era matrona, denomina a este método: *mayéutica*⁹⁴.

Ésta sí es la cuestión socrática capital: había convertido su vida en una constante indagación de la condición humana y sus conocimientos⁹⁵. El propio Aristóteles le adjudicaba a Sócrates un interés metódico por los razonamientos inductivos y por el definir de modo universal en su búsqueda lo que constituye lo esencial a cada cosa, método que aplicaba con sus razonamientos al campo de la moral y de las virtudes éticas⁹⁶. Y como Aristóteles bien señala, definiciones generales y razonamientos inductivos son las primeras etapas para la constitución de un saber científico, de lo que los griegos llamaban una *epistémē*⁹⁷; aunque la idea ya la encontramos en Platón quien, en sus discursos señalaba que esos conocimientos socráticos universales apuntaban ya a la moral como un saber exacto, como si cupiera ya una *epistémē* de la ética⁹⁸. Como si Platón y Aristóteles estuviesen pregonando que la ética como disciplina, como ciencia rigurosa, tiene en Sócrates la raíz metódica; sobre la que a ellos les compete seguir edificando el edificio moral.

Con la mirada puesta ya en el hombre y no tanto en la naturaleza como realidad física, Sócrates empleó todas sus fuerzas en la defensa de criterios morales absolutos que permitiesen establecer una

⁹¹ En *Tusculanas*, V, 4, 10, citado en GARCÍA GUAL, C: “*Los Sofistas y Sócrates*”, en CAMPS, Victoria (eds): *Historia de la Ética I. De los griegos al Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 2002, pp. 36.

⁹² GARCÍA GUAL, C: *Ibid.*, pp. 36.

⁹³ AYLLÓN, José Ramón: *Introducción a la ética. Historia y fundamentos*, Palabra, Madrid 2006, pp. 17.18.

⁹⁴ GARCÍA GUAL, C: “*Los Sofistas y Sócrates*”... *Op. cit.*, pp. 70.71.

⁹⁵ GARCÍA GUAL, C: “*Los Sofistas y Sócrates*”... *Op. cit.*, p. 67.

⁹⁶ GARCÍA GUAL, C: “*Los Sofistas y Sócrates*”... *Op. cit.*, p. 70.

⁹⁷ GARCÍA GUAL, C: “*Los Sofistas y Sócrates*”... *Op. cit.*, p. 71.

⁹⁸ GARCÍA GUAL, C: “*Los Sofistas y Sócrates*”... *Op. cit.*, p. 71.

determinada formación y tipo de vida propia. Así lo recogía Aristóteles en su *Metafísica*: «...no se ocupaba de la naturaleza, y trataba sólo de cuestiones morales, y en ellas buscaba lo universal y tenía puesto su pensamiento, ante todo en la definición»⁹⁹. Su opinión moral central era que si alguien comprendía la verdadera naturaleza del bien, su llamada le resultaría irresistible y el incumplimiento de sus deberes morales sólo podía deberse a una carencia de conocimiento pleno¹⁰⁰. De ahí que para Sócrates, la cultura, la educación y la política debían estar supeditadas a la ética, y que la ética tuviese un claro trasfondo trascendente¹⁰¹, puesto que ocupaba el lugar último y recapitulador del resto de los saberes.

De esta manera, el tema del hombre comienza a ser el vértice que articula la comprensión de la realidad, incluida la naturaleza y no al revés. Se sienta la base filosófica para el antropocentrismo cultural occidental y para la comprensión del hombre como sujeto ético, principios que se irán desarrollando paulatinamente en el devenir de los siglos. Primero tomando forma cívica y jurídica en Roma, y posteriormente redefinido con la irrupción del cristianismo hasta formar un todo cultural sistémico.

2) *Roma da forma jurídica a la persona.*

Roma da forma al pensamiento griego sobre el hombre. Para organizar la vida urbana se vale del concepto de *ciudadanía*, con el que se diferenciaba a los hombres de Roma, otorgándoles derechos que los

distingúan por encima de los esclavos, de los extranjeros y de los animales. Pudiéndose señalar que aquel derecho de ciudadanía constituye el sustrato de los actuales textos legales que consolidan los derechos del hombre, los derechos fundamentales.

La ciudadanía fue un instrumento clave en la expansión del Imperio, tanto en su aspecto político como cultural. Es más, en la actualidad, esta influencia predomina en los principales sistemas jurídicos occidentales. El sujeto, la persona, si era libre y ciudadano de Roma y paterfamilias o *sui iuris*, gozaba de la capacidad jurídica, es decir, la aptitud para ser titular de derechos y obligaciones, sentándose las bases argumentativas de lo que hoy conocemos como derecho natural.

Se sienta con ello las bases de un derecho natural formado tanto por principios antropológicos como por principios lógicos, que pasa a la historia de Occidente como un depósito jurídico inspirador del derecho positivo. Sin duda que aquel derecho romano se vio afectado por el encuentro con el cristianismo que venía dotado de una alta concepción del ser humano y de su radical e igual dignidad. En este sistema jurídico la primacía del hombre frente a los animales o elementos naturales no era cuestionada, aunque bien es cierto que la relación entre ambos se empieza a regular en la medida en que surge la necesidad.

El concepto romano de ciudadanía es en la actualidad la configuración de nuestro sistema de derechos y deberes que, con carácter general, se establece para todos los seres humanos en las democracias occidentales.

⁹⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 6, 987.

¹⁰⁰ GUTHERIE, W. K. C : *Historia...* Op. cit., pp. 21-23.

¹⁰¹ AYLLÓN, José Ramón: *Introducción a la ética...* Op. cit., pp.19.

Lo que supone que el sistema de convivencia está regido por el principio de igualdad ante la ley. Ha sido después, recientemente, el positivismo jurídico el que ha abierto la posibilidad de pensar en un derecho que no tenga en cuenta esta jerarquización, dando paso a posturas y postulados de difícil argumentación jurídica y de no menos rechazo social, donde no siempre la primacía jurídica del hombre queda garantizada¹⁰².

3) *El cristianismo aporta la categoría teológica y axiológica definitiva: Imago Dei.* Si la filosofía antigua sienta la base de la antropología, podríamos decir que el cristianismo le aporta el valor axiológico y cualitativo propio de Occidente. Basta con referir que el concepto de persona se define a partir de las controversias cristológicas de los primeros siglos del cristianismo, y que la valoración de la misma siempre ha estado sostenida por el carácter teológico inherente a su definición, para mostrar que entre cristianismo y humanismo existe una mutua e intrínseca relación, sin duda alguna extensible a la cuestión ecológica: cuidar de la naturaleza es cuidar del hombre y viceversa¹⁰³.

Las ciencias bíblicas enseñan que el hombre es puramente relacional. «...el hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza, un ser social y no puede vivir sin desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás» (GS, 12)¹⁰⁴.

El Génesis especifica que esta relación del hombre alcanza también al medio natural, pasando el carácter relacional y medioambiental a la teología como un principio antropológico irrenunciable. Por otra, la filosofía personalista que vehicula la teología del Concilio Vaticano II nos ayuda a comprender que estos ámbitos con los que el hombre por diseño creacional (Ley natural) vive su sociabilidad, no son aleatorios ni se quedan en su epidermis, sino que le constituyen esencialmente en lo que es y expresan su *ser comunal*: «...la relación del hombre con el mundo es un elemento constitutivo de su identidad humana. Se trata de una relación que nace como fruto de la unión, todavía más profunda, del hombre con Dios»¹⁰⁵. Afirmación que se hace más singular aun cuando se incluye también el *medio natural* en el que es creado y vive, indicando que la relación del hombre con el medio no es ajena a su relación con Dios y viceversa, lo que será determinante para la responsabilidad ética de la que nos ocuparemos después. Ya hace años el documento de Puebla se hizo eco de esta cuestión con una exposición clara y precisa, no menos que sugerente: «...la libertad implica siempre aquella capacidad que en principio tenemos todos para disponer de nosotros mismos a fin de ir construyendo una comunión y una participación que han de plasmarse en realidades definitivas, sobre tres planos inseparables: la relación del hombre con el mundo, como señor; con

¹⁰² ARIAS RAMOS, J – ARIAS BONET, J. A., *Derecho romano I y II*, Valladolid, 1986; CASTRESANA, A: *Derecho Romano. El arte de lo bueno y de lo justo*, Madrid 2015.

¹⁰³ SOLS LUCIA, José: “Ecología”... *Op. cit.*, p. 379.

¹⁰⁴ “*Gaudium et Spes*. Constitución pastoral del Concilio Vaticano II”, en: *Concilio Vaticano II*.

Constituciones, Decretos, Declaraciones, B.A.C., Madrid, 1985.

¹⁰⁵ COMPENDIO DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA, 452.

las persona, como hermano, y con Dios, como hijo»¹⁰⁶.

No obstante, aunque creado parte del medioambiente con el que guarda una intrínseca relación de interdependencia, el texto sagrado marca una diferencia en el orden ontológico y, por tanto, cualitativo, que la teología está llamada asumir y desarrollar: *la iconalidad divina*. «...el ser humano, si bien supone también procesos evolutivos, implica una novedad no explicable plenamente por la evolución de otros sistemas abiertos. Cada uno de nosotros tiene en sí una identidad personal, capaz de entrar en diálogo con los demás y con el mismo Dios. La capacidad de reflexión, la argumentación, la creatividad, la interpretación, la elaboración artística y otras capacidades inéditas muestran una singularidad que trasciende el ámbito físico y biológico. La novedad cualitativa que implica el surgimiento de un ser personal dentro del universo material supone una acción directa de Dios, un llamado peculiar a la vida y a la relación con un Tú a otro tú. A partir de los relatos bíblicos, consideramos al ser humano como sujeto, que nunca puede ser reducido a la categoría de objeto» (IS, 81).

A ello debemos sumar la siguiente reflexión de la Constitución Pastoral del Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*: «...no se equivoca el hombre al afirmar su superioridad sobre el universo material y al considerarse no ya como partícula de la naturaleza humana o como elemento anónimo de la ciudad humana» (GS, 14). Hoy que vivimos imbuidos en una cultura

ecológica creciente, más que nunca hay que mantener con firmeza que «...una correcta concepción del medio ambiente, si por una parte no puede reducir utilitariamente la naturaleza a un mero objeto de manipulación y explotación, por otra parte, tampoco absolutizarla y colocarla, en dignidad, por encima de la misma persona humana»¹⁰⁷. De este convencimiento firme propio de la tradición cristiana se ha hecho eco también la reciente encíclica *Laudato Si* (LS, 65-75), reiterando su actualidad.

Esta superioridad del hombre no es únicamente una afirmación teológica. Si bien es verdad, tal y como hemos indicado, que se funda en la *iconalidad divina*, también lo es que ha sido una constante en toda la tradición filosófica occidental¹⁰⁸. Unas veces afirmada radicalmente y otras cuestionada, de una manera u otra la razón siempre se ha sentido interpelada y llamada a dar explicación de unas cualidades superiores en el hombre que le distinguen del resto de la creación. Podemos, por tanto, concluir que en la concepción cristiana del hombre se cristaliza todo el proceso histórico y filosófico anterior, quedando instituida una manera de comprender al hombre y su relación con el medio ambiente. La singularidad antropológica y la responsabilidad ética como dos principios elementales que sostienen la ecología cristiana y occidental y que permitirán fundamentar una adecuada ecoética en una ecología integral.

¹⁰⁷ COMPENDIO DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA, 463.

¹⁰⁸ GARCIA ACUÑA, S: "El contraste del ser humano respecto de los demás vivientes: la dignidad personal del hombre", en NUNCIATURA APOSTÓLICA DE ESPAÑA: *La cuestión ecológica. La vida del hombre en el mundo*, Madrid, B.A.C., 2009, pp. 61-95.

¹⁰⁶ CELAM, *Documento de Puebla, (La Evangelización en el presente y el futuro de América Latina)*, 322.

Lógicamente, a su vez, esto no sería posible sin la comprensión judeo-cristiana de la naturaleza. De ello nos ocupamos a continuación.

3.- PRINCIPIOS DE LA ECOLOGÍA ANTROPOCÉNTRICA OCCIDENTAL

1) *La naturaleza se comprende creada y redimida.* Un proceso similar al que hemos señalado sobre la antropología, puede señalarse en lo que a la comprensión de la naturaleza se refiere. A la enseñanza de la filosofía clásica se suma, formando una nueva síntesis, lo novedoso de la tradición judeo-cristiana. Si para el pensamiento griego la naturaleza es materia eterna e inanimada, «...para la tradición judío- cristiana, decir creación es más que decir naturaleza, porque tiene que ver con un proyecto del amor de Dios donde cada criatura tiene un valor y un significado. La naturaleza suele entenderse como un sistema que se analiza, comprende y gestiona, pero la creación sólo puede ser entendida como un don que surge de la mano abierta del Padre de todos, como una realidad iluminada por el amor que nos convoca a una comunión universal» (LS, 76). «...el conjunto del universo, con sus múltiples relaciones, muestra mejor la inagotable riqueza de Dios» (LS, 86). La contemplación de la naturaleza como realidad creada por amor se convierte para el creyente en ocasión para reconocerse asimismo en relación con las demás criaturas y en invitación a la alabanza. El medioambiente, podríamos concluir, constituye un auténtico lugar teofánico, cultico y teológico (LS, 85. 87).

La naturaleza, enseña la fe, no sólo es obra de las manos del Creador, sino que,

cómo tan ampliamente desarrolla san Pablo, al ser dañada por el pecado es también objeto de la recapitulación soteriológica final¹⁰⁹. «El ingreso de Jesucristo en la historia del mundo – recoge el Compendio de Doctrina Social de la Iglesia– tiene su culmen en la Pascua, donde la naturaleza misma participa del drama del Hijo de Dios rechazado y de la victoria de la Resurrección (...), toda la creación toma parte en la renovación que brota de la Pascua del Señor»¹¹⁰. «El fin de la marcha del universo está en la plenitud de Dios, que ya ha sido alcanzada por Cristo resucitado, eje de la maduración universal» (LS, 83). Por tanto, la dinámica esperanzadora que brota de la Pascua para el hombre y la historia es también extensible a la realidad creada y redimida. Si la última palabra que promete la fe para el hombre es la vida, también a la naturaleza le toca participar de este triunfo escatológico. El tiempo intermedio entre una redención que ya ha comenzado pero que aún no ha culminado, es el espacio de la ética.

2) *El hombre como sujeto eco-ético responsable.* Precisamente porque el hombre socrático es el único sujeto racional y porque este hombre es, según la tradición judeocristiana, *Imago Dei*, y por lo tanto, dotado de unas cualidades superiores como la inteligencia, la voluntad y la libertad, es por lo que es sujeto ético responsable del resto de la Creación (LS, 68). De ahí que, en modo alguno, esa superioridad del hombre justifica su uso abusivo: «...advertimos -

¹⁰⁹ RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis: *Teología de la Creación*, Sal Terrae, Santander 1987.

¹¹⁰ COMPENDIO DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA, 454. 455.

afirma el Papa- que la Biblia no da lugar a un antropocentrismo despótico que se desentienda de las demás criaturas» (LS, 68). Antes bien, el mandato bíblico de «...llenad la tierra y sometedla; dominad en los peces del mar, en las ave del cielo y en todo animal que serpea sobre la tierra» (Gn. 1,28), lejos de ser un permiso para abusar de ella, como tantas veces se ha malentendido, como si el hombre fuese dueño absoluto de la misma, conlleva el mandato de ser responsable ético de su cuidado (LS, 67).

Afirmar la responsabilidad ética del hombre no significa, como hacia el viejo postulado kantiano, que solo el hombre al poseer valor y finalidad gozaba de dignidad y no podía ser instrumentalizado¹¹¹. Únicamente se señala su responsabilidad frente a las demás realidades naturales a las que también se les reconoce un valor en sí mismas y, como decíamos anteriormente, un carácter teologal. Otra cosa será poder afirmar si esas realidades naturales son suficientes en sí misma para justificar la norma moral¹¹², pero eso ya no es objeto de nuestra reflexión. De momento, lo que afirmamos es la responsabilidad ética del hombre para con ellas y esto, en el caso de ser creyentes, por una correspondencia hacia Dios¹¹³.

«Esto implica una relación de reciprocidad responsable entre el ser humano y la naturaleza» (LS, 67). Según sea la relación que establezca el hombre con el medio ambiente, su condición humana quedará afectada de una manera u otra: tendríamos lo que podríamos denominar un "hombre natural" frente a un "hombre económico o tecnológico". Al primero correspondería un modelo moral en armonía con lo medioambiental, al segundo uno hipotecado a los intereses del progreso. Ya advertía Pablo VI en la Carta Apostólica *Octogesima Adveniens* del peligro de esta opción: «... se hace sentir otra transformación, consecuencia tan dramática como inesperada de la actividad humana. Bruscamente, el hombre adquiere conciencia de ella; debido a una explotación inconsiderada de la naturaleza, corre el riesgo de destruirla y de ser a su vez víctima de esta degradación. No sólo el ambiente físico constituye una amenaza permanente: contaminaciones y desechos, nuevas enfermedades, poder destructor absoluto; es el propio consorcio humano el que el hombre no domina ya, creando de esta manera para el mañana un ambiente que podría resultar intolerable. Problema social de envergadura que incumbe a la familia toda entera» (OA, 21)¹¹⁴. El hombre es creado en la naturaleza, forma parte singular de la misma y a su vez es su máximo responsable. Atentar contra la misma o descuidarla no sólo afecta al presente sino que hipoteca a la humanidad en un futuro incierto. La responsabilidad ética del hombre frente al medio natural no es algo aleatorio sino decisivo para el propio hombre, consecuencia que se deriva y que

¹¹¹ GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M^a: "Valor y deber. De los valores intrínsecos de la naturaleza a los deberes morales", en *Ecología y Ecoética*, Monografías y ensayos, 23. Universidad Pontificia de Salamanca, 2011, pp. 46. 47.

¹¹² GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M^a: *Bioética y ecología. Los valores de la naturaleza como norma moral*, Madrid, Síntesis, 2012.

¹¹³ CREPALDI, Giampaolo: "El comportamiento ecológico: La responsabilidad ética del hombre respecto de la naturaleza y de su propia vida en el mundo", en *La cuestión ecológica. La vida del hombre en el mundo... Op. cit.*, pp. 181- 187.

¹¹⁴ PABLO VI: *Octogesima Adveniens*. Ocho grandes mensajes. Madrid, B.A.C. 1976.

refuerza, a su vez, el antropocentrismo ecológico y ético.

3) *De la ecoteología a la ecoética*. Es esta teología referida anteriormente que comprende el *medio ambiente* como una realidad viva, que porque tiene un *arjé* (principio creacional) y tiene un *télos* (fin escatológico) que hay que respetar y que otorga al hombre la responsabilidad ética de su cuidado, la que fundamenta adecuadamente la ecoética. La ética encuentra en la teología un horizonte de comprensión que le permite justificar una serie de prescripciones morales referentes al uso de las realidades naturales más allá de lo que alcanza únicamente la reflexión ecoética. El hombre no tiene propiedad absoluta sobre el *medio natural* – sólo Dios es Señor de la tierra – y, por tanto, tiene que respetar unos principios éticos que derivan de la propia naturaleza, en las que Dios también ha dejado su huella. Sin esta justificación bíblica y teológica que tan ampliamente desarrolla la Encíclica *Laudato Si'*, difícilmente se podrán sostener algunos de los postulados que hoy reclama la ecología, por eso puede considerarse una aportación decisiva a la argumentación ecológica y a su proyección ética.

Es, además, esa misma concepción teológica de la naturaleza la que orienta el contenido de la ecoética cristiana, que tendrá que sustentar los principios morales en la teología, guardando siempre en su argumentación moral los márgenes que le marcan la comprensión teológica de la naturaleza y del hombre. En este sentido ya el Concilio Vaticano II orientaba al hombre a cumplir el mandato divino con justicia y santidad, con el fin de contribuir al bien del hombre y a la glorificación del

Creador: «...una cosa hay cierta para los creyentes: la actividad humana individual y colectiva o el conjunto ingente de esfuerzos realizados por el hombre a lo largo de los siglos para lograr mejores condiciones de vida, considerado en sí mismo, responde a la voluntad de Dios. Creado el hombre a imagen de Dios, recibió el mandato de gobernar el mundo en justicia y santidad, sometiendo a sí la tierra y cuanto en ella se contiene y de orientar a Dios la propia persona y el universo entero, reconociendo a Dios como Creador de todo, de modo que con el sometimiento de todas las cosas sea admirable el nombre de Dios en el mundo» (GS, 34).

El cuidado ético del *medio ambiente* no se limita a la mera conservación de los espacios verdes, a evitar la desaparición de especies amenazadas o a otras iniciativas urgentes. El contenido de la ecoética va más allá, de ahí que implique a otras disciplinas. En definitiva, se trata de un adecuado y justo uso de los recursos naturales que hagan más humana la faz de la tierra. Que disciplinas como la economía, la política, el derecho etc, atendiendo al principio antropológico y ético, aunaran en conseguir un auténtico cuidado integral del medio ambiente. La tríada consecutiva *ética, política económica y derecho* tendrá que sustentarse en este común denominador: una ética de la primacía del hombre, engendra una política (economía) conservadora del medio ambiente para el hombre y su desarrollo, que sustentan un derecho de tutela del mismo.

La política y la economía ecológicas tendrán que asumir el postulado fundamental del *destino universal de los bienes*, evitándose un mero

conservadurismo y disponiéndolos para toda la humanidad, por encima también de su ilegítima apropiación. «...Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todo el género humano. En consecuencia, los bienes creados deben llegar a todos en forma justa, bajo la égida de la justicia y con la compañía de la caridad. Sean las que sean las formas de propiedad, adaptadas a las instituciones legítimas de los pueblos, según las circunstancias diversas y variables, jamás se debe perder de vista este destino universal de los bienes» (GS, 69)¹¹⁵. Porque, como bien ha recordado el Magisterio Social de la Iglesia, los bienes que el hombre está llamado a gobernar y a transformar con su propio trabajo proceden siempre de la originaria donación de Dios¹¹⁶. Asistimos, por tanto, a un horizonte axiológico que incluye una clara jerarquización en el uso de los bienes naturales que deber ser tenidos en cuenta en la reflexión ética y su proyección en las distintas disciplinas implicadas en la conservación y cuidado del medio natural.

El Bien Común se convierte en principio crítico que impide no sólo la autoreferencialidad del discurso político sino que juzga la moralidad o inmoralidad de las medidas económicas que se asuman. Se evitará así una política autosuficiente y complaciente en sí misma sin horizonte ético y unas medidas económicas derivadas que, incluso siendo muy eficaces, pueden ser inhumanas por

atentar contra el hombre o contra el medio ambiente. Juan Pablo II afirmaba que «...la actividad política encuentra su propio sentido en la solicitud por el bien del hombre, que es un bien de naturaleza ética»¹¹⁷. Desde ahí que la política se sentirá urgida a articular conceptos tan actuales como desarrollo e investigación, tecnología y ciencia, sostenibilidad, conservación, etc., evitando, por el respeto escrupuloso a ese principio ético, tanto la tecnocracia como la explotación desmesurada de los medios naturales en aras a una economía sin escrúpulos, y lo hará pensando en el bien del hombre y del medio, de todos los hombres y de todos los ambientes naturales afectados, considerados un bien en sí mismos para todos.

Este tipo de gestión político-económica ecoética y antropocéntrica apoya el convencimiento de que «...la humanidad de hoy, si logra conjugar las nuevas capacidades científicas con una fuerte dimensión ética, ciertamente será capaz de promover el ambiente como casa y como recurso, en favor del hombre y de todos los hombres; de eliminar los factores de contaminación; y de asegurar condiciones de adecuada higiene y salud tanto para pequeños grupos como para grandes asentamientos humanos. La tecnología que contamina, también puede descontaminar; la producción que acumula, también puede distribuir equitativamente, a condición de que prevalezca la ética del respeto a la vida, a la dignidad del hombre y a los derechos

¹¹⁵ Este principio axiológico de GS, quedará posteriormente ampliamente desarrollado en el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, 481-485.

¹¹⁶ JUAN PABLO II: *Carta Encíclica "Centesimus annus"* 37; COMPENDIO DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA, 460.

¹¹⁷ JUAN PABLO II: *Discurso a la Conferencia Episcopal polaca*, 5 de Junio de 1979.

de las generaciones humanas presentes y futuras»¹¹⁸.

El Papa Francisco se ha hecho eco de este necesario diálogo entre ética medio ambiental y política, atendiendo singularmente a los países más empobrecidos (LS, 163-188). Insistiendo en que «...la política no debe someterse a la economía y ésta no debe someterse a los dictámenes y al paradigma eficientista de la tecnocracia. Hoy, pensando en el bien común, necesitamos imperiosamente que la política y la economía, en diálogo, se coloquen decididamente al servicio de la vida, especialmente de la vida humana» (LS, 189). Sólo así, se podrá alcanzar que esta ética tenga su influencia también en el ámbito del derecho, consiguiéndose la tríada tan deseada como necesaria: ética – política económica y concreción jurídica¹¹⁹. La afirmación de fe en un Dios Creador del hombre y de la naturaleza, que además es confesado como soberano y sustento de lo creado por la Doctrina Social de la Iglesia, más allá de los límites de la pura fe tiene una proyección directa en la comprensión y gobierno de la realidad, generando el argumento necesario para un derecho natural y su concreción ética y jurídica¹²⁰.

4) *El concepto de ecología integral*. Una adecuada y completa proyección de la teología en la ecología, y posteriormente en la ecoética, permite que podamos esgrimir razonablemente, como recientemente ha hecho el Papa

Francisco, el concepto de una *ecología integral*¹²¹, que incorpore claramente las dimensiones humanas y sociales (LS, 137). La abordamos como la categoría más idónea para expresar el antropocentrismo que comprende al hombre no en sí mismo sino en armonía responsable con toda la creación que guarda entre sí una intrínseca relación. Se trata de un *nuevo paradigma*¹²², que afecta a la justicia, a la política y a la economía (LS, 138. 142. 198). Una visión unitaria de los procesos que afectan a la naturaleza con sus equilibrios y sus recursos, anclada en un seguro fundamento antropológico que permite tanto una lectura de los hechos como una visión de futuro. En esa visión, en la que todo está conectado, se concentra el orden natural pero también el sobrenatural realizado por las dimensiones de fe que, si para el creyente es imprescindible, ofrece también para todos los hombres de buena voluntad un espacio donde pensar e insertarse con acciones ponderadas¹²³. En definitiva, el substrato de la ecología radica en la antropología que entiende al hombre no emancipado de la realidad natural concebida como creación en sistema y, por tanto, garante de una ecoética que orienta al bien común. Una comprensión

¹¹⁸ COMPENDIO DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA, 465.

¹¹⁹ GONZÁLEZ MORAN L: “El derecho también defiende el Medio Ambiente” en ROMÁN FLECHA, José Román (ed): *Ecología y Ecoética*, UPSA, Salamanca 2011.

¹²⁰ OSUNA, A, *Derecho Natural y Moral Cristiana*, Salamanca, San Esteban, 1987.

¹²¹ TAURAN, Jean-Louis, “La conversión a una ecología integral”, en CHICA ARELLANO, Fernando – GRANADOS GARCÍA, Carlos (eds): *Loado seas, mi Señor. Comentario a la encíclica Laudato Si del papa Francisco*, Madrid, B.A.C., 2015, pp. 17-20.

¹²² TURKSON, Peter K. A., “La conversión ecológica”, en CHICA ARELLANO, Fernando – GRANADOS GARCÍA, Carlos (eds): *Loado seas, mi Señor. Comentario a la encíclica Laudato Si... Op. cit.*, pp. 29.

¹²³ CHICA ARELLANO, Fernando: “La acción ecológica: líneas de orientación en Laudato Si”, en CHICA ARELLANO, Fernando – GRANADOS GARCÍA, Carlos (Eds): *Loado seas, mi Señor. Comentario a la encíclica Laudato Si... Op. cit.*, pp. 112.

inclusiva que le lleva en última instancia a la referencia con el Creador del que es imagen. Si bien es verdad que no hay ecología sin una adecuada antropología (LS, 118), no falta quienes afirman que la ecología es inseparable de la teología¹²⁴. De hecho la conciencia de relación con esa realidad misteriosa que llamamos Dios siempre ha estado vinculada a la percepción de la naturaleza, el cosmos, etc, expresándose posteriormente de distintas maneras según la cultura o la tradición religiosa, en un proceso variado que va desde el panteísmo a la creencia en un Dios Trinidad que permite comprender la creación como una realidad comunal, tal y como enseña el cristianismo¹²⁵. En esta referencia vinculante a Dios encuentra el concepto de *ecología integral* su máxima expresión, que tendrá que verse posteriormente y de manera deductiva, desplegada en todas las instancias en las que el hombre desarrolla su ser personal y social.

Este procedimiento integral y holístico es lógico si se tiene en cuenta que de la comprensión que el Génesis nos da de la Creación, deducíamos que todo, incluido el hombre, guarda una estrecha e intrínseca relación; de donde las soluciones y medidas a asumir deben también pasar por medidas de conjunto. Aunando las dimensiones humanas y sociales (LS, 137), nos vemos evocados a «...la necesidad imperiosa del humanismo, -tendríamos que decir coincidente con el antropocentrismo

bíblico -, que de por sí convoca a los distintos saberes, también el económico, hacia una mirada más integral e integradora. Hoy el análisis de los problemas ambientales es inseparable del análisis de los contextos humanos, familiares, laborales, urbanos, y de la relación de cada persona consigo misma, que genera un determinado modo de relacionarse con los demás y con el ambiente» (LS, 141). Se trata, por tanto, según apunta la Encíclica de asumir una *ecología social* (LS, 142), que desemboque en una *ecología cultural* (LS, 143), capaz de cuidar las riquezas culturales de la humanidad, poniendo en diálogo el lenguaje científico-técnico con el lenguaje popular, evitándose así la homogeneización de las culturas que ha traído la globalización. Sólo así, con esta visión de conjunto donde *el todo es superior a la parte*, pero capaz de respetar lo concreto en su singularidad, según la propia enseñanza social del Pontífice¹²⁶, puede establecerse una *ecología de la vida cotidiana* que garantice la calidad de la vida humana en todos los espacios donde transcurre la existencia de las personas (LS, 147). Y sólo supuesto todo esto, puede hablarse de una *ecología humana* que ayuda a la persona a vivir en coherencia con la ley moral escrita en su propia naturaleza, necesaria para poder crear un ambiente más digno, donde cobra un lugar de relieve el reconocimiento del propio cuerpo con el que nos relacionamos con el medio y con los otros en la diferenciación masculina y femenina (LS, 155).

4.- CONCLUSIÓN

¹²⁴ LARRÚ, Juan de Dios: "Ecología humana" en CHICA ARELLANO, Fernando – GRANADOS GARCÍA, Carlos (eds): *Laudato seas, mi Señor. Comentario a la encíclica Laudato Si... Op. cit.*, pp. 123-144.

¹²⁵ BOFF, L: *Ecología. Grito de la tierra, grito de los pobres*, Madrid, Trotta, 1996, pp. 179-199,

¹²⁶ FRANCISCO, *Exhortación Apostólica Evangelii gaudium*, 234.

El antropocentrismo como la característica más distintiva de la cultura occidental conlleva una clara axiología. Por una parte del hombre en el conjunto de la naturaleza, con la que establece una relación ética de responsabilidad y cuidado que se suma a la relación estética y de utilidad, y por otra una clara jerarquización de valores en la manera como el hombre administra los bienes de la tierra.

Esta doble dimensión axiológica muestra la estrecha imbricación del hombre con el medio en el que vive. La naturaleza sin el hombre sería un medio inacabado, el hombre sin ella sería un ser inhumano: precisamente porque el hombre es el ser más elaborado y acabado de todo lo creado y porque la naturaleza aporta al hombre aquellos elementos que le humanizan como son los valores más trascendentales, tales como la estética, la apertura a la trascendencia, la sensibilidad, etc. La naturaleza aparece así para el hombre como una matriz que le da vida, junto a la embrionaria y a la socio-cultural en las que se forma. La así llamada "madre naturaleza" no sólo le proporciona el alimento esencial para la vida, sino que le descubre y educa en otras dimensiones específicas de su humanidad. Por esta relación tan singular es por lo que la encíclica *Laudato S'í*, habla de la necesaria *educación* (LS, 209-215) que hace del hombre uno con el todo natural.

La figura del santo de Asís es presentando en el documento papal como el modelo antropológico por excelencia de cuanto significa vivir en armonía con la creación, la muestra de una auténtica *espiritualidad ecológica* (LS, 216 y ss.). Esto no significa remontarnos

a las culturas panteístas donde todo quedaba diluido y, consecuentemente, despersonalizado, sino la afirmación de que el hombre alcanza la madurez espiritual cuando es capaz de vivir en esa tan necesaria como urgente armonía con lo creado, con lo que se establece un verdadero vínculo fraterno. Una auténtica espiritualidad que le permite, en última instancia, el encuentro con el Dios Creador, culmen de la unidad última de todo el sistema medio ambiental, fuente de la belleza diseminada en toda la creación y dibujada singularmente en la grandeza de la condición humana y verdad última que convoca a toda la creación a encontrar ese equilibrio que solo le brinda el amor (LS, 238 y ss.). «Estamos hablando de una actitud del corazón, que vive todo con serena atención, que sabe estar presente plenamente ante alguien sin estar pensando en lo que viene después, que se entrega a cada momento como don divino que debe ser plenamente vivido. Jesús nos enseñaba esta actitud cuando nos invitaba a mirar los lirios del campo y las aves del cielo, o cuando, ante la presencia de un hombre inquieto, "detuvo en él su mirada, y lo amó" (Mc 10,21). Él sí que estaba plenamente presente ante cada ser humano y ante cada criatura, y así nos mostró un camino para superar la ansiedad enfermiza que nos vuelve superficiales, agresivos y consumista desenfrenados» (LS, 226). La fe cristiana nos hace auténtica y profundamente ecológicos.

CAMBIAR LA CONCIENCIA, CAMBIAR LA REALIDAD. (LA NECESIDAD DE UN NUEVO PENSAMIENTO, DE UNA NUEVA EDUCACIÓN Y DE UNA NUEVA PRAXIS SEGÚN LA LAUDATO SI)

Vicente Ramos Centeno

Doctor en Filosofía. Catedrático de EE.MM. Ensayista

RESUMEN

La encíclica Laudato si no es una encíclica verde. Es una encíclica social, crítica con el modo de vida que nos hemos dado y que nos ha llevado a la presente crisis social y ambiental. Es ésta una crisis de la Modernidad que proviene de haber reducido la razón a razón instrumental, y que nos ha conducido a la degradación moral y a la burla de la ética, de la bondad, de la honradez y de la fe. Francisco propone un cambio, de pensamiento, de educación y de praxis. Para ello recupera los conceptos de naturaleza y de naturaleza humana, y apuesta por un ecologismo integral que defienda la vida y a los pobres, supere el paradigma tecnocrático y vuelva a mirar a la historia con los ojos de la esperanza. "Caminemos cantando", nos anima Francisco.

ABSTRACT

Encyclical letter Laudato si is not a green encyclical. It is a social encyclical that questions the lifestyle we have chosen for ourselves, that has led to the present social and environmental crisis. This is a crisis of Modernity that has its origins in having reduced reason to instrumental reason, and has led to moral degradation and the mockery of ethics, goodness, honesty and faith. Pope Francis proposes a change of thinking, education, and praxis. To achieve this, he regains the concepts of nature and human nature, and pleads for an integral ecology that protects life and the poor, overcomes the technocratic paradigm and reevaluates history with eyes of hope. Francis encourages: "Let's walk singing".

PALABRAS CLAVE: *Naturaleza, naturaleza humana, ecología integral, pobres, bien común, paradigma tecnocrático, racionalidad instrumental.*

KEY WORDS: *Nature, human nature, integral ecology, the poor, common good, technocratic paradigm, instrumental rationality*

INTRODUCCIÓN

Seguramente la encíclica Laudato si del papa Francisco no es exactamente lo que se ha pretendido hacer ver en la mayor parte de los medios de comunicación. Es decir, se nos ha

presentado dicha encíclica como una encíclica verde, como un documento en el que el problema sería la cuestión ecológica, la crisis ambiental. Pero la encíclica es mucho más, plantea una serie

de cuestiones mucho más amplias de lo que lo haría un documento reducido a una reflexión sobre el problema ecológico, cuestiones todas ellas interrelacionadas, como no se cansa de decir Francisco. Puede decirse que de lo que habla este documento del actual Papa es de la decisiva encrucijada en que se encuentra hoy la humanidad, en la que la crisis ambiental es, sin duda, un asunto muy grave, pero relacionado con la crisis general de civilización.

La encíclica es muy rica, juega con muchos conceptos y es digna de un estudio más amplio. Pero, dado el espacio de que dispongo aquí, haré primero en unos cuantos puntos un resumen general de sus asuntos y de las tesis defendidas, y luego hablaré de lo que dice Francisco acerca de la necesidad de cambiar de pensamiento, de una formación diferente de nuestros espíritus y de una praxis vital distinta, buscando un nuevo modo de vida en esta hora crucial de la humanidad.

1.- LO QUE ES LA ENCÍCLICA

Como digo, la encíclica *Laudato si* no es una encíclica verde, como a veces ha querido presentarse. El mismo Francisco se ha referido a ello de múltiples maneras, según veremos. Quiero decir que no es una encíclica que minusvalore para nada al hombre o que divinice la naturaleza. Sin duda, la preocupación por "nuestra casa común" (LS 3) es constante en todo el texto, y en ello coincide con la sensibilización actual ante un problema que ha sido también visto por el pensamiento importante de nuestro

tiempo, como el de Hans Jonas o, entre nosotros, el de Gómez-Heras. Hay, pues, una clara sensibilidad en la encíclica para eso que Gómez-Heras ha dicho que es el "tema de nuestro tiempo". Pero Francisco, que habla de "ecología humana" y de "ecología integral", expresamente dice que su encíclica se inscribe en la tradición de las encíclicas sociales de los Papas desde el siglo XIX. En su documento están recordadas la *Pacem in terris* de Juan XXIII, la *Populorum progressio* y la *Octogesima adveniens* de Pablo VI, la *Centesimus annus*, la *Sollicitudo rei socialis* y la *Laborem exercens* de Juan Pablo II, y la *Caritas in veritate* de Benedicto XVI, así como su Discurso en el Bundestag, recordado más de una vez (LS 6 y 155) y tan importante en la defensa de la naturaleza humana. Quizá la más citada sea la encíclica de Benedicto XVI *Caritas in veritate*, donde la sensibilidad ecológica, ya presente también en los Papas anteriores, es bien notoria. Naturalmente también cita otros documentos y su propia exhortación *Evangelii gaudium*.

Francisco dice expresamente que esta encíclica *Laudato si* "se agrega al Magisterio social de la Iglesia" y que en ella propone "una ecología que, entre sus distintas dimensiones, incorpore el lugar peculiar del ser humano en este mundo y sus relaciones con la realidad que lo rodea" (LS 15). Se trata, pues, de eso, de una encíclica social, en la línea de las de los anteriores Papas, pero teniendo en cuenta la actual situación de la humanidad, con la crisis ecológica, la situación de los pobres, "la cultura del descarte", el paradigma social y económico reinante, la hipertrofia de la

razón instrumental, etc., y la necesidad de proponer "un nuevo estilo de vida"(LS 16).

2.- EL PROBLEMA ECOLÓGICO EN EL CONTEXTO DE LOS PROBLEMAS DE HOY

Vivimos, según Francisco, en un modelo de existencia que puede provocar daños irreversibles a la vida. De hecho, ya ha producido muchos. La contaminación, por ejemplo, produce ya daños a la salud, "especialmente de los más pobres"(LS 20). Estamos convirtiendo la tierra en "un inmenso depósito de porquería"(LS 21). No podemos seguir con estos modelos de producción y consumo, no podemos continuar con esta "cultura del descarte, que afecta tanto a los seres humanos excluidos como a las cosas que rápidamente se convierten en basura"(LS 20). El nivel de consumo actual de los países más desarrollados y de los sectores más ricos de la sociedad mundial, "donde el hábito de gastar y tirar alcanza niveles inauditos"(LS 28), está claro que no puede sostenerse. Nuestros modos de producción y consumo están contaminando el agua, los pobres en muchos países tienen muchas dificultades para acceder al agua potable, eso cuando no se tiende a privatizar este bien y que sea controlada por grandes empresas mundiales(Cf. LS 30).

La tierra está herida y en peligro, dice Francisco. Hemos de tomar medidas. Están desapareciendo selvas y bosques, están desapareciendo muchas especies vegetales y animales por nuestra acción, privándonos así de posibles futuros

recursos y de realidades "que tienen valor en sí mismas"(LS 33). Nuestra acción está muchas veces "al servicio de las finanzas y del consumismo"(LS 34), haciendo de la tierra una realidad mucho menos rica y mucho menos bella. Se detiene el Papa en las barbaridades que se están haciendo en los ecosistemas tropicales, introduciendo cultivos extraños, guiados solamente por el afán del beneficio rápido. Se está produciendo la destrucción de esos "pulmones del planeta repletos de biodiversidad que son la Amazonia y la cuenca fluvial del Congo"(LS 38), la destrucción de los glaciares y de los acuíferos, la destrucción de las barreras de coral, la deforestación, la introducción de los monocultivos agrícolas, los vertidos industriales contaminantes, los métodos destructivos de pesca, etc. Es hora de actuar y de comprometernos con el cuidado de "la casa común".

3.- CRÍTICA DE LOS MODELOS DE PRODUCCIÓN Y CONSUMO Y PREOCUPACIÓN POR LOS POBRES

Todo este ataque a la naturaleza es, al fin, un ataque al hombre, piensa Francisco. Ataque que se manifiesta en la degradación ambiental, en esas ciudades invivibles e inhumanas, donde puede haber una parte de la ciudad "segura" y con espacios verdes, pero donde esas cosas no existen "en zonas menos visibles, donde viven los descartables de la sociedad"(LS 45). Y también en otros efectos sociales que el actual modelo de progreso, y más después de la última crisis, está produciendo. El Papa nos llama la atención sobre algunos cambios para peor que se están dando en nuestras

sociedades, como "los efectos laborales de algunas innovaciones tecnológicas, la exclusión social, la inequidad en la disponibilidad y consumo de energía, la fragmentación social"(LS 46). Por no hablar también de otros muchos horrores: el crecimiento de la violencia, el narcotráfico, el consumo de drogas, etc. De modo que es bien claro que no todo ha sido progreso en los últimos siglos, ni siquiera en el reciente campo de "los medios del mundo digital", que también tienen sus ambivalencias (LS 47).

Y todo esto hace daño sobre todo a los pobres. La preocupación por ellos es constante en toda la encíclica. Francisco sabe bien lo que pasa en el Tercer Mundo y en los submundos que hay también dentro de los países desarrollados. Y es que, "de hecho, el deterioro del ambiente y el de la sociedad afectan de un modo especial a los más débiles del planeta"(LS 48). Y cita en este punto Francisco un documento de la Conferencia Episcopal Boliviana donde se dice que "los más graves efectos de tales agresiones ambientales los sufre la gente más pobre del planeta"(Ib.). El modelo de desarrollo que se impone hoy en el mundo no tiene en cuenta los modos de vida de muchos pueblos y de muchos hombres y ni siquiera hay conciencia de cómo los cambios impuestos afectan a la vida de muchos. Como dice Francisco, "no suele haber conciencia clara de los problemas que afectan particularmente a los excluidos"(LS 49). Pero claro, añade, "ellos son la mayor parte del planeta, miles de millones de personas"(Ib.). Y curiosamente eso a veces convive con un cierto "discurso verde", pero inauténtico, claro está. Porque un verdadero

planteamiento ecológico, añade el Papa, siempre termina convirtiéndose en un planteamiento social que integra "la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres"(Ib.). Hay que cambiar de rumbo. El clamor de la tierra, que nunca habíamos herido tanto como en los dos últimos siglos, se une al clamor de los abandonados para reclamarnos ese cambio (Cf. LS 53).

Claro, los hay que han encontrado rápidamente la causa de estos problemas, y no en las cosas que estamos diciendo, sino en lo que llaman la superpoblación. Esto, como sabemos, es un viejo cuento muy del mundo anglosajón desde Malthus. Ahora es también cosa repetida por eso que se sigue llamando la izquierda. Yo recuerdo la afirmación, que considero bien falta de verdad, hecha hace ya varias décadas por Popper en *El yo y su cerebro*, de que el problema de la superpoblación era "el más grave de los problemas sociales de nuestro tiempo". También recuerdo cómo fue acogido en España con aplauso en su momento el libro de Wolfgang Harisch *¿Comunismo sin crecimiento?*, donde se pretendía algo así como una síntesis entre marxismo, malthusianismo y ecologismo. Estas tesis, en una España desertizada, por ejemplo, con regiones que tienen hoy menos habitantes que en el tiempo de Felipe II, pero mucho más viejos, se han mostrado como soberanamente equivocadas. Observa Francisco cómo en este mundo en que estamos "en lugar de resolver los problemas de los pobres y de pensar en un mundo diferente, algunos atinan sólo a proponer una reducción de la natalidad"(LS 50). Por eso se presiona a

los países en desarrollo, sin abordar realmente los problemas derivados de mantener y legitimar "el modelo distributivo actual", donde una minoría consume de un modo que sería imposible para toda la población mundial (Cf. ib.). Y añade: "Además, sabemos que se desperdicia aproximadamente un tercio de los alimentos que se producen"(Ib.). Pero no se tienen en cuenta estas cosas y no se tiene en cuenta la verdadera "deuda ecológica" entre el Norte y el Sur, la explotación de sus recursos, la exportación al Sur de residuos tóxicos, la actividad contaminante de tantas empresas que hacen en el Sur lo que no se les permite en los países más desarrollados (Cf. LS 51).

Y es que vivimos, afirma Francisco con fuerza, "en un sistema de relaciones comerciales y de propiedad estructuralmente perverso"(LS 52), en que "los pueblos en vías de desarrollo, donde se encuentran las más importantes reservas de la biosfera, siguen alimentando el desarrollo de los países más ricos a costa de su presente y de su futuro"(Ib.). Estas son las palabras textuales del Papa, palabras fuertes, sin duda, y que han causado cierto escozor en algunos, aquellos que se han creído las tesis de Fukuyama de que había llegado nada menos que "el fin de la historia", y que este fin era el orden neoliberal actual. Pero la realidad hace años que ha desmentido esas tesis y hoy los problemas ecológicos y los problemas humanos, sociales, educativos y culturales, son ineludibles. No nos vale seguir en una sociedad en que la política está sometida "ante la tecnología y las finanzas"(LS 54) y donde "el interés económico llega a prevalecer sobre el bien común y a

manipular la información para no ver afectados sus proyectos"(Ib.). En nuestro mundo priman la "especulación" y "búsqueda de la renta financiera", y "la degradación ambiental y la degradación humana y ética están íntimamente unidas"(LS, 56). Contra todo esto no vale "una ecología superficial y aparente", mientras seguimos "con nuestros estilos de vida, de producción y de consumo"(LS 59). Hay que cambiar de rumbo, hay que revisar ese pensamiento que nos ha llevado a esta situación, peligrosa para la misma existencia de la humanidad.

4.- EL HOMBRE COMO CENTRO

En Francisco, como quizá en todo pensamiento serio, la preocupación por la naturaleza es, al fin, una preocupación por el hombre. Por eso, todo lo dicho no significa que el papa Francisco quiera renunciar al antropocentrismo cristiano. Sin duda, ha habido en la Modernidad un antropocentrismo "desviado"(Cf. LS 118), pero reconocer eso no significa renunciar a la idea de la preeminencia del ser humano, "no significa igualar a todos los seres vivos y quitarle al ser humano ese valor peculiar que implica al mismo tiempo una tremenda responsabilidad"(LS 90). Esa idea de que el hombre es el valor central, que el mismo Marx (y antes Feuerbach y luego Bloch) reconocía como encerrada en el núcleo del cristianismo, es reivindicada por Francisco, que dice muy sensatamente que "a veces se advierte una obsesión por negar la preeminencia a la persona humana y se lleva adelante una lucha por otras especies que no

desarrollamos para defender la igual dignidad entre los seres humanos"(LS 90). Piensen los lectores, por ejemplo, permítaseme añadirlo, en tantos grupos defensores de los animales, críticos, por ejemplo, con la tauromaquia, y que tan alegremente se dedican también a la defensa del aborto y de la eutanasia.

La doctrina de la preeminencia de la persona humana es doctrina cristiana fundamental y también Benedicto XVI en la *Caritas in veritate* dice que siempre "debe quedar a salvo el principio de la centralidad de la persona humana"(CV 47) y que no se ha de "considerar la naturaleza como más importante que la persona humana misma"(CV 48). Lo que necesitamos no es, pues, minusvalorar al hombre, sino una ecología que "incorpore el lugar peculiar del ser humano en este mundo y sus relaciones con la realidad que lo rodea"(LS 15). Lo que necesitamos no es olvidar la "dignidad infinita"(Cf. LS 65) que tiene todo ser humano, sino, reconociendo ésta, reconocer también el "valor en sí mismas" que tienen las demás criaturas (Cf. LS 69). Porque la naturaleza no puede ser sólo "objeto de provecho e interés"; tratarla de ese modo tampoco es bueno para el hombre y la sociedad (Cf. LS 82). Y ésta también es tesis cristiana. En la Biblia, dice Francisco, no hay lugar para "un antropocentrismo despótico que se desentienda de las demás criaturas"(LS 68).

De modo que no lleva razón la acusación lanzada por cierto pensamiento ecologista contra la concepción judeo-cristiana de la naturaleza. Dice Francisco: "Se ha dicho que, desde el relato del Génesis que invita a 'dominar' la tierra(Cf. Gn 1, 28), se favorecería la explotación

salvaje de la naturaleza presentando una imagen del ser humano como dominante y destructivo"(LS 67). Pero esto no es una interpretación correcta de los textos bíblicos, que evidentemente desmitificaron la naturaleza (Cf. LS 78), lo cual fue un avance del espíritu. Contra ciertos ecologismos que yo llamaría irracionales, Francisco nos advierte que el retorno a la naturaleza que hoy se pide "no puede ser a costa de la libertad y de la responsabilidad del ser humano"(LS 78), cuya preeminencia no hemos de negar, afirmando también su responsabilidad con la naturaleza y la necesidad de terminar "con el mito moderno del progreso material sin límites"(Ib.).

En el cristianismo no hay desprecio de la naturaleza. En la Biblia el mundo es presentado como criatura de Dios, como manifestación de la grandeza de Dios. Y Cristo, que "vivía en armonía plena con la creación"(LS 98), no apareció sobre la tierra "como un asceta separado del mundo o enemigo de las cosas agradables de la vida"(Ib.). Él está muy lejos "de las filosofías que despreciaban el cuerpo, la materia y las cosas de este mundo"(Ib.). Cristo comía y bebía vino (Mt 11, 19) y el cristianismo no prohíbe alimento alguno (Hch 10, 15) ni desprecia aspecto alguno de la vida. Cristianismo no es catarismo ni gnosticismo. En el cristianismo Dios se ha hecho hombre, "se insertó en el cosmos creado, corriendo su suerte con él hasta la cruz"(LS 99). Y el cristianismo afirma luego la resurrección real del sepulcro, Cristo resucitado tiene cuerpo, no es un fantasma (Lc 24, 39), en Él la naturaleza ha sido elevada a la condición que espera también a los demás hombres.

El origen de la destrucción de la naturaleza está, por tanto, en otra parte, está en los errores de partida de la Modernidad y en su actual quiebra. Francisco se da cuenta de que el error que está en el principio de nuestros problemas es la moderna separación entre fe y razón, lo que llevó a un determinado desarrollo de la razón en un sentido tecnocrático, antihumanista, y que no considera la naturaleza sino como una fuente de materiales de explotación. La degradación del ambiente y los problemas de los pobres tienen que ver con la pérdida del sentido de la vida y con la fragmentación de los saberes que han perdido el sentido del conjunto (Cf. LS 110). Hay, pues, que reivindicar una nueva mirada sobre el mundo que resista al paradigma tecnocrático (Cf. LS 111).

Y hay que reivindicar la razón y su armonía con la fe. Francisco podría decir lo que Benedicto XVI: "Razón y fe se ayudan mutuamente. Sólo juntas salvarán al hombre. Atraída por el puro quehacer técnico, la razón sin la fe se ve avocada a perderse en la ilusión de su propia omnipotencia. La fe sin la razón corre el riesgo de alejarse de la vida concreta de las personas"(CV 74). Lo que ha pasado en estos últimos siglos es que el antropocentrismo moderno, ese antropocentrismo "desviado", "paradójicamente, ha terminado colocando la razón técnica sobre la realidad"(LS 115), lo que ha llevado, al fin, a perder no sólo el aprecio a la naturaleza por lo que es, sino el mismo concepto de naturaleza humana y, con ello, todo fundamento de norma válida. Pero el hombre, dice Francisco citando a Juan Pablo II, "debe respetar la estructura natural y moral de la que ha sido

dotado"(Ib.). De lo contrario pasará, y ya está pasando, lo que dice Benedicto XVI, que el mundo rico ya no será capaz de reconocer lo justo y lo humano y, por tanto, tampoco a los pobres que llaman a su puerta(Cf. CV 75). Y añade Benedicto XVI. "Dios revela el hombre al hombre; la razón y la fe colaboran a la hora de mostrarle el bien, con tal que lo quiera ver; la ley natural, en la que brilla la Razón creadora, indica la grandeza del hombre, pero también su miseria, cuando desconoce el reclamo de la verdad moral"(Ib.).

Creo que uno de los valores centrales de esta encíclica del papa Francisco, defensora de lo que él llama "una ecología integral", es esta su reivindicación de una adecuada antropología, del valor central del hombre, y de los conceptos de naturaleza humana y de ley natural. La ecología ha de implicar una ecología humana y esa ecología humana "implica también algo muy hondo: la necesaria relación de la vida del ser humano con la ley moral escrita en su propia naturaleza, necesaria para poder crear un ambiente más digno"(LS 155). Y cita otra vez Francisco a Benedicto XVI, en su Discurso en el Bundestag el 22 de septiembre del 2011, cuando dijo que "existe una 'ecología del hombre' porque 'también el hombre posee una naturaleza que él debe respetar y no puede manipular a su antojo'"(Ib.).

Esta cultura agresiva y tecnológica en que vivimos, que no reconoce a la naturaleza, tampoco reconoce al hombre y su naturaleza. Y, así, no reconoce el valor del pobre, del embrión humano, de la persona discapacitada (Cf. LS 117). Al fin, dice Francisco, la actual crisis ecológica "es una eclosión o

manifestación externa de la crisis ética, cultural y espiritual de la modernidad"(LS 119). Crisis que está bien presente en ese relativismo que hoy lo infecta todo. Relativismo doctrinal y práctico (aún más peligroso éste, dice Francisco) que, "junto con la omnipotencia del paradigma tecnocrático y la adoración del poder humano sin límites"(LS 122), domina hoy los espíritus y lleva a que "todo se vuelve irrelevante si no sirve a los propios intereses inmediatos"(Ib.), concluyendo en la degradación ambiental y social. Todos los males de la sociedad actual, desde la destrucción de la naturaleza a la explotación de los hombres, a la explotación sexual de los niños, al abandono de los ancianos, al tráfico de drogas, de armas, de diamantes y de órganos o al "descarte" de niños no deseados por los padres, tienen que ver con este relativismo que no reconoce una verdad objetiva "o unos principios universalmente válidos"(LS 123).

Hay, pues, que volver a los conceptos de naturaleza y verdad, y naturaleza y verdad del hombre, y hay que sacar las consecuencias necesarias. Toda la encíclica es un continuo tener en cuenta la necesidad de aplicar estas ideas. Pero hablaremos ahora de algunas consecuencias necesarias de todo lo dicho. Sin ánimo de agotar la cuestión, mencionaré sólo algunas. La primera, el rechazo del aborto y la defensa de la vida humana desde su comienzo. No se puede pretender defender la naturaleza y justificar el aborto, "todo está relacionado", repite Francisco, no es posible querer cambiar nuestra mentalidad para defender a los seres más débiles que nos rodean, y no proteger al embrión humano(Cf. LS 120). Es falso

cierto ecologismo muy preocupado por la integridad del ambiente y que no defiende al embrión humano o justifica "que se traspasen todos los límites cuando se experimenta con embriones humanos vivos"(LS 136). Y añade Francisco: "Se olvida que el valor inalienable de un ser humano va más allá del grado de su desarrollo"(Ib.).

"El valor inalienable de un ser humano"... Es evidente que esta encíclica se inscribe en la historia del pensamiento cristiano y su constante defensa del hombre como valor central. La ecología, pues, que hay que defender, como venimos diciendo, no es una ecología que minusvalore al hombre, sino la que Francisco llama "ecología integral", "que incorpora claramente las dimensiones humanas y sociales"(LS 137). La lucha contra los males de este mundo no puede olvidar la relación entre la situación de la naturaleza y nuestra sociedad, porque, dice Francisco, no hay dos crisis "una ambiental y la otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental"(LS 139). Por eso, la solución necesaria conlleva también "combatir la pobreza para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza"(Ib.). El humanismo es, por tanto, necesario, sólo él puede darnos una mirada "integral e integradora" que nos haga abordar los problemas desde la perspectiva hoy exigida (Cf. LS 141).

Y si debemos aceptar y respetar la naturaleza humana, lo que el hombre es, y su "valor inalienable", también es necesario aceptar y respetar el propio cuerpo. Y ello conlleva aceptar la condición sexuada del cuerpo humano, su masculinidad o feminidad. Contra tanta barbarie actual, Francisco defiende que

"una verdadera ecología humana" conlleva aceptar el propio cuerpo "como don de Dios" y, por tanto, "no es sana" - dice- la actitud que pretende "cancelar la diferencia sexual porque ya no sabe confrontarse con la misma"(LS 120). En esto vuelve a aparecer patente esa verdad de que el cristianismo es el único que defiende la razón y la naturaleza. Contra tantas barbaries, que un día serán reconocidas como verdaderas aberraciones, el cristianismo, defensor de la naturaleza humana, nos dice que el hombre lo es como varón o como mujer. Terrible esta época en que lo evidente ha de ser defendido.

Y no podía faltar en esta defensa del hombre y su realidad en nuestros tiempos bárbaros, la defensa de la familia. Citando la encíclica del papa Juan Pablo II *Centesimus annus* (1991) destaca Francisco la importancia central de la familia, porque "es el ámbito donde la vida, don de Dios, puede ser acogida y protegida de manera adecuada contra los múltiples ataques a que está expuesta"(LS 213), y añade, siguiendo la cita: "Contra la llamada cultura de la muerte, la familia constituye la sede de la cultura de la vida"(Ib.).

Esta constante defensa del valor central del hombre y de la dignidad intrínseca de su naturaleza, lleva a Francisco a criticar "nuestro estilo de vida actual", que "por ser insostenible, sólo puede terminar en catástrofe"(LS 161), y a defender otro modelo económico que recupere la noción de bien común(Cf. LS 156 ss.) y la solidaridad con los pobres y con las generaciones futuras(LS 158 ss.). Francisco cita la *Gaudium et spes* diciendo: "El hombre es el autor, el centro y el fin de toda la vida económica

y social"(LS 127). La economía no puede, por tanto, estar al servicio de la búsqueda del máximo beneficio, sino al servicio del hombre. No vale una economía que, en su búsqueda del ahorro y del máximo beneficio, sustituye cada vez más a los hombres por máquinas dejando a los hombres sin trabajo.

A mí me ha parecido muy importante la defensa que hace Francisco del trabajo en esta encíclica. Contra aquellos que vienen a pensar, sean del gremio que se dice de derechas o del que se dice de izquierdas, que el hombre se puede conformar con 400 euros y televisión basura, Francisco defiende algo tan sensato y tan de nuestra cultura como que el hombre es un ser que trabaja, que los seres humanos tienen una profesión, que se realizan construyendo el mundo en armonía con la naturaleza. Quiere el Papa recoger la herencia de la tradición cristiana y de la *Laborem exercens* de Juan Pablo II(Cf. LS 124), y citando también la *Caritas in veritate*, dice que actualmente, más allá de otras consideraciones económicas, "es necesario que 'se siga buscando como prioridad el objetivo de acceso al trabajo por parte de todos'"(LS 127). No podemos continuar haciendo que el desarrollo tecnológico reemplace al trabajo. El trabajo es una necesidad humana; más, es "parte del sentido de la vida en la tierra, camino de maduración, de desarrollo humano y de realización personal"(LS 128). Hay que construir una economía al servicio del trabajo, no una economía que prescinda cada vez más de los hombres(Cf. LS 129).

Pero si el hombre es un ser que trabaja, que se realiza trabajando, creando, también es un ser,

complementariamente, que tiene necesidad "del descanso y de la fiesta"(LS 237). En un momento en que esta sociedad supertecnificada, ahogada por una razón instrumental que ha reducido la economía a la búsqueda del máximo beneficio, sin noción del bien común, y haciendo de la vida algo vacío, sin sentido, Francisco reivindica el domingo, "el día de la Resurrección", "primer día' de la nueva creación"(LS 237). Muy importante es esto en este mundo neoliberal en que el domingo se está anulando o convirtiendo en un día más de compras, con total desaparición del sentido de la fiesta y de la celebración de la vida. Benedicto XVI también ha visto esto en Jesús de Nazaret, donde nos muestra cómo el domingo cristiano ha asumido la función social del sábado judío y cómo desde Constantino se convirtió en "el día de la libertad y del descanso" . Considero que la pérdida del domingo, día de la libertad y del descanso y día de la celebración de la vida, es uno de los síntomas del envilecimiento de nuestro mundo decadente.

Finalmente, una "ecología integral", con el hombre en el centro, que defienda todo lo que hemos dicho, tampoco puede olvidar otra cosa muy importante. "Cuestión central de la ecología humana", dice Francisco, es "la posesión de una vivienda"; y ello "tiene mucho que ver con la dignidad de las personas y con el desarrollo de las familias"(LS 152). Francisco, como en toda esta encíclica, siempre está pensando en los pobres, en tantos millones de ellos que viven en suburbios sin higiene, sin seguridad, sin condiciones adecuadas a un ser humano. Y podríamos pensar que, en un mundo donde hay tanta riqueza, no es

propio de una civilización con conciencia el abandono y el olvido de tantos hombres de las ciudades y del campo, que ni siquiera poseen una vivienda digna.

5.- UN NUEVO PENSAMIENTO, UNA NUEVA EDUCACIÓN, UNA NUEVA PRAXIS

Hay, pues, que cambiar de rumbo, según Francisco. Necesitamos un nuevo pensamiento, una nueva educación y una nueva praxis. Francisco no se conforma con este tiempo presente y sus dogmas neoliberales. Tampoco es que proponga volver atrás en ningún sentido. Ni identifica su propuesta con ningún proyecto político concreto de los que hoy se disputan el mundo, tan parecidos de todos modos, digan lo que digan. Él rechaza este modo de vida consumista y despilfarrador que hace daño a los pobres de la tierra en beneficio de la extensión máxima de la ganancia de ciertos poderes económicos internacionales. Y contra tanta negación del hombre propone un nuevo humanismo, un humanismo "íntegro y verdadero", que diría Benedicto XVI (CV 78), un humanismo que tenga en cuenta los intereses de la humanidad, los intereses de los pobres y el respeto debido a la naturaleza, la patria de la humanidad(Cf. LS 164).

Y este humanismo naturalmente que no debe ser un humanismo ateo. Hay que decir que, aunque Francisco presente humildemente su propuesta, él entiende muy bien que el humanismo que necesitamos, un humanismo preocupado de los pobres y de la naturaleza, no puede ser ateo. Y nosotros podríamos decir

también que aquello que decía Chesterton de que el mundo contemporáneo estaba todo él construido para que los hombres no se puedan plantear la pregunta fundamental, no debemos admitirlo como si fuera natural. No podemos seguir educando a nuestros hijos en el ateísmo real. En Francisco la idea de Dios creador recorre toda su encíclica como recorre también todo el pensamiento de Benedicto XVI, por ejemplo en la *Caritas in veritate*. En esta encíclica decía Benedicto XVI que "el humanismo que excluye a Dios es un humanismo inhumano"(CV 78). Lo mismo piensa Francisco. La "espiritualidad ecológica" que él reclama no puede ser una espiritualidad sin Dios. Así dice: "No podemos sostener una espiritualidad que olvide a Dios todopoderoso y creador. De ese modo, terminaríamos adorando otros poderes del mundo, o nos colocaríamos en el lugar del Señor, hasta pretender pisotear la realidad creada por él sin conocer límites"(LS 75). Y dice más: "La mejor manera de poner en su lugar al ser humano, y de acabar con su pretensión de ser un dominador absoluto de la tierra, es volver a proponer la figura de un Padre creador y único dueño del mundo, porque de otro modo el ser humano tenderá siempre a querer imponer a la realidad sus propias leyes e intereses"(Ib.). Es lo que ha visto también muy bien Benedicto XVI. "El cinismo de un mundo sin Dios" ni respeta la humanidad del hombre, ni a los pobres, ni a la naturaleza .

Hoy esto está muy claro. Ya hemos visto que ha sido precisamente la hipertrofia de la razón técnica, la reducción de la razón a razón instrumental, esa razón que ha matado a

Dios, según la expresión de Nietzsche, la que ha destrozado a la naturaleza y al hombre. Hasta llegar a esa barbarie actual que niega el concepto de naturaleza humana y que tal naturaleza tenga algo que ver con cuestiones de ética o de derecho, dejándonos sin criterio de lo justo y entregándonos en las manos de los que detentan el poder. Francisco ve esto. Él dice que el cambio de forma de vida que necesitamos exige de nosotros desarrollar una "sana humildad y una feliz sobriedad"(LS 224), pero añade que no es fácil desarrollar éstas "si nos volvemos autónomos, si excluimos de nuestra vida a Dios y nuestro yo ocupa su lugar, si creemos que es nuestra propia subjetividad la que determina lo que está bien y lo que está mal"(Ib.). Y podría añadir yo que lo que ocurre hoy es que "nuestra subjetividad", aunque aparenten dejarnos la posibilidad de decir lo que queremos, es la subjetividad de los que tienen el poder político, económico e intelectual. Ella es la que dice hoy lo que es lo bueno y lo justo, según sus intereses.

Necesitamos, piensa Francisco, un pensamiento nuevo y una nueva educación que desemboquen en otro estilo de vida y en otra praxis política (Cf. LS 111). No podemos seguir educando a las nuevas generaciones en este modo de vida consumista, irresponsable, egoísta, que descarta a los débiles, que desprecia la vida, que niega a Dios y niega al hombre. Necesitamos una verdadera "revolución cultural"(LS 114) que nos lleve a una nueva forma de vivir (Cf. LS 206), a nuevos hábitos(Cf. LS 209), una verdadera "conversión ecológica" que nos permita ser "protectores de la obra de Dios"(LS 217).

Por eso necesitamos también otros líderes de pensamiento que creen otra cultura, "construir liderazgos que marquen caminos"(LS 53) y que nos propongan los "grandes fines" que hoy nos faltan, "una comprensión humanista y rica de sentido" que oriente nuestra marcha por la historia (LS 181).

Hemos de cambiar de pensamiento y de educación, y consiguientemente de acción. No hemos de someter ya más la política a la economía y ésta a la tecnocracia (Cf. LS 189 y 196). Política y economía han de estar al servicio de la vida, "especialmente de la vida humana"(LS 189). Hay que "cambiar el modelo de desarrollo global"(LS 194) y orientar el desarrollo humano por otros derroteros que no sean los de la maximización de la ganancia y los de la racionalidad instrumental. Dice Francisco que "ya hemos tenido mucho tiempo de degradación moral, burlándonos de la ética, de la bondad, de la fe, de la honestidad"(LS 229), y añade que "llegó la hora de advertir que esa alegre superficialidad nos ha servido de poco"(Ib.). A mí esto me hace pensar en aquello que dijo Bloch: "Existe ya suficiente aniquilación de humanidad" .

6.- CONCLUSIÓN

Tenemos que cambiar. Nuestro modo de vida actual arrasa la naturaleza y arrasa al hombre. Hemos de reconstruir la razón y cambiar de praxis. Pero, ¿qué fuerzas pueden hacer eso? Francisco no desprecia ninguna aportación racional, como tampoco lo hacía Benedicto XVI. Para ellos, desde luego, veritas naturaliter

christiana. Pero no se priva Francisco de ofrecer tampoco la verdad cristiana para esta reconstrucción. Y habría que decir que seguramente es verdad eso de que también en esta hora de la historia es al cristianismo al que toca reconstruir la razón. Porque el cristianismo aún cree en la razón y en la verdad, mientras que, como han visto Francisco y Benedicto XVI, el relativismo está en la raíz del destrozo de la naturaleza y del hombre. De modo que es seguramente a los cristianos y a los amantes de la razón a los que toca crear ese modelo alternativo.

Eso significa que va contra el hombre, la naturaleza y la razón, seguir promocionando el ateísmo. La educación en el ateísmo es un gran obstáculo para el cuidado de la naturaleza y del hombre. Benedicto XVI habla en la Caritas in veritate de que existe en nuestro mundo "la promoción programada de la indiferencia religiosa o del ateísmo práctico por parte de muchos países". Pero, añade: "Dios es el garante del verdadero desarrollo del hombre"(CV 29). Lo mismo piensa Francisco, como hemos visto a lo largo de este trabajo. Desde luego, como no vamos sino a la fosa, es siguiendo con una educación chata en un materialismo que Marx llamaría vulgar, y que no propone ya al hombre más que soportar la cadena, pero sin flor alguna.

Necesitamos una praxis nueva, y para ello un pensamiento nuevo y una educación nueva. Lo que no podremos construir sin el cristianismo y sin la herencia de la razón, una razón ampliada que vuelva a reconocer su capacidad para saber de lo verdaderamente esencial. Parafraseando las frases de Francisco y de Bloch antes citadas, yo diría que existe ya

suficiente siembra de ateísmo y de desprecio de la razón. Hace falta un nuevo pensamiento y una nueva educación. Y también, añadiría yo, hace falta pensar mucho la economía, un nuevo modelo económico, si así me puedo expresar. El socialismo ya no existe, ni es ninguna posibilidad real, se ha hecho imposible e indeseable. Y el neoliberalismo se ha agotado y deja a los hombres en el paro y en la destrucción social. Hay que pensar, hay que pensar otra cosa, en una nueva alianza de la razón y del cristianismo. Si se me permite usar una palabra hoy destrozada por las patas de la bestia, pero que tanto quería Bloch, hay que pensar de nuevo la utopía, pero entendida ésta, como dije en su día, como "el anhelo de más humanidad por amor a la humanidad ya encontrada".

Un anhelo que comienza, en primer lugar, por dar de comer al hambriento y por respetar la casa común, la naturaleza, donde pueda construir una vida plena con dignidad. Siempre esperando en el futuro absoluto que nos aguarda, dice Francisco, porque "estamos viajando hacia el sábado de la eternidad, hacia la nueva Jerusalén, hacia la casa común del cielo"(LS 243). Porque la historia, como la naturaleza, no es azar sin sentido, ni está sometida definitivamente al mal. Nos espera la "fiesta celestial", donde historia y naturaleza alcanzarán su consumación. La esperanza ha de guiarnos. Por tanto, "caminemos cantando", dice Francisco (LS 244).

COLAPSO Y TRANSICIÓN DE NUESTRA CIVILIZACIÓN: DEFENSA DEL *GAJARQUISMO*

Carlos de Castro Carranza
Profesor de Física Aplicada, Universidad de Valladolid

ISSN: 2386-2491

RESUMEN:

El colapso y posterior transición de nuestra civilización es inevitable. Se muestran las principales razones biofísicas, sociológicas y éticas de esta inevitabilidad. Se defiende que, desde los planos filosófico, ético y espiritual, durante el colapso y la transición sería importante un cambio de los paradigmas y valores hacia una visión de la humanidad integrada en el organismo que la acoge: Gaia. El Gaiarquismo sería la nueva revolución espiritual que permitiría crear sociedades sostenibles en el futuro.

ABSTRACT:

The collapse and the future transition of our present civilization is inevitable. Here, we show the biophysical, sociological and ethical reasons of that. From philosophy, ethics and spiritual points of view, during the collapse and transition, it will be important that changes in the paradigms and values will evolve to a view of the humanity inside of the organism it belong: Gaia. Gaiarquism will be the new spiritual revolution that will give rise to sustainable societies of the future.

PALABRAS CLAVE: *Colapso, Gaia, Sostenibilidad, Solidaridad, Adaptación.*

KEYWORDS: *Collapse, Gaia, Sustainability, Solidarity, Adaptation.*

1.- INTRODUCCIÓN

Vivimos en un mundo en profundas crisis, según Ban Ki Moon (2008) a finales de 2008 sufríamos crisis económica, energética y alimentaria en un contexto de graves problemas ambientales como el cambio climático. Hoy, esas crisis continúan.

Históricamente han existido civilizaciones que colapsaron por causas fundamentalmente debidas a crisis ambientales, con lo que tenemos precedentes históricos de los que aprender (Diamond 2006).

Distintos documentos firmados por conjuntos de científicos o Academias de Ciencia han advertido desde hace tiempo de los peligros que enfrentamos la humanidad como conjunto. Uno de los primeros y más importantes es el estudio de "los límites del crecimiento" (Meadows et al. 1972), que bajo modelos de dinámica de sistemas trata de extrapolar al futuro algunas tendencias de nuestra Civilización con la conclusión de que esas tendencias, si no se revierten, nos llevan al colapso.

Estableceré una analogía entre el viaje del Titanic y nuestra Civilización que será de ayuda. El estudio de los Meadows sería

análogo al momento en que la tripulación del Titanic divisó el iceberg.

Veinte años después de ese estudio pareciera que un cierto consenso existiría entre la comunidad científica: si extraemos unos párrafos del documento elaborado por la UCS (Union of Concerned Scientists) de Estados Unidos en 1992, nos daremos cuenta de la "radicalidad" de los científicos (UCS 1992)(traducción del autor):

"Los seres humanos y el mundo natural están en un camino de colisión. Las actividades humanas hacen mucho daño, a menudo irreversible, sobre el medio ambiente y sobre fuentes de recursos naturales críticas. Si no se revisan, muchas de nuestras prácticas actuales ponen en riesgo serio el futuro que deseamos para la sociedad humana y los reinos animal y vegetal, y pueden alterar el mundo vivo de tal forma que seamos incapaces de sostener la vida en la manera que la conocemos ahora. Se necesitan urgentemente cambios fundamentales si es que queremos evitar nuestro presente camino de colisión. No disponemos de más de una o unas pocas décadas para revertir los peligros que ahora tenemos si queremos evitar que el progreso de la humanidad quede enormemente disminuido...

Nosotros, los abajo firmantes, (...), así pues, advertimos a toda la humanidad de lo que está ahí enfrente. Un gran cambio en nuestras formas de actuar sobre la Tierra y la vida se requiere si se quiere evitar una miseria humana generalizada y no se quiere mutilar de forma permanente nuestro planeta."

Este documento lo firmaron en noviembre de 1992 unos 1700 científicos de 71 países diferentes, entre ellos más de la mitad de los premios Nobel de ciencia vivos en ese momento. Un documento de la misma organización (UCS 1997), también alarmante sobre Cambio Climático, lo firmaron 104 de los 178 premios Nobel de ciencia y unos 1500 científicos.

Puesto que nos advertían los científicos en 1992 de que disponíamos de una o unas pocas décadas y ya han pasado dos y media y no sólo hemos revertido los cambios sino que estamos acelerando los procesos que nos llevan al desastre, ya podemos concluir que muy probablemente sea inevitable "que el progreso de la humanidad quede enormemente disminuido". El Titanic ya ha chocado con el iceberg y además lo ha hecho acelerando.

La ciencia y los científicos están viviendo pues una especie de complejo de Casandra (Casandra obtuvo el don de la profecía del dios Apolo pero luego éste la condenó a no ser creída).

Este complejo se acrecienta cuando las advertencias de los científicos han sido ignoradas de forma efectiva y lo siguen siendo.

La teoría de sistemas dice que un sistema en expansión que se acerca a sus límites de sostenibilidad tiene una de tres posibilidades, la aproximación al límite adoptando un estado estacionario, el sobrepasamiento del límite y posteriores oscilaciones en torno a los nuevos límites o el sobrepasamiento del límite y posterior colapso (ver figura 1). Aquí se defiende que, para el sistema humano en la civilización actual, el primer caso es ya

imposible puesto que ya hemos sobrepasado en varios parámetros importantes los límites de sostenibilidad (Rockstorm et al. 2009) y se argumenta que el tercer caso (colapso) o una mezcla entre el segundo y el tercero son las salidas más probables; además, nos encontraríamos ya en o cerca del máximo para parámetros clave y, por tanto, esto nos exige una reflexión urgente de cómo nos vamos a adaptar al descenso (al cambio de civilización).

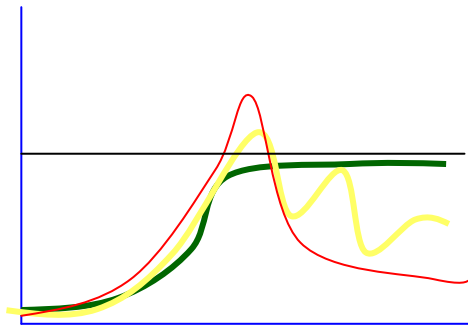


Figura 1. Gráficas que representarían un sistema complejo que se acerca a un límite de sostenibilidad, por ejemplo, el uso de recursos naturales renovables o la población de una especie. En el eje de ordenadas se representaría el valor que tomaría esa variable, siendo la línea horizontal negra el límite máximo sostenible que impondría la naturaleza del sistema. El eje de abscisas representaría el tiempo. En el caso humano la gráfica puede representar varios siglos. En el caso de la línea verde se alcanzaría un estado estacionario, por ejemplo, uso de energía o población estables. En el caso de la línea amarilla, se sobrepasa el límite lo que obliga tarde o temprano al sistema a retroceder, si el sistema no "aprende" volvería a crecer pero esta vez, dado el sobrepasamiento inicial, el límite puede haber decrecido por erosión de la base de recursos, por lo que las oscilaciones que se producirían irían descendiendo. La línea roja representaría lo que denominamos aquí colapso, que implica un fuerte descenso hasta que se llega a un nuevo estado (pueden pasar varias décadas e incluso siglos).

Algunos parámetros en los que hemos sobrepasado límites:

1.- La concentración en la atmósfera de gases invernadero: el CO₂ no debería pasar las 300 ppm (partes por millón) puesto que este es el nivel máximo que ha

tenido la atmósfera durante el último millón de años (tiempo del género Homo) con un clima oscilante pero apto para la vida humana. En este momento sobrepasamos las 400 ppm.

2.- La tasa de extinción de especies actual iguala o supera las 5 tasas de extinción masivas anteriores. Sobrepasamos en dos o tres órdenes de magnitud la tasa natural de extinción y el caos climático y otras causas están acelerándola.

3.- Movemos más nitrógeno y otros compuestos que toda la biosfera y geosfera en su conjunto rompiendo ciclos que han estado regulados y estables durante cientos de millones de años.

4.- El indicador de la Huella Ecológica (conservador) da 1,6 planetas Tierra, el nivel máximo sostenible es inferior a 1 Tierra.

2. EL COLAPSO INEVITABLE

2.1. La visión metabólica del sistema humano:

El sistema humano o civilización se desarrolla en la biosfera de la cual además depende completamente. Desde una perspectiva en analogía con el metabolismo de un organismo, nuestra civilización necesita la entrada de materia y energía para alimentarse, e invariablemente éstas proceden de la biosfera. Y además, emitimos energía y materia de vuelta a la biosfera. Tanto las formas actuales de captar la energía y la materia, como los efectos de las emisiones de energía y materia que desechamos, generan problemas sobre la

biosfera. A su vez, el sistema humano ocupa ya tanto espacio dentro de la propia biosfera que, de nuevo, las funciones y procesos de la biosfera, que también pueden verse como un metabolismo orgánico, están disminuidas o perjudicadas. En este sentido, si consideramos ambos sistemas como organismos con uno depredando y perjudicando al otro, nuestra civilización sería análoga a un parásito o un cáncer de la biosfera. En la figura 2 podemos visualizar de forma simplificada éstas ideas.

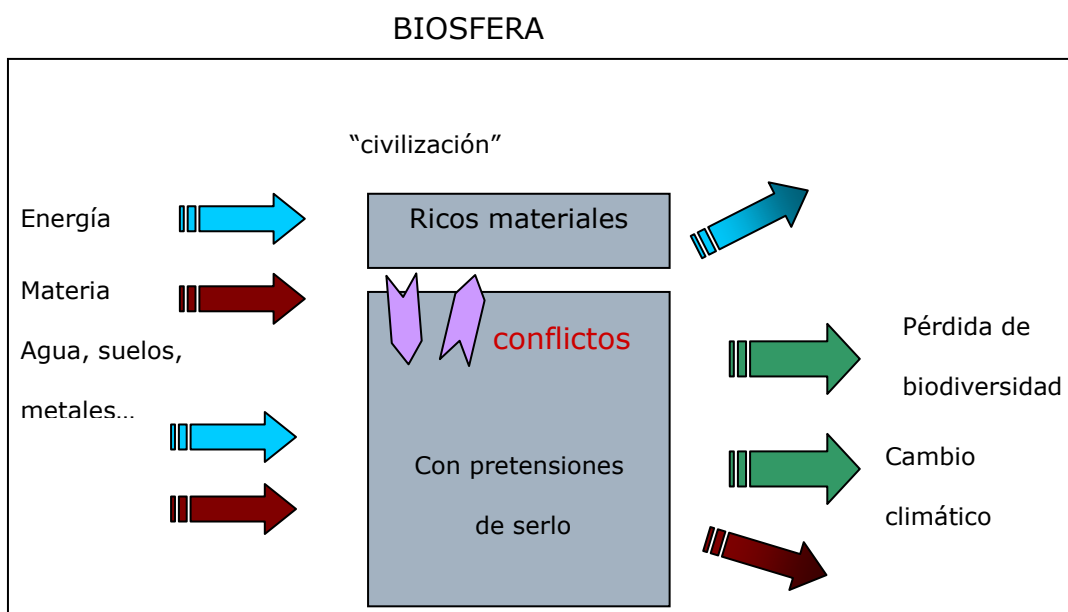
A su vez, las obvias y enormes desigualdades humanas dentro de la esfera humana generan conflictos internos entre los pueblos y personas ricas en lo material y aquella mayoría que tiene pretensiones de serlo.

analizaremos las razones de por qué el metabolismo humano actual nos conduce al colapso civilizatorio (por obesidad mórbida).

2.2. Crisis energético-económica

Algunos geólogos expertos en la exploración y extracción de petróleo llevan décadas advirtiendo de que el fin del petróleo barato se dará en las primeras dos décadas del presente siglo (Campbell y Laherrere 1998, Castro 2009, Castro et al. 2008, Castro et al. 2009). El petróleo no se puede explotar como si fuera una botella llena de agua en la que vamos vertiendo el agua según nuestras necesidades inclinando la botella más o menos hasta que la última gota se acabe.

Extraer petróleo es más parecido a extraer agua de una esponja empapada.



En la figura 2 vemos dos ejemplos significativos de los efectos del metabolismo humano sobre la biosfera: la pérdida de biodiversidad y el cambio climático. Junto con los problemas de acceso a la energía y la materia tendremos cuatro parámetros en los que

Vamos apretando la esponja y el agua va cayendo, más rápido cuanto más apretamos. Pero llega un momento que es inevitable que el chorro de agua comience a decrecer, apretemos con la fuerza que apretamos. Pues bien, esos mismos expertos que advirtieron de este simple

hecho, han calculado que antes del año 2015 la cantidad de petróleo convencional que extraeremos será cada vez menor (Castro et al. 2008, Castro et al. 2009, Campbell and Laherrere 1998, Turiel 2015). Es más, si la demanda de petróleo sigue creciendo, antes de esa fecha habría un desajuste entre ella y lo que las empresas del petróleo nos pueden ofrecer. Esto ocurriría en algún momento entre el año 2000 y el 2015.

Los economistas nos dicen que cuando la oferta disminuye relativamente a la demanda, los precios invariablemente suben, hasta que obligan a la demanda a ajustarse a la oferta posible.

¿Es esto lo que ha ocurrido?

5 años antes. Y esto afectó a todo lo demás.

En los años 2004 y 2005, visto cómo se había puesto el precio del petróleo, les preguntaron a muchos economistas de Estados Unidos por el precio que llevaría a una recesión a su economía (Annet 2005). Las respuestas oscilaron mucho, pero ninguno pensaba que la economía americana soportara precios muy por encima de los 90-100\$ el barril. Cosa que se superó a comienzos de 2008, llegándose en junio de ese año a los 148\$ el barril.

Debería ser pues evidente que algo tuvo que ver con la crisis económica que aún perdura.



Figura 3.
Evolución mensual de los precios del petróleo crudo, de los alimentos, de los metales y del carbón australiano (datos extraídos del FMI).

Bien, en la figura 3 vemos como los precios del petróleo han ido cambiando en lo que llevamos de siglo XXI. El precio del petróleo se dispara, duplicándose su precio para el año 2005, y volviéndose a duplicar a comienzos del año 2008. En junio de 2008 el mundo pagaba un petróleo 5 veces más caro que

Pero la gráfica anterior es mucho más instructiva, pues observamos que el precio del petróleo y de los demás ítems van de la mano. ¿Por qué corren de forma casi idéntica? Porque las máquinas del mundo se mueven con petróleo, y son las máquinas las que extraen, transportan y procesan el resto de materias primas

energéticas y no energéticas, y son los metales y los plásticos que se extraen o fabrican con carbón y petróleo los materiales de que están hechas nuestras máquinas. Así que si sube el petróleo suben el resto de las energías. Y con la energía, sube el precio del resto de las materias primas. Y con la energía también sube el precio de los fertilizantes, y mucho, porque la fabricación de fertilizantes requiere muchísima energía. Y si sube la energía y los fertilizantes, sube el precio de los alimentos. Porque hemos montado un sistema agrícola y ganadero totalmente dependiente de fertilizantes, pesticidas y máquinas, máquinas movidas por petróleo. Y como, además, demandamos mucho petróleo, algunos países como Estados Unidos, Brasil y regiones como la Unión Europea, llevan años promocionando el cultivo de "biocombustibles". Cultivos que han terminado compitiendo con los cultivos alimentarios, haciendo que suba aún más el precio de los alimentos.

El precio de los alimentos subió espectacularmente entre finales del 2006 y junio de 2008 y otra vez entre 2009 y el 2015. Esto ha sido debido a la confluencia de varios factores que ya hemos señalado, a ellos se une desde hace unas décadas un cambio climático y un maltrato continuo a los suelos del mundo que tienden a empeorar cada vez más rápidamente las cosas.

El que en tan poco tiempo el precio de los alimentos se duplicara, significó un incremento del número de hambrientos en el mundo espectacular. Se pasó de alrededor de 800 millones de personas que padecían hambre a alrededor de 1000 millones, ¡en sólo el año y medio que va del 2007 a mediados del 2008! Esta fue

una catástrofe humanitaria que no deberíamos olvidar. Hoy (abril de 2016) la hambruna se cierne de nuevo sobre África, no por los precios de la energía, sino por el caos climático unido a un fuerte episodio de El Niño.

Y lo peor es que las crisis se realimentan unas a otras: los hambrientos tratan de escapar de su situación emigrando primero a las ciudades próximas, luego a los países ricos, y terminan siendo los primeros en engrosar las filas de parados de ambos mundos ante la crisis económica.

Y la propia crisis económica hace disminuir la demanda, esto incluye a la energía y el petróleo. Así que es lógico que los precios bajen porque al disminuir la demanda la oferta puede ajustarse más fácilmente a ella. La caída "a plomo" de los precios del petróleo, de la energía, y de todo lo demás tras la primera crisis energética del 2008 es signo de la crisis económica, y el intento de volver a la salida por vía del crecimiento económico hizo que se disparen los precios del petróleo y del resto de materias primas hasta recientemente, en lo que parece el típico caso de la línea amarilla de la figura 1. Pero incluso en medio de la crisis económica los precios del petróleo no volvieron a los niveles típicos de comienzos de siglo, y ahora son casi el doble que a comienzos de siglo.

Así pues, la economía mundial y el petróleo están fuertemente unidos.

Por tanto, o rompemos muy rápidamente la relación entre crecimiento económico y demanda de petróleo o la oferta de este impedirá la salida de la crisis mundial económica durante los próximos años. Es

más, la desesperación por el petróleo que se produjo a partir del 2004-2005 llevó a los EEUU a un incremento de los biocombustibles y a la masificación de técnicas agresivas de extracción de petróleo y gas natural (el llamado fracking). El fracking no soporta precios por debajo de los 50\$ el barril por lo que se está deshaciendo como una burbuja que explota con resonancias financieras similares a las del 2008. Probablemente la ralentización de la economía mundial en 2015 dé paso a una nueva crisis económica mundial en 2016.

La tarea es hercúlea porque sustituir primero el descenso de oferta de petróleo, y para la próxima década de gas natural (también tiene su pico correspondiente de extracción posible máxima) por carbón o por técnicas globalizadas de fracking sería un suicidio climático (son mucho más contaminantes) y no es creíble ni posible que la nuclear y las renovables tomen el relevo. Por ejemplo, sustituir con biocombustibles el déficit de petróleo (demanda proyectada menos oferta posible) de ésta misma década supondría ocupar con los rendimientos netos actuales más de 500 millones de hectáreas (MHa)(Castro et al. 2014), lo que es inmoral y probablemente imposible (aunque en la actualidad estemos ya por los 100 MHa dedicadas a estos cultivos comparables ya a los 150MHa que aproximadamente cultivamos de arroz). Para sustituir el déficit de petróleo en la década de los 20 con nucleares supondría haber empezado a planificar desde antes del 2010 la construcción de 3000 centrales (ahora son unas 450). No se está haciendo y nadie sueña con esta posibilidad porque además, el uranio,

recurso también finito, aceleraría su pico atrayéndolo desde mediados del presente siglo a la década de los 20 o 30, haciendo que esas hipotéticas 3000 centrales no tuvieran una esperanza de vida superior a los 20-25 años y compitiendo además por un uranio cada vez más caro. Esto sin contar con la insolidaridad que supone una fuente de energía que disfruta una generación o dos humanas pero que deja residuos que vigilar para las siguientes 100 o más generaciones.

¿Y el resto de renovables? Sin duda estarán ahí pero éstas adolecen de límites físicos y ecológicos también. Además producen electricidad principalmente, que representa alrededor del 20% de nuestro consumo energético, por tanto antes habría que electrificarlo todo, lo que llevaría bastantes décadas. La energía del viento no nos proporcionará más energía del 6% (1TWe) de lo que hoy consumimos aunque tratemos de llenar el mundo de molinos (Castro et al. 2011). Y la solar eléctrica requiere mucho espacio y materiales en un mundo que va a competir por ellos (Castro et al.2013). Nuestras plantas actuales fotovoltaicas requerirían más de 300 millones de hectáreas para producir tanta energía como la que nos proporcionan ahora los combustibles fósiles, cuyas infraestructuras ocupan unas 7,5 millones de hectáreas (Smil 2008).

La solución aparente sería reducir voluntariamente el consumo de energía per cápita mundial intentando que esto suponga el menor sufrimiento de las economías, y esto a su vez exige que algunos países emergentes dejen de crecer en su consumo energético, dejar espacio de crecimiento a los países más pobres y bajar rapidísimamente el consumo

energético de los países más ricos. Imposible si no nos guiamos por los principios de equidad, fraternidad y solidaridad. Si no lo conseguimos, reduciremos igualmente nuestro consumo per cápita de energía, porque esto es ahora un imperativo físico. En ambos casos, se producirá, al menos durante las próximas décadas un descenso fuerte del consumo per cápita de energía, que por sí solo y dada la dependencia actual que tenemos puede desestabilizar la economía mundial y llevarla a una recesión duradera e incluso al colapso.

2.3. Caos Climático

El caos climático es el tema ecológico de moda, en parte quizás por sus graves consecuencias y en parte porque se tiende a visualizar como un problema de medio o largo plazo, y por tanto, una cuestión que parece resoluble.

Sin embargo, los modelos (IPCC 2007, IPCC 2013) que se suelen manejar, el llamado "consenso" del IPCC, son optimistas en cuanto a los efectos sobre el clima y las emisiones de gases en el pasado reciente y a corto plazo y exagerados a medio plazo en cuanto a las emisiones que podemos llegar a hacer. Los escenarios de emisiones contemplados en los informes del 2007 y del 2013 suelen partir de que no va a existir un problema de oferta de combustibles fósiles, que sabemos por los razonamientos del epígrafe anterior, no va a ser el caso. Por otro lado, aunque van mejorando los modelos de la respuesta climática y de sus consecuencias y aunque tienden a atrapar bien la tendencia observada en el clima

reciente, los modelos de "consenso" tienden a quedarse cortos, a ser optimistas en cuanto a los efectos climáticos. Además, las consecuencias sobre los ecosistemas y las sociedades humanas de nuevo han ido mostrándose según avanzan los estudios que son mayores de lo inicialmente esperado, hoy podríamos decir que un aumento de 4 o 5 grados sería suficiente para borrar del mapa el mundo natural y humano tal y como lo conocemos.

Pondré dos ejemplos suficientemente significativos que muestran que los modelos climáticos se suelen quedar cortos en sus previsiones.

El primero es la extensión de hielo marino en el polo norte. En la figura 4 podemos ver una comparativa entre la mayor parte de los modelos climáticos que hasta hace poco disponíamos (IPCC 2007 y 2013) y la realidad.

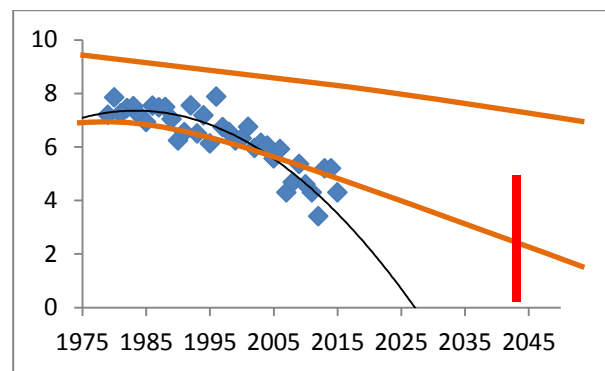


Figura 4. Comparación de la extensión del hielo (en millones de Km²) en el Ártico en septiembre (rombos azules) frente a la media y la desviación estándar de los modelos del IPCC 2007 (líneas naranjas (se representa la media +/- desviación estándar)). El rectángulo rojo representa en 2040 la variación de los distintos modelos/escenarios del IPCC2013. La línea continua que muere antes del 2030 representa un ajuste parabólico (sin sentido físico) a los datos reales elaborada en 2008. La simple extrapolación parabólica sigue dando mejores resultados que los modelos tras casi una década de observaciones y mejora de modelos. Elaborado a partir de Stroeve et al. (2007) y de nsidc.org/data/docs/noaa.

Es importante señalar que el hielo polar no solo es afectado por el caos climático sino que retroalimenta a éste. Es decir, si hay menos hielo en el polo norte, más radiación solar será absorbida en la zona (efecto albedo) generando más temperatura que tenderá a acelerar la pérdida de hielo, en una realimentación positiva (círculo vicioso).

Otro ejemplo lo vemos en la figura 5.

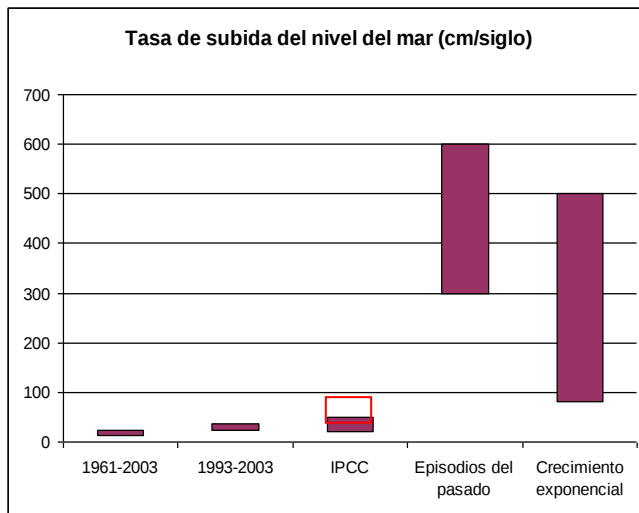


Figura 5. Tasa promedio de subida del nivel del mar medida y proyectada para el siglo XXI por el IPCC (2007) e IPCC (2013) (rectángulo rojo). Por analogías con acontecimientos pasados (Hansen et al. 2007) o suponiendo que el crecimiento anual en la tasa de subida sea exponencial (cálculos propios).

En la figura 5 vemos la subida de nivel del mar registrada y prevista por el IPCC en sus informes (2007 y 2013) con sus incertidumbres. Los modelos del IPCC conducen a tasas de subida del nivel del mar que estamos observando ya, sin embargo, se ha comprobado que ésta tasa aumenta con el tiempo. De hecho, si en vez de suponer que ésta tasa es aproximadamente constante, suponemos que es acelerada dando lugar a un crecimiento exponencial en vez de lineal (y los datos del pasado ajustan mejor a la primera función que a la segunda),

entonces la subida del nivel esperada sería mucho mayor que la contemplada por el IPCC (crecimiento exponencial). Otros estudios hablan como posibilidad superar el metro de subida del nivel del mar, simplemente extrapolando linealmente el crecimiento medido en las últimas décadas (Rahmstorf 2007), o de varios metros suponiendo un crecimiento exponencial en el deshielo de Groenlandia y del Antártico que ya se está midiendo (Hansen 2007, Hansen et al. 2013).

De nuevo, si para los modelos del IPCC "un incremento de 50 cm supondría que desastres naturales que ocurrían una vez por siglo se verían varias veces cada año". ¿Podemos imaginar entonces las consecuencias sobre las costas de una subida de 1 ó 2 metros? Por ahora no, porque las políticas de protección contra el cambio climático se hacen en el mejor de los casos en base a los peores escenarios del IPCC.

Cada vez hay más consenso científico (difícil de publicar como tal (Hansen 2016)) de que una subida de temperaturas de 2°C sería peligrosa para la humanidad y 3-4°C "desastrosa o catastrófica" (¿fin de la civilización?)(Hansen et al 2013, 2016). Limitar la subida a menos de 2°C es ya prácticamente una imposibilidad física sin cambios estructurales tan profundos que cambiarían radicalmente la civilización puesto que ya ha subido más de 1,5°C, quizás 2°C (Vilar 2016), y el sistema climático tiene una inercia elevada y no vamos a dejar de emitir mañana mismo. Sólo los escenarios más bajos del IPCC 2013 consiguen no superar los 3°C; sin embargo entre 2005 y 2015 la trayectoria real sigue la curva del escenario más alto de los principales

contemplados y superamos ya en un 15% las emisiones anuales que siguen las trayectorias más optimistas.

En cualquier caso, es importante señalar que el caos climático aunque por sí mismo puede conducir a un colapso de la civilización si es que los escenarios no optimistas se confirman, la influencia actual en la economía y en la alimentación ya es clara. La crisis alimentaria en África del año 2011 y del 2012 y la actual de 2016 se debe no solo a unos precios elevados de los alimentos, influidos por el precio del petróleo, los biocombustibles y los especuladores, sino que a esto se une una fuerte sequía en estos países. El caos climático empeorará estas situaciones.

2.4. Recursos naturales: Agua, suelo y minerales

Según el PNUD (2006), en el mundo había en el 2005 alrededor de 1000 millones de personas con problemas de acceso al agua. Pero este número podría incrementarse a más de 3500 millones de habitantes en tan solo 15 años, para pasar a ser un problema para el 60% de la humanidad en el año 2050.

Según el PNUD se necesitan acciones urgentes y profundas en éste tema si no queremos que desastres humanitarios y conflictos por el recurso se multipliquen. Un problema que se realimentará con los demás haciendo que sea más difícil cubrir la demanda de alimentos (el principal consumidor de agua es el regadío agrícola) y que los demás lo pueden empeorar (e.g. el caos climático o la falta de energía para mover y acceder al agua).

Otro recurso que escasea es el suelo.

En la siguiente tabla vemos reflejada las tendencias de algunos factores en el lado de la demanda y la oferta posible y sostenible según distintos autores (Castro 2009, Pimentel et al. 1999, Charleton y Pimentel 2010, Rockstrom et al. 2009):

<u>Tendencia de la demanda</u> (s. XXI)	<u>Oferta posible</u>
Protección de la biodiversidad (200MHa)	Sostenible (300-500MHa)
Degradación de tierras (300-500MHa)	Deforestación masiva (1500 MHa)
Alimentación (250-500MHa)	
Urbanización (200-300MHa)	
Nuevas energías renovables (50-350MHa)	
Cambio climático y otros problemas ambientales (150MHa-500MHa)	
TOTAL: 900-2300 MHa	

Tabla 1. Tendencias de la demanda de tierras y oferta posible para la segunda mitad del presente siglo. Elaboración propia a partir de diversas fuentes. La suma de las distintas demandas no es la total porque se pueden solapar, por ejemplo, parte de la urbanización puede hacerse con tierras que se van degradando.

El problema ligado a la competencia por el uso de suelos puede por sí solo conducirnos a un fuerte descenso de la población humana (colapso) y de forma sostenible a finales del siglo podríamos ser alrededor de 2000 millones de personas (Pimentel et al. 1999, Charleton y Pimentel 2010, Castro 2014). De nuevo, existen realimentaciones entre el suelo y los demás problemas, no solo porque se necesitará destinar muchas tierras a las fuentes de energía renovable y porque los problemas ambientales degradarán muchas otras, sino porque revertir esa degradación requiere, además de voluntad

política, inversiones económicas y energéticas en un mundo de escasez.

Existen problemas de acceso a recursos materiales no energéticos, en especial metales y tierras raras (plata, cobre, indio, neodimio, etc.) que también, como las fuentes de energía no renovable, tienen problemas de escasez a corto o medio plazo, llegando también a sus correspondientes picos máximos de producción para luego descender en su extracción. Muchos de estos materiales son esenciales para la industria electrónica y energética (en especial las nuevas renovables). A decir de algunos autores (Valero y Valero 2011), este problema es uno de los más graves que vamos a enfrentar y requeriría la extensión y uso del reciclado a tasas muy elevadas. Pero de nuevo, este problema se realimenta con el problema energético, ya que las concentraciones minerales van disminuyendo en las minas y se requiere invertir más energía en su extracción al tiempo que un fuerte reciclado exige también mayor inversión energética y organización que las minas ricas en depósitos.

2.5. Biodiversidad

"La Biodiversidad: el tema más fundamental"

Así titulaba J. Lovejoy una conferencia ante la Academia australiana de Ciencias en 1994. Sin embargo, aún hoy, a pesar del Caos Climático y a pesar de la Crisis Energética, probablemente siga siendo el tema más importante y fundamental que enfrenta la humanidad. Para entender por qué digo esto nos vamos a situar en dos puntos de vista muy diferentes.

Primero el punto de vista humano.

Los ecosistemas nos prestan gratis una serie de servicios de los cuales no podemos prescindir y no tenemos tecnología para sustituir:

Nos proveen de materiales como agua potable, madera y leña, comida, medicinas...

Son hermosos (base del turismo rural y ecológico)

Eliminan contaminantes tanto del aire como del suelo y las aguas

Controlan inundaciones y sequías

Protegen de extremos climáticos

Secuestran el CO₂

Crean y regeneran los suelos

Reciclan los materiales que la propia vida utiliza (carbono, nitrógeno, fósforo...)

En definitiva:

Regulan y controlan el clima, la composición de la atmósfera y los suelos, la salinidad de los océanos, etc., de la Tierra; haciéndola apta para la vida humana (teoría Gaia –Castro 2008-).

Para que los ecosistemas funcionen correctamente y a todo rendimiento, necesitan una elevada biodiversidad. Además, cuanto mayor es la biodiversidad, en general mejores y más cantidad de esas funciones imprescindibles realizan.

Si se pierde biodiversidad, vamos perdiendo esas funciones, al principio poco a poco, y luego cada vez más rápidamente hasta que incluso el

ecosistema mismo colapsa y prácticamente desaparece –Castro 2004, 2008-.

Es decir, sin biodiversidad elevada, difícilmente puede existir el ser humano.

¿Qué está pasando con la biodiversidad?

Las personas estamos eliminando poblaciones animales y vegetales y extinguiendo especies quizás desde que inventamos el fuego, pero de una forma acelerada. Hasta el siglo XX las principales causas por las que extinguíamos especies han sido: la destrucción del hábitat por eliminación directa o por contaminación, la introducción de especies exóticas (especies que no son propias del ecosistema al que las llevamos) y la excesiva caza y recolección. En nuestro presente siglo los expertos prevén que se añadirá otra causa principal más: El Caos Climático.

Lo que debería asustarnos es que el ritmo de extinción de especies que estamos provocando se está acelerando muy rápidamente:

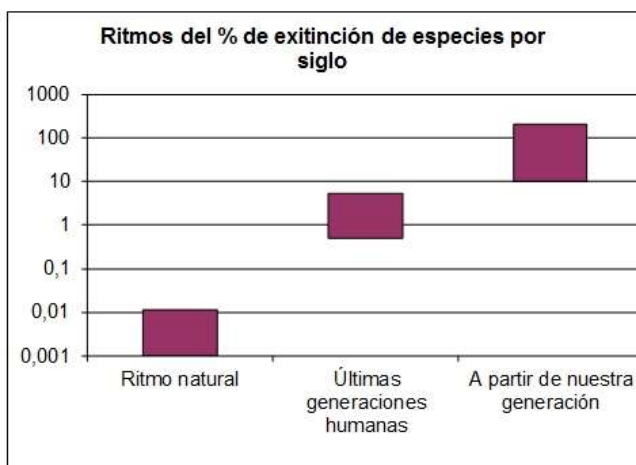


Figura 6. Los rectángulos representan la velocidad de extinción de especies teniendo en cuenta el grado de incertidumbre que tenemos en los cálculos. En el ritmo natural, hablamos de menos del 0,01% las especies que se extinguen en un siglo, a la vez, tienden a surgir por

evolución un porcentaje ligeramente mayor (la biodiversidad tiende a aumentar en la Tierra). El ser humano ha aumentado el ritmo de extinción hasta el siglo XX a aproximadamente un 5% cada 100 años. Pero durante el siglo XXI este ritmo puede llegar a ser hasta del 200% por siglo (GBO3, 2010).

En la figura 6 vemos cómo en los últimos siglos el ritmo de extinción natural de las especies lo hemos multiplicado por 1.000, es decir, de cada mil especies extinguidas, una lo ha hecho por causas naturales, 999 lo han hecho por nuestra culpa. Esto ha supuesto hasta ahora que se hayan perdido entre un 2 y un 15% de todas las especies que antes de la aparición del Homo sapiens existían (Castro 2004).

Pero los expertos nos dicen que el proceso de aceleración se incrementa (GBO3, 2010). Ahora, además que tenemos el caos climático, se va a empezar a multiplicar la tasa natural de extinción por 10.000, quizás por más de 100.000 veces la natural.

Si esto es así, entonces durante las próximas décadas llevaríamos tal velocidad que terminaríamos extinguiendo en un siglo o dos a ¡todas las especies!

Obviamente esto es imposible, antes de que eso ocurriera, los efectos acumulados sobre los ecosistemas (que generarán "sorpresas" y ecosistemas que irán colapsando) harían desaparecer la causa que provoca el desastre: nosotros.

Pero veamos un segundo punto de vista. Pongámonos en una escala temporal y espacial más amplia, seamos menos antropocéntricos mirando algo más lejos que nuestro propio ombligo.

En los últimos 500 millones de años ha habido 5 grandes extinciones masivas.

Ahora estamos en la 6ª gran extinción, y aquí no hay controversia científico-social, la causa de esta extinción en curso es humana.

Para la vida sobre la Tierra estamos resultando tan dañinos como el meteorito y/o los volcanes que extinguieron a los dinosaurios y con ellos a más de la mitad de las especies.

Démonos cuenta de lo que esto supone: nos hemos arrogado el derecho, principalmente la última decena de generaciones humanas, pero especialmente la última, la nuestra, de arrasar la red de vida de tal forma que distorsionaremos la evolución durante al menos doscientas mil generaciones humanas (la "humanidad" entera han sido menos de diez mil). Es decir, no sólo hemos eliminado el derecho a la existencia a muchas especies, hemos eliminado el derecho a disfrutar de un mundo rico en vida, en especies y en sus funciones plenas ¡a las próximas 200.000 generaciones humanas y su equivalente en seres vivos!

Yo me pregunto: ¿qué nos hemos creído que somos? ¿El centro de la Historia de la Tierra? ¿El centro de toda la Historia de la Humanidad?

No sé cómo pensarán nuestros tataranietos, pero si son capaces de emocionarse dentro de un bosque de robles, si son capaces de sentir la belleza de un ave rapaz en vuelo, si se siguen conectando de alguna manera con la belleza de la naturaleza, entonces, sin duda, nos maldecirán.

Hubo, hace 10 generaciones, árboles que midieron 140 metros de altura; si nuestra cultura (o las que vengan) no es capaz de

admirar, de sentir reverencia y amor por un ser vivo así y seguimos viéndolos como madera, estaremos sencillamente perdidos como especie.

3.- LA NECESIDAD DEL *GALARQUISMO*

El sistema humano tiene fuertes inercias al cambio como ha demostrado con su no reacción frente a los avisos dados por los científicos. Ante una crisis o un problema anunciado la primera reacción es la negación (por ejemplo con el caos climático, el tabaco, los asbestos, el plomo en la gasolina, el agujero de ozono, etc.), luego se buscan más causas y se olvidan las causas raíz y el resto de problemas (por ejemplo con la reacción a las crisis ecológica, energética, alimentaria y económica que anunciaba Ban Ki Moon en 2008 nos hemos centrado en la última y vemos solo causas y soluciones a esta última). Finalmente, cuando se quiera reconocer el problema, será demasiado tarde para evitarlo y las soluciones vendrán acompañadas inevitablemente con mucho sufrimiento humano y la necesidad de adaptación.

Dado que cualquiera de los problemas vistos (y no son los únicos) pueden conducirnos al colapso, dado que existe una realimentación entre los problemas de tal forma que las mejoras en uno pueden suponer empeorar otro o las tendencias negativas en uno aumentan las tendencias negativas en otro (sinergias) y dadas las inercias que acabamos de señalar que tiene el sistema humano al cambio, el colapso de nuestra civilización es ya inevitable y probablemente ya ha comenzado. Ya hemos chocado con el iceberg y ahora el problema es cómo salir

de un barco que se hunde. La conciencia real de esto lo cambiaría todo si se tomara.

Esas inercias al cambio hunden sus raíces en ciertos mitos y creencias fuertemente arraigados en nuestra civilización. De hecho, la razón última de que el colapso haya sido inevitable no son la conjunción de picos y descensos de los recursos energéticos y materiales junto con la pérdida de biodiversidad y funciones ecosistémicas, las crisis de contaminación y caos climático y el ascenso de desigualdad humana. La razón fundamental es que la mayoría de la población no quiere ver como posibilidad el colapso y sigue sin verlo a pesar de que ya ha comenzado porque nuestra civilización nos ancla culturalmente en ciertos mitos y creencias. Entre ellos están ideas que comienzan al menos con la antigua civilización griega, que se refuerzan en el Renacimiento europeo y la Modernidad y que tienen su apogeo en la actualidad. Nos referimos a los mitos del progreso humano (referido este al progreso tecnológico), al triunfo de las metáforas científicas del mecanicismo y el reduccionismo (que cosifican la Naturaleza, hasta el punto de que un cambio en un gen te permite hacerte dueño de una variedad de un ser vivo), al arrinconamiento y perversión espiritual de las religiones que nacieron en un contexto de lucha por la equidad y la justicia humanas (¡no matarás! ¡la usura es pecado!), etc..

La Historia es necesaria para comprender no solo nuestro presente, sino por qué nuestro inmediato futuro es de fin de esta civilización.

Durante el nacimiento de las grandes religiones (desde Zoroastro -800 a.C, hasta Mahoma 600 d.C) se dan grandes imperios en un eje que abarca desde Europa hasta China. En esos imperios agresivos y esclavistas surgen resistencias por parte de líderes espirituales. Las revoluciones espirituales que ocurren se basan todas en el amor al prójimo. Pero este es visto como el amor a tu igual (normalmente el prójimo se identifica con alguien de tu comunidad o cultura o religión), y ese igual es otro hombre.

No son mujeres las profetas, no son el resto de seres vivos el objeto de amor. Por supuesto hay ideas de compasión hacia la naturaleza no masculina, pero o no triunfan (Mahavirá, Pitágoras, Lao-Tsé) o son pervertidas por las élites en el poder (los Borgia son un ejemplo perfecto).

Los mitos griegos son una representación del triunfo de la inteligencia racional "masculina" en contraposición a la inteligencia emocional y espiritual "femenina". Los dioses son llevados al Olimpo y se les pide la mínima intervención, porque los hombres se sienten poderosos (el mito del progreso tecnológico), incluso a pesar de los miedos (Ícaro).

Cuando van colapsando los distintos imperios tiende a resurgir la equidad entre humanos y el respeto a la naturaleza (e.g. desde la primera edad media europea hasta los *Carmina Burana*).

Más adelante surge en Europa el llamado Renacimiento que nos abrirá las vías del capitalismo como organización socio-económica, del protestantismo (donde se arrincona a la mujer de nuevo, donde se

promociona la usura y la riqueza individual), de la tecno-ciencia mecanicista que quiere dominar y conquistar el mundo y el universo entero (Bacon, Descartes). La Modernidad y la Revolución industrial profundizarán los mitos e ideologías.

Las reacciones ante las nuevas injusticias y desigualdades serán esta vez con carga más socio-económica que espiritual-religiosa. Marxismo y anarquismo, sufragismo, luddismo, etc. surgen en el siglo XIX porque el embate es máximo. La Ilustración y la Revolución francesa y americana son ambivalentes. Sólo el romanticismo parece defender emocionalmente la naturaleza, pero este deriva muchas veces en nacionalismos excluyentes o en una idealización del amor a la mujer no carente de machismo.

No es hasta el siglo XX cuando comienza con relativa fuerza la defensa de la naturaleza no humana, pero casi siempre sólo en el ámbito racional. Los movimientos ecologistas son sociales y humanistas. Los ecosistemas se defienden por el bien de la humanidad, no por su propio bien. Si bien es cierto que buena parte de las personas en esos movimientos ponen su inteligencia emocional también a trabajar.

Los ecologistas de entonces y muchos actualmente midieron y miden mal la interacción entre las tecnologías "ecológicas" y su relación con nuestra civilización. Se imaginaron que pequeños molinos eólicos, paneles solares en nuestros tejados de casas bioclimáticas y huertas ecológicas, cambiarían el mundo proporcionando, además, más libertad, más equidad y más necesidades humanas cubiertas a escala global mientras los

ecosistemas y la biosfera se recuperaban. Ese mundo no llegó y los molinos se convirtieron en gigantes de 5 MW anclados en el mar, parques fotovoltaicos que ocupan hectáreas donde antes había tierras de cultivo, naranjas ecológicas murcianas que dan la vuelta al mundo... mientras la desigualdad humana sigue en aumento.

Gandhi quizás sería el equivalente a Zoroastro como un líder espiritual de la nueva etapa que anuncia el fin de la civilización de turno. Solo que, esta vez, nuestra civilización es global.

Otros líderes espirituales siguen despistados respecto a la inviabilidad de nuestra civilización post-industrial. Siguen anclados en la imprescindible defensa del ser humano y de la equidad humana.

Las religiones de la primera época axial ya no sirven en el final de la segunda época axial que nace en el Renacimiento.

Es cierto que el Papa Francisco con su *Laudato Si'* (Francisco 2015), ha "evolucionado" el pensamiento cristiano hasta el punto de que una buena parte de sus seguidores católicos no son capaces de seguirlo y hasta el punto de que los cristianos de la tradición luterana y calvinista lo atacan (especialmente en EEUU).

Al igual que el mundo no está preparado para los anuncios de colapso civilizatorio de los científicos, tampoco lo está para un líder espiritual "ecologista", ni siquiera en una religión tan jerarquizada.

Laudato Si' era necesario, pero es insuficiente y llega tarde (el colapso es inevitable, no lo olvidemos). No sólo tiene en frente de él, como reconoce, una

visión del mundo mecanicista y una fe ciega en el progreso tecno-científico (es en realidad ésta última la religión, que paradójicamente se niega a sí misma, la que tiene a la mayoría de la población humana como creyente); fe ciega que no se combate ya (hasta se pide perdón por haber "negado" a Darwin). Es que, además, en *Laudato Si'*, su defensa de la naturaleza sigue sin despojarse de algunos mitos que hemos creado en milenios, en especial del excesivo antropocentrismo. Es difícil que una religión (al igual que el resto de las mayoritarias), que pone al servicio del ser humano al resto de la naturaleza ("dominad la Tierra" dice el Antiguo Testamento que siguen judíos, cristianos y musulmanes), pueda contradecirse tanto. Ni Moisés, ni Buda, ni Cristo, ni Mahoma se preocupaban por la deforestación de su época en sus zonas (y existía), ni por el derecho de los animales a no sufrir, ni siquiera se preocupaban en demasía por la igualdad de género.

Son quizás las religiones orientales las más sensibles al resto de la naturaleza no humana. Son ellas quizás las que están permeando la civilización occidental (yoga, budismo, taoísmo y tantos otros "movimientos" que siguen creciendo "occidenttransformados" a nuestro alrededor europeo o norteamericano) precisamente porque a Occidente y su Odisea (Pigem 1994, 2013) les sigue faltando una filosofía, espiritualidad y religión más intrínsecamente unidas a la biosfera.

La visión de la biosfera como un organismo (Gaia) es algo consustancial a la mayoría de las culturas y civilizaciones del pasado; hasta la Modernidad de nuestra civilización que ve surgir la visión

del mundo máquina como metáfora alternativa no se cambia esta visión.

Sin cambiar nuestros mitos y creencias no podemos transformar la civilización presente a una sostenible. Y como ya es tarde para salvarla, lo único que nos queda es precisamente generar durante el colapso y transición nuevos mitos y creencias, nuevas espiritualidades y religiones que tengan un doble papel: que sirvan de adaptación a las décadas de colapso y que sirvan de adaptación a la sostenibilidad de las futuras civilizaciones.

En ese sentido defiendo que un "gaiarquismo" es imprescindible. Primero porque su visión no desprecia ninguna de las inteligencias humanas de las que hemos hablado. El gaiarquismo generará mitos emocionales y espirituales, elevando a lo sagrado a los árboles (Abella 1996, 2007, 2011), a los bosques, a la biosfera en su conjunto (es decir, Gaia –Castro 2008, Aerlín 2011–). Así, necesitamos una cultura que vea como virtud plantar árboles (y como terrible maldad deforestar), que defienda el derecho a los animales a tener una vida digna (desde el ecologismo o desde el animalismo también), que sienta y se emocione con la naturaleza "virgen" hasta el punto de que sea ridículo tener que "protegerla" de nosotros mismos vía parques y reservas naturales; donde las emociones y sentimientos que inspiraron a Beethoven y su 6ª sinfonía dejen de ser una anécdota de un genio del arte; una cultura así es necesaria porque además el gaiarquismo tendrá una fuerte componente de inteligencia racional y ciencia holista.

Así, la teoría científica de que Gaia es un organismo cambia radicalmente nuestro

lugar en el mundo. No sólo la teoría del Big Bang nos descentró espacial y temporalmente del Universo (algo que obviamente no ha calado en la cultura y el alma de la gente: disonancia cognitiva con la que vivimos), sino que el hecho de que seamos parte de un organismo mayor evolutivo y en el que sus partes (especies) evolucionan, genera, además de una comprensión cabal de qué somos y de dónde venimos, una intuición de qué deberíamos ser (una parte integrada en Gaia). Gaia representa una lección de humildad frente al mito del progreso tecnológico generador de ansias de dominio y conquista.

Un árbol, por ejemplo, incluso desde nuestros mitos de reducción mecanicista, es una máquina de una eficiencia y capacidad a años luz de lo que el mejor ingeniero podría soñar. Un árbol absorbe una pequeña parte de la energía incidente para fijar el disperso CO₂ en su propia estructura, participando en el ciclo del carbono, donde éste se recicla a tasas de más del 99,5% (nuestra civilización no recicla nada a escala amplia por encima del 50%). Además, usa la mayor parte de la energía incidente para participar en el ciclo del agua de Gaia, con lo que, además, sube los nutrientes que necesita desde el suelo (al que contribuye a formarse y enriquecerse) hasta las ramas y las hojas. Esta "máquina" es capaz de autorrepararse y resistir tormentas que pocas estructuras humanas resisten, es capaz de sobrevivir, si así se le requiere, durante miles de años, y es capaz de generar un bosque y de alimentar a humanos y animales. Debajo de él hay un microclima cuya sombra es más eficiente para enfriar el suelo de nuestras ciudades que nuestros mejores "aires

acondicionados". La pregunta es: ¿cómo no hacer sagrado a *alguien* así? Bajo una gran secuoya, un gran ginkgo, un gran cedro o un gran roble, cada vez somos más los que sentimos un deseo casi irrefrenable de abrazar(los).

Durante el colapso es urgente ir a los botes salvavidas, durante el colapso desaparecerán la mayoría de nuestras tecnologías y tendremos que recurrir a las de Gaia, que eran desde siempre más eficientes, pero ahora serán casi las únicas a las que recurrir. Así que la permacultura y otros ensayos de gentes "visionarias" formarán parte de los nuevos mitos y cultura. Necesitamos urgentemente hacer plantaciones masivas de árboles que ayuden a reconstruir los ecosistemas dañados a la vez que nos proporcionan la flotabilidad necesaria (son los botes vivos del Titanic).

El nuevo paradigma que se abre desde el fin del siglo XX pasado es el de supervivencia. Gaia no tiene botes para 7000 millones de humanos, quizás ni siquiera para 2000 millones viviendo con una mínima dignidad. Así que las nuevas construcciones éticas y espirituales deben también basarse en este imperativo biofísico. La equidad y la justicia humanas son imperativos éticos obvios, pero también lo son el bienestar y la justicia para con Gaia, no porque sea una diosa madre que nos amamante, sino porque es un organismo sagrado del que nosotros somos una pequeña parte, prescindible, pero quizás interesante.

4.- BIBLIOGRAFÍA

- Abella, I. 1996: La magia de los árboles. Integral.
- Abella, I. 2007: La memoria del bosque. Integral.
- Abella, I. 2012: El gran árbol de la humanidad. Integral.
- Aerlín, E. 2011. El Oráculo de Gaia. Bubok.
- Ban Ki Moon, 2008: conferencia de apertura de la 63ª Asamblea General de las Naciones Unidas.
- Campbell CJ and JH Laherrere 1998: "The end of cheap oil". Scientific American". March 1998. 78-83
- Castro C. 2004: "Ecología y desarrollo humano sostenible". Ed. Universidad de Valladolid
- Castro C. 2008: "El origen de Gaia: una teoría holista de la evolución". Ed. ABECEDARIO
- Castro C. 2009: "Escenarios de energía-economía mundiales con modelos de dinámica de sistemas". Tesis doctoral. Universidad de Valladolid.
- Castro C. 2014: www.eis.uva.es/energiasostenible/?p=2624
- Castro C. et al. 2008: "World energy-economy scenarios with system dynamics modelling" VII annual international ASPO conference. Oct. 20-21. Barcelona. Spain.
- Castro C. et al. 2009: "The role of non conventional oil in the attenuation of peak oil". Energy Policy 37, 1825-1833.
- Castro C. et al. 2011: Global wind power potencial: physical and technological limits. Energy Policy. Doi:10.1016/j.enpol.2011.06.027
- Castro C. et al. 2013: Global solar electric potential: A review of their technical and sustainable limits. Renewable and sustainable energy reviews. 28, 824-835
- Castro C. et al. 2014: A top-down approach to assess physical and ecological limits of biofuels. Energy 64, 506-512
- Charleton S. and D. Pimentel, 2010: "Population crash: prospects for famine in the twenty-first century". Environ Dev Sustain (2010) 12:245–262
- Diamond J. 2006: "Colapso: Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen". Ed. Debate.
- Francisco, P. 2015. Laudato Si'. Vaticano.
- GBO3, 2010. Global Biodiversity Outlook 3: Biodiversity scenarios and tipping points of global importance: gbo3.cdb.int/resources.aspx
- Goodwin, L. 2010. <http://globalwarming12.com/poll-most-republicans-don%E2%80%99t-believe-in-climate-change> (acceso en diciembre de 2010)
- Hansen J, Sato M, Kharecha P, Russell G, Lea D W and Siddall M 2007 Climate change and trace gases Phil. Trans. R. Soc. A at press, doi:10.1098/rsta.2007.2052
- Hansen, J, 2007. Scientific reticence and sea level rise Environ. Res. Lett. 2 (April-June 2007) 024002 doi:10.1088/1748-9326/2/2/024002
- Hansen J. et al. 2013. Assessing "dangerous climate change". PLOS ONE. 8(12): e81648. doi:10.1371/journal.pone.0081648
- Hansen, J. 2016. Dangerous scientific reticence. <http://csas.ei.columbia.edu/2016/03/24/dangerous-scientific-reticence/>
- IPCC 2007: Intergovernmental Panel on climate change 2007: "Climate Change 2007: Fourth Assessment report (AR4): www.ipcc.ch
- IPCC 2013: "Climate Change 2013: Fifth assessment report (AR5): www.ipcc.ch
- Meadows et al. 1972: Dynamics of Growth in a finite World. Cambridge.
- Pigem, J. 1994: La Odisea de Occidente. Kairos.
- Pigem, J. 2013: La nueva realidad. Kairos.
- Pimentel D. et al. 1999: "Will limits of the earth's resources control human numbers?". Environment, Development and Sustainability, (1): 19-39, 1999

PNUD 2006: Human development report 2006.
Beyond scarcity: Power, poverty and the global
water crisis. Informe de desarrollo humano 2006
Más allá de la escasez: poder, pobreza y la crisis
mundial del agua

Rahmstorf S 2007 A semi-empirical approach to
projecting future sea-level rise Science 315 368–70

Rockstrom J. et al., 2009: "Planetary boundaries:
Exploring the Safe Operating Space for
Humanity" Ecology and Society 14(2): 32.

Smil V., 2008. Energy in nature and society:
general energetics of complex systems. The MIT
Press. Cambridge. Pp.383.

Stroeve, J., et al. (2007), Arctic sea ice decline:
Faster than forecast, Geophys. Res. Lett., 34,
L09501, doi:10.1029/2007GL029703

Turiel, A. 2015:
[http://crashoil.blogspot.com.es/2015/12/el-
ocaso-del-petroleo-edicion-de-2015.html](http://crashoil.blogspot.com.es/2015/12/el-ocaso-del-petroleo-edicion-de-2015.html)

UCS, 1992: "World scientists' Warning to
Humanity": [www.ucsusa.org/about/1992-world-
scientists.html](http://www.ucsusa.org/about/1992-world-scientists.html)

UCS, 1997: "Call for action at the Kyoto Climate
Summit":
[www.ucsusa.org/global_warming/solutions/big_
picture_solutions/world-scientists-call-for.html](http://www.ucsusa.org/global_warming/solutions/big_picture_solutions/world-scientists-call-for.html)

Valero A. y A. Valero. A prediction of the exergy
loss of the world's mineral reserves in the 21st
century. Energy 2011;36:1848-1854

Vilar, F. 2016:
[https://ustednoselocree.com/2016/03/13/estad
o-de-alarma-climatica-se-han-superado-los-2c/](https://ustednoselocree.com/2016/03/13/estado-de-alarma-climatica-se-han-superado-los-2c/)

DEMOCRACIA DELIBERATIVA Y GOBERNANZA GLOBAL EN LA ENCÍCLICA *LAUDATO SI'**

Javier Romero Muñoz

Licenciado en Filosofía, Universidad de Salamanca

RESUMEN:

El siguiente artículo busca esclarecer de qué hablamos cuando hablamos de democracia deliberativa. El desarrollo de la teoría democrática en la obra habermasiana *Fäktizität und Geltung* ofrece una interpretación normativo-filosófica de la política como democracia deliberativa y de su articulación en el Estado de derecho en términos nacionales y transnacionales. Todo ello dibuja una nueva línea política a la que parece acercarse la Carta Encíclica del Papa Francisco, *Laudato Si'*.

ABSTRACT:

This paper tries to find out what we mean when we talk about deliberative democracy. The development of the democracy theory in the habermasian book *Fäktizität und Geltung* offers a normative-philosophical interpretation of politics as deliberative democracy and its unfolding in the State of Law in national and transnational terms. This draws a new line in politics that pope Francis' Encyclical Letter *Laudato Si'* seems to approach.

PALABRAS CLAVE: *Laudato Si'*, democracia deliberativa, ecología, política, diálogo.

KEYWORDS: *Laudato Si'*, deliberative democracy, ecology, politics, dialogue.

1.- LÍNEAS DE ORIENTACIÓN Y ACCIÓN

La reflexión sobre el medio ambiente en su magnitud ha sido objeto de estudio en las últimas décadas. El conocimiento interno sobre el funcionamiento físico-químico-orgánico del mismo, ha resaltado una preocupación planetaria sobre la sostenibilidad mundial de la Tierra. Dicha preocupación se debe enteramente a las *policrisis ambientales antropogénicas* que han sido resaltadas en los albores del siglo XXI: cambio climático, agotamiento de los recursos no renovables, contaminación global, deforestación, explosión demográfica en un mundo ecológicamente finito... Es por todo ello

que el ecologismo se presenta como un auténtico reto para la humanidad en su conjunto, más allá de las fronteras nacionales, raciales, de género, religión, ideología política, etc.

La esperada Carta Encíclica *Laudato Si'* (LS) pretende, desde su cosmovisión religiosa en un mundo globalizado, ofrecer por primera vez no solo a la comunidad católica, sino a la humanidad en general, una *ecología integral* de una forma nueva y completa¹²⁷. Con dicha

* Este trabajo de investigación está financiado por la Fundación Tatiana Pérez de Guzmán el Bueno. Beca predoctoral en medioambiente (2015).

¹²⁷ BOFF, Leonardo: "La *Magna Charta* de la ecología integral: El grito de la tierra y el grito de los pobres", en VVAA.: *Cuidar la Madre Tierra*:

finalidad el Papa Francisco se ha mantenido fiel al imperativo orteguiano de situarse a la altura de los tiempos como se muestra en la Encíclica. Si bien es cierto que existen afirmaciones y textos fundamentales sobre la naturaleza (como Creación) tanto en la Biblia como en la reflexión teológica¹²⁸, la novedad que supone la Encíclica se debe a su arduo trabajo multidisciplinar (teológico, científico, filosófico, sociológico, económico, político...), acorde con la metodología contemporánea de trabajo analítico-reflexivo para solventar problemas globales.

Después de llevar a cabo un análisis científico-técnico de los principales problemas medioambientales (Capítulo Primero), unido a los análisis sociales sobre las raíces de la crisis ecológica (Capítulo Tercero), con la finalidad de proponer una *ecología integral* (Capítulo Cuarto), sin dejar de lado la cuestión teológica (Capítulo Segundo), el Pontífice resalta algunas líneas estratégicas de política nacional e internacional para la resolución de conflictos sociales y ambientales (Capítulo Quinto). El cambio de rumbo que propone Francisco para delinear soluciones factibles, sitúa como

elemento principal el *diálogo*, algo que, en palabras del teólogo y filósofo José Manuel Sánchez-Romero, tiene su inspiración en las posibilidades y orientaciones teológicas que se abrieron a partir del Concilio Vaticano II, de inevitable referencia para la Eclesiología contemporánea y la reflexión sistemática de la fe en sus distintas aplicaciones antropológicas y sociales¹²⁹.

Los marcos regulativos a los que el Papa alude¹³⁰, enmarcados hacia una política sostenible ecológicamente y socialmente, primeramente deberían superar las barreras políticas propuestas únicamente desde un ámbito nacional. El surgimiento en la década de los años 90 del siglo XX de nuevas líneas de orientación política post-1989, han llevado a teóricos neohabermasianos, como John Dryzek en el *Centre for Deliberative Democracy and Global Governance* de Australia, a observar un *giro deliberativo* en política, partiendo del diálogo como elemento indispensable del proceso político en términos nacionales y transnacionales¹³¹. La falta de orientación, seguridad y autoconciencia de la política actual, podría degenerar en una *racionalidad instrumental* que fundamentase paradigmas tecnocráticos de dominio y control socio-ambiental, como han puesto de manifiesto Habermas, Dryzek,

Comentario a la encíclica Laudato Si', Madrid, San Pablo, 2015, pp. 5.

¹²⁸ Recordar al respecto algunos textos bíblicos del Antiguo Testamento (*Génesis* 1,2. *Levítico* 25, 8-12. *Salmo* 8. *Salmo* 96. *Salmo* 104. *Salmo* 114. *Salmo* 147-148. *Isaías* 14, 7-8. *Daniel* 3, 56-88, *Amós* 4, 7-9) junto con textos del Nuevo Testamento (*Marcos* 13, 28. *Mateo* 6, 26-30. 13, 4-9. 24-30. 31-32. *Romanos* 8, 19-23. *Efesios* 1, 3-4. *Colosenses* 1, 15-20. *Apocalipsis* 21, 1), en relación con posiciones teológicas contemporáneas como la llevada a cabo por Leonardo Boff. Ver al respecto: BOFF, Leonardo: *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Madrid, Trotta, 2011. Podría desarrollarse incluso una *historia del pensamiento católico verde* desde la teología espiritual de autores como Francisco de Asís, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, y otros.

¹²⁹ SÁNCHEZ-ROMERO, José Manuel: "La teología en la encíclica Laudato Si'", en GARCÍA GALINDO, Ángel (ed.): *Loado seas mi Señor y Ecología integral. Comentarios a la encíclica Laudato Si' del Papa Francisco*, Salamanca, UPSA, 2016, pp. 49-68.

¹³⁰ LS, 173. La edición consultada para el siguiente trabajo de investigación: FRANCISCO, Carta Encíclica de S.S.: *Laudato Si'. Sobre el cuidado de la casa común*, Madrid, San Pablo, 2015.

¹³¹ DRYZEK, John S.: *Foundations and Frontiers of Deliberative Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 3-17.

e incluso el Papa Francisco. El siguiente trabajo de investigación expone el marco teórico desarrollado en política deliberativa, analizando en primer lugar el paradigma tecnocrático antihumanista al que puede estar siendo sometida la sociedad y la naturaleza en el siglo XXI (2), para proponer una alternativa democrática al dominio socio-ambiental denunciado por el Pontífice (3), que tenga su influencia no solo en el marco de la política nacional, sino también transnacional (4).

2.- EL PELIGRO DEL PARADIGMA TECNOCRÁTICO Y LA RACIONALIDAD INSTRUMENTAL

La política nacional y transnacional no debería estar nunca sometida a los imperativos sistémicos de la economía, rigiendo ésta un poder sobre aquélla al modo del paradigma que, en palabras del Papa Francisco, respondería a un modelo socio-político de raíces tecnócratas¹³². Esta reflexión en el marco contextual de la Encíclica, responde a un viejo debate en el tiempo, aunque no en su actualidad, dado en filosofía y sociología en la década de los años 70 del siglo pasado entre dos teóricos fundamentales y característicos del siglo XX: Niklas Luhmann (1927-1998) y Jürgen Habermas (1929-).

La denuncia y crítica que realiza Habermas a Luhmann, y su posterior alternativa en *Teoría de la acción comunicativa I y II* (1981), responde a un modelo sociológico que Luhmann –heredado del funcionalismo sistémico americano de Talcott Parsons– ha desarrollado en torno

a una *tecnología social*¹³³. Este modelo ético, sociológico y político, estaría, en palabras del propio Habermas, orientado a acabar sustituyendo el presunto discurso racional acerca de cuestiones prácticas, en pos de una tecnocracia o sistema dirigido, con ingenieros sociales y moradores de instituciones cerradas, que imposibilitarían a los miembros de la sociedad civil, es decir, a la mayoría de los individuos, decidir sobre las normas y las motivaciones que la misma sociedad precisa para su propia evolución socio-histórica¹³⁴. El sistema político, institucionalizado físicamente en el Estado, junto con el sistema económico institucionalizado físicamente en el Mercado, serían los únicos directores principales del proceso y desarrollo social en una síntesis de ciencia y administración, imposibilitando toda participación ciudadana. Este escenario antihumanista y antidemocrático, situaría los imperativos sistémicos del Estado y el Mercado por encima y no al servicio de la vida humana y la naturaleza, algo que en la Encíclica se ha señalado¹³⁵.

A esta crítica desde el ámbito de la sociología y la política, habría que sumar la crítica filosófica que se realiza desde el ámbito de la teoría del conocimiento y de la filosofía moral y política. En su revisión sobre la modernidad (como proyecto inacabado), Habermas retoma su crítica a Luhmann desde un ámbito acorde con su *teoría comunicativa*. Para Habermas, la teoría que Luhmann

¹³³ LUHMANN, Niklas: *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Barcelona, Anthopos, 1998.

¹³⁴ HABERMAS, Jürgen: *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 2012, pp. 309-419. Ver a su vez: HABERMAS, Jürgen: *Teoría y praxis*, Barcelona, Ediciones Altaya, 1995, pp. 313.

¹³⁵ LS, 189.

¹³² LS, 109.

desarrolla estaría enmarcada en el *paradigma filosófico de la conciencia* que, desde Descartes en adelante, habría intentado dar respuesta a la realidad del ser humano a partir del sujeto aislado como pensamiento; un paradigma que llegaría hasta principios del siglo XX y cuyos planteamientos filosóficos habrían sido superados¹³⁶. La superación de dicho paradigma vendría del *giro lingüístico* dado en filosofía, debido enteramente a los últimos avances presentados desde el análisis lógico-matemático del lenguaje (L. Wittgenstein) y la hermenéutica (M. Heidegger). Estas posiciones, que parecen coincidir tras las diferentes disputas filosófico-históricas entre *analíticos* y *continentales*, situarían al *lenguaje* como el único y factible ángulo de referencia a la hora de abordar todos los problemas filosóficos¹³⁷. Este *giro*, asumido por Habermas en *Teoría de la acción comunicativa*¹³⁸, se presentaría acorde con una teoría filosófica estable que situaría la comunicación humana como impulsora de una racionalidad, *racionalidad comunicativa*, que superaría en sus planteamientos lingüístico-teórico-prácticos la instrumentalización de la naturaleza y el ser humano desde la univocidad presentada en la *racionalidad*

instrumental. A este *giro* parece sumarse el Papa Francisco situando el *diálogo* entre todas las personas afectadas por la crisis socio-ambiental, como el mecanismo factible que posibilitaría soluciones prácticas globales con sistemas de inclusión y diálogo.

La alusión explícita del Papa a la *racionalidad instrumental* en relación con el Estado y el Mercado¹³⁹, cuya única finalidad sería el cálculo (y acción) racional con respecto a fines, podría dar lugar al surgimiento de modelos políticos tecnocráticos donde la vigilancia y el control socio-ecológico sobre las poblaciones se incrementarían hasta rozar los límites de modelos de ecodictadura totalitaria. Estos modelos, que podrían surgir de una tecnocracia mal administrada y opaca, llevarían a defender e imponer un control eugenésico sobre la población, racionalización absoluta de los recursos, tecnología militar, guerras geoestratégicas por los recursos, centralización de los tres poderes del Estado en una sola persona o partido, racismo, etc¹⁴⁰. Además, los funcionarios de los sistemas antidemocráticos seguirían la lógica burocrática analizada por Hannah Arendt en su reflexión sobre Adolf Eichmann, acuñada como *banalidad del mal*. Según Arendt, algunas acciones y actuaciones de determinados individuos, como en el caso de Eichmann en el Holocausto, se deberían a una *racionalidad* encaminada solamente al

¹³⁶ Ver al respecto: HABERMAS, Jürgen: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Katz Editores, 2013, pp. 395-413.

¹³⁷ Sobre el *giro lingüístico*, ver: RORTY, Richard: *The linguistic turn*, Chicago, The University of Chicago Press, 1967. Respecto al *giro lingüístico* dado en la filosofía alemana-continental, ver: LAFONT, Cristina. *Lenguaje y apertura del mundo: el giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial, 1997. En referencia a la disputa comentada, ver: D AGOSTINI, Franca: *Analíticos y continentales*, Madrid, Cátedra, 2009.

¹³⁸ Sobre la incorporación del *giro lingüístico* a partir de Wittgenstein y *la teoría de los actos de habla* de J.L. Austin y J. Searle en la filosofía habermasiana, ver: HABERMAS, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa I*, Madrid, Taurus, 2003, pp. 356-380.

¹³⁹ LS, 195.

¹⁴⁰ Sobre la *dictadura ecológica* como modelo socio-político, ver: AMERY, Carl: *Auschwitz, ¿comienza el siglo XXI?* Madrid, Turner, 2002, pp.157-177. Sobre la defensa de una *dictadura totalitaria* como solución a la crisis ecológica, ver: LINKOLA, Pentti: *Can life prevail? A radical approach to the environmental crisis*, London, Integral Tradition Publishing, 2009.

cumplimiento de órdenes y leyes dentro del sistema al que pertenecen, sin reflexionar sobre las consecuencias de sus actos; algo que, para Arendt, podría repetirse en el futuro dependiendo de los modelos burocráticos y la legislación adoptada¹⁴¹.

Las complejas paradojas de la modernidad occidental, sintetizadas por el sociólogo Max Weber como *pérdida de sentido* (o desencantamiento del mundo) y *pérdida de libertad* (férreo estuche)¹⁴², no pueden ser resueltas desde la *racionalidad instrumental* de un sujeto puro que recaería en *solipsismo*, imposibilitando toda alteridad *con-el-otro-ante-mí* a la hora de ofrecer solución a los problemas éticos, sociales, políticos y ambientales. El diálogo, como ha resaltado en Pontífice a lo largo de toda la Encíclica, se presenta como la única alternativa neutra y posible a los escenarios críticos que afectan a *la casa común*.

3.- RACIONALIDAD COMUNICATIVA Y DEMOCRACIA: LA POLÍTICA DELIBERATIVA

La propuesta filosófica habermasiana se presenta como una teoría que responde positivamente al espíritu de la modernidad contemporánea, más allá de las insuficiencias y límites remarcados en los análisis sobre historia social y marxismo, ciencias sistémicas y sociología comprensiva¹⁴³. Su interés sobre cómo salvaguardar la racionalidad humana en términos filosóficos, éticos y políticos,

supone el mayor logro dado en filosofía en las últimas décadas tras la crisis postmetafísica que se arrastra desde el posthegelianismo del siglo XIX. Hay que señalar además que, gracias al modelo presentado mediante una *teoría de la racionalidad orientada al entendimiento* (superando así la *ética monológica* de corte kantiano por la *ética dialógica*), Habermas cerraría el triángulo de la racionalidad práctica configurado por la ética, el derecho y la política¹⁴⁴. La reconstrucción que realiza de la Democracia y el Estado en su aplicación *insuficiente* de la teoría comunicativa en *Facticidad y validez* (1992), tiene como finalidad proponer una teoría del derecho donde la normatividad de la teoría discursiva oscile entre la *facticidad* de las normas positivizadas del derecho (Estado), y la *validez* de las normas producidas discursivamente en el campo de la moral (Sociedad civil)¹⁴⁵.

El Estado, como Estado social democrático de derecho, garantizaría los diferentes derechos en condiciones de *vida digna*, actuando desde (a) *un poder ejecutivo o administrativo* (ejecutores y administrativos de la voluntad popular, el Gobierno), (b) *un poder legislativo* (Parlamento) y (c) *un poder judicial o de sanción* (tribunales de justicia), según la clásica *trias política* de Montesquieu. A su vez, el alcance y peso del funcionalismo institucional del Estado depende de en qué medida la sociedad recurre al *derecho*,

¹⁴¹ ARENDT, Hannah: *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona. Lumen 2003.

¹⁴² WEBER, Max: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Sarpe, pp. 188 y ss. 224 y ss.

¹⁴³ HABERMAS, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus, 530-533.

¹⁴⁴ VELASCO, Juan Carlos: *La teoría discursiva del derecho. Sistema jurídico y democracia en Habermas*, Madrid, BOE. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000, pp. 79.

¹⁴⁵ Un estudio sintético sobre *política deliberativa* y sus incidencias actuales en mi estudio sobre Jürgen Habermas, ver: ROMERO, Javier: "Democracia deliberativa y Estado de derecho: la propuesta sociopolítica de Jürgen Habermas a las sociedades del siglo XXI", *Revista Estudios filosóficos*, 189 (2016), pp. 297-310.

con el fin de operar e influir con voluntad y conciencia sobre los procesos de producción normativa que, por medio de "derechos sociales", funden pretensiones que lleven al cumplimiento de condiciones sociales, culturales y ecológicas, que garanticen un disfrute en términos de igualdad de oportunidades de todos los derechos privados y de participación¹⁴⁶. En última instancia sería el resultado de la intervención activa de la sociedad sobre sí misma a través de medios jurídicos respaldados por un subsistema *poder*, donde la Constitución, como norma suprema de un Estado de derecho que fija los límites y define las relaciones entre el Estado y los ciudadanos, se presenta como el *texto legal* que hace referencia a los principios universales recogidos por el funcionalismo normativo.

Este modelo normativo introduce la deliberación en la democracia y en la práctica política, permitiendo que el *poder comunicativo* del lenguaje pueda resultar eficiente como *poder normativo* en las instituciones. Desde esta perspectiva se presenta un modelo, "modelo de esclusas", que contará con una democratización más profunda al incorporar el *derecho* como mediador neutro. Este modelo, propuesto a partir del *giro jurídico* habermasiano en la década de los años 90 del siglo XX, incorporaría dualmente tanto la teoría de la acción comunicativa como la teoría de sistemas, invirtiendo la relación entre *centro* y *periferia*. Según Habermas, el peso normativo de la política deliberativa no estaría situado en el *centro* de la actividad político-económica de corte funcionalista,

sino en las formas de comunicación de la sociedad civil como opinión pública que legitima al sistema democrático a partir de los flujos comunicativos mediados a través del *derecho* (contra una concepción elitista y tecnócrata). Conforme a este modelo, el sistema político estructurado en términos de Estado de derecho constaría de un *centro* y de una *periferia*: el *centro* estaría compuesto por el Parlamento, la administración y los tribunales de justicia, y la *periferia* sería el lugar de la ciudadanía y de la sociedad civil, como *red de redes*, que se compondría de asociaciones, organizaciones y movimientos sociales¹⁴⁷. Además, hay que señalar el carácter no institucional de la sociedad civil que legitima y constituye los aspectos institucionales del *centro*, concebidos como espacio de vida social organizada donde los ciudadanos actúan colectivamente en una esfera pública. Esta esfera posibilitaría expresar sus intereses e ideas como "sistema de necesidades" en un diálogo intersubjetivo orientado al entendimiento con la finalidad de alcanzar objetivos comunes. La sociedad civil actuaría en este caso, por medio del *derecho* y la actividad legislativa, como un *engranaje comunicativo* entre las exigencias de los ciudadanos y el sistema político. Las organizaciones no gubernamentales, organizaciones no lucrativas, sindicatos, grupos ecologistas, grupos feministas, grupos pacifistas, grupos religiosos, asociaciones de ciudadanos... son algunos ejemplos que un modelo democrático pluralista reconoce —mediante mecanismos de inclusión y reconocimiento recíproco— en la variedad de asociaciones, organizaciones y movimientos sociales

¹⁴⁶ HABERMAS, Jürgen: *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 201.

¹⁴⁷ HABERMAS, Jürgen: *Más allá del Estado nacional*, Madrid, Trotta, 1997, pp. 147 y ss.

que la sociedad civil abarca, siendo en éste lugar, libre de interferencias estatales, donde surge la opinión pública que influye, evalúa y critica la actividad política en el transcurso dinámico de la actividad democrática e institucional.

Esta estructura política cobra fuerza en el siglo XXI por las constantes demandas realizadas desde la sociedad civil al Estado democrático de derecho, remarcadas por el Pontífice en la Encíclica en relación con las organizaciones ecologistas¹⁴⁸. Otros modelos políticos se prestan insuficientes, bien por obviar la posibilidad de incluir sectores de la sociedad civil en teoría política (como en el caso de la tecnocracia), o por la importancia que tienen mecanismos sistémicos de regulación estatal en un sistema globalizado (como en el caso del municipalismo libertario). La política deliberativa que propuso Habermas en los años 90 del siglo pasado, cobra fuerza no solo en el ámbito nacional, sino también transnacional. Sus propuestas morales y políticas, actualizadas por autores como John Dryzek, están muy cerca de las reflexiones presentadas en *Laudato Si'*.

4.- LA GOBERNANZA GLOBAL EN EL SIGLO XXI

Francisco ha resaltado en la Encíclica una defensa indiscutible de políticas de diálogo que trasladen sus actividades político-ambientales desde un *ámbito nacional* hacia un *ámbito transnacional*. Para él, las distintas decisiones se deberían elaborar desde un ámbito interdisciplinario, transparente e independiente de toda presión económica

o política¹⁴⁹. El consenso entre todas las personas afectadas sería un requisito fundamental para que todos los actores sociales puedan desarrollar y aportar diferentes perspectivas, soluciones y alternativas a los diferentes problemas sociales y ambientales.

El desarrollo que han adquirido en las últimas décadas las relaciones económicas, políticas, tecnológicas, sociales y culturales, presentan una dimensión particular que hace de la *casa común* un lugar único entretejido ecológico-económico-político-culturalmente por encima de las fronteras de los Estados, que resulta imposible de regular solamente desde el Estado-nación. Esta nueva realidad adquiere un carácter supranacional o mundial donde las acciones y decisiones particulares pueden llegar a afectar a la vida y al destino de millones de personas. El "efecto mariposa" de la *teoría del caos* presente en las matemáticas y la física cuántica, esto es, cómo el aleteo de una mariposa en el Amazonas podría desencadenar un huracán al otro lado del planeta¹⁵⁰, opera en este nuevo orden mundial a niveles globales, observando con ello la interdependencia y ecodependencia planetaria entre todos los Estados-nación. Esta nueva situación social ha sido caracterizada como *globalización*, incidiendo su relevancia en observar que la interdependencia y ecodependencia obligan a pensar sobre la

¹⁴⁹ LS, 183.

¹⁵⁰ La *teoría del caos* se propone teóricamente para mostrar cómo a partir de un sistema caótico, cualquier pequeña divergencia entre dos situaciones con una variación pequeña en los datos iniciales, podría acabar dando lugar a situaciones donde ambos sistemas evolucionarían de forma diferente y sin posibilidad de analizar las consecuencias globales.

¹⁴⁸ LS, 166.

necesidad de un consenso mundial de política globalizada en términos democráticos y transnacionales¹⁵¹.

Desde teoría política deliberativa se ha observado en las últimas décadas la posibilidad de desregulación de algunos sistemas y subsistemas en la *globalización*, como el económico, que aumentaría la complejidad y los riesgos socio-ambientales en las sociedades contemporáneas de principios de siglo XXI, precisando para ello de una nueva formulación normativa que regulase y orientase un orden internacional. A la globalización económica debería haber seguido una *coordinación política* a nivel mundial y la posterior judificación de las relaciones internacionales; hecho que a día de hoy no se cumple¹⁵². A esta falta de coordinación ha de sumarse el potencial darwinístico-social del fundamentalismo de mercado que se desarrolla no solo en el campo de la política social, sino también en la política exterior con altos costes sociales y ambientales. Como se mostró con anterioridad, los Estados nacionales –como sistemas cerrados– se sienten incapaces de actuar políticamente ante los efectos de la *globalización*, asumiendo toda la carga de los imperativos sistémicos en el campo social (con altos riesgos de *anomia*) y en el campo ambiental (con altos riesgos de *colapso ecológico*) sin la posibilidad de asumir una responsabilidad global. Ante la impotencia del Estado-nación sobre un mundo *que le sobrepasa*, Jürgen Habermas y los teóricos deliberativos proponen una serie de nuevas bases normativas de carácter internacional. Siguiendo *Teoría de*

la acción comunicativa (1981) y *Facticidad y validez* (1992), se presenta un orden regulativo que permite construir un orden mundial que garantizaría: (a) derechos humanos, (b) protección del medio ambiente y (c) políticas que eviten la guerra, a la vez que ofrezca una solución a la descomposición de aquellos tres elementos entrelazados en la forma histórica del Estado democrático de derecho, esto es, estatalidad, constitución democrática y solidaridad ciudadana¹⁵³.

La instauración de un marco regulativo mundial que modere el poder de los diferentes subsistemas transnacionales a través de la distribución institucional y la regulación procedimental, lleva a Habermas a proponer una *constitución cosmopolita* que permitiría una concepción no estatal de una comunidad internacional institucionalizada, posibilitando a todos los Estados nación mantener un intercambio pacífico entre sí, autorizándoles a partir de su soberanía territorial a garantizar derechos fundamentales. Esta *comunidad internacional*, como sistema global que vigila el cumplimiento de estas funciones, constaría de tres dimensiones o planos:

1º) *Dimensión nacional*: Estado-nación soberano como actor principal del sistema político.

2º) *Dimensión supranacional*: Organización de las Naciones Unidas (ONU) como garantizadoras de la seguridad y defensa de los derechos humanos.

¹⁵¹ LS, 164.

¹⁵² HABERMAS, Jürgen: *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Berlin, Suhrkamp, 2011, pp. 104.

¹⁵³ HABERMAS, Jürgen: *¡Ay, Europa!*, Madrid, Trotta, 2011, pp. 110.

3º) *Dimensión transnacional: global players* no estatales como grupos de presión sobre los diferentes Estados (actuarían como *lobbys democráticos* sobre las agencias internacionales de los principales actores políticos mundiales con fines de justicia social y ambiental).

El escenario de las redes de información (física y digital) y de organizaciones transnacionales, se presenta políticamente a través de *global players*, esto es, movimientos sociales transnacionales y organizaciones no gubernamentales que presionan a los diferentes Estados con la fuerza suficiente para formar coaliciones democráticas transnacionales. Organizaciones no gubernamentales como *Greenpeace* o *Amnistía Internacional*, además de presionar en las Cumbres Mundiales (Cumbre de las Naciones Unidas sobre los Objetivos del Desarrollo del Milenio, Cumbre sobre Desarrollo Sostenible, Río, Kioto, París...) con el objetivo de presentar propuestas de protección ambiental y de derechos humanos, sirven para prefigurar una *esfera pública mundial*, inexistente aún, pero fundamental para la producción y movilización de opiniones públicas supranacionales que se expresarían a modo de una *sociedad civil trabada internacionalmente*¹⁵⁴. De este modo, la *dimensión transnacional*, que tiene como objetivo la protección de los derechos humanos, el medio ambiente y la paz mundial, actuaría por encima de los diferentes subsistemas, regulándolos a través de las presiones sobre los Estados como garantes de la estabilidad planetaria. Esta *dimensión transnacional* se apoya en

una organización mundial supranacional (ONU) que garantizaría la seguridad, el derecho y la libertad en términos globales mediante un aseguramiento de la paz y la imposición de los derechos humanos (cascos azules, cascos verdes y tribunales de justicia). El carácter democrático e inclusivo de la Organización de las Naciones Unidas, respaldadas por la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948, constaría de a) un poder legislativo (institucionalmente representado por la Asamblea General que podría generar un Parlamento Mundial, la conocía APNU, *Asamblea Parlamentaria de las Naciones Unidas*, que actuaría como un cuerpo subsidiario de la Asamblea General), b) ejecutivo (Consejo de Seguridad) y (c) judicial (Tribunales Internacionales) que actuarían, para Habermas, desde una *dimensión supranacional* que salvaguardaría los derechos humanos¹⁵⁵. Su función respecto a la *dimensión transnacional* de los *global players* sería extender la protección y aplicación de los derechos humanos a otros campos de análisis demandados desde un ámbito democrático por los *global players*, aún teniendo para ello que realizar reformas en sus Tratados si con ello se amplía la lucha por los derechos humanos como en el caso de los derechos humanos en su relación con el medio ambiente. Las diferentes reformas se concretarían de tal manera que responderían a las exigencias democráticas de los distintos *global players*, sirviendo además de nexo entre éstos y la *dimensión nacional*.

¹⁵⁴ HABERMAS, Jürgen: *La inclusión del otro*, Barcelona, Editorial Paidós, 1999, pp. 59

¹⁵⁵ HABERMAS, Jürgen: *¿Ay, Europa!*, *Op. cit.*, pp. 120 y ss. La ONU, como garantizadora de los derechos humanos, es en sí ya cosmopolita por el carácter global que los derechos humanos representan.

Respecto a la *dimensión nacional*, sería, por ende, la dimensión más baja en cuanto carácter global aunque sería el soporte del sistema político de la sociedad mundial. Su lugar estaría ocupado por los diferentes Estados territoriales que legitimarían democráticamente la sociedad mundial a través de los procesos constituyentes de los ciudadanos que incorporarían a sus Constituciones los derechos humanos como hoja de ruta democrática. El sistema global presentado en tres planos podría seguir desarrollándose hacia una *democracia cosmopolita* donde los derechos humanos actuarían como derechos propiamente jurídicos que controlarían los diversos imperativos de los subsistemas poder y dinero (Estado-Mercado).

En todo caso, una *democracia cosmopolita* como proyecto de política global se articularía desde la dimensión *mundo de la vida y sistema*, fiel al modelo comunicativo de Habermas. Desde esta perspectiva, y conectando con la problemática ambiental, a continuación se muestra cómo el proyecto de Habermas lleva implícito, a raíz de las últimas publicaciones, un carácter cosmopolita que no sólo estaría inmerso desde la *dimensión funcional* de los distintos subsistemas, sino también desde la *dimensión comunicativa* del mundo de la vida. Analizando la problemática del cambio climático antropogénico, Habermas afirma que podría solucionarse sobre la base de un acuerdo entre Estados nacionales por la vía clásica de tratados internacionales que mostrarían: (a) la naturaleza física del problema a nivel mundial, calentamiento global (respaldado por agencias de investigación

neutra como el IPCC), y (b) el carácter inclusivo e inevitable de las consecuencias del cambio climático, de las que nadie puede escapar¹⁵⁶. Este problema mostraría cómo el orden democrático no depende en su origen de las concepciones nacionales, sino que al ser un problema que sobrepasa las barreras nacionales, aún siendo su origen nacional y territorial, aumentaría la necesidad de participación ciudadana a nivel de la ecosfera, surgiendo así nuevos paradigmas dentro de la "ciudadanía" que ampliarían la responsabilidad de los actos locales a nivel global. Esta nueva asunción ciudadana se derivaría de los deberes que los ciudadanos de los Estados privilegiados tienen, como *ciudadanos del mundo*, para con otros ciudadanos de Estados privilegiados, así como para los ciudadanos de Estados desfavorecidos, también porque son y forman parte de ser *ciudadanos del mundo*.

5.- CONCLUSIONES

Si algo realmente característico y novedoso puede resaltarse del *Capítulo Quinto* de la Encíclica, es la rigurosidad del Pontífice en relación con la problemática de la política nacional para solventar problemas globales, ya sean éstos problemas sociales y, sobre todo, problemas ambientales. Para él, el sistema de gobernanza en el siglo XXI se mantendría anclado en propuestas impotentes ante los problemas globales que se presentan a las sociedades actuales. Por ende, la maduración de las instituciones internacionales se vuelve indispensable en este contexto, oscilando con las instituciones nacionales, y respaldadas por organismos supranacionales

¹⁵⁶ HABERMAS, Jürgen: *¿Ay, Europa!*, *Op. cit.*, pp. 98.

como la ONU¹⁵⁷. El trabajo presentado ha tenido como objetivo principal mantener un hilo conductor entre un modelo de teoría política, *democracia deliberativa*, en relación con las líneas de orientación y acción que Francisco ha querido señalar desde una posición privilegiada con incidencia mundial. El *diálogo*, requisito indispensable para toda práctica política, debe tener en cuenta todas las voces desde la sociedad civil. Este trabajo de investigación se ha mantenido fiel a la política deliberativa y democrática que defiende: bien por incluir y entender dialógicamente al representante máximo de la comunidad católica en la actualidad, el Papa Francisco, que no deja de ser el representante de muchos ciudadanos religiosos en países democráticos, y también por incidir en la necesidad de continuar el proyecto ilustrado de salvaguardar la razón, una razón que científicamente ha avanzado estrepitosamente en las últimas décadas, y que precisa de un avance teórico-práctico desde el ámbito de la reflexión filosófica, ética y política.

Es un acierto contribuir a la metodología de diálogo interdisciplinario como se muestra en la Encíclica. Un diálogo entre todas las personas afectadas por un determinado problema, ya sean científicos, teólogos, filósofos, economistas, psicólogos, políticos... Su relevancia se hará constante si caminan juntos por mantener una estabilidad planetaria ante los diferentes problemas que tan rápidamente están incidiendo en la actualidad. Es por todo ello que necesitamos un *humanismo neoilustrado* que, en palabras del filósofo español José

María García Gómez-Heras, asuma lo mejor del antropocentrismo moderno (diálogo y consenso), a la vez que la aceptación de la naturaleza como soporte de la humanidad, recuperando así un mundo olvidado al que el hombre copertenece¹⁵⁸.

¹⁵⁷ LS, 175.

¹⁵⁸ GARCÍA GÓMEZ-HERAS, José María: *El a priori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 359.

Artículos

Miscelánea

DEBUSSY Y LA NATURALEZA

¿UNA FILOSOFÍA DE LA OBJETIVIDAD?

María Celia Camarero Julián

Doctora en Filosofía por la Universidad de Salamanca. Pianista.

RESUMEN:

Podemos interpretar a Debussy al piano o entenderlo desde la filosofía y eso no es tan diferente. Lo demuestran las visiones paralelas de la pianista histórica Marguerite Long y del filósofo Vladimir Jankélévitch, uno de los pocos pensadores del siglo XX que escriben sobre música desde el conocimiento técnico de este arte. Ambos coinciden en señalar la importancia de la naturaleza en la obra del compositor francés así como la sensación enigmática que transmite su música. Del misticismo intuicionista a la disolución del sujeto, Debussy admite muchas lecturas y protagoniza una de las mayores revoluciones antirrománticas de la era moderna.

ABSTRACT:

We can interpret Debussy at the piano, or we can understand him through philosophy and it is not so different. It has been proved by the parallel visions of the historical pianist Marguerite Long and of the philosopher Vladimir Jankélévitch, one of the few 20th century thinkers who wrote about music from the technical knowledge of this art. Both of them indicate the importance of nature in the work of Debussy as an impressionistic composer, as well as the enigmatic sensation that his music transmits. From the intuitionist mysticism to the dissolution of the subject, Debussy allows for many readings and stars as one of the greatest anti-Romantic revolutions of the modern age.

PALABRAS CLAVE: *Naturaleza, música, impresionismo, expresionismo, misticismo, intuicionismo.*

KEYWORDS: *Nature, Music, Impressionism, Expressionism, Mysticism, Intuitionism.*

Al cierre del catálogo de la exposición sobre Debussy que, en 1942, organizó la Opéra-Comique de París, pueden leerse estas palabras de Jean Cocteau:

«Debussy existía antes que Debussy. Eran la arquitectura cuyo reflejo invertido se mueve en el agua, las nubes que se forman y se destruyen, las ramas adormecidas, la lluvia sobre las hojas, los prunos que al caer mueren sangrando

oro. Pero todo esto murmuraba, farfullaba: no había aparecido voz humana apta para expresarlo. Mil vagas maravillas de la naturaleza han descubierto, por fin, a su traductor».

Quien se había mostrado como un incendiario detractor del músico en su célebre escrito de 1918, *Le Coq et l'Arlequin*, reconoce años después que, si entonces arremetía contra el compositor, es porque los genios son difíciles de

seguir, porque no todos llegamos a percibir su talento anticipatorio en el momento en el que surge. Ya con otra perspectiva Cocteau pone en el centro de la sensibilidad debussyana a la naturaleza. No ha sido el único. Marguerite Long, la histórica pianista que conoció al compositor y que fue una de las intérpretes más preocupadas por entender su obra, y el filósofo francés Vladimir Jankélévitch, comparten la misma percepción. La dama del pianismo francés nos ha dejado un libro, *Au piano avec Claude Debussy*, publicado en 1960, en el que nos habla del prodigioso amor por la naturaleza que fue para el músico la fuente vital de su inspiración¹⁵⁹. Jankélévitch, autor de varios textos filosóficos y musicológicos dedicados al compositor impresionista –*Debussy et le mystère* (1949), *La vie et la morte dans la musique de Debussy* (1968) o la revisión, dentro de su proyecto *De la musique au silence* (1976), titulada *Debussy et le mystère de l'instant*– mantiene una tesis semejante. En su obra magna sobre filosofía de la música, *La musique et l'ineffable*, recuerda un escrito del propio Debussy en el que *el señor Corchea* aboga por una creación musical «que suene y planee sobre la cima de los árboles y al aire libre»¹⁶⁰. El filósofo conserva en su volumen de 1976, un término ciertamente llamativo para referirse a la revolución debussysta: «Geotropismo»¹⁶¹.

Llama la atención este tecnicismo, empleado en biología y referido habitualmente a las plantas que indica un movimiento de cambia de dirección a partir de un estímulo. El geotropismo en una planta tiene sentido positivo en la raíz, porque obedece a la influencia de la gravedad, mientras que en el tallo y en las hojas, es negativo: podríamos decir que se mueve en el mismo sentido de una aspiración a la ingravidez. El vocablo utilizado por Jankélévitch sugiere un Debussy que tan pronto nos hunde en el averno –“La descente dans les souterrains”, titula uno de sus capítulos– como nos eleva al esplendor cenital del mediodía. El geotropismo se produce metafóricamente cuando la frase musical descende poniendo a prueba la referencia tonal, llevando de hecho los límites de la tonalidad hasta su declive. Otras veces, el tropismo remonta, la frase se hace aérea, imponderable, capaz de envolver una esencia de voluptuosidad cuyo misterio no responde a lo pasional, como suele ocurrir en el Romanticismo, sino más bien a una pura abstracción poética. Esto supone un paso adelante, un inequívoco síntoma de modernidad.

El régimen en el que Jankélévitch inscribe la filosofía que sustenta el planteamiento artístico de Debussy es una negación del *perpetuum mobile* romántico que el pensador francés gusta denominar «serenata interrumpida»¹⁶² tomando prestado el nombre de uno de los *Preludes* para piano del maestro. Lo que supone esta concepción, tanto desde el punto de vista musicológico como desde el filosófico, es nada menos que el rechazo a la traducción musical del

¹⁵⁹ Cf. Long, Marguerite. *Au piano avec Claude Debussy*. Traducción española de Guillermo Albert. Granica Editor, 1972, p. 33.

¹⁶⁰ Cf. Jankélévitch, V., *La música y lo inefable*. Traducción de Rosa Rius y Daniel Andrés. Prólogo de Arnold I. Davidson. Alpha Decay. Barcelona 2005, pp. 60-61.

¹⁶¹ Jankélévitch, V., *Debussy et le mystère de l'instant*. Plon, París 1976, p.44. Como esta obra engloba la primera, de 1949, nos referiremos siempre a ella.

¹⁶² Cf. Jankélévitch, V. *Debussy et le mystère*. Op. cit., pp. 40-45.

Idealismo alemán encarnado en la idea de un eterno devenir que, en la Historia de la Música, se materializa en interminables desarrollos sonoros: los propios de la estructura formal de la sonata y la sinfonía. Implica, a su vez, trascender la idea de buscarle sentido concreto a la partitura. La música se hace ahora deliberadamente *inexpresiva*. Ello no quiere decir que nada sea expresado con el discurrir sonoro, sino que este admite múltiples lecturas. Debussy va hacia ninguna parte; su planteamiento no es vectorial, no evoluciona desde el punto de vista de un devenir histórico sino que se muestra trascendente en su estatismo¹⁶³ o, si preferimos expresarlo con un lenguaje más clásico, en su inmanencia. Diríamos que si Wagner, con su despliegue de *leitmotifs*, plantea para la música algo parecido a lo que la idea hegeliana del devenir aporta a la filosofía, la revolución debussysta propone todo lo contrario: discontinuidad y explícita falta de desarrollo. El compositor francés Jean Barraqué, autor de una interesante monografía sobre el músico publicada por primera vez en 1962, también mantiene una tesis similar:

«Asignar una forma a una obra que, en su principio, se niega a toda continuidad dialéctica, sería una tarea irrisoria. Debussy ha querido que su música sea voluntariamente inestable y huidiza, creando una trabazón de los motivos y de las estructuras que desaparecen y reaparecen de forma esporádica y a veces subyacente. En efecto, un análisis minucioso demuestra que el compositor tiene en cuenta incluso los "desarrollos ausentes", como si la música tuviera lugar en otro sitio [...] Es así como la obra

escapa al desmoronamiento conceptual, porque la noción de discontinuidad toma un nuevo sentido; se trata más bien, en el plano estructural, de una "continuidad alternada"¹⁶⁴.

Lo llamemos «serenata interrumpida» o «continuidad alternada», este estilo, típicamente debussyano, se refiere a elecciones compositivas a base de minuciosos instantes cuidados al detalle que llegan a crear una estructura temporal completamente original, una novedosa dialéctica del acontecer musical de carácter no lineal sino centrípeto. La cita de Barraqué pertenece a su comentario sobre el último trabajo orquestal del compositor, *Jeux*, pero en idéntico sentido habla Marguerite Long cuando recuerda una sesión en la que se dejaba enseñar por el maestro, trabajando al piano el *rubato* de *Reflejos en el agua* (*Images I*):

«Un pequeño círculo en el agua! –Decía el maestro– Una piedrita que cae en su interior»¹⁶⁵.

Debussy es el creador de un estilo melódico y rítmico basado en la riqueza de los timbres orquestales y en los motivos cortos. Lo importante es crear momentos llenos de magia, de *charme*, para decirlo con la misma terminología que utiliza a menudo Jankélévitch. El interés por el instante se percibe perfectamente en su música para piano, especialmente en los *Preludios*. Los dos cuadernos –que suman veinticuatro piezas– en opinión de Long están penetrados por un auténtico culto a la

¹⁶³*Ibid.*, p. 41.

¹⁶⁴ Barraqué, Jean, *Debussy*. Antoni Bosch Editor. Traducción de María Amparo Bravo. Barcelona, 1982, pp.152 y 155.

¹⁶⁵ Long, Marguerite, Op. cit., p. 34.

Naturaleza¹⁶⁶. En ellos consigue tal nivel de concentración de la tensión sonora, que se impone la necesidad de una intelección o, si se prefiere, de una fruición inmediata, instantánea. Estamos ante una música que actúa en la zona fronteriza entre el estatismo y el movimiento. Quizá por ello, el bergsoniano Jankélévitch acierta, a nuestro juicio, al poner en el centro de su filosofía de la música a Debussy. ¿Quién mejor para mostrar la idea bergsoniana de la «percepción pura»? ¿Qué compositor podría representar de manera más clara un intuicionismo inequívoco? Debussy renuncia a las grandes curvas discursivas según la ley del *logos* y hace de la discontinuidad una bandera. El extenso «momento musical» romántico, del que Schubert había sido el mejor embajador, se convierte ahora en *instante*, en pudoroso y efímero soplo de inspiración que sustituye a los desarrollos apasionados a los que nos tenía acostumbrados el Romanticismo¹⁶⁷. Debussy trasciende una concepción de la *durée* meramente discursiva. Si en la filosofía de la música jankélévitchiana la fluidez del discurso está representada por Gabriel Fauré, Claude Debussy se mueve en una espiral concéntrica que puede muy bien encarnar la idea de profundización en lo que entendemos por intuición básica. Y esto es muy bergsoniano, puesto que el concepto de *durée* abarca, además de la duración lineal, una duración interior de carácter intensivo, que viene a ser la capacidad de amplitud vital remitida a cada uno de los instantes vividos y a su particular densidad existencial. Así lo sugieren las palabras del

mismo Henri Bergson en su célebre conferencia de 1911, *La intuición filosófica*:

«Descendamos entonces al interior de nosotros mismos: cuanto más profundo sea el punto que toquemos, más fuerte será el impulso que nos devolverá a su superficie. La intuición filosófica es ese contacto, la filosofía es ese impulso»¹⁶⁸.

La visión intuitiva del mundo inherente a la música de Debussy es una manera de entender la vida a la escucha de una instancia silenciosa y misteriosa. Si echamos un vistazo a la correspondencia del artista, encontramos esta cita perteneciente a una carta, fechada el 17 de agosto de 1895. El maestro compone *Pelléas y Mélisande*:

«Creo que la escena frente a la cueva va a gustarle. He intentado captar en ella todo el misterio de la noche y el silencio en el que una simple brizna de hierba, al despertar de su sueño, se convierte en un ruido inquietante»¹⁶⁹

Debussy envuelve en poesía la aporía de la existencia. Su culto a la naturaleza está lleno, a veces, de sensualidad, pero otras se muestra puramente espiritual. Debe ser captado en su totalidad, aprehendido intuitivamente porque guarda relación con lo que podrían percibir de manera muy similar un maestro de sabiduría, o el descubridor de un hallazgo científico. La discontinuidad debussyana no es, en realidad, sino unidad, búsqueda de la armonía con el cosmos, un asunto emparentado con la meditación, con la idea de mirar al interior, con la detención psicológica de la *durée*. La música ahora es contemplada como signo de lo que el hombre no puede expresar ni con palabras, ni con los

¹⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 73.

¹⁶⁷ Cf. Jankélévitch, V., *La música y lo inefable*. Op. cit., p. 62.

¹⁶⁸ Bergson, Henri, *El pensamiento y lo moviente*. Traducción de Heliodoro García. Espasa-Calpe S. A. (Colección Austral). Madrid, 1976. *La intuición filosófica*, p. 135.

¹⁶⁹ Cita indirecta. Cf. Nichols, Roger, *Vida de Debussy*. Traducción española de Vladimir Junyent. Cambridge University Press, Madrid, 2001, p. 94.

medios de la lógica. Escuchar a Debussy es una invitación a superar la perspectiva instalada en el mero historicismo, pero también la tentación materialista.

Marguerite Long recoge, en el libro citado, un encuentro con el compositor poco antes del estallido de la Guerra del 14:

«Y un día me formuló bruscamente la pregunta: —¿Así que usted no quiere tocar mi música?¹⁷⁰»

La pianista sentía reticencias para decidirse a interpretarla. El motivo no era otro que su perplejidad ante el carácter «enigmático» de aquellas partituras —nos dice—. Long, al igual que Jankélévitch, percibe en Debussy una fuerte apelación al misterio que le causa respeto, que le lleva a plantearse interrogantes ante la idea de tocar su obra. La pianista se pregunta:

«¿Cómo expresar ese no se qué de indefinido, tornasolado y profundo?»¹⁷¹

Ella no es una filósofa, sino una artista, por eso llama la atención la coincidencia de intuiciones entre pianista y pensador. La lectura de lo que creen comprender estos importantes personajes del XX, nos lleva a sospechar que la pretendida objetividad de la obra de Debussy de la que, en ocasiones, habla Jankélévitch, produce el mismo efecto sobre quien quiera que se acerque a su música sin previo conocimiento. El filósofo afirma esa objetividad diciendo que el interés debussista por hablarnos de las colinas de Anacapri o del viento en la llanura (*Preludes* I), esto es, su obsesión por poner a la naturaleza en el centro de su creación musical, es un sentimiento de pudor ante el *appassionato* romántico. Los *Preludes* son, según Jankélévitch, piezas en las, incluso aunque cada impresión evoque un cierto estado de ánimo, el paisaje sirve para moderar las efusiones

intimistas a las que nos tenía acostumbrados la literatura romántica para piano¹⁷².

Ciertamente, la exhibición de sentimentalismo era detestada por el maestro. Bien lo puede ilustrar la carta a Henri Lerolle, a la que antes nos referíamos, en la que también se refiere a la muerte de Mélisande. Dice Debussy:

«En el teatro francés, siempre que una mujer muere en escena parece tener que hacerlo como *La dama de las camelias*. Sin embargo, ¡bien podríamos cambiar tales camelias por otro tipo de flor y sustituir la dama por una princesa oriental! La gente no acaba de hacerse a la idea de que uno pueda irse discretamente de este mundo como quien, habiendo tenido ya suficiente del planeta tierra, se dirige hacia donde crecen las flores de la tranquilidad!»¹⁷³

La apelación al silencio se hace fuerte, penetra toda la obra del compositor. Jankélévitch lo defiende hasta la extenuación llegando a decir que *Pelléas y Mélisande* es una especie de compendio de una manera de componer música desde el silencio y para el silencio¹⁷⁴.

En música, la comprensión se produce a medida que avanza el transcurso de la audición. También se produce, como en todas las artes, a medida que avanza el tiempo de la Historia humana. Pero lo musical, lo es en sí mismo. La música en realidad no expresa otras ideas que ella misma, y convertirla en metáfora de sentimientos y pasiones no pasa de ser una peligrosa costumbre romántica que reduce enormemente su riqueza, una especie de simplificación de lo que verdaderamente supone la pura experiencia musical. Jankélévitch en *La música y lo inefable* trata de defender la no

¹⁷⁰ Long, Marguerite. Op. cit., p. 15.

¹⁷¹ Ibid., p. 14.

¹⁷² Cf. Jankélévitch, V., *La música y lo inefable*. Op. cit., pp. 89-90.

¹⁷³ Cita indirecta. Cf. Nichols, Roger, *Vida de Debussy*. Op. cit., pp. 94-95.

¹⁷⁴ Cf. Jankélévitch, V., *La música y lo inefable*. Op. cit., pp. 200-201.

inmanencia de lo expresivo como propiedad de la música. Al filósofo le interesa destacar la idea de que ex-presión es justo lo contrario de im-presión. Al referirse a la ruptura impresionista de Debussy como la apuesta por una música implícitamente interiorizante frente a otras claramente exteriorizantes, dirigidas a la exhibición de lo que somos y, sobre todo, de lo que sentimos, defiende una estética que se vuelve hacia la conciencia, hacia el yo más íntimo. Lo que el filósofo vislumbra en la expresa renuncia debussysta a los grandes desarrollos discursivos, es ese espacio para el recogimiento, para la soledad sonora y, en definitiva, para el silencio. El canto se identifica ahora con la ipseidad espiritual y ello se logra a través de un itinerario de ascetismo, de despojamiento. Se trata de una idea filosófica que contempla la música como tautología, esto es, como expresión de algo que significa exactamente lo que enuncia y enuncia exactamente lo que significa. El autor sostiene que, cuando la música significa algo diferente de ella misma, es sospechosa de haberse convertido en otra cosa, tal vez en una retahíla sin demasiado contenido o en un pesado sermón. Veamos lo que supone para Jankélévitch que la música refleje su propia ipseidad:

«Si la consideramos en su ingenua e inmediata verdad, la música no significa otra cosa que lo que es: no es la exposición de una verdad intemporal, sino la exposición misma, la única verdad, la seria»¹⁷⁵.

Debussy es, para el filósofo, el máximo exponente de la concepción de la música como un arte que se vuelve hacia su mismidad mediante la voluntad de desapego propia del que contempla la naturaleza y trata de fundirse con ella místicamente. Y, para los místicos, el contacto con la naturaleza es el camino

habitual hacia el encuentro con el amor mismo. En este sentido, Marguerite Long afirma sin ningún rubor:

«Si el arte de Debussy representa un acto de amor, este se transustancia en posesión, en goce»¹⁷⁶.

La prueba de ello podríamos encontrarla en el anecdótico que produjo en su tiempo *El martirio de San Sebastián*, un drama de tema religioso en cinco actos con libreto de Gabriele D'Annunzio, que protagonizó un escándalo en su época.

El texto tiene claras connotaciones místicas, puesto que pone en boca del mártir, en el momento en el que va a ser aseteado, las siguientes palabras que podrían recordarnos perfectamente a Juan de la Cruz: «¿Habéis visto al que amo?, ¿Lo habéis visto?». El coro canta al punto: «¡Qué hermoso es! ¡Qué hermoso es!», mientras Sebastián se entrega a su destino diciendo: «Jesús a mí! ¡Mi llama! ¡Mi Rey! ¡Embriagaos! ¡Apuntad de cerca, yo soy el blanco!».

Long relata que Debussy, emocionado, había considerado todo un reto la idea de poner música a este poema: «¡Hubiera necesitado meses de recogimiento!» —exclama el compositor¹⁷⁷—. Era, efectivamente un desafío. Un verdadero duelo entre la espiritualidad del relato cristiano y la sensualidad del poema literario y musical. *El martirio de San Sebastián* contiene una reflexión sobre el sufrimiento: «San Sebastián es recorrido por el temblor del dolor humano»¹⁷⁸ —dice Jankélévitch—. Pero también está lleno de volupuosidad, de la belleza pagana que aporta el mito

¹⁷⁶ Long, Marguerite. Op. cit., p. 109.

¹⁷⁷ Cf. *Ibid.*, p. 112.

¹⁷⁸ Jankélévitch, V. *Debussy et le mystère de l'instant*. Op. cit., p. 19. La traducción es nuestra.

¹⁷⁵ Jankélévitch, V. *La música y lo inefable*. Op. cit., p. 111.

clásico de Adonis. Long lo resume en este interrogante, abrumada por su fuerza expresiva:

«¿Cómo había llegado d'Annunzio a esta síntesis poética de lo antiguo y lo cristiano?»¹⁷⁹

Un estado de exaltación inunda de panteísmo la obra, sobrevuelan la idea de confundir el culto a Adonis con la fe cristiana¹⁸⁰, la provocación visual que supuso, en su momento, decidir que una mujer –la bailarina Ida Rubinstein, judía para más señas– se convirtiera en la persona elegida para encarnar el personaje del mártir. «¿Dónde podría encontrar un actor un cuerpo tan inmaterial?»¹⁸¹ –llegó a exclamar el poeta–. Todos estos ingredientes se pueden mezclar desde un punto de vista provocador, pero también cabe reconocerlos como propios de un gusto por la mística. Fueron difíciles de entender en su época: el Arzobispo de París prohibió la asistencia a los católicos porque el hedonismo y el naturalismo desplegados en la obra escandalizaban; el hechizo de las nuevas y audaces sonoridades llevaba por igual al rechazo y al éxtasis.

Debussy, hombre sin creencias religiosas profundas, confesaba haber estado trabajando en esta obra con verdadero fervor. Long recoge estas palabras:

«No hay que olvidar que la atmósfera de este drama litúrgico es el *milagro*.[...]

¿No es evidente que un hombre que ve el misterio por doquier, se sentirá atraído necesariamente por un tema religioso? [...] Es mi fe personal que canta con toda sinceridad»¹⁸².

Esta fe personal, este sentimiento místico se expresa a cada paso en la referencia a la naturaleza. *El martirio de San Sebastián*, que tuvo que ser compuesto en apenas tres meses, lleva a Debussy a revelar a un periodista que le ha invadido un sentimiento panteísta:

«Me he hecho una religión de la misteriosa naturaleza [...] Admirar los espectáculos turbadores y soberbios con los que la naturaleza obsequia a sus efímeros y perturbadores peregrinos es lo que yo llamo rezar»¹⁸³ –afirma–.

Marguerite Long nos relata hasta qué punto amaba Debussy la naturaleza, cómo se detenía en ella no solo cuando componía, sino también en detalles de su vida cotidiana, y hay en su manera de contarlo una emoción poética, una veneración sin la cual se nos antoja casi imposible entender al compositor. En sendas cartas a su editor fechadas entre agosto y septiembre de 1915, Debussy se refiere a los árboles, a su capacidad de renovarse por siglos, a la infinitud del mar. Long señala que el sentido de renovación supone una de las aportaciones del compositor, no solo a la historia de la música como tal, sino también a cuestiones relacionadas con la técnica pianística propiamente dicha. Se trata de teñir de encanto la dificultad; de trascender una técnica rigurosa y envolverla en la belleza de las armonías; de percibir el halo, la poesía que justifica

¹⁷⁹ Long, Marguerite. Op. cit., p. 110.

¹⁸⁰ El nombre de Adonai (señor), además de responder al mito griego, parece de origen semítico y se utiliza en Antiguo Testamento para referirse a Yahvé. Cf. Baring, Anne y Cashford, Jule, *El mito de la diosa*. Ed. Siruela, 2005, p. 414.

¹⁸¹ *Ibid.* p. 111.

¹⁸² *Ibid.* pp. 115 y 116.

¹⁸³ Cita indirecta. Cf. Barraqué, Jean, Op. cit., p. 150.

toda acción sobre el teclado. Para ella, incluso los *Études* muestran la capacidad de justificar musicalmente toda exigencia técnica y encierran un profundo espíritu de ironía y de paradoja.

Tanto Long como Jankélévitch comparten la misma sensación sobre la entrega absoluta al mundo natural y la capacidad irónica cuando se refieren a Debussy. La ironía nos enseña, en primer lugar, a no malgastar nuestros recursos y a mantenernos en tensión eximiéndonos de adoptar actitudes trágicas o melodramáticas. La ironía, señala Jankélévitch en 1964, nos inmuniza contra la exaltación sentimental¹⁸⁴. Esto ayuda a tomar esa distancia con respecto del Romanticismo que Debussy quería tomar, pero además enseña a relativizar, lo cual es otro signo de modernidad. La pianista recuerda una anécdota referida al estudio *Para los cinco dedos*, en el que Debussy se burla musicalmente de los eternos y aburridísimos diseños mecánicos del compositor romántico Carl Czerny que son una especie de matraca odiada por todos los estudiantes de piano del mundo:

«Durante el concierto, apenas había comenzado el do-re-mi-fa-sol-fa-mi-re-do de la tercera pieza –*Para los cinco dedos* (según el señor Czerny)– cuando una dama refractaria al sentido del humor que sin duda creyó volver a encontrarse con las fastidiosas escalas de su juventud, exclamó sofocada:

–¡Después de todo, eso no es de Debussy!

Sin embargo, vigorosos aplausos –entre los cuales se encontraron los suyos– saludaron el final de la obra y todo cuanto hemos dicho acerca de su belleza musical¹⁸⁵».

La sátira contra compositores como Czerny o Clementi, que destacaron casi exclusivamente por su obra didáctica, es abordada en el *Doctor Gradus ad Parnasum* perteneciente a *Children's Corner*. Pero el espíritu de ironía queda de manifiesto además en sus textos escritos, en el calificativo «antidiletante» del que se apropia su alias *el señor Corchea*. El Debussy ironizante, al igual que el ironista que describe Jankélévitch¹⁸⁶, ni quiere ser profundo ni quiere ser un fardo. Más bien quiere liberarnos, detenernos en un eterno prelude que evite el apasionamiento y el exceso, sin insistir en los sentimientos, sin hacernos razonar demasiado. Para el filósofo, la ironía afirma un diletantismo refinado cuyo régimen natural son la fragmentación y el puntillismo, técnicas impresionistas y debussyanas por excelencia. Debussy, no obstante, es en esto un precursor si lo comparamos con Erik Satie, quien compartió con el maestro su afán por renovar la música francesa y liberarla de los aires wagnerianos que imperaban en la época. Pero Satie manifiesta un desencanto en su música que no está tan presente en Debussy. Debussy es irónico, sí, pero no es un escéptico completo como Satie. La ironía debussysta tiene gracejo, ternura. Dice Jankélévitch:

«Por la gracia de la ironía, lo pesado se vuelve ligero y lo ligero ridículamente grave. Se intercambian los pesos:

¹⁸⁴ Cf. Jankélévitch, V., *La ironía*. Versión castellana de Ricardo Pochtar. Taurus. Madrid, 1982, p. 31.

¹⁸⁵ Long, Marguerite. Op. cit., p. 56.

¹⁸⁶ Cf. Jankélévitch, V. *La ironía*. Op. cit., pag. 32.

Debussy, por ejemplo, confía a las notas graves del teclado la musiquilla de *Jimbo's Lullaby*, la nana plantigrada; y así como Sócrates unas veces bromea sobre las cosas serias y otras habla con seriedad de las frívolas, también en Debussy lo pesado se vuelve aéreo y lo ligero baila la grotesca danza del elefante¹⁸⁷»

La maravillosa idea de hacer danzar al elefante con una simplicidad entrañablemente infantil en la piececita del album *Children's corner* –la preciosa suite para piano que dedicó a su hijita Claude Emma, apodada cariñosamente "Chouchou", al cumplir cuatro añitos– da cuenta de esa manera de vivir ilusionada, de ese gusto por la vida que descubrimos en Debussy. El maestro necesitaba de una soledad fecunda, era un incansable investigador de nuevas sonoridades, un crítico severo con el pesado estilo alemán, pero no respondía a las mañas de un desencantado. Su espíritu era de tal curiosidad que otro gran músico, Paul Dukas, definió esta cualidad de su carácter como «de fauno en acecho» –cuenta también Marguerite Long¹⁸⁸–. Las misteriosas relaciones de Debussy con la naturaleza, llenas de sensualidad y no ajenas al exotismo que primaba en la época como un valor añadido, fueron parte del secreto de su éxito. Precisamente el *Preludio para la siesta de un Fauno*, obra muy admirada por Ravel, es la pieza que consagra a Debussy como compositor sinfónico. Esta obra podría parecernos una metáfora nietzscheana por su ambiente dionisiaco, su relación con la ebriedad cenital y la sonoridad placentera casi extravagante, llena de lasitud que protagoniza la flauta que

evoca al dios Pan. Lo cierto es que esto se compadece perfectamente con la idea de Jankélévitch que estamos repitiendo, de que la música del impresionista es una invitación contra el expresionismo romántico. Ahora bien, su renuncia a la subjetividad no quiere decir que estemos ante una música menos excesiva. Lo que ocurre es que, ahora, el exceso es pura evanescencia, un deleite de los sentidos que no podría ser más refinado.

En marzo de 1903, Debussy habla de Nietzsche con ocasión de un concierto en el que se interpretó música de Richard Strauss. El compositor alaba la idea nietzscheana de negar el sentimentalismo invitándonos a reemplazar la luminosidad del sol por la luz de la música¹⁸⁹. Nos ha motivado la riqueza de este comentario. Recordemos que Debussy nació solo dieciocho años después que Nietzsche, el filósofo que se atreve a criticar abiertamente a Descartes y a cuestionar que el "yo" sea la causa del pensamiento. Seguramente Jankélévitch lo tiene muy presente cuando coloca a Debussy a las puertas de lo que, en filosofía, supone la disolución del sujeto. Con la mente presente en otra de su más representativas obras orquestales, *La Mer*, donde la naturaleza se hace dueña absoluta de la situación, afirma:

«El rumor del oleaje, el canto de los pájaros, los ruidos de la fábrica, el choque del metal y los crujidos de la madera, el chapoteo del agua y el fragor del viento representan en cierta medida la zona fronteriza más allá de la cual el arte

¹⁸⁷ Jankélévitch, V. *La Ironía*. Op. cit., p. 71.

¹⁸⁸ Long Marguerite, op. cit., p. 65.

¹⁸⁹ Cf. *El señor corbea y otros escritos*. Versión española de Ángel Medina Álvarez. Alianza Música. Alianza Editorial. Madrid, 1987, p. 124.

se reabsorbería simplemente en la realidad¹⁹⁰».

Seguramente la modernidad de Debussy radica, al menos en buena parte, en esto. Seguramente sin el paso hacia la eliminación del antropocentrismo hubiera sido imposible que Olivier Messiaen nos introdujera en la espesura de un bosque para escuchar cómo cantan las aves de su *Catalogue d'oiseaux* (1956-1958) o que Shostakovitch reprodujera el ruido de una fábrica de tornillos en *El Perno* [Op. 27a (1931)]. Debussy es pionero en plantear una reacción contra el expresionismo al practicar una vuelta a lo concreto. Ni el pianismo ni el sinfonismo debussystas pueden ser definidos por pétreas estructuras. Todo lo contrario; su sello de identidad es la naturaleza y el poético tratamiento que de ella hace. Y elegir la naturaleza es tanto como no elegir al sujeto, como no poner al hombre en el centro del universo. Con ello, Debussy se convierte en el precursor musical de una manera de hacer filosofía que irá abriéndose camino a lo largo del siglo XX y que tanta importancia tendrá en el pensamiento francés contemporáneo. Una forma de hacer filosofía que tal vez culmine con la muerte del hombre que consagra Foucault en 1968, cuando aparece *Las palabras y las cosas*. Pero el hombre comenzaba a desvanecerse mucho antes. Jankélévitch sugiere esa posibilidad cuando recuerda la discretísima muerte de la «casi inexistente» Mélisande¹⁹¹. Algo sucede silenciosamente en los albores del siglo XX, algo que llega en forma de música y que materializan las partituras de

Debussy. Debe ser que, de nuevo, el arte se anticipa.

¹⁹⁰ Jankélévitch, V., *La música y lo inefable*. Op. cit., p. 70.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 201.

FIGHTERS FOR FREEDOM" MANCUNIANOS EN LAS BRIGADAS INTERNACIONALES

Carlos Pulpillo Leiva
Historiador

RESUMEN:

La zona de Manchester fue una de las regiones más importantes en cuanto a la participación dentro de las Brigadas Internacionales en la Guerra Civil española. Los casi 200 voluntarios fueron la imagen más clara del apoyo que desde esta ciudad británica se ejerció hacia la República. Así, en el siguiente artículo se desarrolla un análisis de cuál fue el alcance de esta participación y las acciones que esos voluntarios mancurianos tuvieron que hacer en la guerra.

ABSTRACT:

Manchester area was one of the most important regions in terms of participation in the International Brigades in the Spanish Civil War. Almost 200 volunteers were the representation of the support that Manchester carried out towards the Spanish Republic. Thus, the following article develops an analysis of the scope of this participation and the actions that these Mancunian volunteers doing in the war.

PALABRAS CLAVE: *Brigadas Internacionales, Voluntarios, Batallón Británicos, Greater Manchester, Guerra Civil Española.*

KEYWORDS: *International Brigades, Volunteers, British Battalion, Greater Manchester, Spanish Civil War.*

En los primeros días de noviembre de 1936, cuando parecía que Madrid iba a caer en manos de las tropas sublevadas y preparaba todos los recursos disponibles para su resistencia, los ciudadanos y refugiados que estaban en la capital vieron desfilar a unos hombres con gran ánimo cantando *La Internacional*. Eran alrededor de 1.900 voluntarios que habían formado la XI Brigada Internacional y que acudían al frente madrileño para ayudar a contener el avance de los rebeldes sobre la ciudad. Quizá estos primeros brigadistas no fueron fundamentales, dado su número, para la defensa de Madrid, pero insuflaron ánimo y vitalidad a una desilusionada tropa para simplemente resistir los

envites de los golpistas y presionar para que la estrategia del general Franco cambiase.

Durante la Guerra Civil Española fueron alrededor de 35.000 voluntarios de más de cincuenta países los que lucharon, básicamente, por la defensa de sus ideales. Dentro de ellos se encuentran alrededor de 2.500 ciudadanos de origen británico que combatieron en las Brigadas Internacionales. Estas fueron creadas como una de las reacciones al intervencionismo de las potencias fascistas y a la composición del Comité de No-Intervención, que demostró la inacción de los países democráticos respecto al régimen republicano ante la ayuda deliberada

que los estados fascistas aportaron a los sublevados desde el inicio del conflicto. Como consecuencia, a la República no le quedó más remedio que la búsqueda de apoyos, en medio de una revolución social, en la Unión Soviética, los cuales fueron *in crescendo* a lo largo de la guerra. El 18 de septiembre de 1936 el *Komintern* aprobó una resolución para el reclutamiento de voluntarios con experiencia militar y conciencia política entre los obreros del mundo para mandarlos a España y fue el Partido Comunista Francés quien coordinó todas las gestiones para el envío de estos¹⁹².

Empero, no todos los voluntarios extranjeros que acudieron a España estuvieron en las Brigadas Internacionales. Hubo algunos que formaron parte de los grupos de milicianos que se opusieron a los militares desde julio de 1936 y no todos se adhirieron posteriormente al cuerpo internacional. Muchas de estas personas se encontraban en España con motivo de la celebración de las Olimpiadas Obreras de Barcelona de 1936 y otros acudieron cuando conocieron la noticia del golpe de estado. En el caso británico puede destacarse la acción de la artista Felicia Browne quien fue la primera británica fallecida en el conflicto el 25 de agosto de 1936; de Sam Masters y Mat Cohen, que se encontraban en Francia; de John Cornford, que era bisnieto de Darwin y uno de los primeros que estuvo en el frente; o el conocido escritor George Orwell. Muchos de ellos lucharon en diferentes centurias y participaron dentro de la organización miliciana en los meses iniciales de la guerra.

A pesar de la actitud oficial del gobierno conservador de Baldwyn de apoyo al Comité de No-Intervención y la consecuente aceptación del menoscabo y la pérdida de los derechos legítimos de la República; parte de la población británica simpatizó con la situación que estaban viviendo los españoles. Cuestión en la que inciden muchos los voluntarios mancurianos manifestando la preferencia que tenía la clase obrera del país por la República dado que la

relacionaban con las ideas políticas que ellos profesaban y significaba la oposición al ascenso del fascismo. Esto supuso una cierta polarización social en torno al conflicto que, en opinión de un trabajo clásico como el de Watkins, no tenía tanto impacto en Gran Bretaña desde la Revolución Francesa¹⁹³.

Al igual que en otros países, en Gran Bretaña comenzó a desarrollarse una campaña de reclutamiento de voluntarios para la lucha en el conflicto, de la cual estuvo encargada el *Communist Party of Great Britain* (CPGB), pese a que los alistados procedían de diferentes partidos, organizaciones políticas y sindicatos. Para este proceso la acciones y propaganda efectuada por los organismos de apoyo a la República fue fundamental, tales como las campañas de recolección de alimentos o dinero, los mítines políticos, las visitas a España o la fuerza de la prensa.

A través de los muchos testimonios recogidos en la *Working Class Movement Library* de Salford (Reino Unido) el presente trabajo pretende hacer un acercamiento a la vida de aquellos mancurianos que lucharon en las Brigadas Internacionales y que aportaron parte de su vida a la defensa de unos ideales en una tierra que les era desconocida, pero en la que creían que se disputaba la dicha de su tiempo.

1.- DESDE MANCHESTER...

¿CUÁNTOS ACUDIERON A ESPAÑA?

Los voluntarios británicos procedían, en su mayoría, de grandes núcleos poblacionales y regiones industriales del país. En primer lugar, destaca la ciudad de Londres con alrededor de 520 personas, aunque hay que tener en cuenta que es la zona de mayor población. Seguidamente, Glasgow con cerca de 200; el noroeste del país con alrededor de 320 o las

¹⁹² KOWALSKY, D. "La Unión Soviética y las Brigadas Internacionales", *Ayer*, 56, 2004. p. 101.

¹⁹³ WATKINS, K.W. *Britain divide. The effects of the Spanish War on British Political Opinion*. London: Thomas Nelson & Sons, 1963. p. VII.

zonas mineras de Gales fueron otros puntos desde donde partieron los interbrigadistas¹⁹⁴.

En el caso de este trabajo, las personas procedentes de la zona de Manchester, han de encuadrarse en el noroeste de Gran Bretaña. Con los procedentes de Liverpool estos representaban dos terceras partes del total de los 320. Según los datos del estudio de Richard Baxell fueron 109 las personas que aportó Manchester; uniendo el dato a Lancashire y Cumberland estos ascienden a 192, aunque el mismo investigador reconoce que es un número aproximado por las posibles irregularidades a la hora de recoger los nombres y direcciones de las personas en los registros¹⁹⁵. Otro estudio realizado por J.K. Hopkins manifiesta un número para Manchester y Salford que rondaría los 130 voluntarios¹⁹⁶. Finalmente, el trabajo que realizó Bernard Barry tiene una conclusión similar a la de Baxell situando el número de personas que fueron a luchar a España en 110 para Manchester. Pero, además aportó en su investigación los datos del condado metropolitano de *Greater Manchester*. Con todas estas el número de los voluntarios asciende a 187 entre brigadistas y ayuda médica. De las localidades destaca, obviamente, Manchester, pero también otras como la vecina Salford con 14 personas; Oldham con 12 o Wigan con 7¹⁹⁷. En el siguiente cuadro se aprecia la contribución de *Greater Manchester*.

En el caso concreto de Manchester, los datos que aporta Barry puede hacerse una distribución por barrios. En él hay una referencia llamativa

puesto que se puede apreciar que Cheetham fue donde mayor eco tuvo el reclutamiento con 23 personas. No es de extrañar ya que era un barrio con alta tasa de población de origen judío la cual sufría el crecimiento de posiciones antisemitas, como se verá más adelante, y donde las organizaciones obreras, dadas las altas tasas de desempleo, tenían un peso relevante. Obviando los que pusieron en el registro la procedencia concreta de Manchester, la segunda zona de la ciudad que más personas aportó fue Miles Platting con 16.

Por lo tanto, se puede observar que la zona de Manchester tuvo una importante concentración en la aportación que contrasta, como expone Hopkins, con otras regiones industriales como Birmingham con una menor presencia de voluntarios entre su población. El hecho lo justifica por el impacto que los acontecimientos europeos y la lucha política en las calles que existía en Manchester respecto a Birmingham¹⁹⁸. Además, que barrios de Manchester como Cheetham o zonas de Salford tuviesen una significativa población emigrante de países del este de Europa, que en algunos casos había sufrido las injusticias de los regímenes de aquella zona, también generó una importante influencia en las personas. Algunos de los voluntarios, como Arnold Jeans, Benny Goodman, Bert Maskey o Maurice Levine, tenían su origen en esa zona europea y ellos mismos o sus familias habían vivido pogromos antijudíos o el ascenso del comunismo en Rusia.

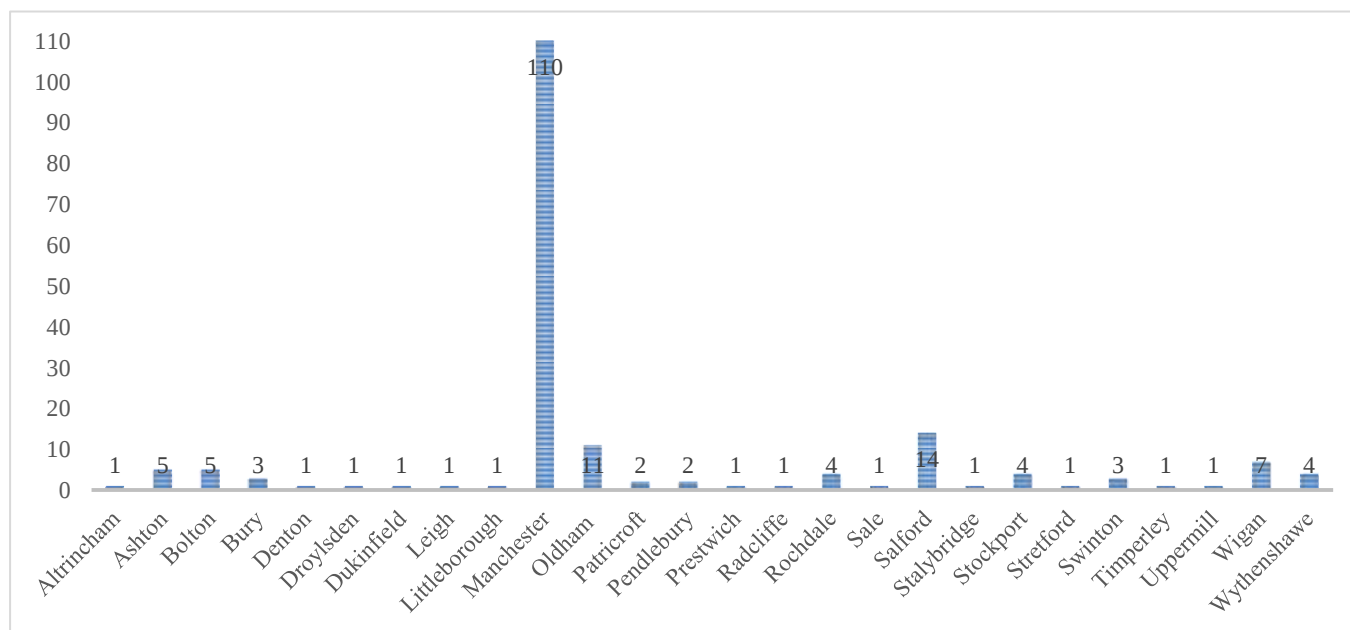
¹⁹⁴ Para el reclutamiento hay que tener en cuenta que la metodología que se sigue es la comprobación de la procedencia que el voluntario dejó constancia, lo que no quiere decir que fuese originario de ese lugar. En el caso de Manchester hay personas que habían llegado a la ciudad desde países de Europa del este, como Arnold Jeans, o desde Irlanda, como el caso de George Brown.

¹⁹⁵ BAXELL, R. *British Volunteers in the Spanish Civil War. The British Battalion in the International Brigades, 1936-1939*. Torfaen: Warren & Pell, 2007. pp. 21-25.

¹⁹⁶ HOPKINS, J.K. *Into the Heart of the Fire. The British and the Spanish Civil War*. Stanford: Stanford University Press, 1998. p. 143.

¹⁹⁷ BARRY, B. *From Manchester to Spain*. Salford: Working Class Movement Library, 2009. pp. 52-56.

¹⁹⁸ HOPKINS, "Into the Heart of...", op. cit. pp. 143-148.



Elaboración propia basado en los datos de Bernard Barry.

Por otro lado, está la cuestión de los brigadistas de *Greater Manchester* que perecieron en la guerra. Hopkins comenta que fueron -para Manchester y Salford- alrededor de 35 los que perdieron su vida¹⁹⁹. En 1940 en un homenaje realizado en la ciudad a los caídos se reproduce una lista de nombres y el número lo sitúa en 38 voluntarios²⁰⁰. También, el trabajo que realizó Bill Alexander, quien llegó a ser Comisario Político y Comandante del *British Battalion*, basado en el estudio de sus vivencias y el conocimiento *in situ* del conflicto asciende el número de muertos en su *Roll of Honour* a 40²⁰¹. Finalmente, siguiendo nuevamente el estudio realizado por Barry este dato asciende a 47. En este caso, evidentemente es la ciudad de Manchester la que posee un número mayor con 24; aunque si se pone en relación el número de voluntarios con los que regresaron a la ciudad fue Oldham quien más sufrió ya que perecieron 7 de sus 11 ciudadanos, es decir, un 63 % de los mismos.

La mayoría de los que no volvieron cayeron en los campos de batalla, donde en muchos casos fueron utilizados como fuerzas de choque estando expuestos a todos los peligros; o por las erróneas decisiones de los mandos lo que supuso también un número importante de vidas. La batalla del Jarama -entre el 6 y el 27 de febrero de 1937- fue la que mayores bajas costó a los británicos y se corresponde igualmente con los procedentes de la zona mancomuniana con alrededor de 20 personas. Otros lances de la guerra donde cayeron fue en el desastre de Lopera, en la zona de Brunete, los avances y retirada en Aragón, en el ataque y contrataque a Teruel o en la batalla del Ebro. Como se puede comprobar los mancomunianos -al igual que las Brigadas Internacionales- estuvieron presentes en los principales campos de batalla que tuvo el conflicto.

Lo que hay que tener en cuenta es que estos hombres eran una pequeña muestra, aunque la más llamativa, que la ciudad de Manchester realizó hacia la República en la guerra. Fueron muchos y muchas los que, por otro lado, estuvieron colaborando con diferentes grupos políticos y asociaciones a favor de la República. Asimismo, la experiencia de los que regresaban, como reconoce Albert Charlesworth, era importante en los mítines para poder conseguir

¹⁹⁹ *Ibidem*. p. 143.

²⁰⁰ Honour the memory and follow the example of Manchester's heroes who died in Spain. Working Class Movement Library (WCML), George Brown JS/39 Spain, box 7.

²⁰¹ ALEXANDER, B. *British volunteers for liberty - Spain 1936-1939*. London: Lawrence and Wishart, 1982. pp. 263-276.

mayores recursos para el sustento de ayudas a la República en la guerra²⁰².

2.- EL CONTEXTO MANCUNIANO: MOTIVACIONES PARA LUCHAR EN ESPAÑA

Motivaciones en un contexto convulso

Para conocer las motivaciones de unas personas que decidieron acudir a España a sacrificar su vida en una guerra hay que comprender previamente el contexto socio-económico que vivía la zona de Manchester durante años treinta. La región había sido una de las cunas de la revolución industrial en el norte de Inglaterra, que había llegado a los albores del siglo XX con un gran crecimiento poblacional debido a la importante concentración industrial que se había adquirido. Ello fue de la mano del auge de los movimientos sindicales y las reivindicaciones sociales a través de las *Trade Unions* para las mejoras laborales de la población. Pero en los años treinta del siglo XX la situación dejó de lado la bonanza de décadas anteriores y la crisis económica mundial originada en 1929 golpeó de manera importante a la región. La contracción industrial tuvo como consecuencia que crecieran los niveles de pobreza, desempleo, precariedad laboral, la conflictividad social, que descendiesen de los niveles educativos, etc. Hechos que estuvieron base social de muchos de los que acudieron a España ya que llevaban un largo periodo de tiempo sin trabajo, en situación laboral inestable, sufriendo las inclemencias de la crisis, sintiendo desapego a las medidas de los gobiernos, etc., todo ello conllevó a un proceso de radicalización de sus ideas²⁰³.

Una de las consecuencias, y que marcó la vida de los mancurianos que apoyaron a la República española, fue el aumento de la conflictividad social que venía siendo latente desde los años veinte. En 1926 tuvo lugar una Huelga General

de nueve días convocada por el *Trades Union Congress* como consecuencia del empeoramiento de las condiciones laborales de los mineros del carbón. Algunos de los voluntarios mancurianos recuerdan y justifican la necesidad de esta huelga, incluso Syd Booth reconoce que lo marcó y significó un punto de arranque de su conciencia política e hizo que comenzase su implicación en el mundo sindical²⁰⁴. Con el empeoramiento de la situación económica en los años treinta hubo un auge de las reivindicaciones sociales exhibidas en diferentes *Hunger Marches* u otras manifestaciones de menor calado que declaraban el creciente descontento de una parte de la sociedad británica hacia la gestión que estaba realizando su gobierno ante la crisis. De este modo, muchos de los voluntarios que acudieron a España se hicieron adultos en un ambiente de desempleo, carestías, de recuerdo de la "Gran Guerra", de creciente radicalización política, etc. Lo que sirve para comprender la influencia sobre los mismos de organizaciones sindicales a las que estaban afiliados en su mayoría.

El CPGB fue quien capitalizó esta situación, sobre todo por el descontento existente hacia el *Labour Party* por la gestión que estaba haciendo de la crisis. Ante ello, el Partido consiguió conectar con unas personas con necesidades convirtiéndose, como dice Levine, en una universidad, dado que asistían a grupos de debate, a conferencias, leían autores, conocían escritores, músicos...²⁰⁵ Pese a ello entre los que posteriormente fueron al conflicto, no todos estaban afiliados al CPGB y había casos de personas que solo lo estaban en algún sindicato, donde era importante el *National Unemployed Workers' Movement* (NUWM); u otros grupos políticos como la *Young Communist League* (YCL); *Socialist League* (SL)... e, incluso, algunos voluntarios no tuvieron adscripción política previa.

²⁰² Nota biográfica. WCML, Albert Charlesworth JS/40 box 21.

²⁰³ KIDD, A *Manchester. A History*. Lancaster: Carnegie Publishing, 2006. pp. 215-221

²⁰⁴ Tape transcript, p. 2. WCML, Syd Booth JS/38 Spain, box 6.

²⁰⁵ LEVINE, M. *Cheetham to Cordova. A Manchester Man of the Thirties*. Swinton: Neil Richardson, 1984. p. 21.

Junto con la influencia de las ideas del CPGB también hay que manifestar las vivencias de muchos de los brigadistas que, aun siendo de Manchester, habían podido salir y tener un conocimiento más amplio de los problemas existentes en el mundo. Algunos habían salido de su país por los problemas internos, como el caso del mencionado Arnold Jeans que era un ruso blanco que emigró al Reino Unido a causa de la Revolución; otros, ya fuese en sus propias carnes o a través familiares, conocían las acciones antisemitas en países del este de Europa. También entre las gentes de Manchester hubo los que estuvieron fuera del país como Maurice Levine que trabajó durante unos años en Australia y comenta que allí tomó conciencia política acerca de la situación de los trabajadores; o el famoso corredor de *dirt-track* de Oldham Clem *Daredevil* Beckett quien visitó la Unión Soviética en 1932 en un viaje organizado por la *British Workers' Sports Federation* donde entró en contacto con la "esencia" del comunismo. Otros estuvieron enrolados en la *Royal Navy* como Joe Norman o Sam Wild viajando por diferentes partes del mundo. En el caso de Wild reconoce que fue un paso fundamental para la generación de sus ideas políticas ya que él mismo explicó cómo pudo apreciar la situación de precariedad que vivía la población de otras zonas del Imperio Británico y la actitud de la metrópoli hacia los mismos²⁰⁶.

Como se ha expuesto, dentro de los voluntarios, aunque hubiese una preeminencia del pensamiento comunista, esta no era la que monopolizaba el arco ideológico. Pero en lo que sí coinciden la mayoría es en el antifascismo militante, ya que lo entendían como una verdadera amenaza que se estaba implantando ahora en España pero que en cualquier momento podía imponerse en el Reino Unido. El fascismo como idea había germinado en Gran Bretaña con la *British Union of Fascist* (BUF) -aunque hubo grupúsculos anteriores- dirigida por un líder de escenografía similar a Hitler o

Mussolini como era Oswald Mosley. Estos generaron un nuevo foco de conflicto social por los enfrentamientos callejeros que hubo entre grupos extremistas. Algunos voluntarios reconocen haber estado presentes en manifestaciones y enfrentamientos contra los *Blackshirts* como en la zona de Belle Vue (Manchester), en el *Manchester Free Trade Hall* o en una marcha que los fascistas hicieron en el barrio judío de Cheetham en 1935²⁰⁷. Entre ellos es común la identificación del fascismo como uno de los grandes males del periodo que les tocó vivir. Sam Wild, que posteriormente fue Comandante del *British Battalion*, justificaba así la evidencia que para él suponía ir a España:

"(...) to me it was elementary, Here was Fascism, treading all over the world; - the rape of Abyssinia; the rise of Fascism in Germany; persecution of the Jews in Germany; the rise of the Blackshirts in Britain, with their anti-semitism, anti-racism, and especially [para él] anti-Irishism, at the period: -told me, that, something's got to happen about this; somebody's got to do something trying to stop it; and when the War took place in Spain, and they started recruiting for the International Brigade I felt that, alright, it's no good thinking about things anymore, go there and do something about this. So I went"²⁰⁸.

Texto en el que se aprecia las ideas principales con las que quiere relacionar el fascismo: la amenaza al mundo con las acciones que estaban desarrollando y que habían llegado a Gran Bretaña, las cuestiones raciales, el antisemitismo y el exacerbado sentimiento nacionalista manifestado en las quejas contra los irlandeses

²⁰⁶ Conferencia de Edmund y Ruth Frow, el 15 de febrero de 1937: "Sam Wild. A biography in part, 1908-1938". p. 3. WCML, Sam Wild JS/39 Spain, box 11.

²⁰⁷ El BUF fue creado por Oswald Mosley sobre la base de varios grupos previos de ideas fascistas y paramilitares. Entre ellos prevalecía su nacionalismo, anticomunismo y antisemitismo como premisas a seguir. LINCHAM, T. *British Fascism, 1918-1939: Parties, Ideology and Culture*. Manchester University Press, 2000.

²⁰⁸ Entrevista, p. 23. WCML, Sam Wild JS/39 Spain box 11.

que realizaban los *Blackshirts*. En un tono similar justificó Syd Booth, maquinista y miembro activo de la *National Union of Railwaymen*, su idea de enrolarse en las Brigadas Internacionales:

"For us to take up arms on the side of the common people of Spain was not a question of idealism, or adventure, nor was it mercenary; it was a continuation of the struggle against Fascism. We fought for the common cause of the whole progressive mankind. That's how we saw it. You have to fight Fascism wherever it appeared"²⁰⁹.

O como expone Maurice Levine ellos sabían que era un momento crítico en la historia de Europa y sentían parte de él²¹⁰. Este motivo desarrolló un sentimiento de solidaridad hacia la República española que se la mostraba asediada por los "fascistas" que fue uno más de los motores canalizadores del reclutamiento de los voluntarios.

En el componente antisemita también hay que tener en cuenta las acciones que el BUF realizaba. El barrio de Cheetham fue un lugar importante de choque por esta causa. Por ende, el ir a España fue asociado por los judíos que participaron en las Brigadas Internacionales, como expone Benny Goodman, como una lucha contra los que odiaban lo que representaba su cultura²¹¹. En relación con lo anterior, Baxell destaca como focos importantes de reclutamiento una alta presencia tanto del CPGB como de comunidades judías, hecho en el que Manchester es una de las zonas principales²¹².

Por otro lado, la política del BUF tenía un tinte *anti-irlandés*, que en palabras de Sam Wild le era

doloroso dada su ascendencia irlandesa²¹³. El grupo de Mosley defendía que si los irlandeses salían del Reino Unido podían crearse alrededor de un millón de puestos de trabajo y, así, solucionar los problemas de desempleo del pueblo británico. Este discurso hizo que muchos seguidores del movimiento procediesen del mundo obrero, ya que veían en Mosley la persona capaz de solucionar la crisis laboral en la que estaba metida Gran Bretaña. Aspecto que, como comentaba Maurice Levine, le era sorprendente²¹⁴.

Pese a que cuando se acude a las cartas de los interbrigadistas los grandes argumentos para el ir al conflicto están marcados por lo expuesto anteriormente. Tampoco hay que menospreciar un componente personal y sentimental a la hora de tomar la decisión por la ida de algún familiar o conocido. Aparte de grupos de hermanos, como los Booth, los Barker o los Stubbs, entre las gentes procedentes de Manchester puede observarse una la importancia de la camaradería dado que muchos de ellos ya se conocían de su actividad sindical y de Partido. Maurice Levine lo explica de la siguiente manera: "One of the prime factors in me making an application to go to Spain was Eddie Swindell, a glass worker friend of mine, was very friendly with Arnold Jeans who had already gone to Spain with Clem Beckett"²¹⁵. Ello viene a demostrar el sentido humano que tienen estas decisiones que ponían en riesgo su vida. En el fondo, aunque la propaganda posterior los mostró en ocasiones como unos verdaderos héroes; pero los voluntarios que fueron a España a luchar no eran más que hombres, seres humanos, con sus propias inquietudes, motivaciones, debilidades, miedos, etc., en una guerra que determinó la visión de su vida posterior. Como comentó el corresponsal de prensa Frank Haninghen, aunque pensando en los periodistas, antes o

²⁰⁹ Segundo borrador del guión, *The Spanish Civil War 1936-1939, Prelude to World War 2*, entrevista televisiva a Maurice Levine y Syd Booth, 21 de octubre de 1977. WCML, Maurice Levine JS/39 Spain, box 9.

²¹⁰ Entrevista. Marzo de 1987, *Imperial War Museum*. WCML, Maurice Levine JS/39 Spain, box 9.

²¹¹ Archivo biográfico. WCML, Benny Goodman, JS/40 Spain, box 22.

²¹² BAXELL, "British Volunteers...", op. cit. p. 47.

²¹³ Entrevista, p. 23. WCML, Sam Wild JS/39 Spain, box 11.

²¹⁴ LEVINE, "Cheetham to...", op. cit. pp. 26-27.

²¹⁵ CORKILL, D. & RAWNSLEY S. (eds.) *The Road to Spain: Anti Fascists at War 1936-1939*. Dunferline: Borderline, 1981. p. 8.

después los que cruzaban los Pirineos se convertían en alguien distinto²¹⁶

Reclutamiento voluntario a través del CPGB

El CPGB²¹⁷, una vez organizadas las Brigadas Internacionales, fue quien se puso al frente de la acción de reclutamiento²¹⁸. Para ello, desarrolló una importante campaña propagandística de soporte a la República, a través de conferencias, panfletos, cartelera, escritos en prensa... paralela, y en colaboración, a la que hacían los Comités de ayuda. No obstante, fue el Partido quien mejor canalizó el apoyo a la España legítima aprovechándose del deseo de los voluntarios para luchar contra el fascismo. No obstante, comenta Buchanan, que el CPGB reaccionó de forma más lenta que otros partidos comunistas a la creación de las Brigadas Internacionales, debido a que era una pequeña organización cuyos gastos se habían enfocado hacia el desempleo y las luchas contra los fascistas de Mosley²¹⁹. El propio Maurice Levine cuenta como ante su deseo de ir a España a luchar, siguiendo el ejemplo de los primeros voluntarios internacionales y consciente de la situación que se vivía en España, viajó a Londres para plantear el tema a Harry Pollit, secretario general del CPGB, quien le comentó, a finales de octubre de 1936, que no le merecía la pena ya que a la guerra no le quedaban más de

seis meses. Posteriormente el CPGB lo llamó para que pudiese alistarse²²⁰.

En un primer momento los requisitos exigidos para el reclutamiento era tener una cierta experiencia militar, ser mayor de edad y una convicción política acorde con los valores que representaba la lucha en España, es decir, que fuesen verdaderos antifascistas. No obstante, aunque hay una importante preponderancia del CPGB en el proceso de reclutamiento, muchos de los que acudían a sus oficinas no tenían por qué compartir sus ideas políticas y lo hacían por un verdadero antifascismo. Albert Charlesworth, de Oldham, lo expuso de la siguiente manera haciendo hincapié, sobre todo, en la importancia del sentimiento antifascista:

"This was never mentioned at any time. I mean, the Communist Party had nothing to do with it really, although the Communist Party sent me out. That was their role finished. I mean, we were anti-fascists out there. We weren't Labour Party members, we weren't communist or anything like that. We were anti-fascist and that was it"²²¹.

Sin embargo, a medida que pasaba el tiempo y ante la demanda de voluntarios los criterios fueron haciéndose más laxos y simplemente con el ímpetu y las ganas de luchar contra el fascismo llegaron a ser válidos²²².

En Manchester, como en Gran Bretaña, desde los primeros momentos se generó una importante solidaridad hacia lo que estaba viviendo pueblo español, que se tradujo en la creación de diferentes Comités y asociaciones de ayuda a la República, que fueron fundamentales en el campo propagandístico. Desde el inicio de la guerra el *Manchester Trade Council* organizó colectas para la recaudación de dinero o el *Manchester Foodship for Spain* o *Epsom and Ewell Emergency Committee for Spanish Relief* que se

²¹⁶ PRESTON, P. *Idealistas bajos las balas. Corresponsales de prensa en la guerra de España*. Madrid: Debate, 2007. p. 10.

²¹⁷ El CPGB fue fundado en 1920 sobre diferentes grupos políticos de izquierdas y sindicales. Pero no fue hasta la llegada de Harry Pollit cuando comenzó a tener mayor difusión entre los círculos obreros del país. La guerra española supuso un foco de unión de los mismos ante el objetivo de la lucha contra el fascismo. BUCHANAN, T. *The Spanish Civil War and the British Labour Movement*. Cambridge University Press, 1991. p. 32

²¹⁸ BAXELL, R. *Unlikely Warriors. The British in the Spanish Civil War and the Struggle Against Fascism*. London: Aurum Press, 2012. pp. 65-68.

²¹⁹ BUCHANAN, T. *Britain and Spanish Civil War*. Cambridge University Press, 1997. p. 124.

²²⁰ Entrevista. Marzo de 1987, *Imperial War Museum*. WCML, Maurice Levine JS/39 Spain, box 9.

²²¹ BAXELL, "British Volunteers...", op. cit. p. 23.

²²² ALEXANDER, "British volunteers...", op. cit. p. 38.

centraron en la recolección de alimentos y ropa. Todo ello tenía como misión dar soporte a la República; y fue, además, una propaganda indirecta importante en la que los voluntarios se vieron influidos y coordinados por el *National Joint Committee for Spanish Relief*²²³. Todo ello también se complementaba con la profusión de cartelera por la ciudad o por la lectura del *Daily Worker* que fue quien más potenció la idea que ellos defendían del conflicto²²⁴. Albert Charlesworth reconocía que vio un anuncio en Oldham en el que se solicitaban voluntarios y decidió acudir a Manchester para informarse. El medio era preguntar directamente en la sede del CPGB en 50 *Fountain Street* -en el centro de la ciudad-, lugar donde pasaban una primera entrevista con un responsable del Partido. Sam Wild reproduce cual fue su conversación con el dirigente comunista George Brown, quien perecería en Brunete, para acudir a España:

"All's he wanted to know (...) who are you (...) a member of the Communist Party? I said: "No" "Labour Party?" "No" "ILP?" "No" "Why do you want to go to Spain?" Y'know; told him: "Any experience?" "No; I've been in the British Navy for eleven years; I've experience in a small-arms, and (...) heavy (...) guns, ships guns: and I (...) consider I've got some experience". So he said (...) "OK"²²⁵.

Tras esta primera entrevista se desplazaban a Londres, ya fuese en tren desde la estación de Picadilly o un autobús para ir a la capital. Allí tenían que acudir a la sede del CPGB en 16 *King Street* para seguir las pautas del viaje, donde le hacían una nueva entrevista y les aportaban nuevas instrucciones. Tras ello, por lo general tomaban un tren desde Victoria Station hasta

Newhaven, Dunkerke o Dover, donde enlazaban con un bote que los dejaba en suelo francés para, posteriormente, trasladarse a París. A medida que pasó el conflicto, el CPGB controló con mayor eficacia la ida a España y era, además, quien aconsejaba de los peligros y precauciones que debían tomar para acudir. Así, estos primeros grupos no tuvieron gran dificultad para dejar Gran Bretaña, pero los que partieron después del cierre de la frontera vivieron mayores dificultades. Los Acuerdos de No-Intervención supusieron uno de los grandes impedimentos para los voluntarios. A pesar de que Francia estaba gobernada por un Frente Popular decidió poner trabas a su homóloga española en los materiales y personas que entraban por su frontera. Asimismo, desde Gran Bretaña y en la lucha que se llevó a cabo para controlar a los voluntarios extranjeros prohibió, desde el 16 de febrero de 1937, que súbditos suyos acudiesen a España²²⁶. Sin embargo, ello no fue impedimento para los británicos que hasta la finalización del conflicto estuvieron presentes en los frentes españoles.

La situación que se vivía en la Gran Bretaña de los años treinta fue un importante caldo de cultivo para el CPGB. Muchos de los voluntarios procedían de los importantes sectores industriales de la ciudad que había sufrido la crisis económica. Como consecuencia, entre ellos hubo un importante número de desempleados que estaban afiliados al NUWM. Eran personas que no tenían, por lo general, experiencia militar, pero se habían curtido en las luchas callejeras contra los *Blackshirts* o en la participación en las protestas y manifestaciones como se ha hecho referencia. La mayoría de los voluntarios mancomunados no llegaban a la treintena de años. Hubo incluso algunos casos, como el mencionado Albert Charlesworth, que fueron rechazados en primera instancia por no llegar a la edad mínima, aunque posteriormente sí pudieron enrolarse en las Brigadas Internacionales. En el caso contrario, también hubo presencia de voluntarios que ya poseían

²²³ FYRTH, J. *The signal was Spain. The Aid Spain Movement in Britain, 1936-1939*. London: Lawrence and Wishart, 1986. pp. 198-261.

²²⁴ GARCIA, H. "Seis y media docena: propaganda de atrocidades y opinión británica durante la guerra civil española", *Hispania. Revista Española de Historia*, LXVII, 226, 2007. pp. 671-692.

²²⁵ Entrevista, p. 30. WCML, Sam Wild JS/39 Spain, box 11.

²²⁶ CASTELLS, A. *Las Brigadas Internacionales de la guerra de España*. Barcelona: Planeta de Agostini, 2006. p. 160.

una amplia experiencia en un conflicto bélico como fue la Primera Guerra Mundial, tal fue el caso de Harry (Rowland) Heap o George Fletcher.

Conocedores de la realidad que los rodeaba

Los voluntarios mancurianos, al igual que el resto de los británicos, demostraron tener un importante grado de politización como se refleja en sus cartas o escritos, dado que a través de los mismos se acercan a un conocimiento de la realidad española, inglesa y europea del momento. Desde su entendimiento de la amenaza que suponía el fascismo y el régimen nazi, hasta la crítica a la gestión que tanto los gobiernos de Baldwin y Chamberlain estaban haciendo del conflicto español en el tablero internacional. Aquí el papel que jugó el CPGB fue, evidentemente, importante y sobre los mancurianos se aprecia la línea argumental del Partido sobre sus ideas.

La guerra civil para ellos no fue una guerra entre españoles o entre ideas, sino que básicamente, representó una lucha contra el peligro que suponía el auge del fascismo en Europa. Lo tenían claro, no era una guerra civil nacional como cualquier otra, sino una en la que el fascismo estaba intentando expandirse. De ahí la justificación que muchos de ellos hacen para acudir al conflicto. Asimismo, eran muy críticos acerca de la política de connivencia que realizaban los gobiernos conservadores británicos hacia los estados fascistas europeos. Por ello, el ir a luchar España les supuso, entre otras cosas, un motivo de júbilo y orgullo; pese a que después se topasen con la verdadera realidad y contemplasen las dificultades que planteaba una guerra, en la que también, aunque no suele destacarse mucho, algunos decidieron desertar.

En el análisis de las cartas de los mancurianos, a pesar de sus visiones de la guerra, hay que tener en cuenta la censura a la que estaban expuestos. Por ejemplo, hay poca o casi nula información acerca de sus lances en los campos de batalla

españoles en las misivas que enviaban; pero no porque no quisieran transmitirlo, sino debido a los mecanismos de censura a los que estaban sometidos. Ralph Cantor reconocía que eran conscientes de cómo debían escribir dado que no podían aportar en sus cartas ninguna información que pudiese ser aprovechada por el enemigo²²⁷, por lo tanto, eso supone que se autocensuraban y que lo que contaban en sus cartas no era todo lo que ellos realmente podían expresar. ¿Hasta qué punto ello coartó grandes críticas a los organismos rectores de las Brigadas Internacionales, hacia la República, a las decisiones de los oficiales, etc.? Pero fue el mismo Cantor quien se permitió una mayor libertad cuando llevaba un diario en el que podía recoger cualquier idea o crítica de manera personal.

A pesar de ello, en muchas de las cartas se pueden apreciar opiniones o ideas vertidas hacia los hechos que estaban viviendo. No obstante, para llegar a un análisis completo del pensamiento de los mismos, hay que tener en cuenta el nivel de formación de cada uno de ellos y el mayor o menor conocimiento que tenían de la realidad política. Aunque teniendo en cuenta las diferencias personales, por lo general manifiestan un mismo corpus de ideas sobre el mundo que los rodeaba.

El primer aspecto a destacar son las críticas que algunas veces vertieron en sus escritos hacia las decisiones que estaban desarrollando los mandos del Batallón o de la Brigada, focalizándolo en la gestión de la tropa en las batallas, lo que costaba importantes vidas; la quejas hacia la disciplina que les exigían ya que aquella situación se alejaba del sentimiento "romántico" de lucha y se asemejaba cada vez más a un Ejército concreto. Además, no hay que olvidar también los comentarios hacia el mal entrenamiento, la falta de armamento, lo anticuado del mismo, etc. Por otro lado, también fueron conscientes de la falta de unidad que había dentro de la República y lo criticaban ya que veían en ello una debilidad que podía ser

²²⁷ Carta del 4 de abril de 1937. WCML, Ralph Cantor JS/39 Spain, box 8.

aprovechada por el fascismo para vencer en el conflicto. Dentro de estas críticas el diario de Ralph Cantor fue una fuente interesante dado que se permitió la licencia de expresar sus pensamientos acerca de estas cuestiones.

Por otro lado, la acción en el campo de la propaganda política que se gestionó a través del comisariado político tuvo mucha importancia. Dentro de ellos el CPGB tuvo un papel importante ya que seguía las ideas del conflicto que se defendían desde el *Komintern*. En este sentido, por lo general eran bastante críticos con las acciones que estaban llevando a cabo los gobiernos conservadores británicos, dado que los acusaban de estar cercanos a la posición de los fascistas pese a la declarada neutralidad.

Neutralidad oficial del gobierno británico, crítica a la acción del control de armas de la República, control de la llegada de los voluntarios, incitar a Francia para el cierre de su frontera, creación del Comité de No-Intervención... todas estas cuestiones eran ideas fundamentadas en la necesidad del menoscabo republicano y la permisividad que el gobierno británico tenía hacia el naciente fascismo a pesar de los avances que estaba teniendo en Europa.

Otro foco importante de sus críticas lo fue el Comité de No-Intervención que lo veían como un organismo que no servía nada más que para que los sublevados adquiriesen peso político a nivel internacional. Para ellos, sus decisiones suponían una afrenta contra la República democráticamente elegida y un menoscabo de sus derechos en las leyes internacionales. En estos términos se manifestaba Joe Norman, que procedía de Salford:

"Well, It wasn't a non-intervention policy. It was a betrayal. That was a word they used to change the meaning of the language... Yes, it was a sacrifice of Spanish people for a breathing space. That was the story. But actually they were hoping to smash the democratic republic so they could smash the democratic republic of the Soviet Union with the help of Hitler. That's the way

we saw it. When I say we, I mean us on the left"²²⁸.

El joven de Cheetham Ralph Cantor lo expresaba de esta manera en una carta a sus familiares:

"Scepticism is a prevalent here in regards to the working of the non-intervention pact & only unity on other countries would convince the Spanish people that they would be receiving the support that they have so long waited for"²²⁹.

En el análisis del porqué se perdió la guerra los voluntarios mancurianos también manifestaron su opinión, focalizando en la actitud de Gran Bretaña como un motivo importante para ello. El testimonio de Bernard Mckenna, interesante porque proviene de uno que fue preso en San Pedro de Cardena, lo expresa de la siguiente manera:

"The war was lost through non-intervention. The British sabotaged any chance of the Spanish Government getting supplies. But I think one of the virtues, if you can have a virtue in a bloody war, is that Hitler was delayed in his attack on Russia. If the Spanish Civil War had been over more quickly, then he would not have attacked Russia as late as he did. By the time he did the Russians had begun to rebuild –in spite of all the problems Stalin had due to his killing off his generals and commanding officers"²³⁰.

En conclusión, los voluntarios mancurianos fueron conscientes de todo lo que los rodeaba y, algunos, defensores del marxismo como medio para poder solucionar los problemas que tenía el

²²⁸ Entrevista a Joe Norman. IMWSA, 818/04.

²²⁹ Carta del 12 de marzo de 1937. WCML, Ralph Cantor JS/39 Spain, box 8.

²³⁰ Entrevista realizada por Andy Coles y Mark Krantz. 28 de diciembre de 1995. WCML, Bernard Mckenna, JS/39 box 10.

mundo. De esta manera se despedía Joe Fillingham en una carta a una compañera del CPGB en Bury: "I hope the Party comrades are working in a methodical and organised way and studying up the theory of Marxism. An understanding of Marxism is the key that solves all our problems"²³¹.

3.- DE MANCHESTER A LUCHAR POR LA REPÚBLICA ESPAÑOLA

Viaje y entrenamiento

El viaje de los interbrigadistas puede ser interpretado como una auténtica aventura, en diferentes fases hasta llegar al campamento de Albacete. Antes de la concreción de las Brigadas Internacionales, las dos primeras personas que partieron desde Manchester para luchar en España fueron Clem Beckett, de Oldham, y Arnold Jeans, del barrio de Cheetham. Beckett llegó a Madrigueras a primeros de noviembre y falleció el 12 de febrero de 1937 en el Jarama junto a su amigo el escritor Christopher St. John Sprigg. Jeans demostró ser un competente lingüista dado que se comunicaba con fluidez en cinco lenguas. Ambos estuvieron unidos al batallón Thaelmann y, posteriormente, contribuyeron a la formación de la compañía británica del Batallón *La Marseillaise* de la que Jeans llegó a ser comandante hasta que perdió su vida en diciembre de 1936 en Boadilla del Monte²³².

Formadas las Brigadas Internacionales fueron muchas las expediciones que partieron desde Manchester para unirse a ese ejército internacional. Un viaje en el que se entremezclaban con personas procedentes de otras regiones y países para, finalmente, llegar a su ansiado destino español. El primer grupo de mancurianos partieron de la ciudad el 22 de noviembre de 1936 y estuvo formado por Jud Colman, Maurice Levine, Ralph Cantor, George

Westfield, Bill Benson y Eddie Swindells²³³. Tras ellos fueron otros los que paulatinamente partieron como Sam Wild y su cuñado Bert Maskey unos días después²³⁴. Gracias a Ralph Cantor se conocen las etapas del primer grupo dado que llevó consigo un pequeño diario con sus vivencias en España por lo que se puede conocer cuáles fueron las fases y las acciones que él y su grupo realizaron.

El primer momento complicado, evidentemente, era el de dar a conocer a familiares y seres queridos la decisión de ir a España. Algunos de ellos lo dijeron con naturalidad, aunque no sin los reproches en los que intentaban hacerles ver que aquel no era su conflicto o que el mismo terminaría pronto. Otros no se lo dijeron directamente a la familia como Bernard McKenna o Maurice Levine, quien dejó un plan trazado para que sus seres queridos se enterasen una vez que estuviese en España²³⁵. También hubo situaciones, como la del propio George Brown en la que su mujer contribuyó desde Manchester al sostenimiento de la causa por la que luchaba su familia.

Se comentó anteriormente que los primeros pasos se gestionaban tanto en Manchester como en Londres lugares en los que los entrevistaban y les facilitaban el poder salir del país con destino a Francia. En este caso, dependía de si tenían pasaporte o no. En el primer caso, como hizo Maurice Levine simplemente tenían que usarlo para su objetivo²³⁶; en caso de que no lo tuviesen, como era lo habitual, compraban un pasaje de turista de fin de semana a París. Asimismo, algunos de los voluntarios también tuvieron la responsabilidad de coordinar a algún

²³¹ Carta del 11 de octubre de 1937. WCML, Joe Fillingham JS/41 box 21.

²³² Carta del 4 de enero de 1937. People's History Museum Archive (PHMA), Letters Harry Pollit. 2/9.

²³³ Entrevista a Julius Colman. Imperial War Museum Sound Archive (IWMSA), 14575/3/1.

²³⁴ Entrevista, p. 30. WCML, Sam Wild JS/39 Spain, box 11.

²³⁵ LEVINE, "Cheetham to...", op. cit. p. 30.

²³⁶ Maurice Levine tenía pasaporte ya que había emigrado a Australia a finales de los años veinte. Posteriormente regresó a Manchester. Su contacto con el movimiento obrero australiano comenta que fue importante en la creación de sus ideas políticas cuando regresó a su ciudad natal. Ibídem pp. 16-21.

grupo como le ocurrió al propio Syd Booth²³⁷, que fue el encargado de la compra y reparto de los tickets entre los que acudieron con él a España. Todo ello tomando las necesarias precauciones para no levantar sospecha, más cuando ya los acuerdos de No-Intervención estaban vigentes.

Llegados a París se presentaban en el centro de recluta controlado por el Partido Comunista Francés en las cuales tenían que aportar nuevamente información acerca de las capacidades que podían aportar a las Brigadas Internacionales. Coinciden los voluntarios mancurianos de que eran avisados de no hablar con nadie a su llegada a París como una precaución contra los elementos "fascistas" de la política francesa del momento²³⁸. Con el seguimiento que el Comité de No-Intervención realizó hacia la llegada de los que serían brigadistas internacionales ello se convirtió en una norma a seguir para evitar cualquier problema con las autoridades francesas. Durante la estancia en París alguno tuvo incluso el tiempo para hacer ocio como recoge el mencionado Ralph Cantor quien en los tres días que estuvo en la ciudad pudo visitar el Louvre, Moulin Rouge, la Bastilla, Monmatre, etc.²³⁹

Desde París tomaban diversas rutas para llegar a la frontera española. Algunos de los mancurianos tomaron unos billetes de tren que los llevaron hasta la Perpignan; otros llegaron a Marsella y de allí tomaron un barco a Barcelona²⁴⁰; otros se desplazaron en grupos pequeños en vehículos hasta Beziers u otras zonas cercanas a los Pirineos y cruzar las

montañas. Los voluntarios de Manchester, en su gran mayoría, por las complicaciones políticas del momento tuvieron que hacer la última ruta, la cual conllevaba el riesgo extra de atravesar de noche una escarpada zona montañosa. Entre los ellos hay que destacar a un grupo entre los que estaban Alex Armstrong, William Banks, Robert Goodman, Pat Kenny, Joe Norman o Eddie Swindells los cuales tenían experiencia en el montañismo e incluso habían participado en alguna expedición reivindicativa importante a lo largo de los años treinta como fue la del *mass trespass on Kinderscout* en 1932²⁴¹; pero la mayoría no tenían la mínima experiencia para cruzar un sistema montañoso como los Pirineos. Esa era la bienvenida que le daba España, marcada por una dificultad inicial.

Pasados los Pirineos el punto de encuentro se situó en Figueras donde, como comenta Bernard Mckenna, eran llevados a la plaza de todos, separados por nacionalidades y preguntados nuevamente por las habilidades que poseían con el objetivo de sacar el mejor rendimiento de ellos²⁴². Allí estaban, por lo general, varios días hasta que eran transportados por tren hasta Albacete. En la ciudad manchega eran nuevamente llevados a la plaza de toros y allí eran asignados a diferentes unidades basándose en las habilidades que habían manifestado en las entrevistas previas. A continuación, recibían la bienvenida de uno de los líderes de las Brigadas Internacionales, André Marty.

Ante la creciente llegada de voluntarios de diferentes países y zonas, se decidió situar grupos en poblaciones cercanas a Albacete²⁴³.

²³⁷ Booth comenta que cuando viajan en grupo eran instruidos de que uniesen en grupos, pero que fuesen por vías separadas a la estación de tren media hora antes y que se mantuviesen separados hasta que se conociesen ya en el transporte. Borrador de Booth, S. "The Spanish Civil War", *Greater Manchester Men Who Fought in Spain*, panfleto sin fecha, Greater Manchester International Brigade Memorial. WCML, Syd Booth JS/38 Spain, box 6.

²³⁸ Segundo borrador del guión, *The Spanish Civil War 1936-1939, Prelude to World War 2*, entrevista televisiva a Maurice Levine y Syd Booth, 21 de octubre de 1977. WCML, Maurice Levine JS/39 Spain, box 9.

²³⁹ Diario. WCML, Ralph Cantor JS/39 Spain, box 8.

²⁴⁰ BARRY, "From Manchester...", op. cit. p. 10.

²⁴¹ FROW, E. & FROW, R. "Lancashire and Anti-Fascism Spain 1936-1938", Frow, E & Frow, R. (eds.) *Greater Manchester Men Who Fought in Spain*, panfleto sin fecha, Greater Manchester International Brigade Memorial. p. 10. PHMA, box 91.

²⁴² Entrevista realizada por Andy Coles y Mark Krantz. 28 de diciembre de 1995. WCML, Bernard Mckenna, JS/39 box 10.

²⁴³ Entre Albacete y los pueblos de Tarazona, Casas Ibáñez, La Roda, Quintanar, Villanueva de la Jara, Chinchilla... hubo espacio para albergar a diez mil hombres. CASTELLS, "Las Brigadas Internacionales...", op. cit. p. 144.

En el caso de los voluntarios británicos, dentro de los cuales estaban los mancurianos, fueron destinados al pueblo de Madrigueras. Este fue descrito por ellos como el típico pueblo español, con calles sin pavimentar y casas situadas alrededor de la iglesia que era el edificio más importante²⁴⁴.

En Madrigueras eran instruidos y entrenados para poder adquirir algo de experiencia antes de enfrentarse a la realidad de la guerra. Sin embargo, este entrenamiento era completamente insuficiente para luchar contra las tropas profesionales y más experimentadas del ejército sublevado como reconocen algunos de los voluntarios en sus escritos. Levine manifiesta que era rudimentario, que los hacían marchar cada día y que no practicaban con armas, ya que no las había; y que después, cuando llegaron, estaban completamente desfasadas. En Madrigueras no solo se les instruían militarmente, sino que también se les educaba políticamente con charlas y clases. Hecho que continuó realizándose en todas las poblaciones en las que el Batallón estuvo en la retaguardia de los frentes de batalla.

En las descripciones que hacen de su estancia en Madrigueras coinciden en que no podían quejarse respecto a la alimentación que recibían, Ralph Cantor era bastante insistente en sus cartas este aspecto. Aunque, comenta Kenneth Bradbury de Oldham, que las veces que habían tenido una cena que no le satisfacía, se dedicaban a ir de casa en casa ofreciéndose a comprar huevos, leche de cabra u otros alimentos para volver a las barracas a comer²⁴⁵. Asimismo, los voluntarios mancurianos manifiestan la hospitalidad que tenía el pueblo cuando estos los invitaban a comer con lo poco que poseían²⁴⁶. De igual forma, destacan que en Madrigueras podían dedicar algo de tiempo al

ocio y a interactuar con los oriundos en los bares del centro de la población, paseando, viendo cine -tres veces por semana-²⁴⁷, u organizando juegos o actos para animar al pueblo como reconoce Clifford Wolstencroft²⁴⁸.

Por otro lado, el idioma fue uno de los grandes hándicaps de las Brigadas Internacionales. Desde que llegaron a España muchos se pusieron a aprender castellano, como exponen mancurianos como Wolf Winnick, Charles Morgan o el mencionado Ralph Cantor, aunque la realidad es que pocos llegaron a dominar el idioma. Cantor comentaba en su diario que en algunos momentos había ejercido de traductor para los heridos ingleses en el frente de Madrid, lo que demostraba la facilidad e inteligencia para el aprendizaje que tuvo este joven que pereció en julio de 1937.

Finalmente, hay que hacer énfasis en la idea que manifestó Barry de que entre los grupos de voluntarios que se organizaron desde el Reino Unido era fácil encontrar a personas procedentes de Manchester²⁴⁹. Esta afirmación puede verse en la lectura de las cartas de los diferentes brigadistas consultados dado que en muchas de ellas se hace referencia a la unión que tienen con otros compañeros del CPGB o del NUWM de Manchester. Lo que viene a demostrar la cercanía y amistad existente entre todos ellos.

Mención a su participación en los frentes de la guerra

Los voluntarios de Manchester estuvieron presentes desde los primeros momentos en las centurias y batallones mixtos que se opusieron a los militares sublevados; hasta la retirada de las Brigadas Internacionales que anunció Negrín a finales de septiembre de 1938, en la sede de la Sociedad de Naciones.

²⁴⁴ "With a machine gun to Lopera". WCML, Maurice Levine JS/39 Spain, box 9.

²⁴⁵ Carta del 10 de septiembre de 1937. WCML, Kenneth Bradbury, JS/40 Spain, box 20.

²⁴⁶ Carta del 17 de enero de 1937. WCML, Ralph Cantor JS/39 Spain, box 8; también lo menciona Charles Morgan en una carta a Mick Jenkins. WCML, Charles Morgan, JS/41Spain, box 22.

²⁴⁷ Carta del 10 de septiembre de 1937. WCML, Kenneth Bradbury, JS/40 Spain, box 20.

²⁴⁸ Carta del 23 de junio de 1937. WCML, Clifford Wolstencroft JS/40 Spain, box 24.

²⁴⁹ BARRY, "From Manchester...", op. cit. p. 11.

Como se comentó anteriormente el bautismo de fuego de las Brigadas Internacionales fue en la defensa que se hizo de Madrid en el mes de noviembre de 1936. Los primeros mancurianos dentro de la formación internacional lo hicieron en la zona jienense de Lopera-Andújar a finales de diciembre. Allí, sirvieron dentro del batallón *La Marseillaise*²⁵⁰ de la XIV Brigada que comandaba, por entonces, Gastón Delesalle. La batalla por los campos andaluces resultó un desastre para los internacionales, debido al constante bombardeo aéreo que recibieron, donde perdían el tiempo contestando con fusiles como recordaba Jud Colman²⁵¹. El desastre se certificó con la tropa huyendo en desbandada ante la pasividad de Delesalle. En esta acción fueron los británicos los que más vidas aportaron, ya que a las órdenes del capitán Nathan se lanzaron varias veces a tomar las casas de Lopera a pesar de la réplica de balas que recibían de los sublevados. La compañía inglesa tuvo 78 muertos de 145 de sus miembros. Entre los mancurianos perecieron James Knottman y el veterano de Olham Harry Heap. De la derrota que sufrieron los brigadistas en la zona de Lopera fue acusado Delesalle, quien fue sentenciado a muerte por espía y por cobarde.

Además, tanto aquí como posteriormente en el Jarama se demostró que el entrenamiento que se estaba llevando a cabo en Madrigueras era insuficiente. Era la primera vez que muchos acudían a un combate de estas características y nunca habían disparado un arma por lo que, en su primera acción, como recordaba Syd Booth,

muchos se quedaron completamente petrificados y sin saber cómo actuar²⁵².

Maurice Levine, con la experiencia que tuvo en el Batallón *La Marseillaise*, manifestaba que allí se demostró que la barrera lingüística era un problema. Una cuestión que no era baladí, ya que, aunque la idea de la formación de las Brigadas Internacionales estaba marcada por un sentimiento de solidaridad por encima de las diferencias culturales, de las nacionalidades y de su componente lingüístico, posteriormente en la operatividad e intendencia necesaria para actuar en el campo de batalla se demostró la necesidad de unos canales de comunicación más directos. Ello sería una de las principales motivaciones para crear los batallones por afinidad idiomática²⁵³.

Tras Lopera este grupo regresó a Madrigueras y allí se encontraron con que había un importante aumento de los británicos y, por ende, mancurianos con la llegada de amigos o conocidos a luchar por la misma idea que ellos. Pero, sin apenas descanso, fueron movidos el día 10 de enero de 1937 a la zona de Guadarrama para la defensa de la carretera de La Coruña. Aunque estuvieron pocos días y fueron reemplazados por otros británicos que habían estado entrenando en Madrigueras.

Durante el mes de enero de 1937 se fue configurando la creación del *British Battalion* – aunque también fue llamado Saklatvala²⁵⁴– dentro de la XV Brigada Internacional. La Jefatura del mismo recayó en el irlandés Wilfred Macartney, con Douglas Springhall como

²⁵⁰ A finales de 1936 y con el éxito para el reclutamiento que había supuesto la defensa de Madrid hizo que se decidiese la creación de una unidad compuesta exclusivamente dentro de un batallón. Se creó la Compañía de habla inglesa. Esta actuó como primera compañía de la XIV Brigada comandada por el teniente Delesalle. Fue puesta al mando del Capitán George Nathan. BAXELL, “Unlikely Warriors...”, op. cit. p. 114.

²⁵¹ COLDMAN, J. *Memories of Spain. 1936-1938*. Manchester, S/F. p. 4.

²⁵² Segundo borrador del guión, *The Spanish Civil War 1936-1939, Prelude to World War 2*, entrevista televisiva a Maurice Levine y Syd Booth, 21 de octubre de 1977. WCML, Maurice Levine JS/39 Spain, box 9.

²⁵³ “With a machine gun to Lopera”. WCML, Maurice Levine JS/39 Spain, box 9.

²⁵⁴ En homenaje primer diputado comunista que tuvo representación en la Cámara de los Comunes: Shapurji Saklatvala. BAXELL, “Unlikely Warriors...”, op. cit. p. 119.

comisario político. A comienzos del año 1937 estaba compuesto por más de 600 voluntarios²⁵⁵.

La primera acción en la que participó el *British Battalion* fue en la batalla del Jarama. A inicios de febrero de 1937 los sublevados, al mando del general Orgaz, reanudaron sus esfuerzos por terminar el cerco de Madrid y lanzaron una importante ofensiva en la carretera de Madrid-Valencia, en la zona del valle del río Jarama. El 11 de febrero el Batallón fue movido en camiones desde Albacete hasta Chinchón y desde allí, al día siguiente, a la conjunción de las carreteras de Morata-San Martín con Chinchón-Madrid. La orden era avanzar hacia el valle del Jarama donde los sublevados habían cruzado el río. Así, la misión debía llevarse a cabo ascendiendo una colina, que posteriormente se denominaría *Suicide Hill*, a través de la cual podían entrar en la zona. Sin embargo, una vez que comenzaron a bajarla se encontraron inmersos en una encarnizada batalla bajo intenso fuego de artillería y ametralladoras, donde los británicos resistían para mantener sus posiciones²⁵⁶. Como recordaba Wild eran personas que no tenían experiencia en el "arte de la guerra" por lo que les era difícil conocer qué es lo que iba a pasar y cómo anticiparse a las situaciones²⁵⁷. Estas circunstancias se tradujeron en, como reconocía un protagonista como Charles Morgan, una auténtica carnicería entre los británicos²⁵⁸. Ante la insistencia de las tropas sublevadas y las importantes bajas entre soldados y oficiales del *British Battalion* se decidió replegar a la tropa. En esta acción, comenta Alexander, destacó la figura del mancomunado Sam Wild ya que con su experiencia militar consiguió organizar pequeños grupos para retirarse ordenadamente e intentar paliar las

bajas²⁵⁹. La batalla continuó en el tiempo y los británicos necesitaron ser reforzados pero, sobre ellos, cundió el desánimo moral por el número de bajas que había sufrido. Esa situación supuso trabajo para el comisariado político, ya que como reconoció Joe Norman, había una cierta pérdida del entusiasmo tras lo vivido en el Jarama²⁶⁰. Aquellos que llegaron con el idealismo se encontraron con la realidad de la guerra.

A pesar de que la batalla del Jarama fue contemplada como un éxito por la resistencia que hicieron ante los sublevados; la verdad es que cuando se expone el número de fallecidos el resultado es desolador dado que la República perdió más de 10.000 soldados y los sublevados alrededor 6.000²⁶¹. Dentro del *British Battalion* fueron alrededor de 136 los que perecieron, de los cuales 16 procedían de la zona de Manchester. Lo que supuso un 34 % del total de los que perecieron en España, entre los que destacaron figuras como Clem Beckett, Eddier Swindells, Robert Ward, Frank Whitehead, Arthur Porter, Robert Goodman, Bert Maskey, etc. Además, hay que tener en cuenta la gran cantidad de heridos y prisioneros que sufrieron. Todo ello conllevó a que el Batallón tuviese que ser reorganizado.

En julio de 1937, con Juan Negrín ya como presidente de la República, el Batallón se encontraba de descanso en Mondéjar cuando fueron llamados para formar parte de una nueva ofensiva republicana en la zona de Brunete. En esta actuaron junto a los estadounidenses, y durante los primeros días de acción consiguieron avanzar en el terreno; pero desde el 15 de julio con el contrataque de las fuerzas de Franco la batalla significó un auténtico desastre para la República. Incluso con un motín entre los británicos ya que ante la insistencia de los mandos porque avanzasen nuevamente en los frentes de batalla estos alegaban que estaban

²⁵⁵ Para ver la organización del *British Battalion* y los dirigentes que tuvo durante su existencia puede consultarse: CASTELLS, "Las Brigadas Internacionales...", op. cit. pp. 531-536.

²⁵⁶ El comandante del *British Battalion* durante la batalla era el conocido Thomas Wintringham, quien en sus memorias hace un análisis de la gestión que realizó en la misma. WINTRINGHAM, T. (2009) *Un capitán inglés... en las Brigadas Internacionales*. León: Akron.

²⁵⁷ Entrevista a Sam Wild. IWMSA, 10358/1.

²⁵⁸ Entrevista a Charles Morgan. IWMSA, 10362/2/1

²⁵⁹ ALEXANDER, "British volunteers...", op. cit. p. 96.

²⁶⁰ Entrevista a Joe Norman. IWMSA, 9392/3.

²⁶¹ PALACIOS, L. (2004) *Memoria de una época. La Guerra Civil española, 1936-1939*. II. El conflicto militar. Madrid: CIL. p. 103.

exhaustos, sedientos y sin alimentos como recoge Ralph Cantor²⁶². Las fuerzas de ataque recuerdan la batalla por la falta de agua y el incipiente calor al que estaban expuestos, aunque se intentaba paliar con la acción de intendencia, hecha por alguno como Albert Charlesworth, esta fue insuficiente para las necesidades de la tropa²⁶³.

El impacto en las bajas también marcó tanto al *British Battalion* como a los mancurianos. En primer lugar, porque cayó el respetado George Nathan que los había salvado en varias acciones. Pero en el caso de los mancurianos el impacto estuvo en la muerte en el contrataque sublevado del líder comunista de la ciudad George Brown. Nuevamente el desastre de Brunete tuvo un importante impacto en los brigadistas lo que conllevó a la necesidad de una nueva actuación de los comisarios políticos para mantener la estructura y moral de los cuerpos militares.

Su siguiente acción en la guerra llegó en agosto de 1937, cuando el general republicano Vicente Rojo ideó la toma de Zaragoza, buscando con ello un importante eco propagandístico e intentar descongestionar los avances que hacían los franquistas en sobre Santander. En la acción los mancurianos participaron en la toma de Quinto. Aunque finalmente no se consiguió Zaragoza, el ejército republicano consiguió afianzar su posición en Belchite tras una dura batalla.

En el mes de septiembre de 1937 se realizaron importantes cambios que afectaron a las Brigadas Internacionales. El Gobierno republicano ordenó la integración de los cuerpos internacionales en el Ejército de la República. Además, ante la pérdida de fuerza del reclutamiento en general de los internacionales, estas brigadas comenzaron a complementarse con la presencia de soldados españoles.

A finales de 1937, buscando nuevamente un avance el ejército republicano y un efecto propagandístico se avanzó en la ocupación de

Teruel sin la participación de internacionales. En las navidades de 1937 Bill Alexander fue nombrado comandante del batallón con el mancuriano Sam Wild como adjunto, debido a una operación de apendicitis de Fred Copeman²⁶⁴. Asimismo, este periodo de Navidades, con motivo de subir la moral de la tropa, estuvo marcado por diversas visitas para animar la moral como las de Harry Pollit, J.B.S. Haldane... -aunque estas fueron comunes en general-.

Los nacionales contraatacaron ferozmente en Teruel a comienzos de 1938 y finalmente los británicos tuvieron que participar en la inútil defensa de la ciudad. En esta acción, Alexander fue herido y Sam Wild tuvo que hacerse cargo del batallón²⁶⁵, siendo la primera vez que el mancuriano estuvo al frente del mismo. La derrota en Teruel marcó el punto de arranque de la importante ofensiva que realizaron las tropas de Franco sobre el frente de Aragón y que terminaron con la toma de Vinaroz el 18 de abril de 1938.

El *British Battalion* estaba a comienzos de marzo de 1938 en Belchite como apoyo a los americanos que se encontraban en la conocida población. La gran ofensiva de Aragón, comenzó el 9 de marzo y tuvo un importante impacto entre los británicos durante esos primeros días de marzo. Fueron incapaces, junto con los americanos, de aguantar el envite de las fuerzas franquistas por lo que se retiraron en desbandada, sin orden ninguno, de la zona. Seis días después del inicio de la ofensiva, el 16 de marzo de 1938, llegaban a Caspe grupúsculos desperdigados que habían conseguido escapar del avance de las tropas de Franco. Pese a que intentaron aguantar en Caspe, una vez reorganizados, cualquier acción de contención fue completamente infructuosa.

Todo se saldó con importantes bajas y heridos entre los británicos. Además, hay que mencionar que muchos de ellos cayeron prisioneros —como

²⁶² Diario. WCML, Ralph Cantor JS/39 Spain, box 8.

²⁶³ BAXELL, “Unlikely Warriors...”, op. cit. p. 226.

²⁶⁴ Ibidem. p. 279.

²⁶⁵ ALEXANDER, “British volunteers...”, op. cit. p. 168.

ya había ocurrido en el Jarama, aunque en este caso no había mancurianos-. Entre los procedentes de Manchester fueron Joe Norman y Bernard McKenna los que cayeron bajo los ejércitos de Franco. Joe Norman que estuvo en el campo de concentración de San Pedro de Cardena (Burgos) hasta su liberación en octubre de 1938. Describió sus vivencias de la siguiente manera:

"An eighteenth-century convent. It looks like a cemetery inside and feels like one, too. We were very badly treated there. Our clothes were taken and we were knocked about with sticks. Because I refused to disclose information about Rutherford two Fascist were set on to me and larrupted me with sticks. At Palencia, an Italian concentration camp, we got comparatively good treatment although we had to work hard"²⁶⁶.

Posteriormente serían liberados en un intercambio con soldados italianos, pero no sin haber sido vejados y sometidos a interrogatorio tanto por Pablo Merry de Val, hijo del antiguo embajador español en Londres, y por la Gestapo buscando las motivaciones de su participación en la lucha e intentando obtener cualquier información que les fuese necesaria para el conflicto²⁶⁷.

La última acción en la que participaron los británicos fue en la batalla del Ebro. Gran ofensiva planteada por el Estado Mayor republicano con la idea de recuperar terreno perdido en la partición de su territorio que los franquistas habían conseguido en Vinaroz. El *British Battalion*, aunque con muchos españoles entre sus filas, estaba entre los 80.000 soldados que cruzaron el Ebro entre el 23 y el 24 de julio de 1938. Tomaron por sorpresa a los nacionales,

pero estos finalmente consiguieron la iniciativa en la batalla de desgaste y, finalmente, lograron imponerse. Entre medias los voluntarios se hubieron retirado del frente, siendo su última participación el 23 de septiembre de 1938.

El discurso de Juan Negrín en la Sociedad de Naciones el 21 de septiembre de 1938, supuso el fin de la participación de los mancurianos en la guerra civil española²⁶⁸. Los británicos fueron retirados del frente del Ebro el 24 de septiembre de 1938. Tras ello, aun les quedaba un largo periplo en el que se impacientaban por regresar. Finalmente llegaron a Victoria Station el 7 de diciembre de 1938 y, posteriormente, tomaron dirección a Manchester llegando a la Picadilly Station recibidos por sus familias con gran júbilo. Con ello se terminaba la participación británica y de los mancurianos en la guerra española. Pero el recuerdo de la misma y por la idea de cambio por la que lucharon se mantuvo por el resto de la vida de los supervivientes.

4.- CONCLUSIONES

Manchester y sus poblaciones de alrededor tuvieron una intensa actividad de apoyo a la República durante los años de la Guerra Civil. Su parte más visible fue la aportación de estos cerca de 200 hombres que lucharon dentro de las Brigadas Internacionales; sin embargo, no ha de olvidarse la acción de médicos, enfermeras y los comités de ayuda, que tuvieron una importante actividad tanto en España como dentro de la ciudad.

Claramente entre las cartas y textos consultados se puede apreciar el tesón y la defensa del antifascismo como la motivación principal para

²⁶⁶ RUST, W. (1939) *Britons in Spain. The history of the British Battalion of the XVth International Brigade*. London: Lawrence and Wishart Ltd. p. 66

²⁶⁷ Para las vivencias que tuvieron los voluntarios británicos en los campos de concentración franquistas consultar: BAXELL, "Unlikely Warriors...", op. cit. pp. 356-374.

²⁶⁸ Aunque oficialmente tuvieron que ser repatriados de los 12.000 internacionales que había en aquellos momentos casi la mitad se quedó en España hasta el final del conflicto. CARDONA, G. "El Ejército Popular y las Brigadas Internacionales ¿Cuál fue la importancia de las Brigadas?", REQUENA, M. & SEPULVEDA, R.M. *Las Brigadas Internacionales. El contexto internacional, los medios de propaganda, literatura y memorias*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, 2003. p. 37.

acudir al conflicto. Que lo veían no como algo exclusivamente español, sino que podía ser extrapolado a otros lugares donde el fascismo quisiese implantarse. Además, aunque muchos de ellos no procedían de una raíz ideológica comunista, sí puede apreciarse en ellos la influencia del CPGB en todo el proceso. Algunos de ellos, como Sam Wild, se afiliaron al Partido después de la guerra.

Lo que se viene a demostrar con los mancurianos que estuvieron luchando en la Guerra Civil española es la importancia del espacio sociocultural donde se hicieron personas para comprender el porqué de sus necesidades de ir a España a luchar. Manchester era su centro de difusión de ideas sociales, una ciudad marcada por la crisis inmersa debido a la crisis en la que estaba sumida, con ascenso de niveles de desempleo o precariedad laboral, ahondando en las reclamaciones en mejoras sociales y en la afiliación a organizaciones políticas de izquierda. Ello, unida a la lucha contra el antifascismo en las mismas calles de la ciudad, generaron un caldo de cultivo importante entre la clase obrera de la zona.

Además, destaca también el interés que tenían por lo que pasaba en su lugar de origen, ya no solo en sus familias, lo que era evidente, sino acerca de la política y acción que estaba desarrollándose en la ciudad respecto a la guerra. Así, muchos de los que regresaban participaban en actividades destinadas al soporte de la República y, por ende, de sus compañeros de batalla contra el fascismo. A pesar de que se interesaban y añoraban su ciudad; muchos respondían que la lucha contra el fascismo era empresa mayor a lo que habían dejado en su ciudad natal (familia, amigos, etc.).

A través de sus escritos también es interesante el apreciar la visión de futuro que marcaban después de la guerra. Una guerra que los cambió para siempre, pero de la que habían aprendido una lección para toda su vida. En el caso de Ralph Cantor, que pereció en el conflicto, mostraba deseos de viajar a Rusia o la ilusión de seguir una carrera de escritor cuando regresase a Gran Bretaña. Deseos que se vieron truncados

por la misma realidad del conflicto, ya que falleció el 12 de julio de 1937 en la batalla de Brunete.

Asimismo, no puede olvidarse la acción que los supervivientes tuvieron en la pervivencia de la memoria de sus compañeros caídos. Hecho demostrado en muchas cartas posteriores buscando información de sus compañeros caídos, en los homenajes, en los libros, artículos, etc. que se han desarrollado periódicamente desde la creación de *International Brigade Memorial Trust* (IBMT), que tiene a Manchester como uno de los centros de acción importantes. En ese recuerdo, la propaganda que se ha hecho sobre los mismos ha sido importante ya que a posteriori en panfletos u pequeñas ediciones de los que cayeron que se publicaron en la ciudad, por el IBMT o por el CPGB, se los presentó como verdaderos héroes antifascistas, cuando en realidad, no fueron más que simples hombres que mostraron su valentía y esfuerzo para luchar en una guerra que no era la suya pero que la sentían como propia como "luchadores de la libertad" que los denominaban.

LA I FERIA REGIONAL DEL VINO DE LA MANCHA: VALDEPEÑAS 1952. LOS PRECEDENTES DE FENAVIN

Francisco Asensio Rubio

Catedrático de Geografía e Historia del IES "Berenguela de Castilla".
Coordinador del Grado de Historia. Centro UNED "Lorenzo Luzuriaga". Ciudad Real.

RESUMEN

La I Feria del Vino de La Mancha que se celebró en Valdepeñas en 1952, es el precedente directo de las grandes ferias del vino de España, y en particular de FENAVIN, la gran Feria Nacional del Vino de España, que se celebra en Ciudad Real cada dos años. La I Feria del Vino de La Mancha atrajo a un número importantísimo de bodegas de toda La Mancha, en especial, y de España en general. Fue el gran escaparate del vino español tras la guerra. Concebida como una feria de muestras, pretendía celebrarse todos los años de manera rotatoria, pero la Feria murió el mismo año en que nació, no hubo más ediciones. Fue la personalidad de José García Noblejas quien posibilitó su puesta en marcha, entonces presidente de la Diputación de Ciudad Real, y contó con la colaboración de los políticos de la época, especialmente con el alcalde de Valdepeñas, Guillermo Santamaría.

ABSTRACT²⁶⁹

The First Wine Fair of La Mancha (Spain), which took place in Valdepeñas in 1952, is the direct antecedent of the great wine fairs of Spain, and particularly the so-called FENAVIN, the great National Wine Fair in Spain, which is currently taken place in Ciudad Real every two years. The First Wine Fair of La Mancha attracted a huge number of wineries, particularly of the whole region of La Mancha, and of Spain in general. It was a major showcase of Spanish wine after the Civil War. Designed as a trade fair, it intended to be held every year on a rotational basis, but this fair passed away the same year when it was born; there were no more editions. So, it was José García Noblejas, at that time president of the provincial government of Ciudad Real, who made possible its implementation. In addition, he was supported by the politicians of the time, particularly the mayor of Valdepeñas, Guillermo Santamaría.

PALABRAS CLAVE: Vino, Feria, La Mancha, España, Bodega

KEYWORDS: Wine, Fair, La Mancha, Spain, Winerie

²⁶⁹ Abstract realizado por Teresa A. Asensio del Pozo.

1.- LAS FERIAS Y LAS FERIAS DEL VINO EN ESPAÑA

La palabra feria, procede del latín, y significa solemnidad, fiesta, acepción que ha pervivido en España. El vocablo apareció asociado a transacciones comerciales y prevaleció sobre el significado religioso²⁷⁰.

La necesidad de intercambiar productos se ha dado a lo largo de toda la historia de la humanidad y las ferias han cumplido en ese proceso un papel esencial. Las ferias surgieron en la antigüedad, los griegos y romanos solían organizar encuentros para intercambiar productos locales y traídos de fuera, de los confines del Imperio. Los romanos fueron los que introdujeron, según algunos autores, la costumbre de ubicar en zonas concretas las ferias, además con el uso de la moneda facilitaron los intercambios.

Con la desaparición del Imperio Romano de Occidente y la reruralización de la sociedad, el comercio prácticamente desapareció volviéndose al trueque, hasta el siglo VII. Durante la época de Carlomagno en algunas partes de Europa reapareció el comercio y las ferias, coincidiendo con las rutas comerciales, asociadas siempre a patronazgos y festividades religiosas locales. Las ferias como lugares de encuentro comercial se extendieron rápidamente por todo Occidente. Las de Francia fueron particularmente conocidas, caso de las de

Champaña, pero también las de Sajonia y Baviera²⁷¹.

Desde el siglo XII las ferias se extendieron por toda Europa, y gozaron de mucha fama las de Northampton, Saint Ives, Boston, Winchester, así como las de Leipzig, Frankfurt, Brujas, Colonia, Ginebra, Génova o las de Jerez de la Frontera, Burgos, Toledo, Palencia y Medina del Campo.

A lo largo del siglo XVII, XVIII y XIX las ferias sufren un cambio radical, ya que pasaron de ser un evento de intercambio comercial a ser medios para la promoción de avances tecnológicos y un medio de activar el comercio en el exterior²⁷².

Durante el siglo XIX las ferias de ámbito local se mantuvieron, pero dejaron de tener el carácter comercial que antaño tenían, ya que surgieron otros medios de promoción comercial, tales como las exposiciones nacionales y las internacionales. Entre las internacionales cabe que destacar la de Londres de 1851 que marcó la historia de las exposiciones universales, tanto por el número de expositores como por el de visitantes, y la de París de 1855 que siguió la estela de la anterior. El objetivo de estas muestras era servir de escaparate a la gran industria y llamar la atención del público²⁷³.

²⁷⁰ M.C. Cuellar, C. Parra, «Las ferias medievales, origen de documentos de comercio», *Écrire, traduire et représenter la fête*, Universitat de València, 2001, pp. 103-117.

²⁷¹ A. Rodríguez Oromendia, A. Muñoz Martínez, D. González Crespo, «Historia, definición y legislación de las ferias comerciales», *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, San Lorenzo de El Escorial, Madrid, 2013, pp. 449-466.

²⁷² A. Rodríguez Oromendia, A. Muñoz Martínez, D. González Crespo, art. cit., p. 453.

²⁷³ M. García Sarmiento, «El mercado de Ferias y Exposiciones y otros viajes de negocios», *Estudios Turísticos* n° 126, Madrid, Instituto de Estudios Turísticos, 1995, pp. 191-210.

La de Londres marcó el camino de todas las demás: Nueva York, San Francisco, Filadelfia, Chicago y la española de Barcelona de 1885.

Las ferias dieron un salto cualitativo a finales del siglo XIX, tras la exposición de Leipzig de 1894, pasando de las llamadas ferias de mercado a las ferias de muestras, cuya principal innovación consistió en que las ventas y contrataciones se producían sobre la base de las muestras expuestas, sin movimiento físico de las mismas durante la feria. Este tipo de ferias acabó imponiéndose y fueron un reclamo general para el gran público y los grandes operadores comerciales. Los visitantes y los agentes de comercio encontraron en este sistema una forma práctica de estar al día sobre la evolución de la técnica y sus resultados²⁷⁴. En España, la ciudad pionera de las ferias de muestras será Valencia.

Más tarde surgirían, a partir de estas ferias de muestras, las llamadas ferias sectoriales o especializadas, donde se expondrán bienes de un solo sector, bien en horizontal o en vertical, en función de la producción o de los bienes expuestos. Las ferias especializadas surgirán al calor del desarrollo industrial.

La feria más antigua de Europa dedicada al vino fue la de Saint Denis, que ya gozaba de fama en el siglo VII. Las primeras ferias del vino de la época moderna contaron como protagonistas importantes a las principales potencias vitivinícolas de Europa: Francia, Italia, España y Portugal.

Francia fue la pionera en la celebración de exposiciones nacionales e

internacionales. En 1798 celebró ya una, pero desde 1802 fueron celebradas casi ininterrumpidamente: 1806, 1819, 1823, 1827, 1834, 1839, 1844, 1849, 1855, 1865, 1878, 1889, etc.

Una de las grandes muestras vitivinícolas del siglo XIX fue la Exposición Vinícola de Londres de 1874, previamente se habían celebrado otras dos, una en 1851 y otra en 1862. La de 1874 se realizó en el Albert Hall y acudieron los principales países productores del mundo, pero también asomaron tímidamente los nuevos países emergentes, que con el andar del tiempo, estarían llamados a desempeñar un importante papel en el mundo del vino: Estados Unidos (California) y Australia.

España era en 1873, el país que más vino exportaba a Gran Bretaña, por delante de Francia y Portugal, pero el valor del vino que vendíamos estaba muy por debajo del que comercializaba Francia. El vino español adolecía, además, de otros muchos defectos. Una parte importante de las botellas enviadas por España a la Exposición de 1874 no aguantaron el traslado, había botellas fermentadas, otras simplemente habían perdido sus cualidades, y ello se debía al mala calidad del embotellado, encorchado y embalado; hubo casos sorprendentes: botellas reaprovechas que habían servido para contener aceite de hígado de bacalao, e incluso se enviaron barriles que antes habían albergado anisados. En aquella Exposición, las regiones, provincias y ciudades españolas representadas fueron, Jerez de la Frontera, Valencia, Cataluña, Málaga y Ciudad Real.

La falta de experiencia de los productores españoles en la

²⁷⁴ M. García Sarmiento, art. cit., p. 193.

comercialización jugó malas pasadas, muchas de las muestras enviadas estaban mal etiquetadas, no tenían referencias exactas del lugar de producción, bodega, calidad, precio, etc., información esencial para cualquier negociación comercial. Para colmo de males, la prensa española aireó el asunto, más por criticar que con el propósito de enmendar los errores. La Exposición resultó un tanto deslucida por otros problemas, como han señalado algunos autores: «Lo cierto es que esta exposición de tres meses de duración, no fue todo lo exitosa que cabía esperar. A las dificultades ya descritas se añadió la mala elección del lugar para la disposición de las bodegas participantes. Los sótanos del Albert Hall eran oscuros, y sin ventilación, lo que obligó al uso de lámparas de gas que hicieron de las estancias lugares francamente calurosos, afectando de igual manera a los vinos con menos alcohol. Hasta 6.000 botellas de vino portugués se vieron afectadas por las malas condiciones de las salas»²⁷⁵.

En España, la primera muestra fue la de Madrid de 1827, denominada Exposición de los productos de la Industria. Se inauguró en mayo de ese año, y en ella hubo expositores de todos los sectores, incluido el vino; tras esta se celebró la de 1828 y 1831, ambas en Madrid. La guerra carlista retrasó la cuarta que se celebró en 1841 y la quinta y sexta en 1845 y 1850. En 1841 se celebró en Sevilla la Feria Bético-Extremeña que fue también un importante escaparate mercantil; de todas ellas, ha dicho Vicens Vives que contribuyeron «a despejar el

horizonte para la industria y el comercio»²⁷⁶.

En la Exposición de 1827, en el apartado de «objetos varios», en la sección de premios, se dio una mención honorífica al vinatero manchego Mariano Rufino González de La Villa de Don Fradique, Toledo, que presentó seis botellas de vino común, elaborado según el método Gervais²⁷⁷, consistente en evitar el contacto con el aire durante el proceso de vinificación, por lo que se condensaba el alcohol, siendo este de un 10 por 100 superior al sistema tradicional²⁷⁸. Al año siguiente, el vino de Marino Rufino logró la medalla de plata en la Exposición de 1828 con los siguientes argumentos: «Las muestras de vino común que ha presentado D. Mariano Rufino González, del Consejo de V.M. en el de Hacienda, de las cosechas de 1826 y 1827, de su hacienda, cerca de la Puebla de D. Fadrique, elaborados con el aparato de Me. Gervais, han confirmado la ventajosa opinión que formó de estos vinos la Junta en el año anterior, ciñéndose entonces a adjudicarle

²⁷⁶ J. Vicens Vives, *Historia Económica de España*, Barcelona, Vicens Universidad, 1987, p. 627.

²⁷⁷ El método fue inventado por el químico francés Juan Antonio Gervais y lo difundió en un libro, que tuvo mucho éxito en España, *Opúsculo sobre la vinificación*, publicado en 1820 y que al año siguiente fue traducido y publicado en España por Antonio Camps, quien también comercializó el aparato para elaborar el proceso. F. Bajo Santiago, «Los términos enológicos propuestos por Sánchez Salvador en la traducción del D'art de faire vin (1800) de Cadet-de-Vaus», en *Traducción y estandarización: la incidencia de la traducción en la historia de los lenguajes especializados*, Barcelona, 2004, pp. 143-144.

²⁷⁸ *Memoria de la Junta de Calificación de los productos de la Industria Española remitidos a la Exposición Pública de 1827, presentada al Rey Nuestro Señor por mano de su Secretario de Estado y del Despacho Universal de Hacienda el Excmo. Sr. D. Luis López Ballesteros*, Madrid, Imprenta de D.L. Amarita, 1828, p. 62.

²⁷⁵<http://www.guiapenin.com/editorial/332-el-vino-espanol-la-historia-se-repite.html> [consultado 31 mayo 2016].

la mención honorífica. Confirmada ahora la buena elaboración de aquellos vinos, y probada su conservación, buen paladar y demás circunstancias que lo hacen apreciable, y en las que pueden fundarse esperanzas de que auxiliadas con la protección que necesiten, vayan nuestro vinos a buscar el consumo extranjero, como parece natural, sobre convenir tanto a nuestra agricultura, juzga la Junta que D. Marino Rufino González es merecedor de la medalla de plata»²⁷⁹.

Las exposiciones nacionales se celebraban en Madrid en un edificio diseñado por el arquitecto Manuel Martín Rodríguez, en la calle del Turco, y allí tenían cabida todo tipo de productos, como ha señalado Manuel Llanos Gorostiza, lanas, sombreros, jabones, productos químicos, metales, relojes, curtidos, velas, pelucas, tabaqueras, pájaros disecados, escopetas, dentaduras, tapices y alfombras, abanicos, guitarras, pianos y vinos. Como nota curiosa, en la primera solo recibió una mención honorífica un bodeguero manchego y una medalla de plata en la segunda²⁸⁰.

Eran exposiciones variopintas y generales, por ello los vinos ocupaban un lugar eximio. Para solucionar este problema en 1857 se celebró en Madrid, en la Montaña Príncipe Pío, la primera Exposición de Agricultura, donde tuvieron amplia acogida no solo semillas

y frutos, sino los vinos españoles. Fue el primer gran escaparate de la agricultura española. El general y político Espartero llevó los vinos elaborados en sus bodegas a dicha Exposición.

En esta ocasión, el vino de Valdepeñas estuvo representado tan solo por dos bodegueros, Antonio Vasco Gallego y Manuel de la Torre Ontiveros. El primero acudió a la muestra con una variedad de vino blanco y el segundo tinto, no conocemos más detalles de los caldos presentados, pues el catálogo no lo especifica, pero presuponemos que debían ser simples vinos de mesa²⁸¹.

Desde 1857 fracasaron múltiples proyectos de exposiciones nacionales e internacionales a celebrarse en Madrid. El problema siempre era el mismo, la falta de un local donde acoger las muestras. El gobierno por ello se decidió a construir un pabellón de exposiciones en el paseo del Cisne. El nuevo espacio tenía 38.000 pies, una altura de once metros y doce salas. El pabellón se inauguró en enero de 1867 y diez años más tarde sirvió para acoger una Exposición Nacional de Productos Vinícolas que fue importantísima, ya que se exhibieron 600.000 botellas²⁸².

²⁷⁹ *Memoria de la Junta de Calificación de los productos de la Industria Española remitidos a la Exposición Pública de 1828, presentada al Rey Nuestro Señor por mano de su Secretario de Estado y del Despacho Universal de Hacienda el Excmo. Sr. D. Luis López Ballesteros*, Madrid, Imprenta de José del Collado, 1830, p. 93.

²⁸⁰ A. López Castán, «Las Exposiciones públicas de los productos de la Industria Española y las artes decorativas en el Madrid fernandino», *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, Madrid, 1991, pp. 125-137.

²⁸¹ *Catálogo de la Exposición de Agricultura celebrada en Madrid el año 1857*, Madrid, Imprenta Nacional, 1857, pp. 200 a 201.

²⁸² M. Llanos Gorostiza, *Los vinos de Rioja, Bilbao, Banco de Vizcaya*, 1983, pp. 130-131.



Palacio de la Industria y de las Artes, lugar donde se celebró la Exposición Nacional de Productos Vinícolas en 1867. Madrid. Actual paseo de la Castellana.

2.- LA EXPOSICIÓN NACIONAL DE PRODUCTOS VINÍCOLAS: 1877

La Exposición Nacional de Productos Vinícolas de 1877 fue el primer encuentro con el vino español a nivel nacional e internacional; además fue el primer gran escaparate del vino de La Mancha, donde acudieron casi cuatrocientas bodegas de Ciudad Real, actualmente Castilla La Mancha.

Sabemos, por la memoria de la citada Exposición, publicada por el Ministerio de Fomento, que las provincias con más hectáreas dedicadas al viñedo eran Guadalajara con 37.417 hectáreas, seguida de Ciudad Real con 29.356, Toledo con 31.737, Cuenca con 28.148 y Albacete, con tan solo 15.711 hectáreas²⁸³. En orden a la producción, la

provincia de Ciudad Real ocupaba el puesto número quince en el ranquin nacional, para la misma fecha, produciendo 469.696 hectólitros a razón de 16 hectólitros por hectárea. En la nomenclatura de la época el Ministerio la adscribía a la cuenca oretana, donde estaban también incluidas Guadalajara, Madrid, Toledo, Cáceres, Badajoz y Huelva. La provincia con mayores rendimientos por hectárea era Huelva, que producía 18 hectólitros.

De los noventa y ocho pueblos de la provincia de Ciudad Real que elaboraban vino, solo trece estuvieron representados en la Exposición Nacional de Productos Vinícolas de 1877. Las variedades de uva que predominaban en nuestra geografía provincial eran en tinto, Borrachón, Cencibel y Tinto Aragonés; y en blanco, Albillo, Jaén, Lairén, Mairanchas, Moscatel, Teta de Vaca y Torrontés²⁸⁴. Las tipologías de vino que elaboraba la provincia de Ciudad Real en estas fechas iban desde los ajerezados, pasando por los blancos, blancos dulces, dorados, Málaga dulce, pasto, pasto incoloro, tierno blanco, tierno tinto, tinto, tinto de mesa y tinto de pasto; además elaboraba aguardiente, aguardiente anisado, aguardiente de casca, aguardiente de la Reina, aguardiente doble anís, aguardiente seco, alcohol seco, alcohol rectificado, anisado de casca y anisado superior; también producía vinagre en todas sus modalidades. Desde el punto de vista del precio, los vinos, en todas sus variantes, así como los anisados y licores elaborados en esta fecha en la provincia de Ciudad Real, ocupaba los últimos lugares del ranquin nacional. En el caso del vino el antepenúltimo a razón de

²⁸³ *Estudio sobre la Exposición Vinícola Nacional de 1877: publicado en cumplimiento del Real Decreto de 15 de septiembre de 1876, siendo ministro de Fomento el Excmo. Sr. Conde de Toreno*, Madrid, Ministerio de Fomento, Imprenta de Manuel Tello, 1878, pp. 60 y 61.

²⁸⁴ *Estudio sobre la Exposición Vinícola Nacional...op. cit*, p. 86.

40,43 pesetas por hectólitro, siendo el vino de Cádiz el más caro para la misma cantidad, 301,64 pesetas²⁸⁵. Los pueblos de la provincia representados en la Exposición fueron: Calzada de Calatrava, Daimiel, Manzanares, Membrilla, Miguelturra, Granátula de Calatrava (Montanchuelos), Moral de Calatrava, Santa Cruz de Mudela y Valdepeñas. La provincia de Ciudad Real ocupaba el puesto número treinta, en razón del número de pueblos que habían llevado expositores, del total de provincias que habían acudido a la edición, que estaba formada por cincuenta y una provincias, incluidas Cuba y Puerto Rico.

La relación de bodegueros inscritos por la provincia y que sus vinos no llegaron a la Exposición fueron veintitrés.

Curiosamente hubo expositores que perteneciendo su producto a la provincia de Ciudad Real, se registraron en otras provincias, caso de Federico Álvarez y Navarro, José García Noblejas, el marqués de Mudela y Antonio del Prado, significativamente todos inscritos como productores en la provincia de Madrid; por el contrario, Francisco Rubio se registró por Ciudad Real, cuando elaboraba el vino en Almería. Ciudad Real ocupaba el puesto número cinco en relación con el número de expositores que acudieron a la citada muestra, trescientos treinta y un bodegueros, por detrás de las provincias de Zaragoza, Valencia, Logroño, Madrid, Huesca y Huelva. De esos trescientos treinta y un bodegueros, solo ciento cuarenta y cinco eran de Valdepeñas²⁸⁶. La provincia de

siguientes: Canuto Abad Moreno, Canuto Abad Serrano, Juan José Amuniátegui, Francisco Antequera, Tomás Antequera, Hipólito Avuasyais e hijo, duque de Bailén, Antonio Ballesteros Cifuentes, Tomás Ballesteros, Rafael Barba, Tomás Barba y Parsa, Francisco Barchino, Manuel Bermejo, Francisco Bermejo y Córdoba, José Blanco Berdejo, Ramón Camacho, Vicente Camacho, Ángel Caminero, Antonio Caminero, Cayetano Caminero, Matías Caminero, Francisco Caminero Carrasco, José Caminero González, Juan Caminero Palacios, José Caminero Yébenes, Juan Caminero Tello, José María Camón, Andrés Caravantes, Miguel Caravantes, Ignacio Caravantes, Santiago Carrasco, Juan Clemente Cejudo, Luis Cejudo, Sebastián Cejudo, José María Córdoba, D. Juan Ramón y Cirilo Cornejo, Ramón Cornejo, Vicente Cornejo, Cirilo Cornejo y Rojo, Luis Cornejo y Tercero, José Jiménez Coronado, Tomás Crespo, Diego Elola, Juan Antonio Fernández, José Fernández Rubio, María Asunción Fraile, Francisco del Fresno, Juan de la Fuente, Manuel Galán y Cornejo, Martín Galán y Merlo, Andrés García Pérez, José García Rabadán, José García Rojo, Pedro García Rojo, Tomás Garrido, José Giménez Coronado, Ángel González, Matías González Calero, Indalecio de Gregorio Merlo, Celestino Guerrero, Lorenzo Gutiérrez, Estanislao Ibarra y Salazar, Andrés Jareño, Francisco Laguna, Juan Laguna, Andrés Lasala, Gumersindo Lasala, Fabriciano Lasala y Vasco, Jerónimo Lérida Delgado, Eugenio Lérida Chicharro, Fernando López Lerma, Juana López Olivares, Vicente Madrid, Eugenio Maroto, Matero Maroto, Vicente Maroto, Tomás Maroto Sánchez, Lorenzo Marqués y Compañía, Antonio Marqués y Caro, Bernabé Martín de Bernardo, Miguel Mazarrón, Francisco Megía Ballesteros, Manuel Merlo Caro, Antonio Merlo Cejudo, Vicente Merlo Córdoba, Vicente Merlo Fernández, Luis de Merlo hermanos, Manuel Merlo y Merlo, Merlo Ortíz y Compañía, Demetrio Merlo Pozo, Ramón Merlo Solanes, Juan Benito Molina, Lorenzo Molina, Tomás Molinero Jiménez, Manuel Monllor, Vicente Monllor, José Antonio Montes, Catalina Morales, Ramón Morales hermanos, Juan Morales, Manuel Moreno de Diezmas, José Moreno López, Vicente Naranjo, Juan José Ortega, Juan Pacheco, Federico Peñasco, Juan Peñasco, Jerónimo Peñasco, Manuel Picazo, Valeriano Pinés, Enrique Pintado y Delgado, Juan Ramón Prieto, José Prieto y González, José Prieto y Torre, Manuel Prieto y Torre, Ángel Revilla, José Rodero, Esteban Rodero y Fresno, Pedro Rodríguez Díaz de la Cortina, Dámaso Rojo, Ramón Rojo y Arias, Juan Roldán, Enrique Romero, Francisco Romero, Antonio Rubio, Antonio Ruiz, Sandalio Ruiz y Alcalde, José Ruiz Olivares, Jesús Ruiz y Rodero, Francisco Ruiz Valiente, José Sánchez Andrade, Juan Sánchez Ballesteros, Vicente

²⁸⁵ *Estudio sobre la Exposición Vinícola Nacional ...op. cit.*, p. 110.

²⁸⁶ Los nombres de los bodegueros de Valdepeñas que acudieron a esta muestra sectorial fueron los

Ciudad Real fue una de las que más productos llevó a la Exposición, cuatrocientos noventa y dos, solamente superada por Madrid, Barcelona y Alicante. Valdepeñas obtuvo en todas las modalidades de premios, menciones, etc., ciento veintitrés galardones.

Llamativamente, en esta fecha no existían bodegas bajo la forma de cooperativas en la provincia de Ciudad Real, tan desarrolladas en otras partes de España²⁸⁷. El prototipo de explotación vitivinícola ciudarrealense hasta bien entrado el siglo XX, fue una bodega pequeña, de carácter familiar, con una producción media, cuyo vino se vendía en un mercado cercano, excepcionalmente algunas tenían clientes en las grandes ciudades y rara vez en el exterior (Europa o América). El producto elaborado era generalmente de baja calidad, lo que se conocía como vino de pasto.

El secretario de la Junta de Agricultura, Comercio e Industria de la

provincia de Ciudad Real, Raimundo Faure, afirmaba en su informe sobre la situación vitivinícola de la provincia, que no solo era Valdepeñas el pueblo que producía vino a gran escala, sino que otros muchos municipios de la ribera izquierda del Guadiana habían hecho, «de pocos años a esta parte, grandes plantaciones de viñedo, en sustitución del cultivo del cereal, por haber adquirido sus habitantes la convicción de que la industria vinícola habrá de reportarse mayores beneficios». El responsable económico de Ciudad Real reconocía, sin embargo, los defectos en el cultivo y la manera errónea en la que se elaboraban los caldos manchegos: «(...) es tan rudimentario e imperfecto el sistema de cultivo y de fabricación que, por lo general, se sigue en toda esta provincia (...)»²⁸⁸; ponía así, el ejemplo de la clarificación del vino, proceso que pocos bodegueros realizaban, pero que los que lo hacían utilizaban clara de huevo, cola de pescado, sangre o greda. El presidente del jurado de la Exposición veía como principal defecto del vino de Ciudad Real, la mezcla del mosto de uva blanca con tinta, en una proporción de dos tercios de blanca por uno de tinta. Los inconvenientes que tenía este tipo de *coupage*, a juicio del presidente, era la falta de tanino y la mayor dificultad para su conservación.

Sánchez Ballesteros, Francisco Sánchez Catalajo, Vicente Santamaría, Sociedad mercantil y comercial de Valdepeñas, Manuel Tello, Francisco Toledo, Sotero de las Torres, Sixto Trujillo, Consuelo Velasco, Jesús Velasco, Anastasio Vindel, Manuel Manzuco, Rafael Romero. *Estudio sobre la Exposición Vinícola Nacional... op. cit.*, pp. 646- 648.

²⁸⁷ La primera cooperativa que se intentó instalar en España fue una de tejedores, en Barcelona, en 1840, mucho antes que las ideas de Fourier, Owen o Raiffeisen se difundieran por nuestra geografía. Las primeras cooperativas agrícolas, que darían lugar al nacimiento de las primeras bodegas cooperativas, se crearon por iniciativa privada, asociadas al movimiento obrero católico. Entre ellas hay que destacar: La Protectora, creada en 1889, la Cooperativa Agrícola de Morón, la de Murcia, Zamora, Granada, etc. M. Hermi Zaar, «El movimiento cooperativo agrario en España en la segunda mitad del siglo XIX y primer tercio del siglo XX», *Biblio 3W, Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, Universidad de Barcelona, Volumen XV, nº 868, 2010.

²⁸⁸ *Estudio sobre la Exposición Vinícola Nacional ...*, p. 644.



Mapa con el número de expositores por provincia. Exposición Vinícola Española. 1877.

España tuvo que afrontar, a finales del siglo XIX uno de los grandes retos del viñedo español, la epidemia de filoxera, que asoló los campos de España durante más de dos décadas, pero con el comienzos del siglo XX, tres nuevos desafíos tuvo que superar el viñedo español, la Primera Guerra Mundial, la Guerra Civil, que supuso el abandono del campo y por ende del viñedo, y la Segunda Guerra Mundial, que significó la paralización del mercado del vino en Europa. Estos sucesos fueron un duro golpe para el sector, que comenzó a recuperarse solo a partir de los años cincuenta. Desde ese momento la reestructuración del viñedo y la renovación y modernización de los procedimientos de elaboración del vino caracterizaron la actuación de los productores de vino y las bodegas españolas.

3.- HISTORIA RECIENTE DEL VINO DE VALDEPEÑAS

El vino de Valdepeñas ya gozaba de fama en el siglo XVIII. La prensa de la época recoge con bastante lujo de detalles sus características y zonas de comercio.

Este vino tuvo durante esa centuria y la siguiente como mercado natural Madrid, así la prensa decía del vino manchego en 1798: « (...) en la calle de la Ruda, frente de las de las Velas, se vende vino añejo, vulgarmente llamamos de Valdepeñas, puro, sin remosto, y de mucho gusto »²⁸⁹. En la puerta del Sol de Madrid había bodegas que expendían vino de Valdepeñas a granel. *El Diario de Madrid* en 1794, hablaba de una de ellas sita en la Puerta del Sol nº 4²⁹⁰. En otro diario se decía lo siguiente de un almacenista madrileño de vino de Valdepeñas: «El Almacenista de vino de Valdepeñas por mayor de la calle de Jardines, para mayor comodidad del público ha establecido otro Almacén del mismo vino en la calle Mayor, en el portal que hace frente a la Real Fábrica de Talavera, al lado de la Peluquería, donde se siguen las mismas reglas que en el de la calle de Jardines aviso, se va cumpliendo con la mayor exactitud, continuando el precio prefijado hasta el último del mes, sin embargo de que han subido los portes desde que se dio la primer noticia de este despacho, y que el vino añejo se halla en Valdepeñas a 30 rs. la arroba. Hay en los dos Almacenes mozos y

²⁸⁹ *Diario noticioso, curioso, erudito y comercial público y económico*, 29 diciembre 1758, p. 3.

²⁹⁰ *Diario de Madrid*, 10 julio 1794, p. 3.

colambre para servir al público, y llevarlo a sus casas (...)»²⁹¹.

Existen otras muchas noticias del siglo XVIII relativas de los vinos de Valdepeñas. Los tres almacenistas más importantes de vino de Valdepeñas en Madrid estaban ubicados, uno en la calle Jardines, otro en la calle Mayor, portal de Guadalajara, y el tercero en la puerta del Ángel. El dueño de uno de los almacenes, Pedro Ruiz Trapero, teniendo en cuenta la gran cantidad de vino que se vendía de Valdepeñas, viajó a la ciudad manchega, donde acordó que «los que se enviasen a Madrid fueran los más finos y superiores que hallen en dicha Villa», independientemente de su precio. El almacenista salió garante de su propio vino, ofreciendo recoger el producto que no tuviera la calidad suficiente, entregándole el que el cliente quisiera, hasta pasados ocho días²⁹². Este comerciante de vinos siguió expendiendo vino de Valdepeñas hasta bien entrado el siglo XIX. En marzo de 1814, recién terminada la guerra de la Independencia, publicaba un artículo comunicado, donde los responsables del Ayuntamiento de Valdepeñas certificaban que el vino que vendía en sus almacenes de Madrid era íntegramente de Valdepeñas, para lo cual tenía un comisionado de esa ciudad, Manuel López Tello, quien se encargaba de adquirir los mejores caldos de la villa manchega²⁹³. En 1820, Ruiz Trapero, llegó a tener «quinientos duros separados para si alguno quiera hacer ver que el vino que se despacha en ellos no es de todas cualidades que al público se le ofrecen, cuales son, vino de Valdepeñas de la clase superior, puro, sin mezcla de

ningún otro y en el mismo ser y estado que sale de Valdepeñas; no admitiendo otra impugnación que es la de la apuesta, que en tal caso se haría escritura en forma y se depositaria el dinero»²⁹⁴.

Tanto tirón tenía el vino de Valdepeñas en Madrid, que en noviembre de 1795 un valdepeñero se instaló en la capital, para abastecer de vino la ciudad. Antonio Casas, se estableció en la capital y creó dos almacenes de vino, uno en la calle ancha de San Bernardo y otro en la de Fuencarral. El vino que expendía era añejo a razón de 42 reales la arroba. La prensa de Madrid recogió en varias páginas la apertura del nuevo establecimiento²⁹⁵.

Era frecuente, por ello, algunos de los almacenistas de Madrid lo denunciaban en la prensa, que se mezclara el vino de Valdepeñas con el de la tierra, es decir con el producido en la corte²⁹⁶ o con otros muchos procedentes de La Mancha (Tarancón, Ocaña, Ciudad Real, etc.)²⁹⁷. En muchos casos, los especuladores llegaban a adulterarlos drásticamente. En 1806, desde las páginas del *Diario de Madrid* se denunciaba esta situación. Dos comerciantes extranjeros, que comercializaban vino en Madrid, viajaron a Valdepeñas y adquirieron varias cubas de vino pasado, trasegaron el vino de la casa del cosechero a la bodega donde tenían las cubas y añadieron a cada cuarenta arrobas de vino, una y media de aguardiente y azufre. Los valdepeñeros se dieron cuenta del engaño, porque los comerciantes bebían vino del que se vendía en el pueblo, pero no tomaban el

²⁹¹ *Diario de Madrid*, 15 diciembre 1804, pg. 3.

²⁹² *Diario de Madrid*, 31, enero 1805.

²⁹³ *Diario de Madrid*, 13 marzo 1814.

²⁹⁴ *Diario de Madrid*, 28 abril 1820.

²⁹⁵ *Diario de Madrid*, 30 octubre, 23 noviembre 1805.

²⁹⁶ *Diario de Madrid*, 1 febrero 1806, p. 3.

²⁹⁷ *Diario de Madrid*, 22 julio 1807.

suyo. «Pasado un año –proseguía el articulista–, ya este vino con el gusto de la madera de las cubas, y con el que podía prestarle el azufre y aguardiente, se hallaba tan alterado que no le conocería la madre que le parió, y cuanto todos creíamos, no sin fundamento, que tendría que quemarle para aguardiente, etemelos vuestra merced en la Corte ponderando su género, diciendo que en La Mancha no se sabe hacer vino, pues se hace sin curiosidad; que ellos compraban la uva, la preparaban, la exprimían, purificaban el mosto, hacían sus composiciones químicas, y a fuerza de los mayores desvelos habían llevado el famoso vino de Valdepeñas al mayor grado de bondad». El vino resultante perdía el paladar y sabor del Valdepeñas, era áspero, quemaba en garganta y estómago y era desagradable al olor. Los expendedores de vino de Valdepeñas en Madrid, denunciaban así la manipulación del caldo manchego por los extranjeros, quienes además vendieron el vino a veinte reales más la arroba que los que comercializaban el Valdepeñas tradicional²⁹⁸. Llamativamente, muchos madrileños compraban el vino adulterado a los extranjeros por el hecho de serlo, por ello el crítico articulista decía en otra crónica:

El peluquero que quiera
tener mucha estimación,
si se llama Pedro
llámese monsieur Peirrón²⁹⁹.

Con el paso del tiempo, todas estas adulteraciones y manipulaciones fueron dando lugar a un concepto peyorativo del vino de Valdepeñas, que ha llegado hasta el momento actual.

La instalación del nuevo almacén de vino de Valdepeñas dio lugar a múltiples polémicas sobre el precio y la calidad que cada uno de los vendedores de Madrid comercializaban. El responsable del almacén de la calle Jardines, creció considerablemente, por lo que instaló una nueva sucursal en el real sitio de San Ildefonso y otra en la calle del Cristo³⁰⁰. A comienzos del siglo XIX, los vendedores de vino de Valdepeñas en Madrid, estaban instalados en las calles Jardines, Mayor, Ruda, Calatrava y plazuela del Ángel.

El vino de Valdepeñas también surcó los mares y se vendió en América, así la fragata Purísima Concepción llevó a Veracruz (Méjico) 1522 botellas en 1791³⁰¹.

Hasta bien entrado el siglo XIX, no se va a producir el despegue del vino de Valdepeñas. Eran los vinos de Jerez y Cataluña los que gozaban de mayor fama y mercado, no solo en el interior, sino el exterior.

Con el desarrollo de los sistemas de transporte, especialmente, el ferrocarril, en la década de los sesenta, la viticultura interior, en la que se encontraba Valdepeñas, no experimentó grandes cambios. El sistema de transporte no solo encarecía sobremanera el producto, sino que incluso modificaba las características del mismo. Henry David Inglis, escritor escocés y viajero por España en la primera mitad del siglo XIX, afirmaba que el vino de Valdepeñas, el más conocido de la zona centro de España, aguantaba bien los viajes, pero su transporte en corambres le daba un sabor

²⁹⁸ *Diario de Madrid*, 18 agosto 1806.

²⁹⁹ *Diario de Madrid*, 28 octubre 1807.

³⁰⁰ *Diario de Madrid*, 2 agosto 1806, p. 3.

³⁰¹ *Gaceta de México*, 13 octubre 1791, p. 4.

fuerte a pez, que desvirtuaba los sabores originales.

La mayor parte del vino de Valdepeñas se comercializaba a granel. Era barato, destinado al consumo de mesa en los bares y tabernas, esencialmente de Madrid. Esto no excluyó, la aparición de proyectos de vinos de alta calidad, siguiendo los modelos franceses y riojanos. Muchos de esos planes estuvieron en manos de unos pocos bodegueros con visión de futuro. Ese fue el caso de Francisco de las Rivas, marqués de Mudela, quien entre 1856 y 1872 adquirió importantes viñedos y construyó grandes bodegas en Santa Cruz de Mudela, Valdepeñas, Almuradiel, Tomelloso, Argamasilla de Alba, Puebla de Don Fadrique, Villacañas y Quintanar de la Orden. Sus nuevos lagares tenían una gran capacidad de almacenaje y estaban especialmente bien comunicadas, condición esencial para la comercialización del vino³⁰².

4.- LA I FERIA REGIONAL DEL VINO DE LA MANCHA

Es en ese momento donde queremos situarnos para hablar de la I Feria Regional del Vino de La Mancha, celebrada en Valdepeñas, del 7 al 11 de septiembre de 1952. Fue la primera gran muestra del sector del vino de la región de la posguerra, fue toda una experiencia en muchos campos, por el número de empresas participantes, bodegas, tipos de vinos y de espectáculos de ocio y

culturales que acompañaron a la Feria, así como por su concepción. En definitiva, el precedente de los modernos salones especializados, en los que se presentaba a la oferta un solo sector industrial, en este caso el sector del vino manchego. La Feria fue todo un hito en la historia del sector vitivinícola español, todavía apegado al mundo de la posguerra, y se adelantó en el tiempo a lo que serían las grandes ferias de muestras de España asociadas a la confección, al hogar, la náutica, etc³⁰³. Dentro del sector del vino se anticiparía en medio siglo a lo que sería FENAVIN.

La I Feria del Vino de La Mancha fue un proyecto que surgió, tal como reconoció su inspirador, José García Noblejas, de manera espontánea en Valdepeñas, con ocasión de una reunión que celebraron autoridades provinciales y nacionales para clausurar un cursillo pecuario en abril de 1952. La idea nació también del éxito de la II Feria Internacional del Campo que se había celebrado ese año en Madrid del 23 de mayo al 10 de junio. García Noblejas hizo una proposición al pleno de la Diputación de Ciudad Real el 23 de mayo de 1952, para que la misma asumiera la organización de la I Feria Regional del Vino de La Mancha, al amparo de que el ente provincial debía encargarse de fomentar la agricultura y la protección de la industria de Ciudad Real, por ello alegaba el citado político en ese pleno: «Creo innecesario insistir entre vosotros acerca de la importancia que esta rama de nuestra agricultura, nuestra industria y nuestro comercio, representa para la mayor parte de nuestros

³⁰² J. Pan-Montojo, «Comercialización y vitivinicultura en España, 1760-19000: una visión de conjunto», p. 11, <http://www.unizar.es/eueez/cahe/panmontojo.pdf> [consultado 11 junio 2016].

³⁰³A. Rodríguez Oromendia, A. Muñoz Martínez, D. González Crespo, «Historia, definición y legislación...art. cit», p. 454.

comprovincianos, incluyendo tanto las grandes y mejor dotadas empresas, cuanto a los más modestos labradores o jornaleros que por sí mismos labran sus propios majuelos o elaboran su vino en su modesta bodega artesana. La viña constituye en nuestra árida meseta, el cultivo intensivo por excelencia, facilita extraordinariamente la división y acceso a la propiedad y ofrece en todo tiempo posibilidad de trabajo a millares de hombres y de mujeres, ciertamente especializados en este cultivo. De igual manera la bodega, grande o pequeña, junto con la industria alcoholera, son complemento industrial inmediata de aquella actividad agrícola.

(...) Sabéis todos en qué forma, industriales de otras regiones españolas, famosas por sus vinos o coñacs, utilizan el producto de nuestras vides en servicio de su mejor organización industrial; compran aquí por millares de arrobas, sin estimar en nuestros vinos otra cualidad que su graduación alcohólica y lo expenden en botellas con etiqueta y marca propias, privando así a nuestra Región de la riqueza que representa este proceso industrial y comercial que entre nosotros apenas ha iniciado el impulso que se merece.

Para reivindicar en los mercados nacionales y extranjeros, el alto valor que corresponde a estos productos de nuestra economía (...) se ha ideado la FERIA REGIONAL DEL VINO DE LA MANCHA, la primera a celebrar en Valdepeñas dentro del próximo mes de septiembre, y las posteriores, en años sucesivos, en otras poblaciones de la Región»³⁰⁴. La propuesta del presidente

fue respaldada por unanimidad y la Diputación solicitó el 3 de junio el permiso al Ministerio de Comercio para organizar la Feria. El Ministerio dio la autorización el 8 de julio y desde este momento, el presidente de la Diputación, junto con el resto de miembros que conformaban la Comisión ejecutiva puso en marcha los preparativos de la Feria.

La mecánica con la que se puso en marcha este gran escaparate del vino manchego y español fue la misma de aquella Feria Internacional. Para su funcionamiento, y tal como la de Madrid, se creó una comisión ejecutiva, que se encargó del concurso para la confección de los carteles, catálogos, trípticos, países invitados, bases contractuales, jurídicas, económicas, concesión de terrenos, expositores, subasta de obras, etc.

El objetivo de la Feria lo resumía perfectamente García Noblejas en unas declaraciones públicas con motivo de la convocatoria: «El propósito fundamental de la Feria es la exaltación de esta importante riqueza agrícola e industrial de La Mancha que es la viticultura, contribuyendo a la propaganda de sus productos en los mercados nacionales y extranjeros proporcionando al mismo tiempo un acercamiento de los organismos oficiales hacia nuestra Región —mucho menos conocida de lo que debiera serlo— y una ocasión de intercambio de ideas técnicas y prácticas e incluso de transacciones mercantiles entre los propios agricultores e industriales interesados».

³⁰⁴ Archivo de la Diputación Provincial de Ciudad Real (ADPCR). Agricultura. Caja 4315. Propuesta

del Excmo. Sr. Presidente de esta Diputación, para la organización de la “Feria Regional del Vino de La Mancha”. 5 junio 1952.

La importancia de la viticultura en La Mancha desde tiempo inmemorial, y la situación del vino manchego en la posguerra, eran motivos suficientes para la convocatoria de la citada Feria, solo el vino de la provincia de Ciudad Real, en palabras de García Noblejas, movía la cifra de más de mil millones de pesetas anuales, repartidas entre infinitas bodegas y propietarios de viñas de múltiples tamaños.

La riqueza y el volumen de los caldos manchegos eran reconocidos desde la Edad Moderna, por ello el vino había sido cantado desde Lope de Vega o Juan Alcaide; los políticos de la posguerra querían convertir la muestra en una forma de acercar los vinos y marcas de La Mancha a los consumidores, pero también ofrecer los muchos productos derivados de estos, tales como coñac, licores y hasta champan manchego.

Valdepeñas era el lugar adecuado para la celebración de este evento, en principio, por ser el lugar donde surgió la idea, en segundo lugar, por la importancia de Valdepeñas en el mercado vitivinícola nacional, pero también por su emplazamiento, facilidad de comunicaciones, espacio estratégico para ubicar el ferial y el respaldo dado por el Ayuntamiento al evento comercial³⁰⁵.

Desde el principio se acordó, que la Feria se celebraría anualmente y dentro del mes de septiembre, por ser la fecha más propicia para los agricultores y bodegueros, por su proximidad a la vendimia, época del año donde los intercambios de información eran

esenciales. Cada año, el certamen tendría lugar en una población distinta, dentro de La Mancha, con la finalidad de que todas ellas pudieran disfrutar de los beneficios que la misma pudiera reportar. Las provincias participantes serían Ciudad Real, Albacete, Cuenca y Toledo. El motivo de la exclusión de Guadalajara guardaba relación con la escasa importancia del sector en la citada provincia³⁰⁶. La I Feria del Vino de La Mancha fue una feria de muestras, donde no se podían vender artículos, pero donde era posible establecer contactos entre compradores y vendedores sobre todo lo que rodeaba al vino, por ello el reglamento decía: «La Feria Regional del Vino de La Mancha, se organiza para que las cuatro provincias de Albacete, Ciudad Real, Cuenca y Toledo, exhiban en el tiempo que dure aquella, todos los productos de la vid y derivados del vino, como alcoholes, coñacs, anisados, licores y demás obtenidos con plantaciones y caldos, respectivamente, de la región natural llamada Mancha, que forman dichas denominaciones geográficas.

Y de la misma manera, para que se muestren los utensilios, dispositivos, envases, preparados, mecanismos, maquinaria agrícola e industrial correspondientes a la elaboración de vinos y cultivo de los viñedos»³⁰⁷.

La Feria contó con un reglamento aprobado por el Ministerio de Comercio, resolución de 8 de julio de 1952, con el objetivo de amparar el evento comercial, fijar el ámbito de la misma, crear el órgano ejecutivo de la Feria (comisión

³⁰⁵ ADPCR. Agricultura. Caja 1315. Primera Feria Regional del Vino de La Mancha.

³⁰⁶ ADPCR. Agricultura. Caja 4315. Primera Feria Regional del Vino de La Mancha. 1952

³⁰⁷ ADPCR. Agricultura. Caja 4315. *Reglamento de la I Feria Regional del Vino de La Mancha*, p. 3, 1952.

ejecutiva y junta general consultiva), establecía los productos que podían exhibirse, las organizaciones que podían participar, el lugar donde se celebraría, etc. La comisión ejecutiva estaba compuesta por el presidente de la Diputación de Ciudad Real, como entidad organizadora, quien designaba al vicepresidente y secretario de la misma, más los vocales, compuestos por un delegado de la cada una de las cuatro provincias manchegas, el ingeniero jefe de la Sección Agronómica de Ciudad Real, el presidente de la Cámara Sindical Agraria de Ciudad Real, el jefe provincial del Sindicato de la Vid de Ciudad Real, el delegado provincial de Información y Turismo y el alcalde de Valdepeñas o el de la localidad donde, en cada caso, se celebrase el evento comercial. La junta general consultiva estuvo formada por los presidentes de las diputaciones de las cuatro provincias convocadas (Ciudad Real, Cuenca, Toledo y Albacete), las Jefaturas Agronómicas, las de Industria, los delegados provinciales de Sindicatos, los delegados de Información y Turismo, los responsables provinciales del Sindicato de la Vid, las Cámaras Provinciales Sindicales Agrarias y las Cámaras Provinciales de Comercio. La Presidencia de Honor de la Feria la ocuparon el ministro de Comercio, el de Industria, el de Agricultura, el de Información y Turismo, el ministro Secretario General del Movimiento, el Delegado Nacional de Sindicatos, los gobernadores civiles de las

provincias implicadas, el jefe nacional del Sindicato de la Vid, el secretario de la Junta Nacional de Hermandades Sindicales de Labradores y Ganaderos y D. Carlos Morales Antequera, inspector general del cuerpo de Ingenieros Agrónomos³⁰⁸.



Miembros de la comisión ejecutiva en la exposición de carteles celebrada en Valdepeñas. 1952. Archivo Histórico Municipal de Valdepeñas (AHMV). Caja 1258/6. 1952.

Durante el mes de junio, los miembros de la comisión ejecutiva convocaron también el concurso de carteles para la citada Feria, redactando las bases del mismo. Podían acudir al

³⁰⁸ADPCR. Agricultura. Caja 4315. Reglamento de la I Feria Regional del Vino de La Mancha, 1952.

certamen todos los artistas españoles que quisieran y siempre que cumplieran los requisitos de las bases, como eran, el tamaño del cartel, 70 x 100 centímetros a cuatro tintas como máximo, el plazo de presentación, el tema³⁰⁹, etc. Los trabajos se podían enviar indistintamente a la Diputación de Ciudad Real o al domicilio de la Casa de La Mancha en Madrid, calle Paz número 4. Había dos premios: el primero dotado con 6.000 pesetas y el segundo con 2.000; todos los trabajos formarían parte de una exposición la primera se celebraría en la Casa de La Mancha y la segunda en los locales del certamen en Valdepeñas, durante la Feria³¹⁰. La primera exposición, la de Madrid, se inauguró el 23 de julio, tal como lo recogía la prensa nacional, y a la misma acudieron muchos manchegos y ciudarrealeños afincados en la capital. En ella se expusieron los 39 carteles presentados al concurso. La presentación corrió a cargo del bodeguero valdepeñero Domingo Maroto³¹¹. Los premios se les entregó a los artistas en la Casa de La Mancha el 24 de julio de ese año y el acto lo presidió Ramiro Jorreto Sánchez, por ausencia del presidente de la institución, interviniendo también el tesorero, Santiago Alañón Flox³¹², al acto acudieron el presidente de la Diputación de Ciudad Real y otras autoridades. Los rotativos nacionales y provinciales publicitaron el concurso³¹³.



Cartel anunciador de la I Feria del Vino de La Mancha. Pedro Mairata Serrano. Primer premio. 1952³¹⁴.

Los carteles premiados fueron los de Pedro Mairata Serrano y José Ortega o más correctamente José García Ortega, primer y segundo premio, respectivamente. Pedro Mairata Serrano era un artista madrileño, ciudad en la que nació en 1907. Estudió en un colegio teresiano de la capital y posteriormente comenzó la carrera de Arquitectura, la cual abandonó por los estudios de Derecho, siguiendo la estela de su progenitor. Desde su niñez sintió atracción por el dibujo, realizando múltiples caricaturas, dedicándose profesionalmente a la confección de dibujos para los periódicos de la época (*ABC*, *Blanco y Negro*, *El Debate*, etc.). Se casó en 1940 e inició una carrera meteórica como ilustrador para infinitas

³⁰⁹ El tema debía ser obligatoriamente sobre «vinicultura en ambiente manchego» y contener el texto «I Feria Regional del Vino de La Mancha. Septiembre 1952. Valdepeñas».

³¹⁰ ADPCR. Agricultura. Caja 4315. Concurso de carteles, 20 junio 1952.

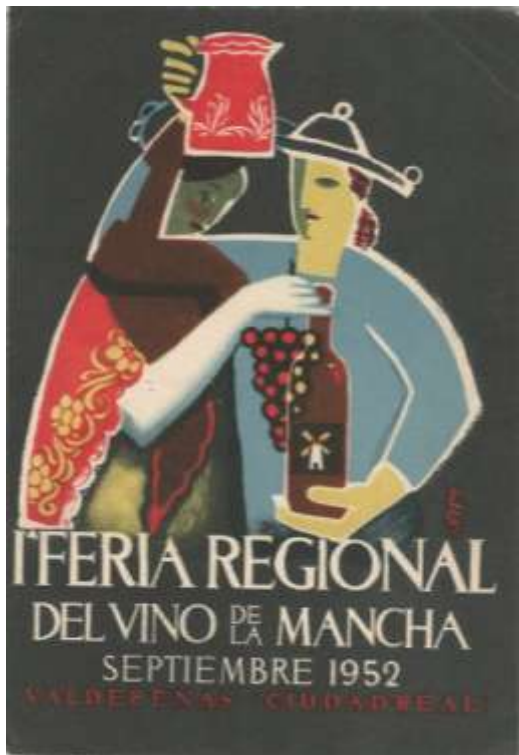
³¹¹ *El Alcázar*, 24 julio 1952.

³¹² *El Alcázar*, 25 julio 1952.

³¹³ *ABC*, 5 julio 1952, p. 39.

³¹⁴ <http://www.mairata.net/> [consultado 28 julio 2016].

revistas: *Magisterio Español*, *Hernando*, *Afrodisio*, etc. Trabajó también en el campo de la publicidad para las grandes firmas comerciales de la época (Domeq, Osborne, Terry, Iberia). Como cartelista publicitó las fiestas de Madrid, Jerez, Zaragoza, etc., logrando múltiples premios y medallas. Entre los premios el cartel anunciador de la I Feria del Vino de La Mancha. Se especializó en la realización de crismas y postales de Navidad, fue maquetista y poeta. Murió en Madrid a la edad de 87 años, el 22 de abril de 1994. El cartel anunciador realizado por Mairata representaba a Sancho Panza cabalgando sobre una tinaja de vino, superpuesta sobre un lecho de racimos de uvas. Sancho levantaba las manos empujando una bota de vino, símbolo, como todos los del cartel, del vino y de la región.



Cartel anunciador de la I Feria del Vino de La Mancha. José Ortega. Segundo premio. 1952.

José Ortega era un pintor totalmente opuesto a Mairata. Había nacido en Arroba de los Montes (Ciudad Real) en 1921, su familia se trasladó pronto a Madrid (1929), al popular barrio de Delicias, donde pasó la República y la Guerra Civil. Su padre era de Picón y su madre de Arroba, el primero militante del PCE y su madre de una honda ideología cristiana. En ese ambiente creció José. Su padre, de ideología izquierdista, fue encarcelado en 1939 y liberado en 1947, a pesar de haber sido condenado a 20 años de presidio. Posteriormente condenado a 10 años de prisión por sus ideas izquierdistas (estuvo en los penales de Alcalá, Ocaña, El Dueso y Malagón). En el calabozo comenzó sus primeros pasos como pintor, siendo becado, tras su salida de la cárcel, por el Círculo de Bellas Artes de Madrid. En 1952 se presentó, inexplicablemente por su ideología y reciente excarcelamiento, al concurso de la I Feria Regional del Vino de La Mancha, donde obtuvo asombrosamente el segundo premio³¹⁵, dotado con 2000 pesetas, que recibió en un acto en la Casa de La Mancha de Madrid. Este año logró una beca del gobierno francés en la Escuela de Bellas Artes de París. Allí contactó con los dirigentes del PCE en el exilio, por lo que en 1953 regresó a España, donde participó activamente en la reorganización del PCE, especialmente en la provincia de Ciudad Real (Puertollano y Ciudad Real); fue perseguido por lo que para evitar de nuevo la cárcel se exilia en París³¹⁶. Desde el punto de vista pictórico perteneció al

³¹⁵ Lo más sorprendente es que formaron parte del jurado el gobernador civil de Ciudad Real y el presidente de la Diputación, que eran lógicamente franquistas.

³¹⁶<http://arrobamontes.blogspot.com.es/2013/07/genealogia-del-pintor-y-grabador-jose.html> [consultado 28 julio 2016].

llamado grupo del realismo social, en 1958 fundó el grupo Estampa Popular, indagando en el realismo, a pesar de que en estos años triunfaba el arte abstracto.

En 1960 comenzó su exilio, viajará a China y oriente, donde aprenderá las técnicas antiguas de grabado. En Europa vivirá a caballo entre París y Roma, siendo el enlace del PCE con Picasso. También trabajará para el cantautor Paco Ibáñez, a quien diseñará varias portadas de su discografía.

Retornó a España en 1977 y se presentó como senador por la provincia de Ciudad Real, sin lograr escaño. Murió en París en 1990, víctima de un cáncer de hígado. Tenía 69 años³¹⁷.

Ortega presentó un cartel en el que se entrelazaban una pareja de campesinos, portando en sus manos los símbolos de la Feria, una botella, una jarra de vino y un racimo de uvas. La botella de vino en su etiqueta contenía un molino, en clara alusión a La Mancha, como tierra de molinos y del Quijote. La composición era mucho más simbólica y estudiada que la de Mairata.

Los dos artistas fueron incluidos en la relación de personalidades asistentes a la Feria, curiosamente la invitación de José Ortega fue enviada al presidente de la Casa de La Mancha en Madrid, ya que la organización desconocía el domicilio del artista. No lo sabemos, pero seguro que no acudió a dicho evento por su marcada posición política contra el régimen de Franco³¹⁸.

El comité ejecutivo realizó los carteles en julio de ese año y los repartió por toda la geografía nacional, a través de los sindicatos (Rioja, León, Murcia, etc.), bodegueros, revistas, etc., dándoles especial publicidad en los diarios nacionales y especializados de la época. También se enviaron al exterior, unos cuantos a la exposición de artes gráficas que se celebraba en Montpellier en octubre de ese año, otros a la Oficina de Economía Exterior de España en Bonn, y bastantes fueron a parar a particulares.

La actividad de la comisión ejecutiva durante el verano de 1952 fue febril. El 28 de julio celebró reunión en Alcázar de San Juan y allí acordó, entre otras muchas cosas nombrar cronista honorario de la Feria a Ernesto Giménez Caballero, e invitar como asistentes a los escritores manchegos Federico Muelas y Francisco García Pavón. Buena parte de ellos recibieron dietas y alojamiento gratuito, así como varios lotes de vino de Valdepeñas. En esta misma sesión se acordó incorporar a la Presidencia de Honor de la Feria al subsecretario del Ministerio de Trabajo, Francisco Ruiz-Jarabo y a Blas Tello, director general de Política Interior³¹⁹. A comienzos de septiembre la Comisión mandaba las últimas invitaciones, en este caso al marqués de Huétor de Santillán, jefe de la Casa Civil del general Franco.

Como era habitual ya en otras ferias de muestras, la comisión ejecutiva invitó a los titulares de las carteras de Comercio, Industria, Información, Movimiento, etc., así como a los gobernadores civiles de las provincias

³¹⁷ *El País*, 25 diciembre 1990.

³¹⁸ ADPCR. Agricultura. Caja 4315. Relación de personalidades invitadas a la I Feria Regional del Vino de La Mancha.

³¹⁹ ADPCR. Agricultura. Caja 4315. Correspondencia de la I Feria Regional del Vino de La Mancha. 28 julio 1952.

manchegas participantes y presidentes de las diputaciones participantes y a los gobernadores de Badajoz, Las Palmas y Santander. Algunos de los titulares ministeriales anunciaron con antelación su imposibilidad de asistir al evento comercial, caso de Gabriel Arias Salgado, titular de Información y Turismo³²⁰. La Comisión también invitó a los responsables diplomáticos acreditados en España en estas fechas. La situación de la política exterior tras la terminación de la Segunda Guerra Mundial fue de aislamiento, el cual tocó a su fin en 1951, cuando Estados Unidos restableció las relaciones diplomáticas con España. Desde esta fecha hasta 1955, momento en que España fue aceptada como miembro de la ONU hubo un periodo de transición. Fue en esta fecha cuando se celebró la citada Feria. La Comisión invitó a los representantes diplomáticos de Italia, Turquía, Francia, Suiza, Grecia, Finlandia, Gran Bretaña, República Dominicana, Chile, Egipto, Venezuela, Portugal, El Salvador, Uruguay, Perú, Bolivia, Brasil, Colombia, Cuba, Argentina, Filipinas y Estados Unidos³²¹. Solo el embajador francés, Pierre Gudin de Pavillon, confirmó que acudiría a la misma a la sesión de clausura, los demás embajadores se excusaron por problemas de agenda ante la Comisión³²². Gran Bretaña envió al consejero comercial de la embajada y esposa, J.R. Cotton y a D.

Bernardo Malley. Filipinas mandó al agregado comercial, Salvador Zamora³²³.

El responsable de la Comisión trató de que Franco, pudiera asistir a la misma, pero ante la imposibilidad de hacerlo, García Noblejas fue requiriendo botellas de los distintos productos a los pueblos ciudarrealeños participantes en la Feria, a razón seis, para que después de estar expuestas en la muestra, enviárselas a la Casa Civil de Franco³²⁴.

A comienzos de agosto, la comisión estaba organizando el programa de actos de la Feria, por lo que fueron cerrando los contactos con los políticos de primera fila. Así concretó con el ministro de Agricultura, Rafael Cavestany, el día que acudiría a la misma, el 10 de septiembre. Con Solís Ruiz, responsable nacional de Sindicatos, la inauguración, etc. Además contactaron con el ministro de Información y Turismo, Gabriel Arias Salgado, para que los medios de comunicación del Estado, Radio Nacional de España y NODO recogieran el acontecimiento comercial. Alfredo Isasi García, locutor de Radio Nacional, presentó en «Comentarios de Actualidad», diversos programas radiados dedicados a la I Feria del Vino, uno emitido el día 2 de septiembre en el diario hablado de la tarde y otro el 4 en el diario hablado de la mañana. También se produjo para el exterior algunas emisiones en habla inglesa, caso de la

³²⁰ ADPCR. Agricultura. Caja 4315. Correspondencia de la I Feria Regional del Vino de La Mancha. 23 julio 1952.

³²¹ ADPCR. Agricultura. Caja 4315. Relación de personalidades invitadas a la I Feria Regional del Vino de La Mancha.

³²² ADPCR. Agricultura. Caja 4315. Correspondencia de la I Feria Regional del Vino de La Mancha. 21 agosto a 11 septiembre 1952.

³²³ También fueron invitados el capitán general de la 1ª Región Militar, el duque de Alba y otros personajes destacados de la vida social y cultural española AHMV. Caja 1258/6. Correspondencia de la I Feria Regional del Vino de La Mancha. 6 y 10 septiembre 1952.

³²⁴ ADPCR. Agricultura. Caja 4315. Correspondencia de la I Feria Regional del Vino de La Mancha. 13 agosto 1952.

denominada «Vinos manchegos»³²⁵. También fueron invitados los responsables de los principales noticieros nacionales y locales (*Arriba, Ya, ABC, Informaciones, Madrid, Pueblo, El Alcázar, Siembra*, la agencia EFE, agencia Logos, *Lanza, Mundo Hispánico*, radio Ciudad Real, Toledo, Albacete, etc.).

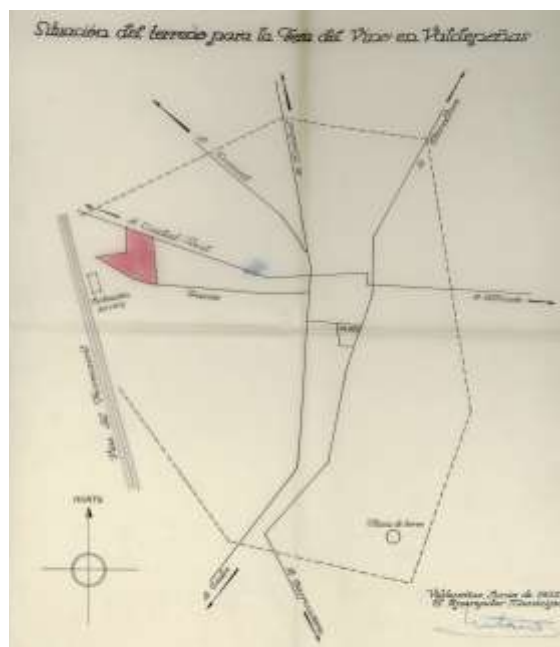


Carta de contestación del agregado comercial de la Embajada de los Estados Unidos en Madrid al presidente de la Comisión ejecutiva de la Feria. 1952. ADPCR. Agricultura. Caja 4315.

Paralelamente, el Ayuntamiento de Valdepeñas en colaboración con la Diputación de Ciudad Real y el resto de organismos públicos, iba preparando el lugar donde se instalaría la Feria. Así, se ubicó una estafeta de correos en el ferial, y se diseñó un matasellos para la ocasión

cuya inscripción dec: «I Feria Regional del Vino de La Mancha. Correos. Valdepeñas (Ciudad Real)». Cada localidad de la provincia y de la región fue solicitando, a lo largo del mes de agosto, los metros cuadrados para cada pabellón, así como los industriales del sector vínico y afines. Por veinte metros cuadrados tenían que pagar 2.000 pesetas, por setecientos 3.750, etc. Acudieron la práctica totalidad de los pueblos de la geografía ciudarrealense, salvo excepciones³²⁶.

A mediados del mes de agosto de 1952, se comenzó la construcción de los pabellones solicitados por albañiles elegidos por los servicios técnicos de la Diputación de Ciudad Real. El lugar elegido para ubicar la Feria fueron unos terrenos que se encontraban a la entrada de Valdepeñas, entre la carretera de Ciudad Real-Murcia y la estación de Renfe.



Plano de la zona donde se instaló la I Feria del Vino de La Mancha. AHMV. Caja 1960/7.

³²⁵ ADPCR. Agricultura. Caja 1258. Escrito del director general de Radiodifusión, 5 septiembre 1952.

³²⁶ ADPCR. Agricultura. Caja 4315. Documentación diversa de la I Feria Regional del Vino de La Mancha. 1952.



Fotografía de la explanada donde se instaló la I Feria de Vino de La Mancha.
AHMV. Caja 1960/7.

Durante parte del mes de agosto y comienzos de septiembre se fueron montando todos los stands de la Feria, incluido el pabellón central, el café-restaurante que serviría comidas, vinos, licores y todo tipo de infusiones y bebidas. Los pabellones fueron levantados por trabajadores del Ayuntamiento de Valdepeñas y obreros contratados, aún a pesar del ofrecimiento de los locutores Matías Prats y David Cubedo Echevarría, quiénes se brindaron al Consistorio valdepeñero para montar los stands, como habían hecho en otras grandes ferias y exposiciones³²⁷. Además el restaurante de la Feria organizó bailes durante los días de la misma; los

caballeros pagaban 15 pesetas y las señoras y señoritas 8³²⁸.

El Ayuntamiento de Valdepeñas contrató una iluminación especial, tanto para el paseo de la Estación como para el ferial. Las miles de lámparas colocadas en los árboles del paseo y en el ferial las proporcionó el empresario linarense Julio Silba Lebran, por el precio de 13.000 pesetas. Muchos licitadores de todo tipo enviaron cartas para ofrecer sus servicios, así el cuadro flamenco Los Churumbeles de Sevilla se ofrecieron a los responsable de la Feria para animar la misma. Argumentaban en su favor el haber participado en la Feria de Muestras de Valencia y la Feria Internacional de Barcelona³²⁹. Otro tanto proponía la firma España Actualidades, empresa cinematográfica que ofrecía la realización de un corto sobre la Feria o la Casa Brotons de Jerez de la Frontera, quien ofertaba una cabalgata de gigantes y cabezudos y personajes de cuentos infantiles para la inauguración, que finalmente fueron contratados. El químico enólogo, Herminio de la Llana ofrecía sus servicios a la Feria, tras su formación en Montpellier en la Escuela Nacional de Agricultura, etc.

El alcalde de Valdepeñas, Guillermo Santamaría Merlo, pidió permiso en el mes de agosto al director general de Beneficencia y Obras Sociales, dependiente del Ministerio de la Gobernación, para celebrar una corrida de toros, coincidiendo con la Feria del Vino, cuyo beneficio se destinaría a

³²⁷ AHMV. Caja 1960/7. Documentación diversa de la I Feria del Vino de La Mancha. 11 julio 1952.

³²⁸ AHMV. Caja 1960/7. Documentación diversa de la I Feria del Vino de La Mancha. 12 y 19 agosto 1952.

³²⁹ AHMV. Caja 1960/7. Documentación diversa de la I Feria del Vino de La Mancha. 26 julio 1952.

mejorar el Hospital Municipal. El ganado inicialmente era de Rogelio M. del Moral, aunque luego se adquirió a Isabel Rosa González, actual Ventorrillo, para los diestros Pablo Lozano, Manolo Vázquez y Jerónimo Pimentel. La corrida de toros se celebró el 7 de septiembre³³⁰.

Guillermo Santamaría Merlo, sabedor de que la publicidad de la Feria era parte del éxito de la misma, instó al director del NODO el 3 de septiembre, para que enviara un equipo a testimoniar lo que sería este encuentro comercial del vino de La Mancha, del que no había precedentes. Le mandaba el programa de actos y le invitaba a la inauguración fijada para el día 7 de septiembre a las 12 de la mañana, también le recomendaba asistir a la inauguración del molino-museo de Gregorio Prieto³³¹. NODO realizó el reportaje sobre la Feria, el número 507A, de fecha 29 de septiembre de 1952 y que hoy se puede consultar en la página de RTVE, cuya duración es de diez minutos.

El alcalde de Valdepeñas quiso que la ciudad tuviera un stand en solitario, donde se presentarían todos los productos de las bodegas de la ciudad. Los vinos debían todos ir etiquetados, y los no etiquetados en barriles y pellejos; estos últimos no convenía que excedieran de los seis u ocho litros, y en una de las caras debía ir el nombre y el domicilio del cosechero. El stand se pagó por todos los bodegueros del año anterior, siendo su costo de 772,50 pesetas³³².

Los stands fueron montados por el Sindicato Nacional de la Vid y sus productos, y se anunciaba como reclamo publicitario la existencia de una fuente que manaría vino durante toda la Feria. El evento comercial fue sufragado esencialmente por las diputaciones de Ciudad Real, Toledo, Albacete y Cuenca. En los stands de la Feria no solo se exhibían vinos manchegos, sino licores, holandas, mistelas, colas, champán y maquinaria agrícola y productos relacionados con la vid.

Los responsables ejecutivos de la Feria dotaron a la misma de un servicio de autobuses desde Madrid, para asistir al evento. Las salidas hacia Valdepeñas se realizaban desde la Casa de La Mancha en Madrid, durante todos los días de la Feria³³³.

La razón del protagonismo de la provincia de Ciudad Real en el citado evento comercial, se debió fundamentalmente a que era la que más vino producía, 1.397.000 hectólitros, seguida de Albacete, Toledo y Cuenca, que producían respectivamente, 545.000, 542.000 y 287.000³³⁴. Del total de la superficie del viñedo de España, La Mancha poseía el 30 %.

Minguillán, Rafael Galán, Aurelio García del Bello, José María Sánchez Pinarejo, Francisco López de Lerma, Juan Antonio Díaz Velasco, Ángel Pintado Bárcenas, bodegas B. Navarra, Viuda de Venancio Carrasco, Miguel Calatayud, José Pascual María, Viuda de Vicente López Tello, Vinícola Valdepeñas S.L., Sergio Sánchez Gómez, Bodegas Morenito, Ramón Antonaya, Juan Vicente Ortiz, Manuel Calvin Riesgo, Hijos de Ángel Fernández, Francisco Mejía Cornejo, Domingo Maroto Martín Bernalte, Santiago Redruello, Luis Mejía Cruz, Querola, León Estaban Herrera y Salvador Galán. AHMV, Caja 1960/7. Documentación diversa de la I Feria del Vino de La Mancha. 1 agosto 1952.

³³³ *Lanza*, 1 septiembre 1952.

³³⁴ *La Prensa*, 9 agosto 1952.

³³⁰ AHMV. Caja 1960/7. Documentación diversa de la I Feria del Vino de La Mancha. 25 y 27 agosto 1952.

³³¹ AHMV. Caja 1960/7. Documentación diversa de la I Feria del Vino de La Mancha. 3 septiembre 1952.

³³² Las bodegas de Valdepeñas que estuvieron representadas en la Feria fueron: Joaquín Luna



Fotografía de la Puerta de acceso a la I Feria Regional del Vino de La Mancha

El Ministerio de Agricultura nombró como delegado del mismo a José Vega Alcalá, técnico del citado ente y jefe de la Secretaría General Técnica. El citado político fue entrevistado por los diarios nacionales, y en una de esas conversaciones, manifestaba que era la primera muestra del sector dedicada al vino, y argumentaba, que la razón de su celebración en La Mancha, se debía a ser la región que más vino producía de España y particularmente, dentro de ella, Ciudad Real³³⁵.

La inauguración de la Feria se produjo el día 7 de septiembre. La ciudad de Valdepeñas se engalanó para la ocasión con colgaduras, gallardetes y reposteros. El primer día llegaron gentes procedentes de todos los pueblos de la provincia, unas 4.000 personas visitaron los stands de la Feria (aunque el diario *Ya* afirmaba que el número de asistentes superaban los 20.000). También acudieron a la Feria extranjeros,

particularmente franceses³³⁶. Desde primeras horas de la mañana la ciudad era un ir y venir de gentes. En el Ayuntamiento se celebró la recepción de las autoridades asistentes a la inauguración (secretario general técnico de Comercio, gobernadores civiles de Ciudad Real y Toledo, presidentes de las diputaciones de Ciudad Real, Albacete, Toledo y Cuenca, etc.). La comitiva, con su alcalde al frente y la banda de música, se dirigió al ferial, donde se había colocado una tribuna y desde donde Guillermo Santamaría Merlo dirigió unas palabras a las autoridades dándoles la bienvenida a la ciudad; seguidamente, el presidente de la Diputación de Ciudad Real, saludó a las autoridades y explicó el significado de este encuentro comercial, para el que pidió todo el apoyo posible, por la importancia que tenía. A renglón seguido, el secretario general técnico de Comercio, D. Florencio Sánchez, se refirió a la importancia de la Feria que se inauguraba y ofreció toda la colaboración del Ministerio para todos los problemas que tuviera La Mancha. Finalmente, en nombre del ministro, declaró inaugurada la I Feria Regional del Vino de La Mancha³³⁷.

³³⁶ La prensa afirmaba que asistieron unos 400. *La Provincia*, 13 septiembre 1952.

³³⁷ Asistieron a la sesión inaugural el secretario general técnico del Ministerio de Agricultura, Florencio Sánchez; director general de Política Interior, Blas Tello; el director general de Prensa, el gobierno civil de la provincia de Ciudad Real y de Toledo; el comisario de la Feria, José Vega Alcalá, los presidentes de las diputaciones de Ciudad Real, Toledo y Albacete; el jefe del Sindicato Nacional de la Vid, Antonio Montero; el jefe nacional del SEU; el alcalde de San Clemente, en representación de Cuenca, el delegado de Sindicatos de Cuenca, el cónsul de Francia en Daimiel y el coronel del Tercio de la Guardia Civil.

³³⁵ *Informaciones*, 29 agosto 1952.



Fotografía de las autoridades asistentes a la inauguración de la I Feria del Vino de La Mancha.

El día de la inauguración, un grupo de avionetas del Real Aeroclub de Madrid, realizaron varias pasadas de saludo, soltando octavillas de propaganda de la Feria a su paso por todos los pueblos de las cercanías de Valdepeñas. Los pilotos aterrizaron en el aeródromo de Santa Cruz de Mudela, y desde allí fueron trasladados en autobuses a Valdepeñas³³⁸.

La comitiva, tras los discursos recorrió los stands de La Mancha y finalmente, el Consistorio organizó una comida que se sirvió en el propio Ayuntamiento a la que asistieron unas cien personas³³⁹.

El Ministerio de Agricultura también instaló un stand en la Feria. En él se mostraban todas las publicaciones del mismo, unas cinco mil publicaciones, entre las que destacaban publicaciones vitivinícolas. El citado pabellón era

atendido por funcionarios del citado organismo³⁴⁰.

Los principales pabellones eran el del Sindicato Nacional de la Vid y el de las cuatro provincias manchegas. El resto de los stands eran de los pueblos de la provincia de Ciudad Real. Los grandes municipios del resto de las provincias manchegas asistentes no instalaron ningún stand. Los pueblos de la provincia que estuvieron representados fueron, Ciudad Real, Campo de Criptana, Herencia, Las Labores, Puerto Lápice, Almagro, Socuéllamos, Tomelloso, Pedro Muñoz, Infantes, Torralba de Calatrava, Cózar, Argamasilla de Alba, Moral de Calatrava, Membrilla, Carrión de Calatrava, Bolaños, etc³⁴¹. Cada día, la Feria estaba dedicada a una localidad, el día 12 de septiembre estuvo asignado a Tomelloso³⁴², quien invitó a un almuerzo a todas las autoridades. El ofrecimiento del acto lo hizo el escritor manchego Francisco García Pavón, quien pidió que la futura Feria Regional del Vino de La Mancha se celebrase en Tomelloso, ya que se lo merecía por su enorme capacidad de producción. Asistieron a los actos el gobernador civil y el presidente de la Diputación de Ciudad Real, el primero de los cuales contestó al escritor tomellosero, afirmando que era muy justa la petición que había realizado.

Este día, por la tarde, impartió en el Ayuntamiento de Valdepeñas una conferencia el ingeniero agrónomo Cristóbal Mestres con el título de: «Levaduras y vinificación».

³³⁸ *Ya*, 11 septiembre 1952.

³³⁹ *Arriba*, 9 septiembre 1952; *Pueblo*, 9 septiembre 1952.

³⁴⁰ *Arriba*, 10 septiembre 1952.

³⁴¹ *Ya*, 11 septiembre 1952.

³⁴² *La Provincia*, 13 septiembre 1952.



Fotografía del ministro de Agricultura, D. Rafael Cavestany llegando a la I Feria Regional del Vino de La Mancha

El último día de la I Feria Regional, el 13 de septiembre, asistió a la sesión de clausura el ministro del ramo, Rafael Cavestany, entregando también los premios a los vencedores en el concurso provincial de cava y apertura de hoyos que organizó el Frente de Juventudes. El ministro acudía en nombre del Jefe del Estado.

El ministro llegó a la provincia en coche desde Madrid. Las autoridades provinciales acudieron a recibirle al límite de la provincia (gobernador civil, presidente de la Diputación, Consejo Provincial de la Falange, etc.). El ministro visitó algunas instalaciones agrícolas y ganaderas de Valdepeñas y luego asistió al ferial, donde era esperado por las autoridades de las cuatro provincias comprometidas en el certamen vinícola. Cavestany visitó el stand de las cuatro provincias y luego el resto de la Feria. Posteriormente, en el salón de plenos del Ayuntamiento de Valdepeñas, entregó los premios de oficios del campo y luego se desplazó al ferial para proceder a la

clausura de la I Feria Regional del Vino de La Mancha.

El primero en hacer uso de la palabra, en los actos de la clausura, fue el vicepresidente de la Diputación de Ciudad Real, D. Cecilio López Pastor, quien agradeció al ministro su asistencia a la clausura de la Feria, y terminó reseñando la importancia que para La Mancha suponía el vino, así como para toda la economía española.

Intervino a continuación el gobernador civil, D. José María del Moral, quien explicó que la I Feria Regional del Vino de La Mancha ponía de manifiesto la importancia del vino en la región, indicando que la organización de la misma era un gran paso para la zona.

Cerró el turno de intervenciones el ministro de Agricultura, señor Casvestany. En primer lugar, felicitó a los manchegos por el esfuerzo realizado, aconsejó que la región debía producir no solo cantidad, sino calidad, habló de la importancia de las organizaciones campesinas, creadas por el Movimiento, y recabó la modernización técnica del sector, con lo que se lograrían reducir esfuerzos y aumentar los rendimientos.

En relación con el sector del vino, indicó que había que buscar un precio justo para el vino, evitando precios abusivos; habló también de la política alcoholera, de los recursos hídricos y de la electrificación de la línea férrea entre Puertollano y Villarta de San Juan. Por último, pidió un esfuerzo a todos para mejorar España, y terminó afirmando, «España tiene varios tesoros: el de su tranquilidad, el de su fe, y el de su

Caudillo a quien Dios ayuda porque labora hasta sacrificio por su Patria».

Tras los discursos, el ministro almorzó con las autoridades en una bodega, rodeado de las típicas tinajas manchegas³⁴³. Después del lunch, el ministro se encaminó a Jerez de la Frontera, donde acudió a diversos actos relacionados con su departamento, entre ellos la cabalgata anunciadora de las Fiestas de la Vendimia³⁴⁴.

Durante los días de la Feria se produjeron diversos actos culturales, como la actuación de los coros y danzas de Ciudad Real, Toledo, Albacete, Daimiel y Argamasilla de Alba, así como la rondalla de Valdepeñas y la masa coral de Almadén. También se inauguró, como motivo de la I Feria Regional del Vino de La Mancha, la XIII Exposición Provincial de Artes Plásticas, cuyos primeros premios los obtuvieron Gregorio Prieto y Antonio Guijarro, respectivamente. El Ayuntamiento de Valdepeñas publicó un folleto con motivo de la Feria, titulado «Desde el Empotro», coordinado por el poeta Antonio Sánchez Ruiz y completado con dibujos de Gregorio Prieto. Los poemas eran de José María Pemán, Antonio Merlo Delgado, Federico Muelas, Cecilio Muñoz Fillol, Francisco Creis, Ángel Crespo, Alfredo Sánchez Toledo, Emilio Ruiz Parra, José Castillo, Gabino-Alejandro Carriedo, Matías Sánchez Carrasco Julián Creis, Francisco García Pavón, Joaquín Arias

Quintana y Juan Alcaide. También hubo una Fiesta de las Letras, en la que los escritores citados leyeron algunos poemas, poniendo el broche de oro Federico Muelas, uno de los cronistas oficiales de la Feria, quien habló de sus viajes por La Mancha en compañía del fotógrafo austro-húngaro Nicolás Müller.



Fotografía de Federico Muelas en su discurso poético sobre La Mancha y el vino

En el transcurso la Feria hubo también conferencias sobre temas relacionados con el vino, en las que intervinieron Xandri, Enrique Feduchi, Giménez Cuende, Carlos Mestre Artigas y Sixto Fernández³⁴⁵.

En este encuentro vitivinícola también hubo premios, como era lógico. El jurado calificador del certamen estaba compuesto por José Vega Alcalá, en calidad de presidente y como comisario de la Feria, y lo conformaron Cristóbal Mestres Artigas, inspector general del cuerpo de ingenieros agrónomos; Francisco Jiménez Cuende, jefe de la sección de Cultivos del Ministerio de Agricultura; Sixto Fernández, director de

³⁴³AHMV. Caja 1960/7. *Folleto de la I Feria Regional del Vino de La Mancha. Valdepeñas 7 al 13 de septiembre 1952*, Ciudad Real, Diputación de Ciudad Real, 1953, pp. 9-16. La Diputación de Ciudad Real editó el folleto en el primer aniversario de la I Feria Regional del Vino de La Mancha, como recordatorio y estímulo para la región.

³⁴⁴ABC, 13 septiembre 1952.

³⁴⁵AHMV. Caja 1960/7. *Folleto de la I Feria Regional del Vino de La Mancha. Valdepeñas 7 al 13 de septiembre 1952*, Ciudad Real, Diputación de Ciudad Real, 1953, pp. 97-98.

la Estación de Viticultura y Enología de Valdepeñas; Agapito Balmaseda, jefe del Sindicato Provincial de la Vid de Ciudad Real y Antonio Ayuso, jefe de la Jefatura Agronómica de Ciudad Real.

Las medallas de oro las obtuvieron José Pascual, Valdepeñas. Blanco, fino, 2º año; Luis Megía Cruz, Valdepeñas. Vino blanco; Sindicato Comarcal de la Vid, Manzanares. Vino blanco; Agrupación de Exportadores Villartense, Villarta de San Juan. Vino blanco; Bodegas San Ricardo, Herrera Hermanos, Consolación (Valdepeñas). Vino blanco; Bodegas de Nuestra Señora del Carmen, Socuéllamos. Vino blanco «Venta Manchega»; Cooperativa del Campo y de la Ganadería La Invencible, Valdepeñas. Vino tinto, tipo norte. Bodegas Morenito, Valdepeñas. Tinto especial; Francisco Mejía Cornejo, Valdepeñas. Vino tinto; Sergio Sánchez Gómez, Valdepeñas. Vino tinto, superior 2º año; Viuda de Vicente López Tello, Valdepeñas. Tinto Moya; Hijo de Rafael M. Corrales, Herencia, Vino tinto, clarete filtrado. Tipo Asturias; Federico Pinilla, Daimiel. Vino tinto, «El Castillo de Calatrava», granel, 1950; Hermandad de Labradores de Cózar. Vino tinto, filtrado; Pedro Bellón Muñoz, Bodegas Manchego-Africanas, Membrilla. Vino tinto corriente. En el grupo de vinos dulces y licores las medallas correspondieron a Rodríguez y Berger, Cinco Casas (Alcázar de San Juan). «Gota de Oro», dulce, 1940. Coñac Peinado, Tomelloso. Especial Viejo de 100 años.

Las medallas de plata fueron: para la Cooperativa del Campo y la Ganadería La Invencible, Valdepeñas. Vino blanco; Sucesor de Benito Sánchez Parejo, Valdepeñas. Blanco fino Ambar; Guerola,

Valdepeñas. Vino blanco pálido; H. de Fernández Verdejo, Valdepeñas. Blanco especial; Vinícola de Valdepeñas, S.L., Valdepeñas. Blanco Ambar; Sindicato de la Vid, Valdepeñas. Vino blanco; Joaquín Luna Minguillán, Valdepeñas. Vino blanco; Francisco Megía Cornejo, Valdepeñas. Vino blanco; Salvador Galán, Valdepeñas. Vino blanco; Anselmo García, Valdepeñas. Vino blanco; Vicente López de Lerma, Valdepeñas. Vino blanco. Rafael Galán López de Lerma, Valdepeñas. Vino blanco; Ramón Antonaya, Valdepeñas. Vino blanco; Antonio Hernández Villar, Bodegas Navarras, Valdepeñas. Vino blanco «Uzcudum»; Juan Antonio Díaz Velasco, Valdepeñas. Vino blanco; Viuda de Venancio Carrasco Muñoz, Valdepeñas. Vino blanco; Bodegas Sánchez Pinarejo, Valdepeñas. Blanco fino Ambar; Juan J. Sánchez Pinarejo, Valdepeñas. Vinos finos de mesa; Oleivinícola Centro de España S.A., Daimiel. Vino blanco; Federico Pinilla, Daimiel. Vino blanco «El Castillo de Calatrava», granel, 1950; Francisco Ruiz-Valdepeñas, Daimiel. Vino blanco; Hermandad de Labradores, Daimiel. Vino blanco; Sindicato de la Vid, Daimiel. Vino blanco; Federico Pinilla, Daimiel. Vino blanco El Castillo de Calatrava; Pedro Bellón Muñoz, Bodegas Manchego-Africanas, Membrilla. Vino corriente. Juan José Aranda Huertas, Santa Cruz de Mudela. Vino blanco; Castro y Marín, Hermanos, Santa Cruz de Mudela. Vino blanco; Juan Ramírez Laguna, Santa Cruz de Mudela. Vino blanco; Antonio Cañaveras Castro, Santa Cruz de Mudela. Vino blanco; Bodegas Secilia, Herencia. Blanco selecto, 2º año; Hijo de Rafael M. Corrales, Herencia. Vino blanco, filtrado de mesa; Sindicato de la Vid, Tomelloso. Vino blanco; José

Antonio Burillo, Tomelloso. Vino blanco; Miguel Montañés, Tomelloso. Vino blanco; Cooperativa Vinícola Manchega, Campo de Criptana. Vinos finos de mesa; Primitivo García Baquero, Alcázar de San Juan. Vino blanco; Aurelio Nieto Delgado, Moral de Calatrava. Vino blanco; Rodríguez y Berger, S.A., Cinco Casas. Vino blanco; Hermandad de Labradores, Cózar. Vino blanco filtrado; José María Lorenzo García, Bodegas Morenete, Villanueva de los Infantes. Vino blanco; Pedro Antonio Alhambra Ruiz, La Solana. Vino blanco; Sindicato de la Vid, La Solana. Vino blanco; Manuel Alhambra, La Solana. Vino blanco; Julián Pérez Morales, La Solana. Vino blanco; Viuda de Adelin del Rey, La Solana. Vino blanco; Ramón González Albo, La Solana. Vino blanco; Pedro Padilla Amat, Argamasilla de Alba. Vino blanco; Sindicato de la Vid, Socuéllamos. Vino blanco; Bodegas Amorós, Río Zancara (Alcázar de San Juan). Vino blanco; Joaquín Luna Minguillán, Valdepeñas. Vino tino; Salvador Galán, Valdepeñas. Tinto selecto; H de Fernández Verdejo, Valdepeñas. Tinto especial; Luis Megía Cruz, Valdepeñas. Tinto fino, 2º año; José Pascual, Valdepeñas. Vino tinto; Sucesor de Benito Sánchez Pinarejo, Valdepeñas. Tinto fino norte; Guerola, Valdepeñas. Tinto especial; Bodegas Bilbaínas, Valdepeñas. Vino tinto extra; Bodegas Sánchez Pinarejo, Valdepeñas. Tinto fino Madrid; Sindicato de la Vid, Valdepeñas. Vino tino; Vinícola Valdepeñas, Valdepeñas. Vino tinto fino, 2º año; Juan Antonio Díaz Velasco, Valdepeñas. Vino tinto; Anselmo García, Valdepeñas. Vino tinto; Bodegas Ortiz, Valdepeñas. Tinto clarete Ortiz; Herrera Hermanos, Bodegas San Ricardo, Consolación (Valdepeñas). Vino tinto; Bodegas Sicilia

Sánchez, Herencia. Vino tinto clarete, 2º año; Hijos de Rafael M. Corrales, Herencia. Vino tinto clarete filtrado, tipo Valdepeñas; Federico Pinilla, Daimiel. Vino tinto «El Castillo de Calatrava»; Bodegas de Nuestras Señora del Carmen, Socuéllamos. Vino tinto Venta Manchega; Sindicato de la Vid, Socuéllamos. Vino tinto; Primitivo García Baquero, Alcázar de San Juan. Vino tinto; Viuda de Ramón Ordóñez, Moral de Calatrava. Vino tinto; Samuel Rubio, Bolaños de Calatrava. Vino tinto; Bodegas Amorós, S.L., Río Zancara (Alcázar de San Juan). Vino tinto; Palomares Pasamontes, S.R.C., Ciudad Real. Damasco clarete Arévalo; Palomares Pasamontes, S.R.C., Ciudad Real. Tinto 3º año «Pasamontes»; Viuda de Miguel Peco-Ruiz, Carrión de Calatrava. Vino tinto; Fomento Vinícola, Campo de Criptana. Vino tinto «Colorino»; Palomares Pasamontes, S.R.C., Ciudad Real. Añejo seco «Arévalo»; Fomento Vinícola, Campo de Criptana. «Victorioso» especial de mesa, 3º año; Bodegas Bilbaínas, Valdepeñas. Blanco especial solera, seco; Bodegas San Ricardo, Herrera Hermanos, Consolación (Valdepeñas). Blanco solera; Bodegas San Ricardo, Herrera Hermanos, Consolación (Valdepeñas). Tinto solera; Primitivo García Baquero, Alcázar de San Juan. Vino rancio; Primitivo García Baquero, Alcázar de San Juan. Vermut «Baquero»; Pedro Domecq López, Tomelloso. Brandy español; Primitivo García Baquero, Alcázar de San Juan. Coñac «Baquero»; Primitivo García Baquero, Alcázar de San Juan, Anís «Baquero» seco; Miguel Montañés y Compañía, S.R.C., Tomelloso. Anís «Dulcinea» dulce; Bodegas Nieto, Tomelloso; Anís «Marino» dulce; Primitivo García Baquero, Alcázar de San Juan. Anís

«Baquero» dulce; Tomás López Tello, Valdepeñas. Ponche «Tello»; Destilerías Prieto, Valdepeñas. Crema de cacao; Destilerías Prieto, Valdepeñas. Gran licor Kambur; Primitivo García Baquero, Alcázar de San Juan. Ponche «Baquero», licor de coñac añejo; Primitivo García Baquero, Alcázar de San Juan. «Miluva», mosto concentrado; Primitivo García Baquero, Alcázar de San Juan. Arrope «Manchego». Palomares Pasamontes, S.R.C. Argamasilla de Calatrava. Crema «Mysteria»; Bodegas Bilbaínas, Valdepeñas. Vinagre «Bay».

También hubo otras tantas menciones honoríficas, setenta y una, que se repartieron no solo entre vinos blancos y tintos, sino mistelas, dulces, añejos, amontillados, finos, vino rancios, espumosos, quinados, etc., la mayoría de Carrión de Calatrava, Tomelloso, Alcázar de San Juan y Valdepeñas³⁴⁶.

Durante toda la Feria hubo bailes en la pista instalada para tal efecto en el salón de actos del ferial. El restaurante fue sacado a concurso y lo licitaron varias empresas de la localidad, entre ellos Antonio Sánchez García, Victoriano Blanco Cámara y Jesús García Pérez, donde ofrecían un precio para el cubierto diario, otro para el cubierto especial, una selección de vinos y licores, y los precios del baile para caballeros, señoras y señoritas. Finalmente, el bar-restaurant de la Feria se lo quedó el Ideal Bar de Jaén, que dirigía Pedro Millán, que resultó un éxito total. La comida de clausura a la que asistió el ministro de Agricultura fue ofrecida por el citado restaurante, que dio de comer a más de quinientas personas.

³⁴⁶ AHMV. Caja 1960/7. *Folleto de la I Feria Regional del Vino de La Mancha. Valdepeñas 7 al 13 de septiembre 1952*, Ciudad Real, Diputación de Ciudad Real, 1953, pp. 36-39.

La prensa afirmaba que ello había contribuido al éxito de la I Feria Regional del Vino de La Mancha³⁴⁷.

La I Feria Regional del Vino de La Mancha fue un hito en la historia del ferialismo del vino, y por supuesto de la región. El número de visitantes que recibió la Feria superó las dieciocho mil personas, a decir del alcalde de Valdepeñas. La mayoría de los visitantes procedían de los pueblos cercanos a Valdepeñas, como Manzanares, Santa Cruz de Mudela y Alcázar de San Juan; también acudió gente de Madrid y de Andalucía. Pasaron también por la Feria bastantes extranjeros, así como representantes diplomáticos de diversas embajadas, caso del agregado comercial de la embajada de Filipinas, el consejero comercial de la embajada británica, el agregado comercial de la embajada francesa, el vicecónsul de Francia para Ciudad Real, el secretario de la Cámara de Comercio de Alemania para España, etc. Acudieron también a la cita con el vino de La Mancha representantes de otras denominaciones de origen, caso de Penedés (alcalde de Penedés y el presidente y el secretario del Sindicato Oficial de Criadores y Exportadores de Vinos del Penedés).

Este evento puso en el mapa vitivinícola español a la ciudad de Valdepeñas, que aunque era ya conocida desde siempre, se convirtió en el escaparate del vino de la región, como reconocía su primer edil en una entrevista para la prensa. La Feria estrechó los contactos entre productores de vino, exportadores, y marquistas, que aprovecharon la ocasión para abrir el mercado nacional y el exterior al vino

³⁴⁷ Jaén, 24 septiembre 1952.

manchego. Así la embajada de Filipinas invitó a los productores de vino manchego a acudir a la Feria Internacional de Manila y a la de Puerto Colón, en Panamá.

Cuando la Feria cerró sus puertas, la Diputación de Ciudad Real elaboró un cuestionario, la propuesta para la época era realmente moderna en sus planteamientos, en el que se preguntaba a los participantes si habían quedado satisfechos de la misma, si su pabellón era el adecuado, que enumeraran los defectos que había tenía la Feria, cada cuánto tiempo debía celebrarse la Feria, el lugar donde debía celebrarse la próxima edición y las razones y las sugerencias para mejorar la siguiente edición.

La mayoría de los expositores, en términos generales, habían quedado satisfechos de la Feria del Vino, a pesar del poco tiempo con el que se había contado para la organización del encuentro comercial, y también del stand que se les había asignado, aunque algunas poblaciones, como el caso de Torralba, opinaba excesivo su precio, o el de Villarta de San Juan, al que le parecía ridículo el tamaño del mismo, al igual de Argamasilla de Alba. Herencia hubiera deseado tener más tiempo para la construcción de su pabellón, haciéndolo más moderno y artístico, ya que tuvieron que rectificarlos tres veces. Ciudad Real no estaba contenta con el stand que le tocó en suerte, pero consideró oportuno silenciar su opinión. Tomelloso le pareció demasiado pequeño y pobre, en especial echaba de menos «una habitación reservada donde poder atender a los

visitantes que por su jerarquía o rango comercial así lo mereciera»³⁴⁸.

En lo que bastantes ayuntamientos estuvieron de acuerdo fue en la mala organización de la Feria, especialmente en el horario de apertura y cierre de la misma, ya que esta no tuvo horario de entrada y de salida; a juicio de muchos expositores se debía haber evitado las visitas durante el mediodía; cada stand abría y cerraba a su antojo, lo que produjo cierto caos. También criticaban la escasez de propaganda del evento comercial, la ausencia de visitantes de otras provincias, tanto representantes oficiales como público, y la escasez de asistentes extranjeros a la misma. Otros pueblos, caso de Campo de Criptana, echaban en falta un servicio de lavabos y retretes, tanto para uso del ferial, como del público. Herencia había encontrado más defectos que virtudes en la Feria, por ello añadían que el material del evento comercial había llegado tarde a los pueblos (tarjetas de invitación, programas de actos, carteles, etc.), que no se les había informado de los alojamientos con que contaba Valdepeñas, restaurantes, comunicaciones, etc. Indicaban también que los pabellones se habían terminado casi cuando la Feria abría sus puertas, y por último que se había dejado entrar a todo tipo de público, especialmente en la inauguración y la clausura, lo que había provocado un cierto caos, ya que muchos asistentes lo único que buscaban eran beber vino gratis en los stand, así Ciudad Real en su cuestionario manifestaban con letras mayúsculas: «LA FERIA DEL VINO NO TIENE PORQUE SER LA

³⁴⁸ ADPCR. Agricultura Caja 1258, expediente 6. Contestación al cuestionario sometido a la consideración de la Comisión de Tomelloso, 29 septiembre 1952.

FERIA DE LOS BORRACHOS». Tomelloso ratificaba lo dicho por Ciudad Real y añadía, que este hecho había entorpecido mucho el poder llevar a cabo una labor comercial y de propaganda entre la gente que de verdad quería conocer el vino manchego³⁴⁹. En lo tocante a la temporalidad de la Feria y el lugar, la mayoría de los ayuntamientos de la provincia e instituciones, eran partidarios de una Feria del Vino bianual o trianual, excepción hecha de los ayuntamientos de Campo de Criptana, Daimiel, Herencia y Ciudad Real, que pedían que la Feria se celebrara anualmente. La mayoría de los municipios de mostraban partidarios de que la Feria del Vino se instalase cada año en una localidad, aunque bastantes municipios apostaban por Valdepeñas. Los lugares por los que se decantaban algunos ayuntamientos para la siguiente edición eran Tomelloso, Manzanares, Alcázar de San Juan, Manzanares y Ciudad Real.

Por último, en el terreno de las sugerencias, la mayoría de los municipios pedían que se hiciera mucha propaganda del evento (Daimiel, La Solana, Ciudad Real, Tomelloso), la celebración de Ferias del Vino regionales, la asistencia de los vinateros de la región a otras ferias internacionales y nacionales, caso de la Feria Nacional del Campo de Madrid, la petición de ayudas a los organismos oficiales del Estado para la Feria, la creación de un Museo del Vino de La Mancha, la necesidad de controlar el paso a la Feria, para evitar el exceso de personas que no tienen otro interés que el

beber gratis, cobrando una entrada para acceder al recinto ferial, aumentar los espectáculos públicos, conciertos, conferencias y veladas literarias, reglamentar y anunciar con mucha antelación los concursos de vinos y licores, etc.³⁵⁰

La I Feria Regional del Vino de La Mancha abrió el camino para las grandes ferias del vino en España y en la región, estimuló el proceso de modernización del sector, abrió mercado en el exterior, y situó a La Mancha en general y a Valdepeñas en particular en el mercado del vino español, europeo y mundial, por ello en 1953, el consejero de Economía Exterior de la Embajada de España en Londres invitaba a la Feria del Vino Español de Dublín a los bodegueros de Valdepeñas; la mayoría de los stands los había copado casi en exclusiva los vinos de Jerez, pero rogaba al presidente del Consejo Regulador del vino de Valdepeñas, que acudiera a la cita: «En mi deseo de que en dicha Feria los vinos de Valdepeñas ocupen el lugar que se merecen, me permito molestar a Vd. para exponerle varias de las ideas y propósitos que nos animan en tal sentido, y consultarle sobre la posibilidad de llevarlas a la práctica». Para hacer efectiva la presencia del vino de Valdepeñas en aquella muestra, se le pedía el envío de un conferenciante, que junto con Utrera Molina, impartiera una conferencia en inglés sobre el vino de Valdepeñas y su comarca; también le pedía algunos mapas de la zona vitivinícola de la denominación, películas descriptivas de los vinos de la zona, a ser posible en

³⁴⁹ ADPCR. Agricultura Caja 1258, expediente 6. Contestación al cuestionario sometido a la consideración de la Comisión de Ciudad Real, 30 septiembre 1952.

³⁵⁰ ADPCR. Agricultura Caja 1258, expediente 6. Contestación al cuestionario sometido a la consideración de las distintas comisiones asistentes a la I Feria del Vino de La Mancha. 1953.

inglés, folletos, catálogos y muestrarios de vinos. No hemos encontrado la respuesta del responsable de la Denominación de Origen, pero nos la imaginamos³⁵¹.

La organización de la Feria corrió a cargo de la Diputación de Ciudad Real, por lo que la decisión de la organización de la II Feria Regional del Vino de La Mancha debía tomarla el ente provincial. Teniendo en cuenta el coste de la primera edición, algo más de dos millones de pesetas, no era posible que fuera anual, por lo que se estimó que se podía celebrar cada dos años en una localidad distinta, pero que tuviera relación con el vino. La I Feria del Vino de La Mancha fue también la última por desgracia. Pasó el tiempo y hubo que esperar cuarenta y nueve años para que de nuevo se pensara en organizar una nueva Feria del Vino, así nació FENAVIN, como la primera gran feria del vino de España, en mayo de 2001, curiosamente también auspiciada por la Diputación Provincial de Ciudad Real y en este caso con un presupuesto de ciento treinta millones de pesetas, con 339 stands, que representaban a los 36 Consejos Reguladores de Denominaciones de Origen, así como grandes pagos y múltiples jornadas técnicas y actividades sectoriales, como el I Encuentro de Maîtres y Camareros, mesas redondas, exposiciones, etc. Ciudad Real, como ya habían pronosticado los periodistas de los años 50, estaba destinada a jugar un papel esencial en la historia del vino; el comentarista del diario *Arriba* decía unos días más tarde de la clausura de la I Feria Regional: «No hay obstáculo alguno que pueda oponerse a la tenaz voluntad de

una región que nos habla desde la cátedra decisiva de sus trescientos quince millones de cepas, que poco a poco, asimilando la ciencia de las formulas y la técnica de la organización comercial, puede pasear su nombre en pipas y en botellas por los cuatro puntos cardinales, sin menoscabo alguno para quiénes hoy mantienen el prestigio de los vinos españoles en extensas zonas del mundo (...)»³⁵².

Aquella I Feria del Vino de La Mancha fue la antesala de esta otra del presente, FENAVIN. Los pronósticos de los hombres de negocios del vino manchego de entonces se han visto sobrepasados en el presente por la primera gran feria del vino español, que se celebra cada dos años en Ciudad Real.

³⁵¹ ADPCR. Agricultura. Caja 4315. Carta del Consejero de Economía Exterior de la Embajada Española en Londres, 22 junio 1923.

³⁵² *Arriba*, 16 septiembre 1952.

Reseñas bibliográficas

RESEÑA BIBLIOGRÁFICA

PALACIOS BAÑUELOS, L.: *Dos Españas en Guerra (1936-1939)*

Madrid, Ed. Dílex, 2016, (399 páginas).



La presentación que el conocido hispanista Stanley G. Payne hace de este volumen II: *Dos Españas en guerra (1936-1939)*, de los cinco, que el Prof. L. Palacios Bañuelos, Catedrático de Historia de la URJC, dedica en la serie *Las bases de la España actual*, nos proporciona la clave de la oportunidad, - por no decir necesidad - de esta publicación, entre las prácticamente innumerables existentes sobre nuestra guerra civil: "El objetivo de esta serie de libros es el de dar a los alumnos y a los lectores de España las claves de la historia contemporánea del país... Todos los tomos son relativamente breves, dirigidos no a

especialistas sino a los lectores generales con interés en el tema. Cada uno es una síntesis de una época importante... una síntesis de lo que se puede llamar la "historia total" de cada época".

Sobre el interés del tema no parece caber duda y ello a 80 años de finalizar el trágico acontecimiento. De su actualidad dan testimonio no solo nuevas publicaciones sino su reiterada aparición en series televisivas, Films que lo reflejan desde perspectivas diferentes, memorias y recuerdos que testimonian su presencia, acontecimientos personales o colectivos en donde los creadores buscan inspiración para su labor creativa. La tragedia de nuestra guerra civil no dejó a nadie indiferente por sus implicaciones ideológicas, religiosas, revolucionarias, además de su alto coste en vidas humanas. Tales condicionantes pronto se tradujeron en tomas de partido e intervenciones internacionales hasta llegar, en algunos casos, a ver en la guerra civil española el primer episodio de la segunda guerra mundial.

El libro posee unas cualidades formales valiosas: estilo diáfano, sistematización bien organizada, narración directa y fluida, carente de circunloquios inútiles... Con unos contenidos que reflejan esfuerzo por sintetizar sin menoscabo de sustancia narrativa. Todo lo cual le hace altamente recomendable tanto para el estudiante que se inicia en nuestra historia reciente como para el lector de cultura amplia que desea información solvente sobre nuestra historia reciente.

El volumen está organizado en tres núcleos temáticos que dibujan un cuadro sintético y bien sistematizado del conflicto. El primero rastrea los orígenes de la contienda, el contexto internacional, las intervenciones extranjeras, las tomas de posición de los países vecinos... El segundo bloque se detiene en aspectos socioeconómicos de las dos zonas en conflicto tales como la vida en la retaguardia, la propaganda y los medios de comunicación, la

situación socioeconómica, la cultura y la educación en cada uno de los bandos ... Finalmente el tercer núcleo temático resume bajo el título "Batallas y mas batallas" el desarrollo militar de la guerra y sus episodios principales: Jarama, la guerra en el Norte, Brunete, El Ebro...

Una pregunta parece runrunear en torno al posible lector: ¿Que puede decirse o escribirse sobre la guerra civil española que no haya sido ya dicho o escrito? De ello es muy consciente el autor, quien se ha ocupado del tema en múltiples ocasiones. Pero quizás no sea menos cierto que el relato de la contienda pueda ser narrado de otra manera y con otro talante, con la finalidad de simplificar lo complejo, estimular la reflexión crítica del lector, amén de proporcionar una lectura amena.

Por todo ello no resta sino dar la enhorabuena al autor y repetirla a la editorial, entre otras cosas, por su bella presentación y tipografía.

Juan Andrés García Martín
Universidad Rey Juan Carlos

RESEÑA BIBLIOGRÁFICA

MORENO ROMO, J. C.: *La religión de Descartes*
Barcelona, Ed. Anthropos, 2015, (174 páginas).



Si algo necesitamos en filosofía en este momento de la historia, es reivindicar la razón y la fe amiga de la razón. Vivimos un tiempo de penuria, donde la filosofía, dominada por cierto espíritu anglosajón, vuelve muchas veces al positivismo más ramplón y al ateísmo más banal, y la religión cae con demasiada frecuencia en el fideísmo y en el sentimentalismo. En esta situación, hay que agradecer este libro del pensador mexicano Juan Carlos Moreno Romo, un libro claro, valiente, lleno de conocimiento, y que puede servirnos también a nosotros para aprender a hablar claro, sin plegarnos a las modas del momento ni a la constante falsificación de la historia de nuestros días.

Dice el autor que conforman este libro "una serie de trabajos, aunque diversos, ... muy complementarios en torno al problema, a la vez, digamos, académico o 'científico', y cultural o filosófico... de la religión de Descartes"³⁵³. Dice también que este problema está vigente y vivo, y que es "harto sensible"³⁵⁴. Y así es, todas estas afirmaciones me parecen verdaderas. Pero de los diversos trabajos que componen este libro el más importante, a mi modo de ver, es el primero, que abarca desde la página 11 a la 96 y que se titula "¿Un detalle irrelevante y al mismo tiempo un tema tabú?". Él es el que da el tono al libro y donde se recogen las tesis fundamentales. Los demás trabajos son, efectivamente, complementarios, y todo el libro muestra una preocupación general: la denuncia de la irracionalidad y del laicismo irracional. Trata el tema, claro está, de "la religión de Descartes", pero no se queda en mostrar (que lo hace) que Descartes fue siempre católico, sino que hace ver la mentira del laicismo y la cantidad de estupideces que se han dicho sobre Descartes para desvincularlo de cualquier sombra de catolicismo.

El laicismo es una perversión de la laicidad, la idea de que la fe no es cuestión del Estado, defendida por la tradición cristiana desde los orígenes, es decir, la idea de que el Estado tiene su propio ámbito, pero no tiene que meter las narices donde no le llaman; o sea, que no tiene que dirigir él las conciencias. El laicismo pervierte esto, defendiendo justamente que la religión no tiene derecho alguno, que no tiene nada que decir en la plaza pública, que ha de quedar reducida a cuestión de gustos privados, que es el Estado el que debe educar a los hombres y dirigir sus conciencias. Además, estrecha el modelo de razón y

³⁵³ MORENO ROMO, J. C., *La religión de Descartes*, Ed. Anthropos, Barcelona, 2015, pág. 7

³⁵⁴ Cf. ib., pág. 8

relega la religión al campo de lo irracional. En la historia el laicismo termina con frecuencia en la persecución religiosa, no siempre cruenta, pero muchas veces cruenta, y pudiera verdaderamente escribirse también un *Libro Negro* del laicismo³⁵⁵. Los casos de México y de España son buenos ejemplos de estas cosas. Claro, luego vendrán los falsificadores de la historia, tanto en México, como dice Moreno Romo³⁵⁶, como entre nosotros, éstos que todo lo ven con los ojos del *progreso*, entendiendo éste como el triunfo de sus concepciones nihilistas de la realidad y de la historia del hombre.

Y esa falsificación de la historia es también muy real en lo que tiene que ver con la historia de la filosofía, y especialmente con la filosofía moderna y con ese filósofo tan importante al que se llama tantas veces "padre" de la misma, Descartes. Porque, repite muchas veces Moreno Romo, digan lo que digan "los del Norte", la filosofía moderna es hija de la Contrarreforma³⁵⁷. Es una idea muy interesante que estaba ya en su *Vindicación del cartesianismo radical*³⁵⁸, y que he oído otras veces a otros pensadores mexicanos. Y es que España perdió la Guerra de los Treinta Años y desde entonces "el Norte" se apoderó del espíritu moderno y le dio su interpretación y su dirección, olvidando que Descartes fue siempre católico, se educó con los jesuitas y la influencia suareciana y jesuítica no desapareció nunca de su obra³⁵⁹. En Descartes, según Moreno Romo, hubo siempre un "sereno talante católico"; para él "la religión no es fuente de angustia ni de obsesión"³⁶⁰. Y esto no es precisamente irrelevante para la comprensión de Descartes, como se ha pretendido a veces³⁶¹. Permítaseme añadir que me hace a mí gracia esta pretensión de Rubiel Ramírez Restrepo, al que critica Moreno Romo. Me acuerdo, por ejemplo, de Ernst Bloch. ¿Es que sus opciones personales, y las tuvo bien definidas, no tuvieron nada que ver con su filosofía? Es absurdo.

Ese talante de Descartes es muy diferente al de los protestantes y al de los jansenistas, por ejemplo, que separaron la fe de la razón y para los que la religión sí es motivo de angustia. La concepción cartesiana de la razón es perfectamente católica, no luterana. No piensa Descartes que la razón esté corrompida y que la naturaleza humana esté irremediablemente caída³⁶². En él se confía en la razón humana, en la capacidad humana para alcanzar el conocimiento, tanto teórico como práctico³⁶³. Descartes, nos dice Moreno Romo, no es un subjetivista, para él "el cimiento de la realidad... no es el 'sujeto'", como se dice, "sino Dios"³⁶⁴. Descartes no elimina la distancia entre el hombre y Dios³⁶⁵, no es en ese sentido un racionalista, al menos como Spinoza. Descartes es realista, el

³⁵⁵ Cf. ib., pág. 13

³⁵⁶ Cf. ib., pág. 18

³⁵⁷ Cf. ib., pág. 53

³⁵⁸ Cf. MORENO ROMO, J. C., *Vindicación del cartesianismo radical*, Ed. Anthropos, Barcelona, 2010

³⁵⁹ Cf. MORENO ROMO, J. C., *La religión de Descartes*, o. c., pág. 105

³⁶⁰ Ib., pág. 31. Cf. pág. 144

³⁶¹ Cf. ib., pág. 28

³⁶² Cf. ib., pág. 88

³⁶³ Cf. ib., pág. 161

³⁶⁴ Ib., pág. 56

³⁶⁵ Cf. ib., pág. 72

mundo existe realmente por la voluntad de Dios³⁶⁶ y el hombre puede conocer realmente el mundo con la "luz natural" de la razón.

Este es Descartes, según Moreno Romo. Y no es, como se ha pretendido, ese autor que arrasa todo el pasado filosófico para crear una Modernidad alejada de toda la tradición del pensamiento. Es muy interesante a este respecto esta idea de nuestro autor mexicano: que las lecturas renacentistas de Aristóteles, que minusvaloraban trágicamente al hombre, a la persona concreta, fueron las que provocaron la reacción de Descartes³⁶⁷. Y de ahí lo importante que es en él el problema del alma³⁶⁸.

Pero Descartes no siempre fue entendido así. Fue otra la asimilación de Locke y Hume, y luego la de los ilustrados franceses, como Voltaire. Fueron ellos los que hicieron de Descartes una especie de criptoprotestante³⁶⁹ e incluso de "ateo o agnóstico enmascarado"³⁷⁰, y un hombre que rompe con toda tradición. Ideas que han llegado hasta hoy y que están muy presentes en el mundo anglosajón, como en el libro de Russell Shorto *Los huesos de Descartes*³⁷¹ o en la biografía de Richard Watson *Descartes, el filósofo de la luz*³⁷², y también, faltaba más, añadiría yo, en el mundo del *progresismo* español³⁷³.

Según Moreno Romo, esto es una falsificación de Descartes, pretender hacer de él el liberal escéptico y fideísta que no fue. Hoy, que necesitamos crear otra cultura, amante de la razón y respetuosa con el nombre de Dios, cuando el progresismo nihilista no nos dice la verdad ni nos ayuda a solucionar los problemas del presente, sería muy importante tener en cuenta ésta y otras obras de Moreno Romo.

Vicente Ramos Centeno

³⁶⁶ Cf. ib., pág. 73

³⁶⁷ Cf. ib., pág. 114

³⁶⁸ Cf. ib., pág. 114, ss.

³⁶⁹ Cf. ib., pág. 132

³⁷⁰ Ib., pág. 91

³⁷¹ Cf. SHORTO, R., *Los huesos de Descartes*, Duomo Ediciones, Barcelona, 2009

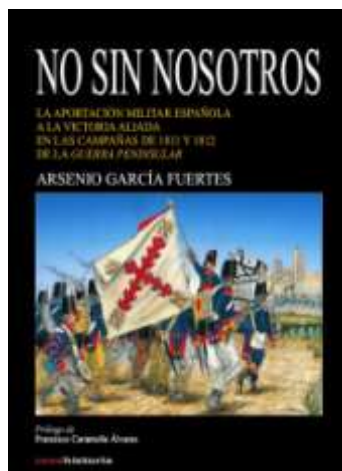
³⁷² Cf. WATSON, R., *Descartes, el filósofo de la luz*, Ediciones B, Barcelona, 2003

³⁷³ Cf. MORENO ROMO, J. C., *La religión de Descartes*, o. c., pág. 133

RESEÑA BIBLIOGRÁFICA

GARCÍA FUERTES, A.: *No sin nosotros. La aportación militar española a la victoria aliada en las campañas de 1811 y 1812 de la Guerra Peninsular*

Astorga, CESD Historia, 2016 (861 páginas).



La Guerra de la Independencia librada entre 1808 y 1814 supuso un drástico cambio en la historia de España. Es el momento en el que nace España como nación de ciudadanos³⁷⁴, ya que entre la Guerra y la Constitución de Cádiz el país dio los pasos definitivos que le llevaron a entrar en un convulso siglo XIX. Nada de esto habría sido posible sin la fuerza de las armas, ya que sin la resistencia militar y la posterior victoria no podría haberse desarrollado nada de lo demás. También es importante destacar la importancia del caos que provoca la invasión francesa, pues desembocaría en la creación de las Juntas, con la importancia que tienen estas en el periodo.

Centrada en el aspecto militar de la contienda en el noroeste peninsular, *No sin nosotros. La aportación militar española a la victoria aliada en las campañas de 1811 y 1812 de la Guerra Peninsular* es la obra que nos trae Arsenio García Fuertes. Se centra en el papel del ejército regular español en la zona (prácticamente extinto en muchos momentos de la guerra), el papel de la guerrilla y las operaciones españolas que dieron cobertura a los británicos que llegaban desde Portugal al mando de Wellesley, sirviendo de base logística para las operaciones del ejército aliado.

Las tropas españolas del noroeste, en las zonas de Asturias, Galicia, León y Zamora (conocidas como 6º Ejército) formaron desde 1810 el flanco norte de ese ejército aliado al mando de Wellesley hasta 1813.

La zona era de vital importancia estratégica ya que era la puerta de entrada y salida a Portugal. En Europa las derrotas y contratiempos que estaba sufriendo Napoleón situaron a la Península Ibérica como una de las causas de esos males. Si bien el ejército español regular era débil en medios y hombres, practicó, junto al importante papel de la guerrilla una guerra de desgaste y movimientos que obligó a los franceses a destinar la mayoría de sus efectivos (en torno a unos 300.000) a tareas de control de vías de comunicación y territorio. Esto jugaba un papel clave en la estrategia aliada, ya que sin esta importante labor la unión de fuerzas imperiales hubiera derrotado al ejército comandado por Wellesley con relativa facilidad.

El autor hace referencia destacada al papel del maltrecho ejército español, que se vio forzado a renunciar a la guerra clásica al modo prusiano (muy típico de la época) y, apoyándose en la guerrilla, emplear la guerra de desgaste para colaborar en el esfuerzo bélico, como ya se ha mencionado. El problema que señala el autor es el control francés del centro peninsular, lo que permitía a los

³⁷⁴ PALACIOS BAÑUELOS, L.: *España como nación de ciudadanos*. Madrid, Trébede, 2014. p.13

imperiales operar por líneas interiores que acortaban mucho los tiempos de desplazamiento, mientras que españoles y aliados operaban por zonas periféricas, con lo que eso implica en cuanto a tiempo y capacidad de reacción.

También se hace referencia importante a las diferencias entre el poder militar y político, ya que era este último el que mandaba, no siempre con aciertos. No debemos olvidar que en la guerra lucha toda la población, por lo que es nacional, incluso mujeres y niños³⁷⁵. Esto provocaba tensiones entre ambos poderes, político y militar.

Algo que llama la atención es el papel del espionaje en la guerra, que se trata dentro del capítulo décimo, si bien circunscrito a la zona del noroeste. Eso es precisamente lo que quizás pude ser reprochable, que el libro se centra en la zona noroeste y el título presenta la obra como algo de carácter más general. De todos modos no se puede obviar la inmensa tarea recogida en sus líneas que nos permiten acceder a una descripción fantástica de la Guerra de Independencia en esta zona de la península Ibérica.

Por último, la obra nos lleva al análisis de la situación hasta llegar a los Arapiles y la fracasada ofensiva sobre Burgos. Narra como la situación en Europa se vuelve insostenible para Napoleón³⁷⁶, con su derrota (o victoria pírrica) en Rusia y los reveses sufridos en la península, donde el ejército anglo-luso pasó a la ofensiva. Aquí el papel del ejército español fue destacado, ya que para impedir la reunión de los diferentes ejércitos imperiales (Norte, Cataluña, Aragón y Centro) los españoles llevaron a cabo operaciones aisladas para evitar el envío de tropas francesas en auxilio de Soult, al mando de *l'Armée Sud* y de Marmont al mando de *l'Armée de Portugal*. Sólo así consiguió Wellesley la decisiva victoria de Arapiles (22 de julio de 1812), la liberación de Madrid (agosto) y la fallida ofensiva final sobre Burgos, entre septiembre y octubre.

Este trabajo así demuestra que contra la literatura conocida, el papel del ejército regular español fue vital en la guerra, centrándose en el papel del 6º y 7º ejércitos al mando de los generales Santocildes y Mendizábal. La guerra la perdió Francia por no poder ocupar los valles del Duero y Tago que era dónde, según el autor, estaba la posición estratégica definitiva. Algo que se debe a la actuación ya mencionada de los regulares españoles y de la guerrilla.

En cuanto a otros aspectos de la obra, destacan la gran cantidad de infografías, láminas a color y esquemas que encontramos entre los capítulos XI y XII, que nos permiten un acercamiento más profundo a todo lo escrito.

Por último, no queda más que desear al autor el mayor éxito editorial posible con esta obra que, como ya se ha dicho, recoge muy minuciosamente las operaciones militares españolas en el noroeste peninsular durante la Guerra de la Independencia, motivo por el cual destaca sobremanera y aporta estos datos novedosos a la extensa literatura escrita sobre el tema

Pablo Martínez García
Universidad de Rey Juan Carlos

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 19.

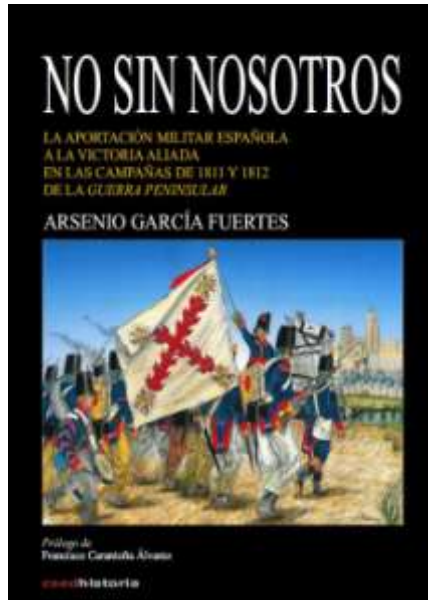
³⁷⁶ Para más información sobre la situación militar de Napoleón en Europa y sus estrategias, ver CHANDLER, D.: *Las Campañas de Napoleón. Un emperador en el campo de batalla, de Tolón a Waterloo (1796-1815)*. Madrid, Esfera de los libros, 2005.

Libros

Novedades

GARCÍA FUERTES, A.: *No sin nosotros. La aportación militar española a la victoria aliada en las campañas de 1811 y 1812 de la Guerra Peninsular.*

CSED, 2016 (861 páginas).



La conmemoración del segundo centenario de la Guerra de Independencia estimuló la publicación de artículos y libros -algunos nuevos, otros reediciones-, la celebración de congresos, pero no abundaron las obras sobre los aspectos estrictamente militares del conflicto.

El magno trabajo de Arsenio García Fuertes constituye una notable excepción. En sus páginas no faltan referencias a las juntas de León y Galicia, que permiten conocer mejor la difícil relación de estas instituciones con los militares, pero su objetivo en el estudio de las operaciones bélicas de los años 1811 y 1812 en el noroeste de España.

Ese sería motivo suficiente para subrayar su interés, pero lo acrecienta la importancia de la intervención de los 6º y 7º ejércitos en un momento decisivo de la contienda y la amplitud y novedad de las fuentes que utiliza.

Extracto del prólogo de Francisco Carantoña Álvarez (Universidad de León)

INDICE

PRÓLOGO, por *Francisco Carantoña Álvarez*,

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO I. EL GRAN OLVIDADO. EL EJÉRCITO ESPAÑOL EN LA GUERRA DE LA INDEPENDENCIA.

CAPÍTULO II. MUERTE Y RESURRECCIÓN DEL EJÉRCITO ESPAÑOL. APRENDIZAJE Y REFORMAS. EL EJÉRCITO ESPAÑOL EN 1812.

CAPÍTULO III. LAS ACCIONES OFENSIVAS DEL VERANO DE 1810 TRAS LA CAÍDA DE ASTORGA EN MANOS FRANCESAS. LA TOMA DE PUEBLA DE SANABRIA POR LAS FUERZAS ESPAÑOLAS Y PORTUGUESAS.

CAPÍTULO IV. EL ORIGEN ORGÁNICO DEL 6º EJÉRCITO. LA 4ª DIVISIÓN DEL EJÉRCITO DE LA IZQUIERDA EN 1810.

CAPÍTULO V. EL EJÉRCITO IMPERIAL FRANCÉS EN EL NOROESTE DE LA PENÍNSULA IBÉRICA ENTRE 1811 Y 1812, UNA MISIÓN IMPOSIBLE.

CAPÍTULO VI. LOS PRECEDENTES A LOS ARAPILES: EL VERANO DE 1811. LA CAMPAÑA DEL 6º EJÉRCITO AL MANDO DE JOSÉ MARÍA DE SANTOCILDES SOBRE LEÓN.

CAPÍTULO VII. EL CONTEXTO HISTÓRICO DE 1812 EN EUROPA Y EN LA PENÍNSULA. LA CAMPAÑA RUSA DE NAPOLEÓN EN EL CONTEXTO DE LA GUERRA DE ESPAÑA.

CAPÍTULO VIII. PLANES ESTRATÉGICOS Y POLÍTICOS ENFRENTADOS. LA DIFÍCIL ALIANZA HISPANO BRITÁNICA FRENTE A FRANCIA.

CAPÍTULO IX. LA ACTUACIÓN DEL COMISIONADO BRITÁNICO, EL CORONEL HOWARD DOUGLAS, COMO ENLACE DEL GOBIERNO BRITÁNICO Y DE ARTHUR WELLESLEY, ANTE LOS 6º Y 7º EJÉRCITOS ESPAÑOLES ENTRE 1811 Y 1812.

CAPÍTULO X. EL 6º EJÉRCITO 1811-1812. LOS GENERALES Y LAS JUNTAS SUPERIORES DE LEÓN Y GALICIA.

CAPÍTULO XI. ASTORGA, PLAZA IMPERIAL. LA VIDA BAJO LA OCUPACIÓN FRANCESA, 1811 – 1812.

ILUSTRACIONES

CAPÍTULO XII. EL 7º EJÉRCITO GUERRILLERO DEL NORTE DE ESPAÑA.

CAPÍTULO XIII. PLANES Y OPERACIONES ALIADOS PREVIOS A LA OFENSIVA SOBRE ASTORGA Y EL DUERO, (ABRIL DE 1812).

CAPÍTULO XIV. LA OFENSIVA ALIADA DE 1812: EL 6º EJÉRCITO AMENAZA ASTORGA Y EL VALLE DEL DUERO Y LA CAMPAÑA BRITÁNICA DE LOS ARAPILES.

CAPÍTULO XV. EL DECISIVO APOYO DEL 7º EJÉRCITO ESPAÑOL A LA OFENSIVA DE WELLESLEY SOBRE EL DUERO.

CAPÍTULO XVI. ARTHUR WELLESLEY Y EL FRACASO DE LA CAMPAÑA DE BURGOS. EL APOYO REGULAR DE LOS 5º, 6º Y 7º EJÉRCITOS ESPAÑOLES.

CAPÍTULO XVII. CONCLUSIONES. LA APORTACIÓN DE LOS REGULARES DEL 6º EJÉRCITO Y LOS GUERRILLEROS Y CUERPOS FRANCO DEL 7º EJÉRCITO A LA VICTORIA ALIADA.

APÉNDICES

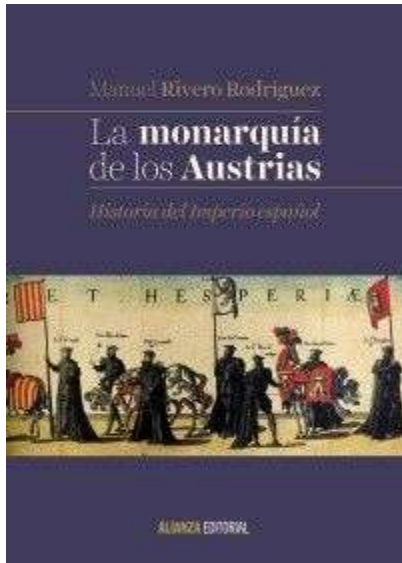
BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES DOCUMENTALES

ÍNDICE TOPONÍMICO

ÍNDICE ONOMÁSTICO

RIVERO RODRÍGUEZ, M.: *La monarquía de los Austrias. Historia del Imperio Español*

Alianza, 2017 (354 páginas).



La palabra imperio es compleja y ambigua, designa un aparato de poder que abarca un conjunto amplio de territorios y naciones sometidos a una sola autoridad. Asimismo, todo imperio ejerce una poderosa influencia económica, cultural y política sobre los territorios que no se encuentran bajo su dominio directo. Una Historia de la Monarquía de los Austrias en España es, forzosamente, una Historia del Imperio español. Por una parte porque los territorios que gobernó la rama española de la casa de Habsburgo abarcaron los cuatro continentes conocidos y porque España, sede de su autoridad, ejerció una indiscutible hegemonía política, económica y cultural durante ese tiempo, los siglos XVI y XVII. En este libro se

describe y analiza cómo se formó ese sistema de poder y cómo pudo constituirse como la primera potencia mundial de la Historia de la Humanidad, cuál fue su desarrollo y cuáles las causas de su transformación o decadencia. [...]

Imperio, pues, significa, además de preeminencia política y económica, ascendiente cultural. Shakesperare conoció la obra de Cervantes, un episodio de su Quijote lo desarrolló como drama (Cardenio), pero Cervantes no supo de la obra del inglés [...] así España acuñó valores universales puesto que todo lo que se producía en ella tenía difusión internacional casi inmediata.

INDICE

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO I. LA UNIÓN DINÁSTICA, 1469-1516

CAPÍTULO II. EL IMPERIO DE CARLOS V, 1516-1556

CAPÍTULO III. LA CONFIGURACIÓN DE LA MONARQUÍA BAJO FELIPE II, 1556-1580

CAPÍTULO IV. EL MUNDO NO ES SUFICIENTE, 1580-1598

CAPÍTULO V. LA MONARQUÍA CATÓLICA DE FELIPE III. 1598-1621

CAPÍTULO VI. LA CRISIS DE LA MONARQUÍA CATÓLICA, 1621-1647

CAPÍTULO VII. RECONFIGURACIÓN DEL SISTEMA Y FINAL DE LA DINASTÍA, 1648-1700

EPÍLOGO. DE IMPERIO A POTENCIA

HAN COLABORADO EN ESTE DOSSIER

Carmen Velayos-Castelo es profesora titular de Filosofía Moral y Política en la Universidad de Salamanca y ha sido miembro de la unidad asociada del Instituto de Filosofía del CSIC sobre Bioética. Su ámbito de especialización es la ecoética, pero también la fundamentación de una ética moderna de la felicidad. Pertenece actualmente al Comité ético de *Ensayos Clínicos del Hospital Universitario de Salamanca*. Ha sido miembro de proyectos internacionales y nacionales: el europeo *Edubioethics*, integrado por doce centros, y otros en España dirigidos, en su mayoría, por la Dra Teresa López de la Vieja a nivel nacional y autonómico que han dado fruto en numerosos encuentros y libros. Entre sus publicaciones destacan: *La dimensión moral del ambiente natural*, *Ética y cambio climático* o *Cambio climático e individualismo moderno*.

Emilio Chuvieco es Catedrático de Geografía de la Universidad de Alcalá y director de la cátedra de ética ambiental que financia la Fundación Tatiana Pérez de Guzmán el Bueno. Dirige el máster en Tecnologías de la Información Geográfica y coordina el **Grupo de Investigación en Teledetección Ambiental**. Ha sido investigador visitante en las Universidades de Berkeley, Cambridge, Santa Barbara, Maryland y el Centro Canadiense de Teledetección. Ha participado en 31 proyectos de investigación y 22 contratos. Ha dirigido 35 tesis doctorales. Es coautor de 28 libros y de 335 artículos y capítulos de libro, 134 de los cuales están incluidos en la base de datos Scopus. Tiene 5 sexenios de investigación reconocidos. Miembro correspondiente de la Academia de Ciencias. Co-editor principal de la revista **Remote Sensing of Environment**. Fue galardonado en 2000 con el premio de investigación del Consejo Social de la Universidad de Alcalá y en 2016 con el premio a la excelencia en la dirección de tesis doctorales.

La mayor parte de la actividad profesional la ha dedicado a las aplicaciones ambientales de los satélites de Observación de la Tierra, sobre todo en el ámbito de incendios forestales. Además de esta trayectoria profesional, tiene especial interés en las relaciones fe-ciencia y en cuestiones de ética ambiental, particularmente en cómo las grandes religiones afectan a la conservación de la naturaleza. Ha creado y dirige la editorial Digital Reasons (<http://www.digitalreasons.es/>), orientada a publicar ensayos sobre temas de controversia social, cultural y científica.

José Manuel Sánchez-Romero Martín-Arroyo es Doctor en Teología Moral por la Universidad Lateranense de Roma. Máster en Estudios Avanzados de Filosofía (Moral y Política) por la Univ. de Salamanca. Ha sido Director y Profesor en el Inst. Superior de C.C. Religiosas Asidonense. Actualmente es Prof. de Teología Moral y Antropología en la Univ. Pontificia de Salamanca. Entre sus publicaciones más destacadas encontramos los ensayos *Cristología Inductiva*, *Moral autónoma*, Córdoba (2002) y *Una ética para hoy. La Filosofía Moral en Julián Marías*, Salamanca (2016). También artículos como *La Constitución Pastoral "Gaudium et Spes"*, referente del nuevo quehacer teológico moral, en M. A. PENA GONZÁLEZ –

J. R. FLECHA ANDRÉS – A. GALINDO GARCÍA (eds), *Gozo y esperanza, Memorial prof. Dr. Julio Ramos Guerreira*, Salamanca 2006.; *La ética paulina, estructura de la ética cristiana*, en *Asidonense* 4 (2009); *El Concilio de Calcedonia y la Teología Moral*, en *Asidonense* 6 (2011); *La formación de la conciencia cristiana*, en *Asidonense* 7 (2012); *La teología de la encíclica Laudato Sí*, en A.GALINDO, (ed), *Loado seas mi Señor y Ecología integral. Comentarios a la encíclica Laudato Sí, del Papa Francisco*, Salamanca, 2016; *La Trinidad en la Doctrina Social de la Iglesia*, en *Estudios Trinitarios* 50/ 2, (2016).

Vicente Ramos Centeno es Doctor en Filosofía por la U.C.M., y Catedrático de esta asignatura en EE.MM., hizo su tesis doctoral sobre Ernst Bloch, y ha dedicado su esfuerzo filosófico al desarrollo de un pensamiento que apuesta por el hombre frente a su difamación constante en nuestro mundo. Aparte de numerosos artículos, las más importantes publicaciones de los últimos años son: *Razón, historia y verdad* (2000), *Europa y el cristianismo* (2007), *El esplendor del mundo* (2012) y *Pensando con Ratzinger* (2016).

Carlos de Castro Carranza es Profesor Titular del dpto. de Física Aplicada de la Universidad de Valladolid. Perteneció al equipo interdisciplinar de investigación GEEDS (Grupo de Energía, Economía y Dinámica de Sistemas). Experto en Sostenibilidad, Sistemas Energéticos y Teoría Gaia. Ha publicado media docena de libros académicos y de divulgación sobre esos temas, incluidas dos novelas (en las que expone su teoría Gaia orgánica). Ha impartido decenas de conferencias a lo largo de toda la geografía española. En este momento está sumergido en un proyecto de investigación europeo llamado MEDEAS donde el objetivo es modelar -bajo Dinámica de Sistemas- posibles caminos de transición energética hacia sistemas de cero emisiones.

Javier Romero Muñoz es Licenciado en Filosofía por la Universidad de Salamanca. Actualmente realiza estudios de doctorado en Filosofía Moral y Política, financiado con una beca predoctoral en medio ambiente de la Fundación Tatiana Pérez de Guzmán el Bueno. Líneas de investigación: Democracia deliberativa, medio ambiente, Jürgen Habermas, teoría política en el siglo XXI, entre otros. Es cooperante del INCIBE (Instituto Nacional de Ciberseguridad).

EQUIPO EDITORIAL

Todo el contenido publicado en *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura* es sometido a un proceso de revisión realizado por destacados profesionales en todos los campos de las Humanidades y de la Cultura. El *Dossier* y los artículos de la sección *Miscelánea* son analizados a través del método de revisión por pares ciegos, con el fin de garantizar su calidad y rigor científico. Las reseñas bibliográficas son sometidas a una revisión simple, siempre por profesionales de igual o mayor rango que el autor.

CONSEJO ASESOR

Stanley G. Payne. Doctor en Historia y profesor emérito de la Universidad de Wisconsin-Madison (Estados Unidos). Hispanista.

Fernando Suárez Bilbao. Catedrático de Historia del Derecho en la Universidad Rey Juan Carlos (España). Rector de la Universidad Rey Juan Carlos.

José Manuel Cuenca Toribio. Catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Córdoba (España).

Robin Attfield. Catedrático de Filosofía en la Universidad de Cardiff (Reino Unido). Miembro del Comité de la UNESCO para ética medioambiental. Regente del Park College de Oxford.

José María García Gómez-Heras. Catedrático de Filosofía Moral y Política de la Universidad de Salamanca (España).

Manuel Alvar Ezquerro. Catedrático de Lengua Española de la Universidad Complutense de Madrid (España).

Cristóbal García Montoro. Catedrático de la Universidad de Málaga (España).

Antonio Narbona Jiménez. Catedrático de Filología Hispánica de la Universidad de Sevilla (España).

Celso Almuiña Fernández. Catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Valladolid (España).

Ursula Wolf. Catedrática de Ética en la Universidad de Mannheim (Alemania). Directora del Departamento de Filosofía II.

Antonio Rodríguez de las Heras. Director del Instituto de Cultura y Tecnología de la Universidad Carlos III de Madrid (España).

Raffaele Rodogno. Profesor de Ética Medioambiental de la Aarhus Universitet (Dinamarca). Department of Culture and Society.

Ignacio Henares Cuéllar. Catedrático de Historia del Arte de la Universidad de Granada (España).

Txetxu Ausin. Científico Titular en el Instituto de Filosofía del CSIC (España).
Director de la revista electrónica DILEMATA.

Patricia Córdova Abundis. Profesora Universidad de Guadalajara (México).

Desiderio Vaquerizo. Catedrático de Arqueología de la Universidad de Córdoba (España).

Fernando de Sousa. Catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Oporto (Portugal). Director del CEPESE (Centro de Estudos da População, Economia e Sociedade).

José Morilla Critz. Catedrático de la Universidad de Alcalá de Henares (España).

Josefina Cuesta Bustillo. Catedrática de Universidad de Salamanca (España).

Manuel Moreno Alonso. Catedrático de la Universidad de Sevilla (España).

CONSEJO DE REDACCIÓN

Ramón Morillo-Velarde Pérez. Catedrático de la Universidad Rey Juan Carlos.

Aurora Miró Domínguez. Catedrática de la Universidad Rey Juan Carlos.

Begoña Villar García. Profesora titular de la Universidad de Málaga.

José Luis Rodríguez Jiménez. Profesor titular de la Universidad Rey Juan Carlos.

María José Castañeda Ordoñez. Profesora titular de la Universidad Rey Juan Carlos.

Fernando López Mora. Profesor titular de la Universidad de Córdoba.

José María de Francisco Olmos. Profesor titular de la Universidad Complutense de Madrid.

Sara Núñez de Prado Clavell. Profesora titular de la Universidad Rey Juan Carlos.

Isabel María Pascual Sastre. Profesora titular de la Universidad Rey Juan Carlos.

Pablo Ozcáriz Gil. Profesor titular de la Universidad Rey Juan Carlos.

Raúl Ramírez Ruiz. Profesor de la Universidad Rey Juan Carlos.

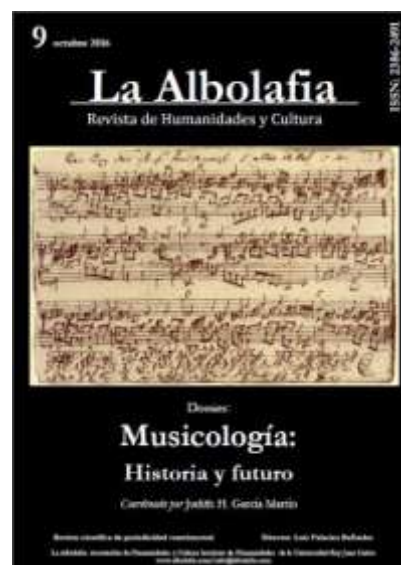
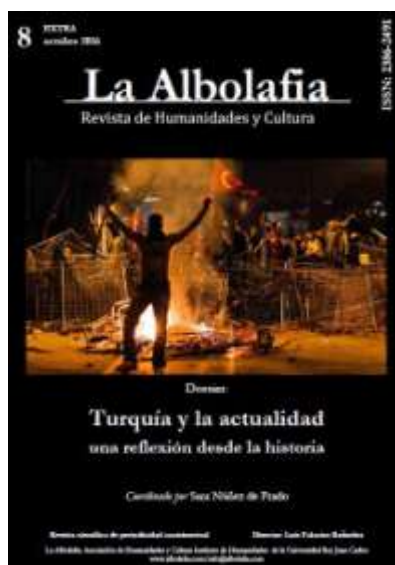
Agustín Martínez Peláez. Profesor titular de la Universidad Rey Juan Carlos.

Ana Vico Belmonte. Profesora titular de la Universidad Rey Juan Carlos

ADMINISTRACIÓN

Pablo Martínez García. Instituto de Humanidades de la Universidad Rey Juan Carlos

ANTERIORMENTE PUBLICADOS...



PRÓXIMO NÚMERO

Stanley G. Payne: perfiles de un hispanista. Bajo la coordinación de Luis Palacios, colaboran: Alfonso Bullón de Mendoza, Arnauld Imatz, Carlos Pulpillo, Jesús Palacios, Luis Palacios, Manuel Pastor, Pedro González Cuevas, Pío Moa, Roberto Muñoz Bolaños, Xavier Moreno Juliá y Yolanda Casado.