

Sin embargo, para ser un libro que trata sobre el futuro del capitalismo global se echa en falta un análisis sobre el cambio climático y los límites físicos y biológicos existentes. Solo una vez hace referencia a este tema, al final del libro, si bien es justamente para criticar la idea de que los recursos son limitados, argumentando que simplemente no sabemos qué nuevas materias primas podremos usar para sustituir al petróleo o los nuevos usos que tendrán otros recursos. Por otro lado, también hay algunas afirmaciones con las que no todo el mundo estará de acuerdo. Un ejemplo de ello puede ser el punto de vista que tiene Milanovic sobre la corrupción, ya que parece suponer que existe un cierto apego de la población a la corrupción y que no tiene por qué ser especialmente mala en sí misma desde el punto de vista económico si se la tratara como una renta más.

Se trata de un libro no muy extenso, pero con una gran cantidad de anotaciones y de evidencia empírica que sustentan cada afirmación que hace el autor. Es claro en sus explicaciones y analiza perfectamente los dos tipos de capitalismo existentes, destacando las principales virtudes de cada uno, así como los problemas que hacen que se tambaleen: la creciente desigualdad en el caso del capitalismo meritocrático liberal y la corrupción endémica del capitalismo político. También llega a proponer medidas de política económica para reducir la desigualdad en Occidente, como políticas fiscales para incentivar que la clase trabajadora posea acciones o incentivos para que participen en mayor medida en el accionariado de las empresas, así como mayores impuestos de sucesiones o de patrimonio, con el objetivo de «nivelar el acceso al capital» (p. 65) de los adultos jóvenes. Si bien, cabe tener en consideración los efectos que estas medidas puedan tener sobre la ya financiada economía actual, son interesantes

las medidas que plantea y merecen al menos una reflexión por nuestra parte. En definitiva, este libro disecciona el funcionamiento del sistema capitalista de manera original, con matices (a pesar de que “divida el mundo en dos”) y en ocasiones de forma un poco provocativa, pero ofreciendo siempre una rica panorámica tanto para aquellas personas que defiendan con uñas y dientes el sistema capitalista como para aquellas que deseen acabar con él.

Alejandro Castañeda Hernández

Master de Economía Internacional y
Desarrollo (UCM)

SOBRE IZQUIERDA ALTERNATIVA Y CRISTIANISMO EMANCIPADOR

[Francisco Fernández Buey](#)

Editorial Trotta, Madrid, 2021

366 págs

Después de la muerte de Francisco Fernández Buey han ido apareciendo diferentes textos que reúnen escritos suyos sobre temas específicos. Este, en particular, compila los más significativos sobre cómo abordó la *cuestión cristiana* en la construcción de una cultura política alternativa. La edición ha estado al cuidado de Rafael Díaz-Salazar, quien en la Introducción señala que «es necesario analizar los escritos que aquí se editan teniendo en cuenta el conjunto de su pensamiento» (p.17). Tras finalizar la lectura del libro cabe añadir esta otra consideración: esta recopilación ayuda como pocas otras a entender mejor el pensamiento conjunto de Fernández Buey. Es unos de los principales méritos de este libro, pero no el único.

El libro se organiza en tres partes. La primera recoge la concepción de Fernández Buey sobre el cristianismo liberador. La segunda se centra en la vida y obra de tres personas cristianas que apreció especialmente: Bartolomé de Las Casas, Simone Weil y José María Valverde. La tercera deja vislumbrar la que, tal vez, fuera la principal preocupación política de Fernández Buey a lo largo de su vida, la reconstrucción de un ideario emancipador ante la crisis de civilización provocada por el capitalismo industrialista hoy mundializado. Esta tercera parte da sentido a las dos primeras, pues la consideración del cristianismo liberador está vinculada a esa preocupación. Fernández Buey no abordó el tema como un filósofo de las religiones, sino desde el interés por construir una nueva cultura política para una izquierda alternativa que no renuncia al compromiso en favor de la emancipación. Ofrece Fernández Buey dos buenas razones para reconsiderar la religiosidad en la construcción de una nueva cultura política emancipatoria: una histórica y otra sociológica. La histórica: «Quien ignore hoy en día la persistente relación que ha habido a lo largo de nuestra historia entre la política entendida como ética de lo colectivo y los movimientos religiosos de resistencia y emancipación se pierde una parte sustancial de la cultura crítica de los de abajo» (p. 280). La sociológica: un mundo globalizado como el actual obliga a reconocer que las religiones siguen siendo muy importantes para una amplia mayoría de la humanidad, particularmente para esa parte que vive en condiciones mucho peores que la que habita en sociedades europeas secularizadas. Desde esta óptica, las religiones nunca han dejado de ser un fenómeno interesante por su presencia y relevancia.

Para comprender el papel del factor religioso en el cambio sociopolítico y en la es-

tructura social conviene diferenciar distintos planos del mismo fenómeno. Por un lado, distingue el autor, está lo que se entiende por religión en general; por otro, y es el plano más interesante para aquel propósito, están las mentalidades y los movimientos religiosos que, bajo determinadas circunstancias, representan una «radicalización de la conciencia religiosa en un sentido favorable a la lucha contra la injusticia y en favor de la igualdad» (p. 61).

El plano general de las religiones

Aunque el estudio y el reconocimiento de los movimientos de liberación de carácter religioso es el mejor punto de partida para el propósito de reconstruir una izquierda laica que se nutra de diferentes tradiciones, la consideración general de las religiones puede que resulte particularmente interesante para abordar la actual crisis de civilización provocada por el capitalismo mundializado, siempre que –habría que añadir siguiendo las advertencias de Fernández Buey– seamos conscientes de los riesgos que comporta situarnos solo en ese plano.

Las religiones llevan en su seno valiosos elementos de contención de la desmesura humana, representan aportaciones sapienciales para manejarnos en tiempos sombríos: «en todas las religiones (institucionalizadas o no) hay un saber, que podemos llamar *sapiencial*, acerca de los hábitos y comportamientos de los seres humanos en comunidad a partir del cual se expresan mandamientos, consejos o normas éticas que tienen mucho valor porque son el resultado, por lo general, de observaciones largamente repetidas y de reflexiones psicossociológicas muy notables (...). Este saber sapiencial merece ser con-

servado, conocido y enseñado, con total independencia de que las personas que lo conservan o a las que se enseña crean o no en los dogmas o doctrinas básicas de esas religiones (...) conviene conservar ese saber no solo por razones histórico-culturales, es decir, porque esta o aquella religión haya sido en el pasado parte de nuestra tradición cultural, sino también por una razón más decisiva y actual: porque en lo que hace a las conductas, comportamientos y hábitos humanos, las ciencias, lo que llamamos “ciencias humanas” o “ciencias sociales”, no han avanzado lo suficiente como para que se pueda afirmar *sin duda* que nuestro comportamiento, en ese ámbito, es definitivamente mejor que el sapiencial para la vida práctica de los humanos» (pp. 158-159). La realidad humana no es toda racional, existe también, por así decirlo, un ámbito meta-racional (distinto del irracional) que hay que reconocer y cultivar si queremos salir de este embrollo civilizatorio. Algo que es perfectamente constatable en el momento actual en el renacer de las espiritualidades ante el malestar cultural y psíquico en las sociedades contemporáneas.

La existencia de miseria material y psíquica se han considerado siempre desde el análisis sociohistórico y filosófico dos factores básicos para la consolidación de las religiones: el “suspiro de la criatura oprimida”, desesperada por la pobreza (Marx) y el disgusto moral (o el malestar psíquico) que produce la cultura (Freud). Ahora bien, la crítica marxista y freudiana a la religión resultan insuficientes. No basta con esta interpretación centrada en la parte negativa sin valorar también la función positiva de la fe y de la creencia en el arranque de procesos y prácticas emancipatorias. Una aproximación más ecuánime en nuestros días exige revisar el tópico según el cual las religiones en el mundo moderno solo operan como “co-

bertura ideológica” de la resignación de las masas o solo aparecen como ilusión producida por el malestar.

Dicho esto, conviene ser conscientes de que quedarnos únicamente en este plano comporta varios riesgos: el primero, y más evidente, favorecer la «apología indirecta de la religión *en general* y la ideologización de la fe cristiana en particular como sustituto de las grandes cosmovisiones en declive, empezando por el materialismo dialéctico» (pp. 61-62); el segundo, y no menos importante, desatender el papel de la institucionalización de las religiones como factor de estabilización en vez de factor de cambio. En el fenómeno religioso anida la serpiente de la contradicción, por lo que siempre será necesaria una visión crítica que revele las tensiones que surgen cuando una tradición pasa a materializarse en una institución de poder o cuando da pie a la aparición de sectarismos y fundamentalismos. Circunstancia que no se puede despreciar en tiempos de expansión por toda Latinoamérica de sectas evangelistas promovidas desde el corazón del imperio norteamericano, del auge de una extrema derecha tradicionalista en los países poscomunistas de la Europa del Este, del aliento de un nuevo espíritu capitalista a través de la industria del *mindfulness* o del enaltecimiento de la violencia política por parte del autoproclamado Estado Islámico y de grupos fundamentalistas como Boko Haram.

El cristianismo emancipador y las condiciones para el diálogo

Por eso resulta imperioso distinguir. La autocrítica de aquella parte de la tradición (política o religiosa, pues vale tanto para la tradición comunista como para la cris-

tiana) que se ha convertido en poder nos desvelará si aún alberga en su interior semillas liberadoras o si, por el contrario, ha terminado por convertirse en cierre ideológico de un nuevo sistema de opresión. No ha sido el caso del cristianismo de liberación que, principalmente desde América Latina, ha sabido recuperar bien entrada la segunda mitad del siglo pasado el espíritu profético de su propia tradición. Francisco Fernández Buey no solo reconoció en ese cristianismo de liberación ideas de matriz inequívocamente marxistas, sino que supo ver también cómo los nuevos movimientos sociales (pacifistas, ecologistas y ciertas derivaciones del feminismo comunista italiano) «recuperaron temas e ideas que son característicos de las tradiciones religiosas (no solo cristianas, por lo demás)» (p. 87). Esta forma de entender las mutuas influencias entre una izquierda social alternativa *roja-verde-violeta* (materializada en los movimientos) y el cristianismo de liberación situaba el diálogo entre ambas tradiciones en un terreno práctico. En esto coincidía con su maestro y amigo Manuel Sacristán. El encuentro entre tradiciones liberadoras laicas y religiosas se debe centrar en un terreno ético-político y se alcanza caminando: «arrieros somos, todos los que estamos en favor de la emancipación, cristianos o comunistas, y en el camino nos hemos encontrado ya» (p. 295).

En ese terreno de las luchas y convicciones ético-políticas compartidas es donde puede germinar un diálogo fecundo. Reacio a los debates ideológicos centrados en grandes concepciones del mundo, Fernández Buey propugnó llevar a cabo la desideologización y desmitificación de la propia tradición para, entre otras cosas, propiciar ese encuentro entre tradiciones liberadoras. Si algo hay que poner en primer lugar son las necesidades materiales y espirituales de las personas de nuestra época,

no las diferencias ideológicas. Lo «más importante es que, una vez que se ha decidido ver el mundo desde abajo y compartir esa visión con los de abajo, no solo hay que renunciar a la cosmovisión (también a la propia), sino incluso a la acentuación de la diferencia ideológica» (p. 295). Atender el mundo desde las necesidades de los de abajo (en la acepción utilizada por Simone Weil para referirse a los humillados, explotados y excluidos de la tierra, y no en el sentido en que hoy es utilizada de manera laxa para hablar de un 99% heterogéneo frente a las élites globales) significa adoptar un punto de vista muy explícito en favor de los que están socialmente en peor situación, particularmente de aquellos que ni siquiera hoy son objeto de explotación (los “descartados” de los que nos habla hoy Jorge Bergoglio). Las necesidades radicales y la comprensión de la desgracia humana eran para Fernández Buey –al igual que para Simone Weil– el mejor punto de partida para el diálogo entre tradiciones liberadoras. Y si en este punto de arranque coincidió con Weil, para llevar ese diálogo a buen puerto se encontró con otro de sus maestros: José María Valverde.

Valverde, cristiano de profundas convicciones y comunista en la etapa final de su vida, pensaba que ese diálogo debería consistir en «una actualización de las mentalidades en el ámbito de las tradiciones respectivas conducente a una filosofía de la acción común» (p. 297), y que para ello resultaba conveniente recuperar el sentido original del viejo concepto de la *caritas* (alejado del paternalismo benefactor y trascendiendo la esfera individual para elevarse a un plano social y político) y el espíritu evangélico del «amor al prójimo», que en estos tiempos del capitalismo mundializado se traduce también en amor desinteresado por el «prójimo lejano».

Pensando sobre esta propuesta de Valverde se le ocurrió a Fernández Buey que una de «las cosas que se podía hacer era recuperar, sin beaterías pero con respeto, el viejo discurso lascasiano: la otra forma de ver el mundo en los orígenes de la modernidad europea» (p. 298). Una idea que le llevó a enlazar el discurso del “indio metropolitano” de Bartolomé de Las Casas con la renovación de la mentalidad actual sobre la base de la ampliación del concepto de *caritas* aplicado a un prójimo lejano en un capitalismo que había devenido mundial. Una ampliación del viejo concepto de *caritas* que no se puede separar de una noción de justicia que implica, a su vez, la restitución de todo aquello que ha sido usurpado y la comprensión y respeto al otro a pesar de la diferencia cultural. La *caritas*, llega a decir, «es más fundamental, más radical, que la solidaridad» (p. 303), poniendo de manifiesto el límite del punto de vista meramente utilitarista de la solidaridad *entre iguales* de la tradición socialista. En un mundo globalizado hay que ir más allá: la evidencia de las profundas diferencias y desigualdades que existen entre los pobres y explotados de una u otra parte de la economía mundial obliga a reinterpretar las relaciones entre la caridad y la solidaridad en el mundo de hoy.

Este diálogo en el terreno de las prácticas de la caridad y la solidaridad es, por decirlo así, un plano prepolítico o previo a las formulaciones políticas. Un terreno fértil para el encuentro entre tradiciones liberadoras si se está dispuesto a dejar aparcadas las cosmovisiones de cada uno y se renuncia al exclusivismo ético. Lo comprobó en la persona de Valverde: «Las razones de José María Valverde en favor del comunismo tenían poco que ver con viejos dogmatismos y no menos viejas ortodoxias (...) las suyas eran razones fundamentalmente prepolíticas, aunque nada

apolíticas. Dos de estas razones suenan también a paradoja. Dijo: “Me hice comunista para poder seguir yendo a misa”. Y se comprende: algunos tuvimos que entender el otro cristianismo para seguir siendo comunistas. Escribió: “El juicio final cristiano es un juicio ateo porque en él no se preguntará a los hombres por sus creencias, sino si dieron de comer al hambriento y de beber al sediento”. Y se comprende: algunos tuvimos que entender que la clase obrera no va al paraíso solo por haber nacido en la miseria» (p. 280).

La reconstrucción de una izquierda alternativa

Fernández Buey era consciente del agotamiento de la izquierda dominante, e influido por los debates que se estaban desarrollando en el seno del partido comunista italiano y los planteamientos de Valentino Gerratana, propuso reconstruir de forma plural e intercultural una izquierda alternativa. Tal propósito exige una izquierda laica en un doble sentido: hacia dentro y hacia afuera. Un *laicismo hacia dentro*, como lo denomina Díaz-Salazar, que esquive los escollos de un marxismo cientificista (esto es, entendido como teoría científica y no como tradición del movimiento emancipatorio moderno) y de una izquierda dogmatizada con elementos cosmovisionales que excluye la pluralidad en su seno. Por otro lado, una *laicidad hacia afuera* que favorezca el diálogo y la confluencia entre culturas marxistas con culturas liberadoras de diverso signo (cristianas de liberación, ecologistas, feministas y pacifistas).

Vio en los impulsos del movimiento alterglobalizador o altermundialista las bases para una izquierda que quisiera realmente refundarse: «Ahí, en ese movimiento de movimientos, están ya representados los

sujetos del cambio. Ahí se ha ido bosquejando también lo que podría ser el programa para cambiar el mundo de base. Y ahí hay también una amplia red de redes para la configuración de una izquierda mundial. Lo que falta ahora es dar forma política organizada a todo ese movimiento y encontrar la palabra nueva y compartida para hacer frente a la barbarie existente» (p. 319). Esa forma política no creía que se pudiera asemejar a los partidos conocidos sino a un tipo de organización sociopolítica más parecida a lo que pudo representar la Primera Internacional (p. 323). Está por ver si seremos capaces de construir algo parecido a eso, pero de lo que cabe poca duda es que será imposible si antes no huimos de la ideologización excesiva de los problemas y no superamos los confesionalismos de cualquier tipo que nos impiden caminar hacia una cultura laica a la que no le basta el viejo concepto humanista e ilustrado de tolerancia.

Y no le basta porque ese concepto ha estado circunscrito exclusivamente a la tolerancia con el occidental sin reconocimiento y respeto por otras culturas que no son la nuestra: «*Tolerancia* querrá decir entonces, para nosotros, comprensión radical de la alteridad, atención a la dignidad del otro, autocrítica del etnocentrismo. En cierto modo, y con sus limitaciones históricas, esto último es lo que significó la *variante latina* del concepto de tolerancia que tiene su origen en Bartolomé de Las Casas» (p. 313).

Estamos, pues, ante un libro fundamental. El aparato crítico de los capítulos y la meritoria selección de textos de muy diferente formato (ensayos, materiales de intervención política, cartas y entrevistas) llevados a cabo por el editor revelan un hondo conocimiento de la obra de Francisco Fernández Buey y hacen de este libro una referencia obligada para las per-

sonas interesadas en profundizar en el pensamiento de uno de los intelectuales más originales que ha tenido la izquierda comunista en este país.

Santiago Álvarez Cantalapiedra

Director de esta revista y
de FUHEM Ecosocial

AFFECTIVIDAD AMBIENTAL: SENSIBILIDAD, EMPATÍA, ESTÉTICAS DEL HABITAR

Omar Giraldo e Ingrid Toro

El Colegio de la Frontera Sur,
Universidad Veracruzana, Chetumal
(Quintana Roo, México), 2020.

174 págs.

Quiero empezar esta reseña refiriéndome al *alambre de púas*. Todos, o la mayoría nosotros, nos hemos topado alguna vez con un alambre de púas. Al verlo, sabemos de inmediato que se trata de un límite, de una frontera que no podemos transgredir. Y si por desgracia no lo vemos y nos topamos con uno de manera imprevista, es muy posible que nuestro cuerpo sienta su poder a través del dolor que inflige en nuestra carne, un dolor que nos hace retroceder, un dolor que tiene la forma de una amenaza. De este modo, el alambre de púas separa, reparte, divide y excluye pero también captura y recluye. Instauro la propiedad privada, la prohibición y el despojo. Es un mecanismo que opera virtual y materialmente ordenando el espacio, y organizando y jerarquizando los cuerpos que lo ocupan. Como señala Alain Brossat, el alambre de púas logra «una especie de poder metafísico que simboliza todo lo que separa a los seres; una suerte de conductor de maldad que socava cada una de las existencias que