

La sociedad solidaria como condición de igualdad y felicidad

Xabier Etxeberria

1. Lo público, lo social y lo personal en la lucha por la igualdad

La enorme desigualdad entre los seres humanos, en lo relativo a los bienes que necesitamos para cubrir dignamente nuestras necesidades, ha sido y sigue siendo uno de los problemas más lacerantes a los que debemos enfrentarnos, por poca sensibilidad moral que tengamos. Durante mucho tiempo, los caminos que se han estimulado para tratar de paliarla han sido predominantemente personales y privados. Se ha alentado que, individualmente, tengamos piedad del pobre y le socorramos, sobre todo con nuestra limosna; o que, algo más organizada y sistematizadamente, creemos voluntariamente en la sociedad civil instituciones privadas de asistencia (de caridad) en aspectos básicos como el vestido, la alimentación, la salud o el alojamiento, cuya eficacia dependerá de la generosidad de quienes las apoyan y de la capacidad de quienes las gestionan.

La postulación de los derechos sociales va a cambiar radicalmente este enfoque. Bienes básicos como los que acabo de citar, a los que hay que añadir otros tan decisivos como la educación o el trabajo, van a ser reclamados como *derechos inalienables*, como exigencia derivada de la común *dignidad humana*. Por lo que ya no cabe dejar la satisfacción de los mismos al albur de la iniciativa privada movida por la compasión, porque es arbitraria

Xabier Etxeberria (Bilbao), catedrático de Ética en la Universidad de Deusto.

y parcial incluso cuando está animada por las mejores intenciones y porque, además, deforma moralmente el acto de asistencia al convertir en generosidad supererogatoria lo que es de justicia. Hay que remitirla a quienes pueden y deben garantizarla para todos. Nos topamos entonces, claro está, con el Estado, cuya justificación está precisamente en que sea garante de los derechos. Es éste, son las instituciones públicas, las que deben asumir *como deber prioritario* el objetivo de realización de los derechos sociales, a los que, precisamente porque piden ofrecer positivamente determinados servicios o bienes, se les acaba concibiendo como derechos de *prestación*. Son las instituciones públicas las que, en última instancia, deben prestarlos, ya sea ofreciendo directamente los bienes y servicios necesarios, ya sea garantizando las condiciones sociales que los hacen posibles para todos. En este marco, la asistencia privada pasa a ser marginal y vista con suspicacia.

La complejidad de la realidad social, el enfoque interestatal y no meramente intraestatal del problema de la desigualdad, y la conexión que está teniendo con el deterioro ecológico, nos están mostrando que hay que revisar estos esquemas simples. No voy a describir aquí los factores citados y su impacto en los enfoques sobre la justicia, puesto que en buena medida son objetivo de los otros dos estudios que acompañan a éste (aunque haré algunas menciones al último de ellos). Me voy a contentar con destacar una de las conclusiones que puede extraerse: en la lucha por la igualdad, a la simplicidad de la asistencia voluntaria no podemos oponer la simplicidad de la asistencia del Estado. Primero, porque este Estado tendrá que ser desbordado –lo que no quiere decir suprimido– en instituciones internacionales (globales) de atención a los derechos de todos los humanos desde esquemas de justicia. Segundo, porque ya no va a bastar el referente de las instituciones públicas; sin dejar de resaltar su *importancia decisiva*, habrá que articularlo *explícita y planificadamente* –a veces tensionadamente– con otros dos: el de las organizaciones sociales y el de los comportamientos personales emanados de determinadas convicciones morales.

En este estudio me voy a centrar precisamente en el momento personal de este triángulo de polos en interacción. Pero antes conviene aclarar un poco el segundo de ellos, el de las organizaciones sociales. Debe ser distinguido de las meras organizaciones privadas de la sociedad civil, que se rigen por el estricto intercambio en libertad acorde con los postulados del liberalismo y que pueden perseguir legítimamente intereses particulares que no dañen derechos de nadie. Frente a ellas, las organizaciones sociales buscan expresamente el interés público generalizable implicado en los derechos humanos, aliándose así, desde este punto de vista, con lo que debe ser el objetivo de las instituciones del Estado. Pero frente a éstas, que son públicas en el sentido fuerte del término, siguen estando situadas en la sociedad civil, dependiendo, desde ese punto de vista, de la libertad asociativa de quienes las constituyen. Pues bien, las organizaciones no estatales que tienen que articularse críticamente con las estatales para afrontar los gravísimos problemas de desigualdad, tienen que ser de esta naturaleza, tienen que asumir explícitamente, en sus esquemas organizativos y en sus estrategias, esta orientación al interés público, empujando a los cambios estructurales que se vean necesarios. En unos casos, centrándose fundamentalmente en la estimulación de la participación social crítica, siendo vía para ella (por ejemplo, organizaciones “altermundialistas” o ciertas organizaciones ecologistas), en otros asumiendo además —y sin contradicción— determinadas ofertas de bienes y servicios (por ejemplo, ONG de cooperación al desarrollo y de lucha contra la pobreza). La clásica asistencia privada queda de este modo totalmente transformada: no está ya asociada a la mera organización privada de la vida civil dependiente del libre juego de las voluntades de los individuos —en este caso de su compasión—, sino que, no ignorándolas e incluso impulsándolas en una cierta dirección, persigue insertarse activamente en los procesos de justicia distributiva y justificarse desde ellos.

2. Lo novedoso del compromiso personal por la igualdad

Adelantaba, de todos modos, que en este trabajo voy a prestar atención especial al polo personal. Acabo de apuntar que este polo tiene que estar presente en las organizaciones sociales. Tiene también que estarlo en las instituciones públicas, a través de la participación política del conjunto de los ciudadanos. Pero aquí voy a trabajar específicamente otras cuestiones más directamente dirigidas a la propia persona, de algún modo estimuladas por la actual situación. Tienen que ver con el hecho de que esta situación supone incentivar nuevas motivaciones para el anhelo de justicia, orientar hacia nuevos modos de compromiso, y especialmente, plantear el reto de una transformación interior.

Lo que quiero decir con esto se clarifica con facilidad si nos acercamos a los retos que la crisis ecológica está planteando a la distribución igualitaria de los bienes. Sabemos ya muy bien lo que está en juego en ella, y lo injusto de la misma. Puede formularse resaltando dos problemas interrelacionados: el que se consumen recursos limitados en exceso e inequitativamente, y de modos tales que se generan residuos dañinos. Describo con un poco más de detalle estas afirmaciones, pues eso permitirá sacar luego las consecuencias de cara a lo personal.

En primer lugar, está, pues, el hecho de que se consumen en exceso e inequitativamente recursos naturales. Contra ciertas ilusiones del pasado, hemos caído en la cuenta de que esos recursos, en gran medida, son limitados y perecederos. Por eso precisamente su consumo excesivo está trayendo, por un lado, la extinción de especies vivientes que pueden ser percibidas como un bien en sí (desde enfoques biocéntricos en especial), con la correspondiente generación de desequilibrios en los ecosistemas que, a su vez, son capaces de provocar destrucciones en cadena; por otro lado, ya desde enfoques antropocéntricos, tal consumo excesivo supone que se pueden ir acabando recursos (vivos e inertes) que necesitamos para sobrevivir en condiciones dignas. Pero resulta, además, que el consumo excesivo es radicalmente

inequitativo, dado que se concentra decididamente en la quinta parte de la humanidad, mientras que, en el otro extremo, al menos otra quinta parte sufre las carencias más absolutas, y el resto nada en carencias diversas. Lo más evidente de este dato es la injusticia del mismo; pero lo más novedoso es que esta injusticia no puede superarse con la supuestamente deseable igualación por lo alto, dado que debido a la antedicha escasez (y a lo que añadiré en seguida sobre los residuos), no podemos generalizar para el conjunto de la humanidad el consumo de la quinta parte privilegiada, porque es ecológicamente insostenible. Esto es, si queremos generalizar de manera equitativa y sostenible el uso de recursos que necesitamos para vivir en condiciones dignas, tendremos que plantearnos no sólo una redistribución de los mismos sino unos estilos de vida que supongan tales modos de consumo que, aun respetando diferencias culturales, permitan su generalización y reproducción.

Pero es que además, y en segundo lugar, no debe olvidarse que la producción y el consumo de recursos y bienes supone generación de residuos que en muchas ocasiones son ellos mismos dañinos, lo que acrecienta la destrucción ligada a la escasez. Pero aquí también, este daño tiene connotaciones profundamente injustas. Por un lado, supone a la vez daño a los humanos y a la propia Naturaleza como tal. Por otro lado, y es lo que más directamente tiene que ver con la justicia, los daños causados por la emisión de residuos no repercuten sólo en quienes los generan, sino que repercuten también, con frecuencia sobre todo, en quienes no los generan, situados a veces a miles de kilómetros de distancia¹. Esto es cierto para el caso de las generaciones presentes, pero, por supuesto, es totalmente evidente para las generaciones futuras: les podemos privar de condiciones dignas de existencia sin que ellas hayan tenido la más mínima responsabilidad.

¹ Piénsese en el calentamiento de la atmósfera con el correspondiente efecto invernadero y sus consecuencias destructoras, en quiénes son los principales responsables y en quiénes están sufriendo más duramente sus consecuencias adversas.

De estas constataciones se desprenden fortísimos llamados a generar instituciones y principios de Derecho internacional que, limitando la soberanía de los Estados y coordinándose con ella, permitan avanzar hacia una justicia ecológica equitativa de alcance mundial. Pero aquí no voy a avanzar en esta dirección². Se desprenden igualmente intensos requerimientos para que la sociedad civil, en sus dimensiones locales y globales combinadas, cree organizaciones sociales del tipo de las antes mencionadas, para instigar el surgimiento de esas instituciones públicas. Pero tampoco me voy a detener en ello. Sí quiero subrayar que unas y otras iniciativas, incluso siendo en buena medida institucionales en cuanto cabe hacerlas apoyados en las instituciones existentes, precisan compromisos personales organizados firmes. Pero lo quiero subrayar para avanzar un poco más en esta dimensión personal.

Lo novedoso de nuestra implicación personal en este tema (al menos en la intensidad y generalidad de su alcance) está en que la problemática de desigualdad, injusticia y destructividad ligada a las cuestiones ecológicas tiene que ver de modo directo con *nuestros hábitos cotidianos* de vida en los que en sí no percibimos que hagamos nada injusto a nadie. Cuando conduzco mi coche que he comprado con mi gasolina que he pagado, en primer lugar, no tiendo a ser consciente de que utilizo unos recursos que hacen inviable la generalización de ese transporte; y, en segundo lugar, genero residuos que unidos a los de todos los coches, se convierten en factor decisivo del calentamiento de la atmósfera que, a su vez, trae como consecuencia, entre otras, el aumento de huracanes e inundaciones y la ampliación de su zona de impacto, con su correspondiente daño sobre todo en las poblaciones más deprimidas. Puedo decir que mi coche sólo no causa estos efectos, pero los causa la acumulación de conductas individuales como la mía. Con lo que yo debo cambiarla, como

² Véanse referencias a ello en este mismo número de la revista. También puede consultarse al respecto la obra de Peter Singer, *Un solo mundo. La ética de la globalización*, Paidós, Barcelona, 2003, especialmente su capítulo "Una sola atmósfera".

mínimo, en proporción a esa responsabilidad. Esto es, la lucha por la justicia y contra la desigualdad pide expresamente que sea consciente de lo que suponen determinados hábitos personales de vida y que introduzca las modificaciones pertinentes para disminuir en lo posible sus efectos dañinos.

Una constatación como ésta trae un encadenado de cuestionamientos. Para empezar, de modo más inmediato y siguiendo con el ejemplo, debemos replantearnos la intensidad en el uso del coche y el tipo de combustible que utiliza, a fin de retener sus ventajas evitando sus vertientes tan negativas. Pero pronto percibimos que estamos “en la civilización del automóvil” y que eso significa replantear nuestro estilo civilizatorio, con lo que el momento institucional aparece. Ahora bien, replantear el estilo de civilización implica a su vez replantearnos nuestro horizonte de calidad de vida y de autorrealización, lo que nos confronta con las dimensiones más personales: ¿qué conviene que entendamos por vida feliz, por vida realizada?; ¿qué lugar hay que dar en ella al consumo?; ¿podemos conjugar el ideal de vida buena con el de justicia e igualdad —lo que pedirá reconfigurar la formulación actual del primero, por sus conexiones con la desigualdad— o habrá que sacrificar el primero al segundo, que ciertamente se nos impone como deber?

3. La sobriedad solidaria como condición para la igualdad

Dado que las desigualdades ligadas a la crisis ecológica tienen que ver decididamente con el consumo excesivo de una parte de la población mundial —entre la que estamos—, con el que trata de colmar unos deseos que aumentan constantemente en sus ambiciones, el remedio tendrá que venir (entre otras cosas) de la mano de una *firme moderación* en la satisfacción de los mismos e incluso en su propia formulación. Moderación que podrá y deberá ser estimulada y realizada institucionalmente, pero que, decididamente, se tendrá que plasmar de modo habitual en la vida concreta de las personas.

Desde el punto de vista moral, esto nos remite a la virtud tradicionalmente más modesta entre las virtudes cardinales, a la templanza.

Una virtud que, precisamente por lo que sugiere de represión del deseo, nuestro contexto cultural tiende a despreciar, cuando no a denigrar. Frente a ello, la tesis que pretendo mantener aquí es que recuperarla de un cierto modo se nos muestra hoy como condición de justicia, pero, a su vez, como condición de felicidad o de vida buena, vida realizada. Si esto fuera cierto, como lo espero, la vivencia de la templanza resultaría ser uno de los lugares (no el único, pero sí muy relevante) en el que cabe sintetizar algo siempre difícil: la justicia, que habla de exigencias y si es preciso renunciaciones de deseos a favor de los derechos del otro, y la felicidad, que habla de realización de anhelos.

La virtud
de la templanza es
condición de justicia
y de vida realizada

Tradicionalmente se ha definido a la templanza como la moderación de los deseos, que los regulamos-controlamos desde nuestra razón en función de lo que es bueno para nosotros, lo que implica un autodomínio respecto a ellos. Ahora bien, incluso en presentaciones clásicas³, se resalta que no hay que caer en el reduccionismo (referirse sólo a los deseos más elementales de comer, beber y tener actividad sexual) ni en la deformación (identificar el autodomínio con represión, cuando lo que pide es regulación razonable). En la obra que acabo de citar se nos recuerda incluso que las palabras griega *-sophrosyne-* y latina *-temperantia-* remiten originariamente a hacer un todo armónico de una serie de componentes dispares. Esto es, en la templanza hay ciertamente un momento en negativo de “poner

³ Véase, por ejemplo, la que hace Josef Pieper, de acuerdo con el enfoque tomista, en *Prudencia y templanza*, Rialp, Madrid, 1969.

freno”, pero que sólo tiene razón de ser si se equilibra con el momento “en positivo” de acoger, reestructurando a ambos en un conjunto armonioso⁴.

Esto tiene aplicaciones tanto para el horizonte de la justicia como para el de la felicidad. Dejando para luego este segundo y centrándome de momento en el primero, cabe decir que la templanza con sentido será aquella que, vivida por las personas que constituyen la sociedad, se muestra condición de posibilidad para la armonía de la misma, una armonía que sólo es moral si supone, además de la convivencia en paz y libertad, la distribución equitativa de los bienes. La conexión entre justicia y templanza se realiza sobre todo a través del hecho de que para satisfacer determinados deseos necesitamos recursos: la “templanza a favor de la igualdad” es aquella que modera el consumo de bienes para que todos puedan disfrutar de ellos en el grado que resulta necesario. Es una templanza al servicio del bien común.

La templanza, acabo de decir, cubre en realidad más ámbitos del deseo que aquéllos que se realizan por mediación de bienes y servicios tangibles. Cuando se remite a éstos podemos expresarla con una palabra específica, la de *sobriedad*: es sobrio el que come y bebe con mesura, el que se viste sin exceso de adornos, el que, aplicado a nuestro tema, consume teniendo presente el que haya para todos. Dado que se trata de una sobriedad que encuentra su motivación fundamental en los demás, no en uno mismo, debe ser adjetivada de *solidaria*. Por razones parecidas, también podría utilizarse el término de *austeridad*, realizada en nuestro caso como *austeridad solidaria*.

Este enfoque de la templanza como sobriedad solidaria supone un desarrollo novedoso de la perspectiva tradicional, en la que, ya desde Aristóteles, es percibida como una virtud individual,

4 Incluso la propuesta de Epicuro puede enmarcarse en la lógica de la templanza. Pide ciertamente, de modo central, apertura a los goces de esta vida, sin ver en ellos nada malo, pero insistiendo en el “cálculo inteligente” en vistas a obtener el máximo de placer, un cálculo en el que la satisfacción de los deseos que pueden colmarse, la mesura en los que se muestran ilimitados y la distinción entre placeres naturales accesibles y no naturales difíciles de saciar, tienen un lugar central. Véase: Epicuro, *Obras*, Tecnos, Madrid, 1991.

una virtud que opera y revierte decisivamente sobre el sujeto que la practica. Aquí se está subrayando que encuentra su sentido central en que opera sobre el conjunto de la sociedad —garantizando la justicia— e incluso sobre la Naturaleza —permitiendo su conservación—. Desde este punto de vista, ha dejado de ser una virtud “privada” —dirigida al bien de uno mismo y de sus relaciones de intimidad— para pasar a ser una virtud *pública*, o si se prefiere, *cívica*.

Puede discutirse, de todos modos, hasta qué punto la necesitamos a este nivel social. Si nos remitimos al debate en torno a la crisis ecológica, vemos que hay dos posturas. Para algunos, la clave para enfrentarnos a ella está en la búsqueda de soluciones técnicas que, introduciendo ciertas novedades en el tipo y uso de recursos energéticos, en la generación de residuos y en el reciclado, permitan continuar con nuestro desarrollo y hacerlo más generalizable; la incentivación de ciertos valores y actitudes (por ejemplo, la sobriedad ecológica) es un añadido instrumental que ayuda, pero nunca será el factor decisivo.

Otros, en cambio, resaltan que dado que la causa fundamental de los desastres ecológicos está en el ideal “civilizatorio” de consumo desbordado que empuja a la explotación descontrolada de la Naturaleza⁵, la solución únicamente puede venir de un cambio relevante en el estilo de vida y en los hábitos de consumo, que sólo serán asumibles y sostenibles, dadas las renuncias que inicialmente plantean, cuando se fundamenten en convicciones⁶. En un enfoque como éste, generalizar disposiciones internas arraigadas a favor de la sobriedad solidaria pasa a ser algo central. Personalmente apoyo esta segunda lógica, que es además la que de modo inmediato tiene presentes los ideales de equidad. Aquí son los hallazgos técnicos los que, sin despreciarlos ni

5 Se cita además una segunda causa central: la superpoblación. En verdad, controlar el crecimiento demográfico es una exigencia ecológica decisiva. Aunque no debe olvidarse su conexión con el desarrollo, tanto desde el lado de la eficiencia en el control como desde el de la justicia del mismo.

6 Las leyes y reglamentos, con sus correspondientes penalizaciones para los infractores, también tienen que tener su lugar para lograr la limitación en el uso de recursos. Pero sólo arraigarán cuando encuentren eco en las convicciones de la mayoría de la población.

mucho menos, pasan a ser lo que deben ser, estrictamente instrumentales, al servicio de los ideales de vida replanteados desde la solidaridad humana intra e inter generacional y el respeto a la Naturaleza (que inducirán a cambios importantes en la propia concepción del desarrollo).

Quien está convencido de esto —y pienso firmemente que así debe ser— tiene que autoimponerse en coherencia una serie de tareas. Algunas, apuntando a las transformaciones estructurales que se precisan, las concretará en compromisos encuadrados en organizaciones sociales o partidos políticos que persigan la igualdad equitativa y sostenible. Otras mirarán directamente a los propios hábitos de consumo, de reciclaje, etcétera, para hacer los cambios oportunos, sin esperar a que otros lo hagan pero tratando a su vez de convencerles. Desde este punto de vista, todos tenemos mucho que hacer, porque todos tenemos que comenzar por nosotros mismos.

Aunque, para matizar esto último, no hay que olvidar que tenemos que empezar con modos acordes con nuestra situación. Para practicar la sobriedad solidaria habrá que tener muy presente dónde estamos. No es lo mismo pertenecer a las poblaciones de la abundancia, de la desmesura en el consumo, que a las poblaciones sumergidas no sólo en la escasez, sino en la miseria. Los procesos de desprendimiento material tendrán que concentrarse evidentemente en las primeras.

4. La templanza como condición para la vida realizada

De las consideraciones precedentes podemos concluir que la sobriedad solidaria debe encontrar en su conexión con la justicia el fundamento más sólido para lo que se nos impone como deber. Ahora bien, en la medida en que con ello nos topamos con algo que tendremos que hacer aunque contradiga las concreciones primarias de nuestros deseos, aunque implique renuncia a algunas de las comodidades de que disfrutamos (para que pueda generalizarse y sostenerse la satisfacción de las necesidades de

todos), nos vemos abocados a la cara adusta de la ética, a la que incluye renuncia. La idea que quiero subrayar en lo que sigue es que, sin negar este momento, podemos enmarcarlo en su horizonte moral más pleno, el que hace de él un paso no para la privación sino para la realización.

Para empezar, si la renuncia está motivada por la solidaridad —con su componente emocional de sentirse uno con todas las personas— será una renuncia relativa, en la medida en que será vivenciada como expresión y acrecentamiento de amor a los humanos y de empatía con la Naturaleza. Y, lo sabemos por nuestras relaciones personales, lo que plenifica de verdad el amor lo percibimos globalmente como positivo también para nosotros, aunque nos haya pedido renunciar a algo.

**La aportación positiva
de la templanza
consiste en serenidad,
libertad y alegría**

Pero incluso centrándonos en nuestra propia autorrealización, una gran corriente de sabiduría ha insistido siempre en que en realidad la vivencia prudente de una sobriedad que podemos generalizar en templanza (para incluir también deseos que no se satisfacen con objetos materiales), es un camino decisivo para lograrla. También dentro de cada uno de nosotros esta virtud está llamada a “hacer un todo armónico de una serie de componentes dispares”, como dice su significado inicial. Si de algo tenemos experiencia propia es precisamente de las divisiones interiores. Pues bien, una condición necesaria para lograr la unidad es mesurar la expresión y realización de nuestros deseos, guiados por la búsqueda de lo bueno, por la mayor realización de lo que significa ser humano; es estar empapados de la virtud de la templanza.

Para que se entienda bien esto hay que comenzar desmontando algunos malentendidos. Uno de ellos ya ha sido sugerido antes: la templanza no dice que los deseos son malos o que es mala su satisfacción, sino que es mala, por destructiva, la des-

mesura. Dicho de otro modo: la templanza no prohíbe gozar de la vida, pide gozar de modo lúcido para así gozar de hecho más y sobre todo mejor. Tiene, como vimos, el momento negativo de privación, pero para hacer más pleno el momento positivo de satisfacción⁷. El segundo de los malentendidos tiene que ver con lo que nos sugiere su significado en el uso corriente del lenguaje: llamamos templado a lo que no es ni frío ni caliente; traducido en peyorativo, a lo mediocre, a lo gris, a una vida sin sobresaltos pero también sin alicientes. Pues bien, la templanza, que como toda virtud lo es cuando se alía con las otras virtudes (como la prudencia y la fortaleza), no remite en sí a nada de eso. Para empezar, el dominio de sí que supone no tiene nada de tibio. Pero, además, ella misma está teñida de la consistencia de lo recio, de lo que sabe afrontar las dificultades cuando es preciso. Lo sugiere incluso la misma palabra, cuando diciendo de alguien que es una persona templada queremos decir que “tiene temple”, valentía con serenidad.

Lo que en positivo nos aporta la templanza puede sintetizarse en tres palabras: serenidad, libertad, alegría. Comenzando por la primera, una persona templada es aquella que es consciente de sus límites: no pretende sobrepasarlos sino que los respeta, los acoge con ternura incluso, y precisamente por ello puede lograr la satisfacción y la paz, la *quies animi* o quietud del alma, por decirlo con los clásicos. En cambio, el intemperante, el que siempre desea más, es el perpetuamente insatisfecho, intranquilo, ansioso.

Respecto a la libertad aportada por la templanza, Kant es muy expresivo cuando nos dice que si, al darnos a nosotros mismos una máxima de acción, seguimos a nuestros deseos, no somos en realidad autónomos, no nos damos nuestra propia ley, sino que somos heterónomos, sometidos a la ley del otro, porque en rea-

⁷ En buena medida, el rechazo actual a esta virtud es debido a que se identifica con el momento negativo. Por ejemplo, tomemos la concreción de la templanza en lo relativo a los deseos sexuales, que es la castidad. Tendemos a percibirla únicamente como renuncia a ciertas actividades sexuales, como abstinencia. Pero equilibrada con su momento positivo, la castidad pasa a ser ejercicio de la actividad sexual en condiciones y con sentidos tales que la hacen felicitante y autorrealizadora.

lidad quien manda es el objeto del deseo. La persona templada, con temple, es aquélla que es dueña de sus deseos, a los que enmarca en su libertad y razonabilidad (lo que, ciertamente, pide un aprendizaje no fácil, en el que cierta “ascesis” tiene que hacerse presente); no es la que no goza, sino la que goza desde la experiencia de no ser prisionera del placer y de su objeto. En cambio, “el intemperante es un esclavo, y tanto más desde el momento en que transporta a todas partes a su amo consigo”⁸.

Por último, la templanza es fuente de alegría. En la tradición cristiana al ayuno y abstinencia mesurados se les ha atribuido el fruto de la “alegría del corazón”. Y es que experimentar pacificadamente la medida en la satisfacción de los deseos no sólo permite gozar mejor, sino que es ella misma un gozo⁹. Puede incluso verse en ella, en este fruto, la prueba de que el momento de renuncia que implica no es forzado sino que se ha integrado ya armoniosamente en la experiencia global de positividad.

Aristóteles nos indicó que las virtudes se aprendían especialmente a través del ejemplo, al verlas encarnadas en personas virtuosas. Permítaseme traer aquí a colación a Francisco de Asís como “el radical de la templanza”, el que supo experimentar la “pobreza feliz”, en su caso en un marco cristiano de sentido, pero interpelante también para los que no lo viven. No es propiamente el “templado medio”, pero puede ser para nosotros un magnífico horizonte para orientarnos¹⁰.

Espero, como conclusión de este apartado, que con las consideraciones precedentes haya quedado claro que la templanza

8 A. Comte-Sponville, *Pequeño tratado de grandes virtudes*, Espasa, Madrid, 1998, 54. De acuerdo con esta idea, es normal que nos preguntemos si el consumidor compulsivo es cómplice de una depredación que supone injusticia, o es víctima de una manipulación que al empujarle a consumir le empuja, cuando no le destruye. Un trabajo, ya de unos años, en torno a esta cuestión es el de J. Boniface, *L'homme consommateur, victime ou complice?* CIEM, París, 1976.

9 Los místicos nos advertirán, de todos modos, que tampoco esto hay que buscarlo por sí mismo, con ansiedad. Nos invitan a un paradójico amor a nosotros mismos humilde y desapegado.

10 Creo que también este texto de Pablo, enmarcado igualmente en su experiencia de fe, tiene mucho que ver con lo que aquí se está comentando: “Sé andar escaso y sobrado. Estoy avezado a todo y en todo: a la saciedad y al hambre; a la abundancia y a la privación. Todo lo puedo en Aquel que me conforta” (Fil 4, 12-13).

puede ser vista como vía de realización y felicidad personal. Sintetizando ahora esta tesis con la del apartado precedente, cabe decir lo siguiente: la remisión a la solidaridad y la justicia dan a la sobriedad y la templanza la dimensión de descentramiento que precisan para superar su cierre egocéntrico, mientras que la remisión a la realización personal y la felicidad permite insertar lo riguroso del deber que implican en lo gozoso de la plenitud. En lo primero puede verse un criterio de autenticidad, en lo segundo una motivación poderosa. Es cierto que esta síntesis armoniosa resulta fácil sobre el papel, mientras que en la realidad pide avanzar entre dificultades. Pero si se está convencido de la justeza de ese horizonte, caminar hacia él resultará estimulante¹¹.

5. La sobriedad solidaria y la “opción por los pobres”

Como última parte de este trabajo, y centrándome de nuevo en el objetivo más directo de este número de FRONTERA —el de revisar lo que supone hoy la lucha contra la desigualdad—, abordado prioritariamente, según dije, desde el polo de lo personal, considero conveniente reconducir las reflexiones y tomas de postura que he ido formulando, hacia un tema clásico en el mundo cristiano sensibilizado por la justicia social, y que ha sido expresado como “opción por los pobres”. ¿Cómo cabe vivirla personalmente a partir de lo que he llamado sobriedad solidaria? Para afrontar esta cuestión, conviene precisar primero lo que significa ser pobre¹².

11 El lector interesado en avanzar en la reflexión moral en torno al consumo, en su conexión con la justicia, la libertad y la felicidad, puede leer la obra de A. Cortina, *Por una ética del consumo. La ciudadanía del consumidor en un mundo global*, Taurus, Madrid, 2002.

12 Por supuesto, me refiero aquí a la pobreza en *condiciones de vida digna*. Está también su sentido espiritual, como experiencia personal de fragilidad, desnudez, limitación, que se abandona al Dios de quien recibe su fuerza. Es muy relevante para los procesos interiores y entiendo que tiene conexiones importantes con la vivencia de una templanza afinada. Pero, de todos modos, para que no quede falseado, tiene que ser coherentemente sensible a la pobreza material de la que nos vamos a ocupar.

La definición más elemental tiene en cuenta sólo el factor económico: consideramos aquí pobre a quien no tiene unos ingresos mínimos. Es estadísticamente muy cómoda y expresiva, pero ciertamente resulta parcial.

En la definición más amplia, es pobre el que no tiene cubiertas, digna y equilibradamente, sus necesidades básicas. Qué sea necesidad y cómo distinguirla de los deseos —si cabe esa posibilidad— es un tema sujeto a constante debate. Implícitamente ha estado presente en las consideraciones en torno a la sobriedad y templanza: se ha presupuesto en ellas que es prioritaria la satisfacción moderada de las necesidades de todos —entra en lo obligado de la justicia— sobre la satisfacción moderada de deseos subjetivos que no se refieren a lo necesario —debe inhibirse cuando se precise para realizar lo primero—. Aquí no voy a entrar a fondo en este debate de la relación entre necesidad y deseo. Sobre la base de postular su distinción, me limito a señalar que en la necesidad tiene que haber una dimensión objetiva cierta más allá del deseo posible, y además universalizable, exigida por lo que es la vida o condición humana (por poner un ejemplo claro, es necesidad ingerir una determinada cantidad de agua o de hidratos de carbono). Hay que reconocer a continuación que precisar las necesidades así definidas es una tarea ardua, sujeta además a variabilidades histórico-culturales (por poner otro ejemplo evidente, hoy es una necesidad saber leer y escribir, pero no lo ha sido cuando las culturas eran ágrafas). Tampoco me voy a empeñar a fondo en esta tarea. Para los efectos que persigo creo que nos bastan dos pistas, aun reconociendo que precisarían trabajos de interpretación. La primera de ellas la he apuntado indirectamente al comenzar el estudio: según ella son necesidades aquéllas que presuponen los derechos humanos tomados en su indivisibilidad. La segunda nos la ofrece Galtung, cuando estructura las necesidades humanas en cuatro grandes capítulos que retomo a mi modo: el de las necesidades materiales —tener lo suficiente para subsistir en condiciones saludables—, el de las libertades —poder ejercer la autonomía en su dimensión personal y social—, el de la seguridad —frente a las

opresiones y las carencias—, y el de la identidad —también aquí en sus dimensiones individuales y colectivas. Pues bien, volviendo al arranque de este largo párrafo: es pobre el que no tiene cubiertas, suficiente y equilibradamente, estas necesidades básicas. El concepto de pobreza, como puede verse, queda complejizado y remitido además de modo explícito, a través de la categoría de derecho quebrantado, a dimensiones relacionales y estructurales¹³.

Definida así la pobreza, ésta se nos presenta evidentemente como un mal en sí (como una carencia grave y destructora), enmarcado además con mucha frecuencia en otro gran mal que es la injusticia.

Es, por tanto, algo que debe ser evitado: hay que tratar de que no haya pobres, la opción a favor de

**Ser pobre significa
vivir sin recursos básicos y
en permanente inseguridad**

ellos tiene que expresarse como opción contra la pobreza. Desde este punto de vista, centrándonos en quienes no somos pobres, parecería un contrasentido “hacerse pobre”, puesto que de lo que hay que tratar es que éstos desaparezcan en cuanto pobres. Y sin embargo... Es aquí donde entran diversas posibilidades de compromiso personal (que relacionaré en su momento con la sobriedad solidaria), ante las que conviene discernir lo que tienen de vocación individualizada y lo que tienen de exigencia universalizable. Todas deberán mostrar que suponen una lucha contra la pobreza.

En su versión más radical está la opción ya citada de “hacerse pobre entre los pobres”. Si se toma en su literalidad, no es nada fácil. Porque hay que recordar que ser pobre significa no

13 Se está formulando además una tercera definición de pobreza como no actualización en la persona pobre de las capacidades con las que puede diseñar y realizar sus proyectos de vida. La entiendo implícita en la definición precedente, pero no está mal señalarla para subrayar lo nuclear de lo que nos priva la pobreza.

sólo carecer de determinados recursos básicos, sino vivir en la inseguridad permanente, esto es, dedicar el grueso de las energías a la mera supervivencia, tener enormemente reducido el horizonte de posibilidades. Quien de verdad se hace pobre es aquél que entra *realmente* en ese círculo de la inseguridad, el que no tiene garantizado un agarradero para las situaciones desesperadas. Lo que, incluso aunque se quiera, no es nada fácil, pues quien no siendo pobre pretende serlo, lleva consigo recursos internos y lazos externos que tiene inevitablemente a su disposición.

¿Tiene sentido esta opción paradójica? Paradójica porque nadie quiere en sí un mal para sí como es la pobreza, a la que en principio accedemos “a nuestro pesar”. Puede, a pesar de ello, entenderse desde la solidaridad expresada en formas radicales y abierta a la eficacia en la lucha contra la pobreza. Hacerse pobre, en efecto, puede ser visto como vía para: aprender de los pobres¹⁴, convivir solidariamente con ellos, ofrecer un testimonio de denuncia frente a quienes dilapidan y oprimen, participar desde dentro –sin protagonismos paternalistas– en sus luchas.

Dadas, de todos modos, las dificultades objetivas mencionadas para materializar esta opción en su sentido estricto, lo que al final acaba realizándose –lo que algunos buscan de modo explícito porque además lo consideran más eficaz– más que un hacerse pobre es un “estar con los pobres” nada folklórico, esto es, participando de muchas de sus precarias condiciones de existencia e intentando, desde esa situación pero a la vez con la utilización de diversos recursos que se tienen, finalidades como las que se acaban de mencionar.

14 En relación con el tema de estas páginas puede indicarse que cabe aprender de los pobres su sentido y vivencia de la austeridad. Para empezar, hay que distinguir lo que es situación de austeridad –en la que están cubiertas las necesidades básicas– de lo que es situación de miseria denunciante y combatible. En segundo lugar, entre las poblaciones pobres su referencia a la austeridad varía: hay quienes están forzados a ella, pero tienen ya su corazón anhelando la posibilidad de despilfarro de bienes; pero también los hay que tienen un sentido afinado de la austeridad no contaminado por la cultura del consumismo desaforado. De ellos nos toca aprender ciertamente. Sabiendo además que en nuestro caso tenemos la ventaja material (acompañada con frecuencia de la dificultad psíquica) de que podemos disociar austeridad de pobreza en sentido duro, de que podemos y debemos ser austeros sin tener que ser pobres respecto a las condiciones necesarias para la vida realizada.

Estas opciones se nos muestran en principio como “vocacionales”, incluso minoritarias, dependientes de las llamadas que sintamos y de las circunstancias vitales en que nos encontremos (por ejemplo, no es lo mismo tener hijos pequeños que no tenerlos a la hora de plantearse vivirlas). Consideración ésta que vendría apoyada además por el hecho de que, al menos en su versión fuerte, no se muestran generalizables: parece resultar contradictorio que para acabar con la pobreza nos hagamos todos pobres, repito, en el significado duro del término.

Por otra parte, vistas desde las consideraciones que antes se hicieron sobre la sobriedad y la templanza, parecen contradecirlas en un cierto sentido: ¿no resultan una desmesura por el lado de la renuncia? Aquí habría que matizar. Porque, cuando las motivaciones están purificadas, no se trata de la desmesura del deseo, sino de la “desmesura del amor”. La templanza que interactúa con lo que en lenguaje cristiano hemos llamado “caridad” —desgraciadamente, desfigurándola— se sabe a sí misma abierta incluso a la entrega de la vida si se muestra necesario, debido a que en el horizonte global que contempla, tal conducta no resulta de hecho ser desmesurada. Es una medida nada “tibia”. Pero a su vez, esa misma caridad tiene que estar dispuesta a imbricarse con la más modesta templanza, para que se trate de “desmesura medida”, psíquica y contextualmente equilibrada. Antes cité el ejemplo de Francisco de Asís, formulando entonces esta idea a través de lo que llamé “templanza radical”¹⁵.

15 Otro ejemplo históricamente más reciente de desmesura de la solidaridad, nos lo ofreció la gran mística Simone Weil, cuando en su compromiso con la causa obrera renunció voluntariamente a comer lo que no podía pagarse con el mísero salario que recibía como trabajadora en la fábrica, y cuando, exiliada en Londres, para expresar su solidaridad con los franceses de la zona ocupada por los nazis, se negó de nuevo a comer más de lo que ellos comían. Esto último hizo que se agravara su recién diagnosticada tuberculosis, lo que provocó su muerte. Es un ejemplo sujeto a polémica, como puede verse en el informe que emitió el forense: “La fallecida se mató al negarse a sí misma la ingestión de alimento suficiente cuando se hallaba con sus facultades mentales trastornadas”. Puede decirse que el médico fue “corto de vista” al no percibir todo el entramado vital en el que se inscribían las decisiones de Weil; pero también es cierto que cabe sostener que por sus condicionantes psíquicos no consiguió integrar adecuadamente en ellas la que he llamado “medida de la desmesura”. Si ésta es una lectura correcta, hay que hablar de una limitación en ella, que no oscurece su relevancia (además, se trata de ese modo de limitación que también nos interpela a su modo).

Si las opciones precedentes pueden ser consideradas vocacionales e incluso minoritarias, lo que nos interesa sobre manera es plantear cómo deberían ser las opciones que cabe considerar como universalizables en sus contenidos básicos, tanto por su exigibilidad como por su viabilidad, aunque luego en cada persona, tengan expresiones diversas en sus concreciones e incluso en sus intensidades. Se trata de responderse a estas preguntas: ¿qué nos exige a todos como mínimo básico la “opción por los pobres y la lucha contra la desigualdad”?, ¿qué iniciativas añadidas pueden sugerirse

Estamos llamados a vivir la sobriedad solidaria que reduzca las desigualdades

de modo tal que, aunque no estrictamente obligantes, puedan también ser acogidas generalizadamente?, ¿podremos conexionar todo esto con la “sobriedad solidaria”?

La idea de fondo presente en estas preguntas es doble: por un lado, recordarnos que todos tenemos unos mínimos básicos que cumplir, que por supuesto podemos ampliar, que es bueno que amplíemos; por otro lado, hacernos conscientes de que, de verdad, la lucha contra la desigualdad resultará eficaz no tanto debido a determinadas conductas morales que la mayoría ve como “heroicas”, sino debido a la generalización de compromisos que tienen que mostrarse al alcance de todos. Esta consideración no pretende quitar ninguna relevancia a las posturas más excepcionales, pues intenta situarlas como dinamizadoras de las más comunes, pero a su vez haciéndolas conscientes de su alcance real; lo que sí pretende es dar relevancia a las posturas que tienen que ser comunes.

Singer, en la obra citada en la nota 2, planteándose en concreto los posibles deberes de cualquier ciudadano respecto a la ayuda externa al desarrollo, hace consideraciones parecidas, aunque con toque fundamentador utilitarista. La moral más pura sería en principio seguir al pie de la letra la formulación del

deber hecha por Tomás de Aquino: todo lo que nos sobre se lo debemos al pobre para su sustento. Pero, argumenta, postular esa moral de modo estricto y generalizado, al ser tan exigente, tendría peores consecuencias para la ayuda que postular otra menos exigente que, al ser asumida por más ciudadanos, generará una ayuda mayor. Por lo que hay que decantarse por ésta. Lo que defiendo por mi parte es más bien hacer una distinción en función del deber mínimo que se nos impone a todos y de la llamada a exigencias mayores. Para definir ese deber mínimo, podemos acudir al criterio kantiano de universalidad que, curiosamente, también lo utiliza a su modo Singer, cuando indica que habría que indicar a la gente que diera como mínimo aquello que, si todos lo dieran, haría que se eliminara la pobreza global. Nuestra pregunta sería, entonces, ¿qué comportamientos ciudadanos deberíamos autoimponernos todos, incluso si no nos los imponen las autoridades públicas, en vistas al objetivo de lograr que todos los humanos tengan razonablemente bien cubiertas sus necesidades básicas? Y la respuesta a modo de criterio sería ésta: aquéllos que, observados por todos, realizarían dicho objetivo. Luego, sobre ese mínimo que se nos impone, seguiríamos estando llamados a hacer más –para suplir a aquellos que no llegarán al mínimo–, pero con niveles de exigibilidad progresivamente menores y más en consonancia con nuestras llamadas y circunstancias personales.

Lo que toca ahora, evidentemente, es concretar ese mínimo, acompañándolo de sugerencias diversas para su ampliación. En estas líneas no pretendo hacer propuestas cerradas al respecto; sólo doy algunas pistas que deberían reasumirse en diversos diálogos para llegar a concreciones más afinadas (si es que la idea de fondo parece oportuna). Pues bien, como idea general, creo que puede defenderse que es aquí donde tiene su lugar la “sobriedad solidaria” propuesta en el apartado tercero, acompañada, por supuesto, de más concreciones. Formulado el criterio de modo general, quedaría así: estamos todos llamados a vivir aquella “sobriedad solidaria” que, imaginándola realizada por la mayoría, no sólo nos ayuda a una vida personal más plena,

sino que posibilita la reducción eficaz de las desigualdades sociales y, con ello, las condiciones sociales que se precisan para que todos puedan perseguir el objetivo de una vida buena o feliz.

Para empezar, creo que puede asumirse, respecto a la donación básica de dinero, lo que nos dice el mismo Singer, tras hacer diversos cálculos a partir de datos del Banco Mundial: toda persona con ingresos que puede gastar más allá de cubrir con ellos las necesidades básicas de su familia, debería aportar un modesto mínimo del 1% de los mismos (de la base imponible general de su declaración de renta, podríamos concretar), porque es todo lo que se necesitaría desde el punto de vista de recursos monetarios —si todos lo hicieran— para eliminar la pobreza global. A quien no cumpliera con la aportación cabría decirle que no hace lo que debe hacer en este campo para poder sostener que lleva una vida moralmente digna.

Indicaba que conviene asumir esta propuesta de Singer. Pero, añadido ahora, con algunos matices complementarios: 1) Ese 1% sería al margen de lo que nos pida impositivamente el Estado para ayudas sociales y convendría encauzarlo a instituciones (tanto públicas como sociales) que nos merezcan credibilidad en su lucha contra la pobreza; 2) No debería vivenciarse como argumento para desentenderse de todo lo demás, con la excusa de que “ya he hecho todo lo que me toca a mí”; 3) Tendría que estar acompañado del apoyo electoral, como ciudadano, a aquellas propuestas y partidos que se entiende tienen un mejor proyecto de lucha contra la pobreza global y no sólo estatal, aunque ello supusiera cierta reducción para nosotros en el acceso a bienes de consumo; 4) No tendría que contradecirse con comportamientos cotidianos, especialmente en hábitos de consumo y en apoyo con nuestros ahorros a ciertas entidades financieras que se mostraran manifiestamente antiecológicos y acrecentadores de la desigualdad.

Como puede verse, en estas matizaciones se está introduciendo ya la llamada a la “sobriedad solidaria”. Desde ésta, se da un sentido solidario y autoplificador a la propuesta, a la vez que se ofrecen pistas para ir más allá de ella en niveles que siguen

siendo ampliamente generalizables si se dan las convicciones correspondientes: 1) Apostar decididamente por una vida sobria en lo relativo a los bienes de consumo, estimulada a la vez por la sensibilidad hacia la igualdad y por el respeto a la Naturaleza; 2) Que puede además permitirnos aumentar la donación a organizaciones sociales; 3) Situar los ahorros que se consideren razonables para la seguridad familiar en organizaciones financieras con sensibilidad ética —“banca ética” y similares—, aunque con ello perdamos ganancias; 4) Plantearse que la donación no es sólo económica, conviene que lo sea también de tiempo para diversas formas de voluntariado solidario en organizaciones políticas y sociales; 5) Lo que supone introducir el compromiso socio-político activo, en un sentido amplio de término, para impulsar una concienciación ciudadana que contribuya al cambio estructural imprescindible, a través de la presión a los partidos políticos y los gobiernos, así como a las empresas manifiestamente antiecológicas y explotadoras.

Con estas sugerencias estoy describiendo en realidad una tercera posibilidad, situable entre la que definí como “hacerse pobre-estar con los pobres” (con los últimos) y la que en el párrafo precedente he considerado como mínima. Lo que pasa es que esta tercera posibilidad “admite grados” de modo más amplio que las otras: desde el que simplemente supone un ligero despegue de la mínima, hasta el que, por la intensidad combinada en la asunción de algunos de los factores apuntados —especialmente, marcado porcentaje de la donación monetaria y de tiempo—, hace de ella una opción intensa por la justicia¹⁶.

Todo este horizonte de conductas puede y debe considerarse perfectamente encajado en la “opción por los pobres” —cierta-

16 En algunos ámbitos comunitarios cristianos se está proponiendo reasumir el tradicional precepto de ofrecer “los diezmos”, por supuesto, de modo totalmente renovado: no de formas tales que la carga recaiga de hecho en los pobres para que alimenten en buena medida estructuras de poder, aunque sean religiosas, sino para que sea lo que, especialmente los no pobres, ponen a disposición de la lucha contra la pobreza (el sostenimiento económico de la comunidad eclesial por parte de los fieles, se plantearía al margen de ese diezmo). Guste o no la fórmula, que por supuesto habría que describir con más precisión, lo que sí está claro es que la fe cristiana empuja decididamente a agrandar los compromisos a favor del pobre, desde su perspectiva de “moral samaritana”.

mente con grados diferentes, como acabo de señalar— en la medida en que tenga a éstos especialmente presentes a la hora de plantear las consecuencias de nuestras acciones para que sean marcadamente positivas para ellos. No supone en sí una presencia inmediata habitual entre ellos, pero implica solidaridad real. Aunque, matizo, hay que tener presente que acercamientos de diverso tipo a los pobres y a la realidad de la pobreza son necesarios a fin de que se den el conocimiento y la empatía moral que se necesitan para vivificar desde el anhelo de justicia planteamientos como éstos.

Cada uno de estos epígrafes de compromiso —imbricados entre ellos— que he resaltado antes para describir la sobriedad solidaria que se expresa como opción por los pobres, debería ser convenientemente desarrollado. No puedo detenerme en esta tarea. Simplemente apunto algo respecto al primero de ellos (sin ninguna pretensión de exhaustividad), para hacerme eco de lo que en su momento indiqué al hablar de la conexión entre sobriedad solidaria y ecología. La vida sobria de la que se habla en él tiene que plantearse capítulos como éstos: usos mínimos necesarios de combustibles contaminantes (piénsese en especial en el automóvil) y ahorro de energía (piénsese en la que consumimos en la casa); reciclado máximo de lo que utilizamos, tanto desde criterios de contaminación como de agotabilidad (piénsese en el papel); apoyo, en lo que esté en nuestras manos, a energías renovables; sobriedad especial en el consumo de recursos escasos (piénsese en el agua); utilización no abusiva de los medios de transporte, y siempre que sea posible, en medios públicos; etcétera. Ante cualquier decisión, por pequeña que parezca, convendrá tener presentes su efectos en el caso de que se generalizara, porque ésta es la razón y el estímulo fundamental para la misma¹⁷.

17 Por ejemplo, si todos evitáramos dejar habitualmente en *stand by* nuestros electrodomésticos (especialmente la televisión) y los apagáramos totalmente cuando no los utilizamos, lograríamos un importante ahorro de energía. O si en las compras se renunciara a los embalajes innecesarios (que alcanzan al menos al 5% del gasto), no sólo ahorraríamos personalmente dinero, sino también, ya a nivel social, recursos naturales y energía con los que se fabrican, evitando la contaminación implicada.

A primera vista, listas como ésta pueden parecer excesivas. Pero si lo que nos piden lo insertamos en nuestros hábitos cotidianos (en la casa familiar y fuera de ella) veremos que acaban no costándonos y que, además, contribuyen a esos desapegos de la templanza de los que resalté que nos construyen como personas. Ciertamente, para incluirlos en nuestra vida necesitamos, para empezar, estar convenientemente informados de lo que es ecológico y antiecológico en la vida cotidiana. Es una tarea que deberían asumir las instituciones públicas y que en su ausencia tienen que suplir las organizaciones sociales. Pero a ella, desde nuestra propia iniciativa, estamos invitados todos¹⁸.

Esta última observación presupone algo con lo que arranqué y con lo que quiero acabar. He estado insistiendo fundamentalmente en lo que concierne a la persona en la lucha contra la desigualdad. Pero ya dije al comienzo que lo que se refiriera a cada uno de nosotros sólo tiene sentido y eficacia para la justicia si se ensambla adecuadamente con lo que corresponde a las instituciones públicas y a las organizaciones sociales. Esto es algo que conviene no olvidar. Si no conseguimos que nuestros comportamientos personales incidan en las grandes decisiones políticas, no sólo a nivel intraestatal sino interestatal, habremos logrado muy poco. Y si, a su vez, las decisiones políticas no están acompañadas de los correspondientes comportamientos ciudadanos, tampoco el cambio, la lucha contra la desigualdad y la destrucción de la Naturaleza tendrán cabida.

18 Podemos para ello consultar las fuentes bibliográficas ya existentes, aunque a veces no es fácil orientarse entre ellas, para decidirse por las que merezcan mayor credibilidad. Al escribir estas líneas tengo en mis manos una, que tendría que ser completada y contrastada con otras: A. Arrizabalaba y D. Wagman, *Vivir mejor con menos*, Aguilar, Madrid, 1997.