

# COLABORACION

---

## El sentido político de la marginación

---

Antoni COMÍN\*

### 1. Los marginados, ¿factor de humanización?

¿Cómo es posible que el contacto con los marginados, con aquellos que, de entrada, se nos presentan como los «deshumanizados», sea una «fuente de humanización» para nosotros, los no marginados, los que teóricamente «pertenece-mos» al sistema? Decimos «deshumanizados» en el sentido de que carecen de autoestima, de medios materiales o de equilibrio personal hasta extremos que les inhabilitan para valerse por sus propios medios, impidiéndoles desarrollar verdaderamente sus potencialidades y responsabilizarse de sus propias vidas. Quizá nos equivocamos, ya de entrada, con esta calificación. Sin embargo, manten-gamos la pregunta e intentemos desvelar la contradicción que nos presenta —los deshumanizados humanizan—, porque ahí se encierra el sentido y el valor de la experiencia de la marginación.

No decimos que nos humanicen o nos liberen, en el sentido de que sean maestros espirituales, ni que sean ejemplos a seguir. Nos humanizan precisamente porque son nuestros contrarios, nuestro reverso. Si no hubiera error en nuestras vidas, en los contenidos que hemos dado a nuestra libertad, en la escala de valores de nuestra sociedad, no existirían estos opuestos. Pero entonces tampoco haría falta que fué-

---

\* Licenciado en Filosofía y Letras y en Ciencias Políticas. Barcelona.



ramos liberados de nada ni por nadie. Los marginados, sin techo, sin más capacidad muchas veces que su mera supervivencia, son nuestros opuestos. Ver a un indigente tumbado en una acera es la prueba fehaciente de que hay algo en nuestra sociedad que es un error.

Seguramente, acercándonos a cada caso concreto, incluso encontraríamos el modo de superar esta inicial «mala conciencia social», dándonos explicaciones del tipo: «se trata de un problema psicológico», «se ha autoexcluido», etc. Sin embargo, el verdadero sentido del indigente tirado en la calle está en el choque inicial, que no nos permite no verlo, sino, como mucho, «hacer ver que no lo vemos». ¿Por qué es así? Porque el destino de las personas es la unidad —la unidad desde la libertad, pero unidad al fin y al cabo—, y esto, de un modo o de otro, lo sabemos, lo sentimos o lo intuimos todos. Y la imagen del indigente atenta radicalmente contra la posibilidad de esta unidad. El indigente no es un «diferente» más, en nuestra sociedad de la diversidad y de «los diferentes»; el suyo no es un *look* original, sino que es un excluido, está «al margen», «fuera de». Por eso, en el fondo tampoco nos satisface llegar a la conclusión de que se han «autoexcluido».

Posiblemente, hay otras muchas formas de exclusión: exclusiones afectivas, soledades, en muchos casos más duras quizá que las de muchos indigentes; pero ellos son como los catalizadores de toda exclusión. De entrada, porque ellos muchas veces las acumulan todas: la exclusión material, la afectiva, la psicológica, etc.; pero, sobre todo, porque ellos ponen su exclusión ante nuestros ojos. Se nos muestran, están ahí en medio. Seguramente sea ésta su venganza involuntaria, inconsciente. Buscan, sin duda, el anonimato de la gran ciudad, un lugar donde no ser nadie; y ese lugar es el lugar de la masa. Pero precisamente en la masa se convierten en «presencia» como en ninguna otra parte. Por querer ser anónimos, pasan a ser necesariamente «testimonio» de algo. Por no ser nadie, acaban siendo mucho más individualizados, no sólo porque van siempre solos, de uno en uno —aunque esto es también muy importante: los indigentes son siempre «un» indigente, otro, y otro—, sino porque, en su aislamiento en medio de la masa, pierden su nombre propio para encarnar con su figura directamente un sentimiento, un concepto: la injusticia social. En la masa, aquél llamativamente individual, único, es el indigente. Quizá, cuando vemos a un indigente, no nos impacta tanto su caso como lo que significa, en abstracto.



## 2. La libertad crucificada por el cambio de los medios en fines

¿Cuál es este error social que ellos ponen de manifiesto? El «pecado original» de nuestra sociedad es haber convertido los medios en fines. En efecto, la sociedad moderna, industrial, capitalista, es una sociedad mayoritariamente productora de bienes materiales. Estos bienes deben ser los medios para alcanzar la felicidad, pero no el contenido de la felicidad. Tienen que ser la condición formal de la libertad, pero no su objetivo. Y nuestra sociedad ha hecho de los bienes materiales el fin por el que viven o se desviven sus miembros. El consumismo es como la enfermedad innecesaria de un proceso necesario —necesaria es una sociedad capaz de producir a gran escala bienes materiales indispensables: casa, alimento, ropa—. En consecuencia, la economía se ha convertido en la religión de nuestro tiempo: la que tenía que ser la ciencia de los medios sociales se ha convertido en la ciencia de los fines sociales.

En su conocida parábola del Gran Inquisidor, de *Los hermanos Karamázov*, Dostoyevski ofrece una de las más lúcidas explicaciones de este pecado de la sociedad moderna. Los hombres —dice— han renunciado a su libertad, que les tenía que conducir al «pan del Cielo», a cambio del «pan de la Tierra». A lo largo de la parábola, Jesús es acusado de haber resistido a las tentaciones en el desierto, cuando el diablo le ofreció «el pan de la Tierra y el imperio» —esto es, los bienes materiales y el poder— a cambio de la libertad. Jesús es acusado por haber pensado: ¿qué libertad sería ésa que se compra con pan?; es acusado de defender la libertad. El acusador, el Inquisidor, le dice: no vuelvas a estorbarnos, no vengas a devolvernos ahora la libertad, ahora que hemos conseguido, precisamente en nombre de tus doctrinas, traicionándolas, acabar con la libertad y lograr para los hombres la felicidad de los serviles, de los serviles «del pan y del imperio». El Inquisidor no cree que los hombres sean capaces de otra cosa que de esta falsa felicidad; no cree que sean capaces de repartirse convenientemente la libertad y el pan de la Tierra. El Inquisidor acusa a Jesús de creer en el hombre.

Nuestra sociedad es un poco este mundo del Inquisidor que ha vendido la libertad por el pan de la Tierra, que no ha resistido a las tentaciones, que ha dejado de creer en el hombre. Y es por eso por lo que en nuestra sociedad existen marginados. Si lo material es el fin y no el medio, algunos quedan excluidos de esta carrera por lo material.



Si lo importante es tener y no ser, se rompe la unidad humana, porque para tener cada cual se basta a sí mismo, basta el individualismo, mientras que sólo para ser se requiere a «los otros». El «pan del Cielo», que debería ser el objetivo de nuestra libertad, es este «ser», esta personalización, que se realiza mediante la fraternidad y la universalidad. Así, hemos ido a parar a un mundo donde unos cuantos son esclavos de sus «carencias», de lo más elemental —el techo y el alimento—, porque otros han vendido su libertad —libertad para ser— a cambio del pan y el poder. Y lo más grave es que, evidentemente, con ello tampoco han conseguido la felicidad, porque se han convertido en esclavos de sus (falsas) «necesidades».

Una infelicidad conlleva la otra; la insatisfacción espiritual se refleja en la insatisfacción material de los otros, y viceversa. El consumismo y la marginación guardan una relación dialéctica: no sólo coinciden en nuestras grandes ciudades, sino que son sendas consecuencias de un mismo «error». Sólo liberándonos de la esclavitud de las «necesidades» seremos capaces de liberarnos de la esclavitud de las «carencias». Pero para ello hace falta creer en el hombre, es decir, creer que nuestra felicidad pasa por la consecución de la unidad como personas. Nuestra máxima personalización —nuestra máxima felicidad— pasa por la máxima personalización de todos y cada uno. Sólo dirigiendo en esta dirección nuestro esfuerzo, podemos comer en la Tierra el «pan del Cielo», según la metáfora de Dostoyevski.

### **3. El encuentro, forma suprema de humanización**

Unos fines que excluyen aunque sólo sea a una minoría, son unos fines equivocados. Los marginados quedan fuera de un sistema en que se valora básicamente la eficacia del aparato productivo —de bienes materiales—, dada su incapacidad, por los motivos que sea, para adecuarse al ritmo de este aparato. En los márgenes, los excluidos oscilan entre la frustración y la supervivencia. Su cerrazón, sus traumas e incluso su degradación desmienten radicalmente las fuentes «oficiales» de felicidad de nuestra sociedad. Las desmienten, no sólo porque, en virtud de un mecanismo difícil de explicar —y que a veces se estropea, claro está—, la felicidad verdadera reclame la universalidad, sino, sobre todo, porque la felicidad «instituida» de nuestra sociedad no resiste la prueba de la angustia que ellos encarnan, y ante el interrogatorio que supone enfrentarse directamente con el sufrimiento —que tiene una



profundidad misteriosa e irrevocable—, se desmorona y muestra su banalidad o su vacío.

Sin embargo, más aún que su angustia, quizá lo que desmiente más radicalmente nuestras «falsas felicidades» es lo poco —o mucho— de alegría que pueden conservar o demostrar los marginados en momentos determinados. Cuando alguno de ellos, por el motivo que sea, se ríe, sólo podemos preguntarnos: «Pero ¿de qué se ríe?» Porque no tienen ninguno de los motivos «oficiales» para reír. Esta posible sonrisa nos habla directamente —brutalmente, diríamos— de la gratuidad de la vida. De hecho, ya el mismo instinto de supervivencia de un indigente acaba siendo, paradójicamente, una revelación también brutal de esta gratuidad: ¿por qué se empeña en sobrevivir?; y, sobre todo, ¿cómo lo consigue? Sin embargo, intentan sobrevivir. «Bienaventurados los pobres, porque será de ellos...»: aquí también se habla de la gratuidad.

Sin embargo, estas constataciones no tienen que sumergirnos en una actitud mistificadora del mundo de la marginación. Sería falsa una mística que viera en los marginados cualquier atisbo de alternativa social o espiritual. La única evidencia, ante su situación, es que hay que intentar todo lo posible, con toda la paciencia necesaria, para mejorar su situación. El hecho de que existan reclama una alternativa; pero ellos, sin duda, no la ofrecen. Son una instancia crítica, pero no constructiva ni transformadora. Aquella posible sonrisa, esbozada en un ser en parte degradado, requiere urgentemente un cambio humanizador en la situación del que sonríe. Por eso, así como, al principio del contacto con la marginación, es un error caer en un sentimiento unilateral de horror —puesto que también ellos tienen, a su modo, sus rincones de coherencia y de libertad—, así también sería un error acabar pensando luego que, «en realidad, ellos ya están bien así», y que «mejor no cambiarlos, porque, en el fondo, su situación, a su manera, es estu-penda». Nada más lejos del sentido de la verdadera mística que este falso misticismo, que no deduce de la gratuidad una necesidad de transformación.

El objetivo, pues, es que se puedan liberar de su situación. Y para liberarse ellos mismos necesitan del concurso de alguien que les ayude en su proceso de rehumanización, de progresiva recuperación de una relativa autonomía. También un hijo necesita del concurso de los padres para avanzar en el proceso de personalización que irá haciéndole autónomo, sin que ello sea paradójico. Si la tumba del marginado era el



anonimato, para salir de ella necesitan alguien con quien perderlo. Necesitan pasar, de no ser nadie para nadie, a «ser alguien para alguien». Por eso, quizá lo importante en el caso de la lucha social contra la marginación sea «el encuentro» entre los que están fuera del sistema y los que están dentro, para que se cree amistad entre mundos que habitualmente se ignoran y se dan la espalda, sobre todo a nivel afectivo.

En este punto, podemos volver a respondernos más explícitamente la pregunta inicial. Los deshumanizados nos humanizan porque son el resultado de nuestras carencias de humanidad —nuestras carencias no individualmente, sino en tanto que sistema—, y el encuentro con ellos nos hace recuperar esa parte nuestra de humanidad perdida —o, por decirlo de otro modo, esa parte de humanidad que el sistema nos ha arrebatado a cada uno de nosotros—. Así, lo que los humaniza a ellos, el encuentro, es lo que nos humaniza a nosotros. Dos formas antagónicas de deshumanización —una más material, la de los excluidos; la otra más espiritual, la de los incluidos en el sistema— se humanizan mutuamente al encontrarse.

#### **4. El nivel político exige el cambio cultural**

En consecuencia, los marginados se convierten en un «punto de vista político»: un punto de vista privilegiado desde el cual intuir, pensar o diseñar la reforma de nuestro sistema social. No importa que sean una minoría, porque son el lugar gracias al cual se puede recuperar aquella libertad que, a pesar del Inquisidor, nos quería devolver el Jesús de Dostoyevski. Sólo en este sentido, hasta es legítimo pensar una barbaridad como: «¡Qué suerte que existan los pobres!», porque es por ellos por quienes nos puede ser devuelta una libertad más profunda, más humana. La bienaventuranza dice esta misma barbaridad: dice que el Reino será suyo, esto es, que es a través de los pobres como puede ser alcanzado.

Así, la marginación expresa una verdad —la verdad, a todos los niveles, y también en el social, siempre está en los límites, afuera— que tiene que ser traducida políticamente. De entrada, la lección política inmediata que se desprende de la realidad de la marginación es, obviamente, que hay que organizar la sociedad humana de manera que no produzca marginados. Hay que crear una sociedad en la que no quepan, no porque se les eche, sino porque no existan. Por lo tanto, la tarea de lucha contra la marginación no puede aspirar meramente a



la reinsertión —que vale como solución provisional—, sino que tiene que pretender un cambio de estructuras. Sólo una sociedad que dé a la libertad un contenido que no sea «el pan y el imperio» estará libre de pobres.

¿Cómo tiene que concretarse este cambio? No sería legítimo ni eficaz hablar del «sistema» como de algo intrínsecamente malo. El sistema, junto a la realidad de la marginación o del vacío consumista, produce otras muchas cosas buenas. Ya al principio señalábamos que los bienes materiales —aunque sólo como medios, no como fines— son necesarios. El mismo Dostoyevski deja bien claro que el pan de la Tierra, aunque no es suficiente, sí es necesario para la dignidad humana. Es el Inquisidor, que no cree en los hombres, quien piensa que siempre serán incapaces de conciliar el pan de la Tierra y el del Cielo. La virtud del sistema está, precisamente, en su gran capacidad para producir los bienes materiales necesarios —al lado de cosas innecesarias, al lado de falsas necesidades—. La cuestión es tratarlos como medios para fines superiores.

Así pues, seguramente no se trata tanto de certificar que el mercado, como institución económica y social central de nuestro sistema, produce necesariamente marginados, sino de encontrar el modo de darle una orientación distinta de la actual. Nadie nos ha demostrado que no sea posible compatibilizar de modo más exitoso que hasta ahora el mercado con la justicia social. Lo que se necesita es un cambio cultural que responda a las exigencias humanas por las que clama mudo el personaje de Dostoyevski: dejar de ser solamente consumidores para poder ser libres; es decir, convertirnos en «consumidores» de fraternidad humana y de gratuidad.

Hace falta un cambio cultural —una «conversión cultural»—, en la medida en que la cultura es el lugar de los valores de cada cual, y es mediante la cultura, por lo tanto, como se puede cambiar colectivamente y sin forzar su libertad a todos y cada uno de los individuos. En nuestras sociedades occidentales, donde los excluidos no son mayoría —aunque sean muchos, demasiados...—, el cambio social tiene que ser, seguramente hoy más que nunca, una «revolución en humanidad». Siendo ellos minoría, la recuperación de los marginados en una democracia sólo se producirá si lo quiere —de modo efectivo, no sólo con declaraciones de buenas intenciones— la voluntad de la mayoría; y lograr esto supone un cambio en la ética colectiva. Ahora,



seguramente a diferencia de las anteriores revoluciones sociales, ninguna acción política institucional cambiará nada si antes no se ha producido esta «revolución humana». Quizás ahora sí sea cierta la sentencia de Péguy que apostillara Mounier: «La revolución será ética o no será».

### **5. El Estado del bienestar y la «otra eficacia»**

El Estado del bienestar, en los países occidentales, ha buscado legítimamente la igualdad entre las clases, entre la burguesía y el trabajo; pero, históricamente, el proceso se ha desarrollado más como una «imitación» de los de arriba por parte de los de abajo —imitación hasta cierto punto inevitable— que intentando dar un contenido nuevo a la libertad. Pero el modo de vida de «los de arriba» excluía intrínsecamente, en buena medida, la igualdad y la fraternidad reales, por lo que tal imitación tenía unas pretensiones imposibles, era un callejón sin salida. Era imposible que la clase obrera viviera como la burguesía sin que ésta dejara de ser como era.

Si el Estado del bienestar no ha buscado un cambio cultural radical, ha sido seguramente porque la infraestructura tecnológica no permitía otra cosa. Pero, a causa de su deficiencia cultural, de valores, este modelo social ha triunfado sólo relativamente en cuanto a sus objetivos de distribución igualitaria de la riqueza; pero, sobre todo, ha fracasado moralmente. Ahora, sin embargo, la infraestructura tecnológica es muy distinta y permite nuevos avances culturales —que, de hecho, ya se están produciendo—. Ahora sabemos que la igualdad social no se alcanza si no se da el contenido correcto a la libertad; es decir, que sin fraternidad la igualdad es políticamente imposible.

Este cambio cultural —que, como decíamos, tiene que aprender de aquel «encuentro» del ciudadano con el marginado— tiene que lograr que el referente social básico deje de ser el dinero —sin que por ello se niegue la utilidad de éste—; tiene que redescubrir el valor de la debilidad, la fuerza de los débiles, frente al unilateralismo de la eficacia, que demasiadas veces funciona como el único valor vigente. Los débiles nos enseñan una eficacia distinta, la eficacia de «lo humano». Los marginados, debido a su deterioro afectivo y físico, requieren a menudo una paciencia maternal; otras veces precisan de un ejemplo de gratuidad —que, como dijimos, también recibe indirectamente a través del marginado aquél que va en su ayuda—; y otras veces necesitan un testimonio de responsabilidad y libertad interior que, posiblemente, el que



ayuda no está en condiciones de dar —por los mismos motivos por los que el otro es un marginado—. Estas necesidades requieren otra eficacia, una eficacia afectiva, que produce en quien la alcanza un igualmente eficaz efecto humanizador. A los marginados, mayores o jóvenes, te los encuentras a veces sucios, malolientes, esquivos, puede que incluso agresivos, haciendo cuanto pueden por desestructurarse; y piensas: «¡Que los cuide su madre!» Pero si te paras a pensar fríamente por un momento, te das cuenta de que seguramente se trata precisamente de eso: lo que les falta en aquel momento es algo así como la incondicionalidad de una madre. Y quizá tenga que ser éste el papel de quien quiera luchar concreta y eficazmente contra su marginación.

En consecuencia, nuestro sistema social también tendría que comprender —en los dos sentidos de la palabra: entender y abarcar— esta «otra» eficacia. El cambio cultural tendría que llevarnos a una nueva visión política del Estado, que vaya más allá de la propia del Estado del bienestar. En éste, lo «paterno» y lo «materno» están mal integrados, porque lo «materno» es asistencialista, compensador de las lesiones recibidas en la lucha económica, que es precisamente el eje central de lo «paterno». A veces, el Estado del bienestar se parece todavía demasiado a un campo de batalla rodeado de camillas para atender a los heridos. Un Estado donde lo «paterno» y lo «materno» estén bien integrados es un Estado que valora la producción de «bienes humanos», y cuya solidaridad no se basa en un sentimiento de culpabilidad y sus consiguientes pretensiones compensatorias, sino en un sentido de la responsabilidad que se hace cargo de las necesidades de la vida humana y conoce las leyes de su crecimiento. En este sentido, se debe exigir tanto un deber y un derecho de autorresponsabilización como un deber y un derecho de solidaridad, porque ambos deben formar parte de la estructura del sistema.

En un Estado con sus dos dimensiones mal integradas, lo «paterno» —lo económico, lo creador— acaba siendo concebido como enfrentamiento, como oposición; y lo «materno» —lo social, lo repartidor— se acaba concibiendo, fruto de la mala conciencia política, como protección paralizante. Si las dos dimensiones se integran bien la una en la otra, lo «materno» hará que lo «paterno» no sea lucha, sino cooperación, y lo «paterno» hará que lo «materno» no sea asistencialista, sino responsabilizador. Un Estado así tiene en cuenta el valor social del débil y valora la gratuidad —porque, como muy bien ha dicho alguien, el bienestar se puede comprar con dinero, pero la felicidad



no, porque es gratuita—. Por eso, se trata de pasar, de una sociedad centrada en el bienestar y el dinero, a otra centrada en la felicidad y la gratuidad.

En este sentido, tiene toda la razón del mundo aquel que quiera acusar al ciudadano que se acerca al problema de la marginación de querer con ello «ganarse el cielo». ¡Y tanto! Pero no se trata de ganarse «ahora» un cielo para vivirlo «después», no sabemos cuándo ni dónde, sino de alcanzar un «cielo» que puede ser vivido «aquí», en la Tierra, y al que, por lo tanto, no sería razonable renunciar. Seguramente este «cielo» —el «pan del Cielo» contra el que maldice el Gran Inquisidor— sea un horizonte que nunca se acaba de alcanzar plenamente, que nunca se cumple definitivamente, pero al que la evolución social e histórica, que depende de nuestra evolución humana, nos puede ir acercando, puede ir haciéndolo cada vez más realidad. ¿Quién renunciaría a un «cielo» posible, a un «cielo» en la Tierra? En su momento, esta infinita «conquista histórica del cielo» pasó por el movimiento obrero y las revoluciones sociales, con todo el aprendizaje político que supusieron para el conjunto de la sociedad. Hoy, uno de los lugares por donde pasan esta conquista y este aprendizaje es el de la lucha contra la marginación. La experiencia de la marginación y el cambio político que inspira no son la única fuente, ni mucho menos, pero sí son una fuente privilegiada, en nuestro momento histórico, para redescubrir la gratuidad de la vida y la fraternidad entre las personas —camino de la felicidad verdadera—; un descubrimiento que se puede vivir individualmente, pero que a la vez tiene que ir construyéndose colectiva e históricamente, ir acercando la Tierra al Cielo.