

# HORIZONTE Y DILEMAS DE LA FILANTROPÍA

**Víctor Pérez-Díaz**

ASP Research Paper 81(a)/2008

## Sumario

1. Los giros de una conversación
2. Una historia a muy grandes rasgos: la emergencia, a medias, de la filantropía moderna
3. Lo que se puede aprender de la experiencia de los Estados Unidos
4. Un contrapunto sobre la filantropía europea, y la española
5. Los dilemas actuales: la cuestión de la modernización y el debate sobre la buena sociedad

## Referencias bibliográficas

Publicado en “La filantropía: tendencias y perspectivas. Homenaje a Rodrigo Uría Meruéndano”, Fundación de Estudios Financieros, *Papeles de la Fundación*, 26, 2008.

# ASP Research Papers

## *Comité de Redacción /Editorial Board*

Víctor Pérez-Díaz (director)  
Berta Álvarez-Miranda Navarro  
Joaquín Pedro López Novo  
Josu Mezo Aranzibia  
Juan Carlos Rodríguez Pérez  
Fernando González Olivares (redactor jefe)

## *Comité Científico Internacional /International Scientific Committee*

Daniel Bell (American Academy of Arts and Sciences)  
Suzanne Berger (Massachusetts Institute of Technology)  
Peter Gourevitch (University of California, San Diego)  
Peter Hall (Harvard University)  
Pierre Hassner (École des Hautes Études en Sciences Sociales, París)  
Kenneth Keniston (Massachusetts Institute of Technology)

© Víctor Pérez-Díaz  
Este trabajo no podrá ser reproducido en todo  
o en parte sin permiso previo del autor

Depósito legal: M-6126-1994  
ISSN: 1134 - 6116

## **1. Los giros de una conversación**

En algún momento de la primavera de 2007 recibí una llamada de Rodrigo Uría. Se había comprometido a coordinar un libro sobre la filantropía, bajo el patrocinio de la Fundación de Estudios Financieros. Me preguntó si podría ayudarlo en el intento. Le respondí que estaría encantado de hacerlo. Quedamos para vernos poco después.

Rodrigo era un amigo muy querido, y muy antiguo. Le había conocido en la universidad, con ocasión de las luchas del sindicalismo estudiantil antifranquista de la época. Había hablado con él en lugares remotos como El Aaiún, del entonces Sahara español, al que yo había ido para hacer un estudio sobre los saharauis, en particular los niños saharauis, y donde él estaba sintiéndose un poco perdido y haciendo una extraña experiencia de servicio militar. Compartimos un poco de lejos, cada uno por su cuenta, la amistad y la compañía y la fascinación por un Dionisio Ridruejo en el margen del mundo, y en el corazón de las cosas. Nos topamos en una calle de Cambridge, Massachusetts, un poco de repente, cuando él estaba en Nueva York.

Eran siempre encuentros súbitos, intensos, confiados y sin la menor dimensión práctica o profesional. Eran como volver a los años de universidad vividos como la antesala a ninguna parte, como conduciéndonos a nada en particular. Quizá en el intento de evitar un lugar inhóspito. Quizá para ser vividos en sí mismos y por sí mismos, sin objetivos de carrera, sin utilidades por conseguir o realizar, sin mucho cálculo de las consecuencias. Siguiendo una lógica, tal vez, de la mutualidad, en un clima festivo de celebración, y la ocasión teniendo, como toda fiesta, un toque efímero. En otras palabras, eran encuentros dejados un poco al azar del destino, y como soplos de aire fresco, que dejaban la huella de algo distinto, genuino, impredecible.

Los tiempos fueron pasando y, a la vuelta a Madrid y a la llamada vida real, los encuentros se hicieron más frecuentes y la relación se hizo en parte como más densa y más seguida. Se fue trabando con gestiones diversas, con ayudas generosas por su parte, con algunas contribuciones más a lo que me parecían grandes proyectos profesionales de Rodrigo. Todo ello acompañado por una inevitable discusión política, un poco obsesiva, apenas concluyente. Y complicada. Por un lado, posiblemente, nos recordaba a los dos nuestras experiencias de adolescencia política de hacía mucho tiempo, y nos fascinaba su carácter de oasis en medio de este supuesto mundo real que queríamos manejar (en fin, en

lo que se dejaba, que no era tanto). Pero, por otro lado, esto ocurría porque ahora estábamos, justamente, en medio de este mundo, y hablábamos de cosas que parecían reales y ya no eran sueños. Aunque lo cierto es que probablemente le parecía más real a él, que estaba en el meollo de los asuntos, que a mí, que los veía más a distancia, y me parecían, como me siguen pareciendo, mitad realidad y mitad retórica.

En el fondo, esta distancia mía encontraba una complicidad en la distancia misma de Rodrigo; en el hecho de que, incluso sumido en el fragor de una batalla o una ceremonia o un duelo verbal, había siempre en él como un sobresalto, un cambio de paso, una ruptura del discurso convencional, el signo de un alma inquieta.

Me alegró mucho volverle a ver en esa primavera del 2007, porque las agitaciones habituales de la vida madrileña nos habían empujado a diferentes orillas y nos habíamos visto menos en los últimos tiempos. Al contarme su proyecto, comprendí que significaba mucho para él; que estaba tal vez en un camino extraño de retorno a algo, y algo que tenía que ver con sentimientos morales profundos que le habían acompañado siempre.

Creo que podía comprenderlo. Vivía en el espacio de encuentro de elites económicas y políticas, y en tratos con gentes de la cultura. Sabía de la contundencia, por no decir la dureza, de sus juegos por la prominencia, y creo que disfrutaba participando en ellos (en juegos que eran muy reales pero que también eran eso, juegos) si la situación lo requería, y lo requería con frecuencia. Al tiempo, veía más allá de todo ello y, quizá sobre todo, sentía más allá de todo ello. Vivía con la necesidad de expresar, de manera pudorosa y abrupta, sus sentimientos de benevolencia y de generosidad. Si era sensible a la belleza, en todas sus manifestaciones, cabe recordar que la belleza no es sino la manifestación sensible de la idea del bien, al menos si nos atenemos a la determinación clásica (platonizante) de la belleza (no hablo, naturalmente, de la de los postmodernos, y ni siquiera de la de muchos modernos); y yo creo que en esto Rodrigo era, como somos tantos, un platonizante.

La conversación fue como un volver a los buenos tiempos de antaño. Comenzó contándome cómo pensaba que el libro podía servir para impulsar la filantropía en España, y en particular la filantropía de las elites. Y nos pusimos a darle vueltas al tema. Se podía plantear como que era necesario, o conveniente, que estas elites económicas de aquí, extraordinariamente enriquecidas con la bonanza de los años noventa y primeros años del

nuevo siglo, se adentraran aún más por la senda de imitar y emular a sus homólogos norteamericanos. Todo el país estaba en trance de imitación y emulación de occidente, desde hacía tiempo; y la propia transición democrática no era en cierto modo sino un extraordinario mimetismo. Las elites económicas estaban en trance de imitar la saga de la liberalización de la economía, la globalización, el gobierno corporativo *and what not*. Quedaba la filantropía.

El proyecto se podía formular, por tanto, inicialmente, como el de dar impulso a un proceso de modernización y normalización de España, según los standards de los países avanzados. En política, habíamos tenido la transición; en economía, el empujón a la economía de mercado; en sociedad, teníamos ahora la sociedad civil y con ella, formando parte de ella, la filantropía. Una filantropía, en este caso, de elites aparentemente racionales, educadas en la disciplina del mercado y no tanto en el uso de los vericuetos de la corte (en fin, en lo que cabe), sensibles a la necesidad de actuar con eficacia y con eficiencia, de profesionalizar las actividades, de responder y rendir cuentas a la sociedad, o, al menos, a sus sociedades respectivas y, en cierto modo, al público.

Conforme hablábamos, iban tejiéndose los temas de la complejidad de las motivaciones y la cultura precisas para que un proceso semejante, o una variante de él, pudiera tener lugar. Porque, al final, lo fundamental para saber qué se hace es saber quién lo hace, cómo es quien lo hace, qué quiere, qué sabe hacer y qué está acostumbrado a hacer, con quién lo hace y si tiene discernimiento para elegir sus compañeros de viaje, qué criterios tiene para orientar su acción y la de todos.

Esto no era ya, solamente, un asunto de activar el espíritu de imitación y de emulación de los norteamericanos, porque hay que saber lo que se imita y lo que se deja de imitar; y porque el que busca acertar entre una cosa y otra tiene que tener ya un barrunto de lo que busca. Ni siquiera era asunto de difundir un espíritu de nobleza obliga, porque hay que saber a qué obliga la nobleza. Como no lo era de responder, reactivamente, a las necesidades, porque hay que decidir cuál es la necesidad y cuál es su satisfacción. Todo esto implicaba ir más allá de la voluntad abstracta de ayudar y entrar en el contenido de la voluntad, en la sustancia de las cosas. Y fue más o menos a esta altura de la conversación cuando Rodrigo me pidió no que le echara una mano, por así decirlo, sino que lo hiciéramos juntos, lo que, tras la clásica ceremonia amistosa de “tú mismo, lo que tú quieras, yo te ayudo igual en todo caso”, acepté.

Y así quedamos en que la conversación, momentáneamente interrumpida, continuaría en cuestión de días, o una o dos semanas. Y hablamos luego, por teléfono, para darme noticia de que todo iba adelante, y de que se encontraba feliz, en el mar, entre amigos. Y al día siguiente me llegó otra noticia, y no volví a escuchar su voz.

En cierto modo, este libro es un intento de mantener esa voz viva, entre nosotros. No ya sólo un eco de su timbre y su tono, inconfundibles, sino del contenido de su voz, y con su voz, de sus pensamientos y sus sentimientos, en este caso, su pasión por lo que llamamos aquí filantropía, o benevolencia, o simplemente amor por los demás. Amor de los demás que a veces se dice que opera con una lógica más allá de la reciprocidad; pero que en realidad, en el fondo, implica una apelación profunda a la reciprocidad, y la mutualidad. Es el amor que se da esperando amor como respuesta. Inquieto a veces, muchas veces, porque esa respuesta tarda, o no llega, de alguna forma.

## **2. Una historia a muy grandes rasgos: la emergencia, a medias, de la filantropía moderna**

Lo que acabo de contar es, por supuesto, un testimonio personal y una explicación, parcial, de la génesis del libro. Digo “parcial” porque, conforme me fui involucrando en la tarea de hacer el libro fui comprendiendo mejor la parte que en esa génesis tuvo una experiencia que Rodrigo me contó sólo someramente, y que era complementaria y compatible con la que yo había tenido, pero que merece mención propia. A saber, la de una reflexión construída en torno a la relación de Rodrigo con la Fundación de Estudios Financieros, orientada, sobre todo, a analizar la filantropía de las elites, y la problemática de la aplicación de los criterios de la eficiencia y la profesionalización de la gestión, y las reglas del buen gobierno y del control de calidad, del campo de la empresa al de esa filantropía.

Pero junto al testimonio personal y la explicación de la génesis del libro, las consideraciones vertidas en la sección anterior han sido una manera de entrar, indirectamente, pero con Rodrigo o en comunión con él por así decirlo, en la materia de este libro y en el corazón de nuestro problema.

Porque la cuestión es ésta. Supuesto que sabemos lo que decimos cuando hablamos de filantropía, y, porque lo sabemos, queremos aprender de la experiencia norteamericana, ¿qué podemos aprender de ella, y no sólo de ella, si queremos convertir el concepto de filantropía en una realidad, y hacerlo aquí y ahora?

Olvidémonos de las urgencias modernas y postmodernas que nos ofuscan con su empeño de absorber nuestra atención con el momento presente o reciente. En realidad, somos, o estamos, y en consecuencia, pensamos, dentro de una tradición occidental que tiene, más o menos, veinticinco siglos detrás, todos relevantes para nuestra cuestión. En esa tradición, la filantropía suele entenderse como un sentimiento moral de amor a los hombres, que implica el deseo de hacerles el bien, y se manifiesta en obras llamadas, por ello, justamente, de benevolencia o de beneficencia. En la antigüedad clásica, la filantropía se construye sobre la base de sentimientos similares de *philia* o de amistad aplicados a los círculos del *oikos* o la *polis*, que se extienden a la esfera más amplia de la cosmopolis o de la humanidad, como se va reflejando a través de la evolución de la tradición platónica y se expresa particularmente entre los estoicos. En la tradición bíblica, la llamada a ser el guardián de nuestro hermano, de sangre, sangre que clamará contra nosotros si incumplimos nuestro papel de guardián (como nos recuerda el Génesis 4, 9-11), se extiende gradualmente al conjunto del pueblo, y, reforzado por sus profetas, culmina en la admonición de Jesús al amor al prójimo, entendido en clave universal, a todos y cada uno de los hombres, incluidos los enemigos, convertidos en prójimos, es decir, en cercanos. Este amor al cercano, que no al lejano, no es cuestión de declaraciones, sino de obras; y no es sólo de obras, sino de una forma de vida.

Algunos historiadores (por ejemplo Dodds 1965) han tratado de explicar la difusión del cristianismo en el Bajo Imperio Romano con el argumento de que, en una sociedad atomizada y angustiada, el cristianismo ofrecía comunidad y esperanza. No es que no hubiera un intento de aplicar una filosofía moral social en el mundo pagano, politeísta, y en cierto modo secular (en tanto que tenía la mayor parte de su atención puesta en el *seculum*, el aquí y ahora), que no hubiera formas de filantropía que intentaran paliar la situación. Pero la filantropía de la sociedad romana tiene sus límites. El marco institucional queda como ajeno y exterior a la experiencia de las gentes. El caso paradigmático, a este respecto, es el sistema político. La inmersión en la polis, las *polei*, o los gobiernos municipales, o en el imperio, da lugar a un entendimiento de la ciudadanía romana como garante de determinados derechos sustantivos y procesales que hoy

llamaríamos privados, pero no como una base para ejercitarse como miembro de una comunidad política a escala imperial, ni siquiera local. El sueño de que llegara a ser así se rompió (si lo hubo) con la crisis de la república siglo y medio antes de Cristo. Ni siquiera el sentido del deber, el cuidado cívico y la propia inspiración filantrópica de los Antoninos pudo darle cuerpo.

En estas condiciones, se da el gran intento de las elites por desarrollar una beneficencia, normalmente de ámbito local, que conocemos como evergetismo (Veyne 1992). La manera de expandir el poder romano solía ser la de establecer alianzas con los poderosos locales, e inicialmente solicitar su colaboración militar para una expansión del imperio en beneficio de romanos y de oligarquías locales, beneficios económicos y de control de la vida municipal. Ello va ligado con una estrategia de beneficencia muy compleja por parte de estas elites, que incluye la realización de obras públicas como acueductos, teatros y circos, actos de culto, patrocinio o mecenazgo de artes y distracciones diversas, incluidas fiestas circenses, combates de gladiadores y de fieras. Todo ello refuerza el poder, la riqueza y el status de los poderosos locales, y forma parte del despliegue de su prominencia, y del discurso de justificación de aquélla. Con el tiempo, sin embargo, en las condiciones de crisis económica y política de los siglos III y IV, y de la rigidez creciente del marco institucional, la gran estrategia de beneficencia tendrá efectos dudosos. Quedará reducida a un expediente de una estrategia de distinción social, y, con el tiempo, se agotarán sus recursos.

El cristianismo (y no sólo él, porque también otros cultos orientales lo intentaron con menos éxito) ofrece, en cambio, la imagen de comunidades en las que las gentes cuidan unas de otras, se ayudan, se tienen afecto. Más aún, sus signos de pertenencia, sus sacramentos, son conmemoraciones de actos de amor y de amor comunitario, a discípulos, a cercanos, y a lejanos; amor que trasciende la muerte y se proyecta en el allende, en la esperanza de un reencuentro amoroso. Todo esto no son meras creencias, sino actos de fe y de esperanza imbuidos de caridad.

La caridad no consiste en actos específicos de beneficencia que remedien problemas singulares, de necesidad extrema. Es el sentimiento moral que corresponde a *virtutes practicadas*, a *mores*, con las que se construye y se reconstruye cotidianamente una comunidad, un cuerpo social, un cuerpo místico, del que todos forman parte: personas implicadas en relaciones de mutualidad y de reciprocidad, hombres y mujeres, libres y



esclavos, niños y mayores, líderes y gentes corrientes, ricos y pobres. Todos iguales en su dignidad, todos hijos de Dios y herederos de su gloria; e iguales en su indignidad, todos falibles y pecadores e incapaces de salvarse por su solo esfuerzo.

La experiencia de la Europa cristiana, del 400 o del 800, según como leamos la historia, al 1800, es como un intento complejo e inseguro de institucionalización de la caridad, y, con ella, de la visión de una idea o un *telos* de un cuerpo social que se acerque, en lo que pueda, a la *Civitas Dei* entrevista de los primeros momentos.

Lo que la define como tal son dos rasgos. El primero es una amplia red de organizaciones: monasterios, hospitales, mutualidades o confraternidades, universidades; alimentadas, en buena parte, por donaciones individuales y colectivas de todo tipo. Pero, sobre todo, el segundo es el modelo normativo unitario de una armonía social, de la fraternidad de hermanos hijos de Dios, de solidaridad.

Este intento, realizado sólo a medias, se va cuestionando y cuarteando a partir del 1300, por varias razones. Por un lado, la crisis demográfica del siglo XIV, con el efecto de la aparición de masas de emigrantes y vagabundos, plantea problemas que desbordan la capacidad de aquella red de instituciones benéficas. Por otro lado, el impulso al desarrollo de los aparatos de los estados dinásticos (y, al final, estados nacionales), y de las estrategias de ocupación de poder de los estamentos nobiliarios más o menos organizados y de las ciudades, dibuja un orden temporal dominado por la lógica de la *libido dominandi*. El enfrentamiento entre poderes del siglo, del aquí y ahora, acaba implicando a la iglesia. A su vez, el desarrollo de la economía de mercado viene de la mano de la difusión de un imaginario colectivo que dibuja un entrecruzamiento de conflictos y compromisos entre individuos (o familias) orientados a la satisfacción de sus propios intereses.

Todo esto erosiona gradualmente la estructura de plausibilidad de una teoría normativa o un imaginario colectivo del cuerpo social como reflejo aproximado del cuerpo místico. Tiende a evacuar los conceptos de caridad y de beneficencia del centro del paisaje; y relegarlos a los márgenes, para desempeñar, en ellos, el papel de valores de referencia de instituciones especializadas en la solución de necesidades específicas, y, en cierto modo, básicas.

Con estas premisas, a lo largo de varios siglos, va cobrando cuerpo el curioso experimento histórico de una sociedad que se autoidentifica como sociedad moderna. Esta sociedad se asienta sobre una mezcla de luchas, competencias, rivalidades y compromisos entre titulares de intereses distintos, o contrapuestos. En ella, el consenso de las mentes acerca de lo que sea el bien se va difuminando (y probablemente el voluntarismo y el nominalismo de la Baja Edad Media desempeñan aquí un papel crucial). Es sustituido por un *modus vivendi* entre diferentes visiones del bien que, cada vez más, se supone que son inconmensurables. No cabe componerlas ni agregarlas en una función de utilidad colectiva; sino reconocer las diferencias, tolerarlas y aprender a vivir con ellas.

En estas condiciones, la comunidad moral, intentada con un éxito, en general, modesto, con frecuencia, escaso, a veces, mayor, pero intentada, al cabo, durante muchos siglos, se convierte, en el mejor de los casos, en una sociedad civil (en sentido lato) (Pérez-Díaz 1997). En ella, encontramos una multiplicidad de asociaciones participativas (Insole 2004), es decir, asociaciones compuestas por gentes de la misma familia espiritual y con una visión compartida del bien común, iglesias, partidos, movimientos sociales, asociaciones, escuelas filosóficas, diferentes unas de otras. Su experiencia de mutualidad tiende a ser minimalista. En estas condiciones, se supone que un aparato de estado puede apostar por una acción de beneficencia también minimalista; de atención a necesidades generalmente reconocidas como básicas y perentorias, cuya satisfacción suscita la aprobación de todos o casi todos.

Ahora bien, con esta reducción del ámbito y, sobre todo, del carácter central de las experiencias de mutualidad y de comunidad, lo que ocurre en este mundo de la modernidad es lo siguiente. Las asociaciones particulares reducen el horizonte de su actuación a una en buena parte mediada (y mediatizada) por los estados, y una dirigida a satisfacer necesidades concretas y relativamente básicas.

Con ello, la visión de la buena sociedad y el debate acerca de ella tienden a plantearse en los términos de una “buena nueva” de la modernidad, que viene a organizarse en torno a tres proposiciones. Primero, se trata de conseguir un incremento de riqueza, poder y status para un “todos nosotros” que se ha reducido al horizonte del estado, o la nación, de turno. Segundo, se justifica el reparto desigual de esos recursos (reparto, de riqueza, de poder y de status) por una curiosa aplicación anticipada de la lógica rawlsiana: la de que, en el largo plazo, ese reparto favorece a todos, incluidos los menos favorecidos,

cuya condición, en caso contrario, empeoraría (por poner un ejemplo: los pobres perderían si el capitalismo fuera sustituido por el socialismo). Tercero, se define el meollo de la vida de la sociedad como si ésta consistiera en un tejido de conflictos entre amigos y enemigos en la política, de competencia entre agentes diversos en la economía, de rivalidades por status social en la convivencia social, de conflictos de ideas y formas culturales en la experiencia cultural; todo lo cual, al obligar a todos los competidores y rivales a una *surenchère* de ingenio y de ahínco, conduce a un enriquecimiento del conjunto, o al menos eso se dice y se repite generación tras generación, con diversos y fluctuantes grados de convicción, porque la experiencia nunca acaba de ser concluyente.

Si en el curso de esta experiencia moderna entendida en tales términos (“duros pero realistas”, como suele decirse), algunos o muchos pierden, en varios de aquellos conflictos o en todos ellos, y, embarcados en semejante nave (que para un observador medieval podría parecer una “nave de los locos”), se caen al agua por la escotilla, habrá que echarles un salvavidas y mantenerles a flote. Y por ello, he aquí que se fabrica una flotilla de barcas de salvamento, una red de organizaciones “remediales”, que se presentan como una versión moderna de la red de instituciones benéficas del mundo medieval. Esto se puede adornar con una retórica potente y grandes ambiciones (como la de que se va a “erradicar la pobreza”, por ejemplo), como corresponde al incremento de riquezas y poderes de la modernidad, pero, en el fondo, se hace con unos objetivos más modestos. De hecho, su “salvar” ha perdido toda connotación trascendental, y se queda en un salvar que es poco más que un mantener a flote. (Y, en este sentido, es cuestión casi secundaria que el núcleo central de la flotilla corra a cargo del estado, y la periférica al de la sociedad, o viceversa.)

### **3. Lo que se puede aprender de la experiencia de los Estados Unidos**

En lo relativo al campo de la filantropía, la modernidad supone una experiencia sumamente compleja, contradictoria y todavía entendida a medias. Tal vez nos falta aún perspectiva para entenderla bien. Tanto más cuanto que la emergencia de una filantropía moderna netamente diferenciada de la filantropía cristiana anterior, con sus raíces bíblicas y clásicas, no ha acabado de cuajar. Ha tomado cuerpo, hasta cierto punto, en el imaginario colectivo de ciertas elites políticas y culturales, en sus debates, y, a través de ellos, sólo en parte de la discusión general. Pero no acaba de tomar cuerpo como forma dominante de

la realidad misma. Y esto se ve precisamente allí donde la filantropía moderna es más pujante, es decir, en los Estados Unidos.

La filantropía americana surge inicialmente como una variante de la filantropía británica. Esto se expresa, en parte, a través de la búsqueda práctica de soluciones de problemas sociales planteados por la revolución agraria y comercial, y luego industrial, durante la llamada primera modernidad. La tendencia es hacia instituciones que eviten el conflicto denominacional (relativo a las denominaciones religiosas) entre variedades de la fe protestante, y esto facilita y estimula la intervención de los poderes públicos, pero sólo hasta un punto. Lo normal es seguir una pauta de colaboración entre poderes públicos e iniciativas privadas. También lo es que haya un consenso normativo más o menos explícito, en el que se mezclan creencias religiosas y nuevas teorías morales.

Estas teorías exploran la complejidad de los sentimientos morales de las gentes, y ponen de relieve la importancia de lo que diversos autores llaman “sentido moral”, “empatía” o “simpatía”. Hay dos maneras de entender esta exploración (Milbank 2005, Herdt 2004). Una es verla como radicalmente contrapuesta a una ontología de la condición humana o una filosofía tradicional de la naturaleza humana, de carácter teleológico; esto es, una exploración que niega los fundamentos de una comunidad de seres humanos entendidos como criaturas que participan, de alguna forma, en un proceso de creación, y son comunidad, y, como tal, comunican entre sí, precisamente porque tienen un grado importante de consenso valorativo en torno a una idea del bien.

Otra manera de verlo es entender que la exploración del sentido moral puede responder, por el contrario, a una curiosidad sobre las cosas (Blumenberg 1983) y el orden mismo de la creación, que es compatible y complementario con la tradición. Las teorías morales consiguientes *pueden* ser, por tanto, compatibles y complementarias con las teorías morales sustantivas ancladas en la filosofía clásica y la tradición bíblica. Esta forma de exploración, y estas o aquellas teorías, son tal vez insuficientes en sus resultados últimos, pero aportan un análisis de la experiencia moral que, primero, es indispensable a la hora de manejar la convivencia entre gentes con principios morales al menos parcialmente diversos en el seno de una comunidad política; y, segundo, es indispensable a la hora, eventualmente, de su persuasión unas por otras. Todo ello tiene el corolario de la tolerancia y el respeto a la libertad de creer y de teorizar de unos y otros.

Éste es el trasfondo cultural de la experiencia americana. No el de la construcción humana *ex novo* o *ex nihilo* de un mundo nuevo, lo que habría sido incompatible tanto con la tradición bíblica y clásica como con el estilo de la tradición de investigación y de práctica política (y jurídica) de los ingleses (y escoceses) que formaron el núcleo originario de aquella sociedad.

Ahora bien, lo que sí es, y será, distinto es el marco de condiciones históricas, y geográficas. Esto dota de un margen de maniobra sustancialmente mayor a los agentes individuales y asociativos de toda índole que atraviesan el Atlántico respecto al de los ingleses que se quedaron en la vieja Inglaterra. Porque, en el caso de América, la presencia del estado y de una iglesia oficial, establecida, es mínimo y tenderá a ser menor, hasta, en el caso de la iglesia, desaparecer. No habrá, relativamente pronto, una iglesia establecida. El estado, por lo pronto, y en la mejor tradición anglosajona, no se llamará “estado”, con el aura de impersonalidad y de sacralización política que suele acompañar a ese nombre; sino “gobierno”, como apropiado al oficio de timoneles que llevan el timón (*gubernaculum*) del barco: timoneles con nombres y apellidos, reconocibles, responsables a título personal, sometidos a la ley, susceptibles de ser llevados a un tribunal, elegidos por sus conciudadanos, a los que no se debe deferencia alguna, salvo el respeto que se debe al oficio, y el que merecen como cualquier otra persona.

Lo que tenemos en Estados Unidos es una cultura que mezcla una dimensión secular y una dimensión religiosa. La dimensión secular remite a un intento de aprovechar los recursos de aquí y ahora para perseguir los ídolos, tradicionales, de poder, status y riqueza, tal como les han llegado a los hombres y mujeres del siglo XVIII, y construir una *civitas cupiditatis*, con toda energía. Ello se ve sustancialmente facilitado, además, por las condiciones del nuevo mundo. Entra aquí en juego la oportunidad de una naturaleza no domesticada, percibida como *wilderness* (Marx 2008); y con ello, la ocasión para una intensificación de la energía, que proporcionan, por un lado, la emigración y la aventura de la colonización, y, por otro, la disciplina de una sociedad relativamente ordenada, o en proceso de serlo, como es la Inglaterra de los siglos XVII y XVIII, por las reglas de juego del mercado, el *common law*, el parlamentarismo, el debate religioso, científico y la discusión política.

Ello se combina, como puede, con la dimensión religiosa cristiana, escatológica, de una sociedad que trata de anticipar el reino de Dios sobre la tierra, ser “la ciudad sobre

la colina”, establecer una comunidad de buenas gentes, gentes decentes y responsables, que cuidan los unos de los otros, como vecinos, como miembros de las *towns*, de las iglesias locales. En esa comunidad, la política es un servicio público, y supone un *trust*, un depósito de confianza; y en ella no son ociosas las palabras del juramento de cumplir los deberes del cargo precisamente sobre la Biblia, ni las expresiones de *in God we trust*, o *God bless you* o *God bless America*, porque resuenan como las palabras apropiadas en el corazón de la inmensa mayoría de quienes las escuchan y a través de ellas se sienten miembros de la misma ciudad. En ella la riqueza tiene, con frecuencia, una función similar, de *stewardship* de las cosas de este mundo; y la función, reconocida, de facilitar la solución de los problemas de los necesitados de la comunidad, por lo pronto, los necesitados de instrucción.

Esta complejidad de motivaciones seculares y religiosas subyace en el despliegue de la actividad filantrópica de las elites urbanas de Boston y Filadelfia, a lo largo del XVIII y el XIX (como se subraya acertadamente en uno de los capítulos de este libro). Está también en el impulso asociativo presente desde el principio, pero que se intensifica en el primer tercio del XIX (ligado a un *revival* religioso, uno de los muchos del país), observado por Tocqueville. Vuelve a estar presente en los movimientos sociales del segundo tercio del XIX, incluyendo el movimiento anti-esclavista. Y vuelve a estar en la etapa *post-bellum* (posterior a la guerra civil), en el último tercio del XIX y comienzos del XX, cuando tiene lugar el gran empujón a la filantropía americana asociada con los nombres de Rockefeller, Carnegie y tantos otros (que son el referente no tan lejano de los filántropos multimillonarios de nuestros días, que hoy se trata de imitar) (Friedman, McGarvie 2003).

La filantropía de estos magnates empresariales a caballo entre los siglos XIX y XX es vista por sus críticos como el intento de los *robber barons* de la época de limpiar su nombre (Josephson 1934), mediante operaciones que comprometen una parte apreciable, pero a la postre menor, de recursos que han sido ganados con artes discutibles, aprovechando los fallos de una legislación y un marco regulador torpe y laxo, gracias en buena parte a la connivencia de políticos necesitados de fondos para sus propias campañas. Tanto más cuanto que, añaden los críticos, mientras se hace esa filantropía con una mano, se practica una misantropía, con la otra. Esto último se hace cuando se recurre al cierre de empresas en caso de huelga, a listas negras de sindicalistas, al uso de esquirols, a campañas antisindicales, a la manipulación de jurados, jueces, policías y gobiernos locales.

Esta crítica cala en una buena parte de la opinión pública, y tiene efectos políticos e institucionales importantes. Lo cierto es que la sociedad no acepta la filantropía de las elites *desconectada* del resto de sus actuaciones; y el hecho es que, en cierto modo, esas mismas elites acaban respondiendo, o intentando responder, a esta objeción.

En realidad, hay que tener en cuenta que estos capitalistas filántropos ven sus dos tareas, de empresarios y filántropos, como complementarias. Imaginan que, en el largo plazo, el mercado traerá prosperidad y oportunidades para todos, y disciplinará moralmente a las masas, incluidas las masas de inmigrantes, en muchos casos gentes como ellos mismos o sus padres. Tras varios ejercicios de prueba y error, orientan sus donaciones a crear instituciones orientadas al avance de los conocimientos, la educación y la artes, las bases de lo que perciben como fuentes de capital cultural o humano *avant la lettre*, de educación que será la palanca de la movilidad social y la igualación de oportunidades, de nuevo, a largo plazo, y con frecuencia, a corto. Las bibliotecas, las universidades, los laboratorios, los hospitales de enseñanza: en el fondo de todas estas instituciones filantrópicas late el diseño de una buena sociedad proyectada al presente, y al futuro inmediato.

El *modus operandi* es muy importante. Es el propio de gentes que han tenido una educación que enfatiza la responsabilidad por los propios actos, tanto por motivos religiosos como por motivos económicos. Al final, hay en ellos una forma de fe en que las cosas *se pueden hacer y se hacen*. No se habla de ellas en una sobremesa, ni se trata de persuadir a unos amigos políticos para que “ellos las hagan”. Se centra la atención, se llama a las cosas por su nombre, se toma una decisión poniendo en juego los recursos propios, se ejecuta la decisión, se atiende de cerca a los detalles de la ejecución, se piden cuentas y se rinden cuentas.

También es muy importante que este tipo de filantropía de elites sólo puede mantenerse a largo plazo si se da alguna forma de afinidad electiva entre ellas y el conjunto de la sociedad; en otras palabras, si el conjunto de la sociedad se ve a sí misma como una sociedad de filántropos y donantes, y actúa en consecuencia. En caso contrario, la filantropía puede atrofiarse y degradarse. Y puede darse una espiral descendente por la que la sociedad entera acabe en el círculo vicioso del final del evergetismo clásico, al que me he referido antes, en el que unas elites sin autoridad y una sociedad desmoralizada comparten un talante compuesto de soledad y de angustia.

En definitiva, la filantropía de las elites es posible y sostenible en Estados Unidos porque una sociedad de filántropos ordinarios corrientes entiende de lo que se trata, y lo entiende porque lo practica ella misma; y por ello, cuando estima la filantropía, sabe lo que estima.

#### **4. Un contrapunto sobre la filantropía europea, y la española**

La filantropía americana ofrece el ejemplo de su pujanza, de la complejidad de su trasfondo cultural y de la diversidad de sus voces y sus proyectos; asimismo ofrece el ejemplo de una filantropía de elites al tiempo que de una filantropía de la sociedad en general. Todas ellas están orientadas a la realización de una “sociedad”, que puede ser concebida de muchas formas; pero, común a todas ellas, es el hecho de que están apoyadas en el marco institucional y cultural de una sociedad libre o abierta, o civil en sentido lato, que incluye *rule of law*, gobierno limitado y representativo, mercados, cultura de tolerancia. Este marco ha sido relativamente estable en Estados Unidos durante casi cuatro siglos. La filantropía da este marco por supuesto; y, a su vez, se apoya en él y lo refuerza.

Que lo dé por supuesto significa que un criterio implícito de “hacer el bien” o al menos de “hacer cosas que están bien” es el de favorecer ese marco institucional . Se supone que es bueno lo que favorece una democracia liberal, el mercado, el estado de derecho, y, en último término, un orden de libertad política, económica y religiosa. Así como que es bueno lo que favorece un tipo de educación que transmite el respeto a esas instituciones, y los valores correspondientes. Este supuesto, dado que el diseño general de ese tipo de sociedad no se cuestiona, la filantropía se puede dedicar a solucionar problemas concretos y específicos, de un modo que encaje más o menos laxamente con ese tipo de sociedad. Cada empresa en el mercado está orientada a un producto o un abanico de productos, y se especializa en una línea de producción de bienes y servicio, y otro tanto ocurre en el mundo asociativo.

La experiencia europea puede entenderse por analogía con la americana, en parte similar y en parte diferente (Cohen 2003). Primero, antecede, con mucho, a la americana y, como he señalado antes, está en el origen de ésta. Segundo, corre paralela a la experiencia americana de los siglos XVIII, XIX y XX; como una modalidad en la que el estado conserva, o adquiere, una presencia más central, y una que influye para redefinir



el mundo de la beneficencia como complementaria al estado de bienestar. En este punto, y a este respecto, entran varios actores en juego, unos procedentes del propio estado y de las elites tradicionales, y otros, del movimiento sindical de la época; unos y otros tendrán un efecto agregado y acumulado muy importante a la hora de establecer una variante de filantropía distinta de la de los Estados Unidos

A esto hay que añadir otro factor diferencial, más reciente: el efecto de los traumas colectivistas y autoritarios del siglo XX, que quiebran la continuidad histórica de la Europa continental (anglosajones y nórdicos aparte), de un modo del que tal vez todavía no somos suficientemente conscientes hoy. Lo que estos traumas significan cambia según el país; pero el tema más general sobre el que quiero llamar la atención es éste. El tránsito a través del fascismo o del nazismo o regímenes similares fue intenso, y terrible, pero, para la mayor parte de la Europa occidental, ha sido relativamente corto. Ha sido posible recuperar el nexo con el *modus vivendi* de las instituciones parlamentarias, el mercado, el sistema mixto de bienestar y la pluralidad cultural que se había ido desarrollando durante el largo siglo XIX, hasta la gran guerra. De ello se han beneficiado tanto el movimiento asociativo como la filantropía de esta parte de Europa; aunque la otra cara de esta ventaja ha sido una tendencia a concentrar la atención en necesidades específicas, y no tanto en la importancia del marco institucional general (haciéndose eco de la tendencia de la experiencia americana a la que he hecho referencia).

En cambio, en la Europa central y oriental las cosas han sido distintas, porque allí, a las dislocaciones del período de entreguerras y a los desastres (allí, aún mayores) de la segunda gran guerra, se añadió otro medio siglo de comunismo. Esto ha planteado la necesidad, y la oportunidad, de actividades filantrópicas “de gran diseño”, orientadas precisamente a hacer explícito aquello que actividades filantrópicas como las americanas (y las europeas occidentales) habitualmente dejan implícito, a saber, la orientación a construir y desarrollar el marco institucional de un orden de libertad en su conjunto. Esto ha estimulado el desarrollo de un enfoque holístico de la filantropía, sumamente interesante, del que es un ejemplo la experiencia, por ejemplo, de George Soros (a la que se hace referencia en otro de los capítulos de este libro).

En España, tenemos, más bien, un ejemplo de recuperación gradual de la actividad filantrópica al modo europeo occidental, con algunas variantes. En este caso, ello se hace a partir de casi cuarenta años de una experiencia híbrida de autoritarismo,

economía de mercado y pluralismo social y cultural limitados. Ello ha dado lugar a iniciativas diversas de la iglesia, de organizaciones empresariales e incluso sindicales, y profesionales, y otras, que han sido de un recorrido desigual, pero que han ido estableciendo las bases para un desarrollo en la etapa siguiente. En las circunstancias actuales, la situación es parecida a la que se observa en otros países euro-latinos. El crecimiento económico de los últimos diez o quince años se ha traducido en niveles asociativos y filantrópicos de calado (Pérez-Díaz y López Novo 2003), como se pone de manifiesto en varios capítulos de esta obra. Los datos sobre el gasto del tercer sector, de voluntarios, de donaciones individuales así lo atestiguan. Estas últimas sugieren una sociedad inclinada a dar tanto o más, proporcionalmente, que las propios elites; lo que es un signo prometedor de lo que pudiera ser una evolución futura de las aportaciones de los dineros, las energías y el ingenio de estas últimas, bien porque su sentido moral o cívico se alerte, bien porque su estrategia de distinción social o de justificación por su posición de prominencia les aconseje hacerlo así. Incluso puede suceder que el ejemplo de la filantropía de gran diseño aplicada en Europa central y oriental pueda estimularles para intentar operaciones similares. Aunque, por otro lado, también puede suceder lo contrario si, ante un cambio a peor de la coyuntura económica que se prolongue en el tiempo, el desarrollo de la filantropía española se ralentiza y ésta se orienta más decididamente hacia la satisfacción de necesidades sociales específicas.

Al mismo tiempo, varios de los capítulos de la segunda y tercera parte de este libro ponen de manifiesto otros dos rasgos interesantes, y prometedores, de la situación española. El primero es la atención que se va prestando a las mejoras de mecanismos e instituciones de la filantropía, en la línea de una modernización entendida como un proceso de racionalización formal. Hay una toma de conciencia, y a veces mucho más que eso, de la necesidad de mejorar los mecanismos de gobierno corporativo de las organizaciones filantrópicas, en muchos casos fundaciones; de mejorar los incentivos fiscales (que, de todos modos, fueron de importancia secundaria en el desarrollo de la filantropía americana hasta muy entrado el siglo XX); de mejorar la transparencia y el control de calidad de sus actividades; y de profesionalizar la gestión.

El segundo es el desarrollo de la diversidad de sus voces y sus proyectos. Esto es un tema fundamental precisamente para robustecer el debate sobre las ideas acerca de lo que significa una buena sociedad, sin lo cual las actividades filantrópicas carecerían, literalmente, de sentido. Es importante que haya asociaciones y fundaciones e individuos

implicados en actividades filantrópicas, que cada uno de ellos intente tener una voz propia, y una voz personal; que hablen idiomas culturales, ideológicos, si se quiere, distintos. Como es el caso, por ejemplo, de las organizaciones asociadas a bancos, cajas de ahorro, asociaciones empresariales, empresas familiares, religiosas, humanitarias; todas las cuales encuentran un lugar en este libro para transmitir su experiencia. Su diversidad es un indicio de la riqueza institucional y cultural de la filantropía del país.

## **5. Los dilemas actuales: la cuestión de la modernización y el debate sobre la buena sociedad**

La narrativa que he ido esbozando, someramente, de la experiencia de la filantropía me ha conducido de un ámbito histórico a otro, de un país a otro, y, asimismo, de una parte de este libro a otra. Sin embargo, esa narrativa tiene un hilo argumental, sobre el que vuelvo en esta conclusión, retornando así al arranque de esta introducción y a mi conversación con Rodrigo. El núcleo de aquella conversación fue a la vez una experiencia de mutualidad, la nuestra, y una reflexión compartida sobre el carácter de la filantropía. Éste no es el de una réplica del mercado, la empresa o la política. Su carácter resulta de un ejercicio de la filantropía considerada como una reconstrucción (a mayor escala, probablemente) de una experiencia de amistad y de mutualidad.

Si esto es así, tenemos que desmarcarnos de la *narrativa habitual*, o matizarla sustancialmente. Esta narrativa comienza situando la discusión en el marco de los lugares comunes, los *topoi*, sobre la globalización. Estamos en un momento de aceleración del proceso de formación de un mercado mundial de capitales, de informaciones, de bienes y servicios, incluso, tentativamente, de recursos humanos. Esto ha traído consigo procesos de acumulación de riqueza muy notables que refuerzan, por ahora, la posición de las elites económicas del momento, y, en mucha menor medida, los medios profesionales cercanos a ellas. También se observa una difusión de los estados democráticos, aunque esa difusión es problemática, como lo es su grado de control de un sistema de *governance* mundial, que es todavía un *desideratum*. En todo caso, los estados suelen tener responsabilidades muy importantes de intervención en la economía y de manejo de los sistemas de bienestar. Que el proceso en curso refuerce el papel de las elites políticas y sus entornos burocráticos es probable en algunos casos, e improbable en otros. Queda además la difusión de la educación escolar (con un record desigual de calidad de la educación) y de las nuevas

tecnologías de comunicación e información (y, cabe añadir, de ruido), lo cual puede reforzar, o no tanto, el papel de las elites culturales locales, o cosmopolitas, que están sujetas, por lo demás, a procesos de erosión importantes, y cuya influencia parece, en muchos casos, sumamente transitoria o efímera. Es posible, en estas condiciones, un *rapprochement* entre todas estas elites, por debajo de las tensiones económicas, partidistas e ideológicas de rigor; aunque lo que dé de sí este *rapprochement* es una pregunta abierta.

En estas condiciones, puede que las elites económicas necesiten justificar su posición y sus recursos ante unas sociedades nacionales preocupadas por los efectos de la globalización, reforzando su buenas relaciones con las elites políticas y usando a las elites culturales; lo cual puede reforzar algunas de las motivaciones de las elites económicas para comprometerse en tareas filantrópicas.

Esto conecta, lógicamente, con la idea de que, puestos a hacerlo, conviene hacerlo bien. Conviene utilizar una racionalidad formal o instrumental en tales actividades filantrópicas. Lo normal es que las elites económicas tiendan a aplicar el *know how* que han adquirido en sus negocios. Que quieran ser eficaces y eficientes. Que apliquen lo que puedan del *modus operandi* de sus prácticas, incluidas las relativas a los componentes profesionales y burocráticos de su organización, que se han revelado útiles. Que sean sensibles a las mejores prácticas, a los controles de calidad. Que, por ello mismo, cuiden los mecanismos de gobierno corporativo que les parezcan pertinentes, y no rehúsen las reglas de *accountability* y transparencia que, más o menos, aceptan en su mundo económico. Que todo lo anterior se haga con una mayor o menor implicación de los filántropos mismos parece relativamente contingente. Pueden hacerlo así, o no. Al fin y al cabo, muchos empresarios tienen la costumbre de confiar en *managers* profesionales, delegar autoridad y responsabilidad, descentralizar operaciones y demás.

Pero queda un problema un poco más complicado, y más importante, sin resolver que la narrativa habitual suele descuidar. Más arduo e intrincado. Me refiero al criterio de la eficacia de la actividad filantrópica. No se trata de una mera cuestión de racionalidad instrumental; es asunto de racionalidad sustantiva. Se refiere al núcleo de sentido de la actividad filantrópica, a su razón de ser.

Éste es un problema delicado, cuya solución no depende de la adquisición de saberes a los que se accede mediante la información, la comunicación, o la instrucción

escolar. Ni siquiera viene dada su solución por la experiencia misma de las elites; porque todo depende de cómo sea, o haya sido, esa experiencia. Es asunto de contenidos morales, y lo que puede hacer el filántropo en cuestión es poco más que reconocer que, por comisión u omisión, es responsable del bien efectivo que procura su acción, enterarse de lo que hace, explicarlo y justificarlo.

Aquí hay otra cuestión en juego, la del carácter más o menos profundo de la experiencia de la filantropía (y, ligado a ella, la de su valor moral). La solución más a mano es la de instalarse en la posición de hacer las cosas sin pensarlas mucho, delegando la responsabilidad de lo que se hace, dejando hacer. En este caso, el filántropo da poco, o muy poco, *de sí mismo*. Y si tal cosa hace, lo normal es pensar que lo que subyace en su conducta es una idea de la “buena sociedad” como formada por gentes que también dan poco de sí mismas, porque “van normalmente a lo suyo”. Eso es interesante, y comprensible, dado el clima del momento, pero también cabe pensar que, de ese modo, las elites se desvían del modelo clásico de “ser ejemplares”, de “ser mejores”, lo que los griegos llamaban *aristoi*, y optan por un modelo moral alternativo, inferior.

En el fondo, el dilema, por lo que se refiere al significado moral de la filantropía, viene a ser el mismo para la sociedad y para las elites. Dar, o reservarse; dar con reflexión y discernimiento, o al azar; dar dinero pero también su tiempo, su energía y su ingenio, o no hacerlo; dar y darse a sí mismo, poniéndose al servicio de aquellos a quienes se da, o dar como ocasión para afirmar una superioridad; dar y con esa donación afirmar una relación de mutualidad, o dar rehusando esa mutualidad. Hay diferencias de criterios morales, e incluso de gustos, a la hora de resolver este dilema; pero hemos de reconocer que las diferentes soluciones a este dilema apuntan a tipos de “buena sociedad” bastante distintos.

## Referencias bibliográficas

Blumenberg, Hans. 1983. *The Legitimacy of the Modern Age*. Traducción de Robert M. Wallace. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Dodds, Eric Robertson. 1965. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. Nueva York: Norton.

Cohen, William B. 2003. "Epilogue: The European Comparison", en Lawrence J. Friedman y Mark D. McGarvie, eds., *Charity, Philanthropy, and Civility in American History*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 385-412.

Friedman, Lawrence J. y Mark D. McGarvie, eds. 2003. *Charity, Philanthropy, and Civility in American History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Herdt, Jennifer A. 2004. "The Endless Construction of Charity: On Milbank's Critique of Political Economy", *Journal of Religious Ethics*, 32, 2: 301-324.

Insole, Christopher J. 2004. *The Politics of Human Frailty: A Theological Defence of Political Liberalism*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

Josephson, Matthew. 1934. *The Robber Barons*. San Diego: Harcourt Brace.

Marx, Leo. 2008. "The idea of nature in America", *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 137, 2 (primavera): 8-21.

Milbank, John. 2005. "The Invocation of Clio: A Response", *Journal of Religious Ethics*, 33, 1: 3-44.

Pérez-Díaz, Víctor. 1997. *La esfera pública y la sociedad civil*. Madrid: Taurus.

Pérez-Díaz, Víctor y Joaquín P. López Novo. 2003. *El tercer sector social en España*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.

Veyne, Paul, ed. 1992. *A History of Private Life: From Pagan Rome to Byzantium*. Traducción de Arthur Goldhammer. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press.

ASP Research Papers están orientados al análisis de los procesos de emergencia y consolidación de las sociedades civiles europeas y la evolución de sus políticas públicas.

En ellos, se concederá atención especial a España y a la construcción de la Unión Europea; y, dentro de las políticas públicas, a las de recursos humanos, sistema de bienestar, medio ambiente, y relaciones exteriores.

ASP Research Papers focus on the processes of the emergence and consolidation of European civil societies and the evolution of their public policies.

Special attention is paid to developments in Spain and in the European Union, and to public policies, particularly those on human resources, the welfare system, the environment, and foreign relations.

ASP, Gabinete de Estudios S.L.

Quintana, 24 - 5º dcha. 28008 Madrid (España)

Tel.: (34) 91 5414746 • Fax: (34) 91 5593045 • e-mail: [asp@ctv.es](mailto:asp@ctv.es)

[www.asp-research.com](http://www.asp-research.com)