

«El acontecimiento será nuestro maestro interior». Emmanuel Mounier (1905-1950)

Revista de pensamiento personalista y comunitario Órgano de expresión del Instituto E. Mounier

AÑO XXVI NÚMERO 95 2010/2 www.mounier.org

EDITORIAL

Un latrocinio llamado crisis

Las recientes medidas económicas del (des)gobierno español posiblemente habrán abierto los ojos de muchos que todavía no habían querido enterarse de lo que está pasando. Pero es preciso abrirlos más y mirar más a fondo, sin dejarse fascinar por los acontecimientos de dos años para acá.

Hay que remontarse a 1929. Aquella pavorosa crisis terminó, después de una guerra, cuando políticos con mayor talla de estadistas que los que nos gobiernan actualmente decidieron poner de rodillas al sistema financiero y someterlo a un control político nacional e internacional. En 1971 aquel régimen monetario y financiero quebró y, como con-

secuencia, la jauría financiera quedó suelta campando a sus anchas por todo el mundo.

Las víctimas inmediatas fueron los países del Tercer Mundo, que sufrieron el robo monumental conocido como **deuda externa**. Las instituciones financieras crearon artificialmente, con unos manejos mágico financieros,

Continúa en la página siguiente

SECCIONES

01 Editorial

■ POLÍTICA Y ECONOMÍA

03 Piratería en Somalia,

por Esther Díaz Pérez

05 España y la crisis del euro: Entre la especulación y las ideologías,

por J. G. Neumann

07 Grecia como síntoma,

por José Luis González Ribera

11 La cerveza, ¿fertilizante del nazismo naciente?,

por Manfred Peter

13 El espíritu emprendedor,

por Nelson Pilosof

■ EDUCACIÓN

15 Personas-faro,

por Pedro Zabala

16 La persona del que ayuda,

por Patricia Isabel Casimiro Cuevas

■ RELIGIÓN

17 Desde la vida contemplativa.

Una experiencia de mujer, por Teresa Riego

19 Vivir la fe desde fuera de las estructuras,

por María José Estrada

■ PENSAMIENTO

21 El personalismo comunitario de Emmanuel Mounier a la luz de sus escritos íntimos inéditos,

por Yves Roullière

■ OFICIO DE ESCRIBIR

27 Luciérnagas y poemas,

por Fernando Pérez de Blas

29 Rincón bibliográfico

ANÁLISIS

«¿Cómo he de conocerte, Inconocible?»

34 PRESENTACIÓN

35 El deseo del otro

Ricardo de Luis Carballada

39 Del imposible Dios Totalmente Otro al real Dios-para-mí que irrumpe e inter-rumpe en mi vida

Carlos Díaz

43 ¿Remite o no remite el universo al «Totalmente Otro»?

Francisco José Soler Gil

49 Dios: Nada, Algo, o Alguien

Xosé Manuel Domínguez Prieto

53 Sobre la oración de las oraciones

Víctor Márquez Pailos

57 Repercusión moral de la creencia religiosa. Religión y compromiso

José M^a Vegas

61 El falseamiento religioso: sus manifestaciones alienantes, religión y política como sustitutivos...

Juan Segura

CONSEJO DE REDACCIÓN

Director: Luis Ferreiro

Secretario: Fernando Soler

acontecimiento@mounier.org

Luis Capilla

Carlos Díaz

José Antonio Fernández

Teófilo González Vila

Carmen Herrando

José M. Linares Poveda

Julia Pérez Ramírez

Esther Díaz Pérez

Ricardo de Luis Carballada

PRÓXIMOS NÚMEROS 2010

• El cuerpo y el espíritu

• La libertad

Ilustraciones: Ana C. Martín, Ingram

EDITA: Instituto Emmanuel Mounier

c/ Melilla, 10 - 8º D ■ 28005 Madrid

Tel./Fax: 91 473 16 97

http://www.mounier.es

Periodicidad: trimestral

ISSN: 1698-5486

Depósito legal: M-3.949-1986

DISEÑO Y PRODUCCIÓN: La Factoría de Ediciones,

SERVICIOS EDITORIALES, tel.: 91 521 32 20

Impresión: Color 2002, S.L. (Getafe)

Ahora nos toca a nosotros ser las víctimas de las tropelías de la conducta crematística de esas instituciones insaciables, que han querido crear una riqueza ficticia que, mediante trucos de una profesión esotérica, han querido hacer pasar por riqueza real. Mientras tanto, delante de nuestros ojos, esa economía financiera ha ido ocupando las posiciones clave del poder, hasta el punto de convertirse en la instancia de poder alrededor de la cual giran las demás como satélites del gran astro y, esencialmente, el poder político que sería el más adecuado para revertir la situación.

¿Hay solución? Sí, la habría, con tal de tener unos políticos que, además de vergüenza, tuvieran agallas para

Si la economía se ha vuelto deforme por una **megacefalia financiera** que pesa sobre un cuerpo social, al que está dispuesta a debilitar con tal de mantener su monstruosidad, será cuestión de aplicar **una política económica jíbara** y reducir esa cabeza a dimensiones proporcionadas con respecto la economía real y a la sociedad que la padece.

Luis Ferreiro
Director de *Acontecimiento*

Boletín de suscripción por domiciliación bancaria.				FOTOCOPIE Y ENVÍE ESTE FORMULARIO			
Para enviar al Instituto E. Mounier (Melilla, 10 - 8º D / 28005 Madrid)							
Nombre _____							
Apellidos _____							
Domicilio _____							
Población _____			Provincia _____		C.P. _____		
Correo electrónico _____							
Banco o Caja _____							
Domicilio del Banco o Caja C.P. _____							
Código Cuenta Cliente (CCC) <i>(escriba todos los números)</i>							
Entidad		Agencia		D.C.		Número de cuenta	
□	□	□	□	□	□	□	□
□	□	□	□	□	□	□	□
Importe: _____ €, que corresponden a <i>(marque lo que corresponda):</i>							
☐ Suscripción a la revista <i>Acontecimiento</i> (4 números, 16,00 €)							
☐ Cuota de socio del Instituto Emmanuel Mounier (desde 35,00 €/año) <i>(la cuota incluye la suscripción a Acontecimiento).</i>							
Para enviar a su Banco o Caja							
Lugar y fecha _____							
Banco o Caja _____							
Domicilio del Banco o Caja _____							
			C.P. _____				
Agencia Nº _____							
Nº de cuenta _____							
Sr. Director de la Sucursal: Le ruego que, hasta nuevo aviso, se sirva abonar los recibos presentados por el Instituto Emmanuel Mounier con cargo a mi C/C o Libreta de Ahorros.							
Firma: _____							
Titular _____							
Domicilio _____							
Población C.P. _____							

Piratería en Somalia

Esther Díaz Pérez

Licenciada en Ciencias de la Comunicación

Desde hace años las aguas de Somalia¹ vienen siendo un vertedero de residuos sólidos, químicos y, probablemente, también nucleares, además de una zona explotada por la industria pesquera de barcos de todo el mundo. «Lo que nos forzó a ser piratas fue que las flotas extranjeras nos robaron la pesca. Ahora nos lo cobramos con los rescates. El hambre nos hizo piratas», confesaba un pirata en una grabación distribuida por la agencia Reuters².

Sin embargo, muchos analistas rechazan que ese sea el único motivo para convertirse en pirata. Lo que sí parece más factible es que la conjunción de pobreza, falta de empleo, problemas ecológicos, reducción del pastoreo debido a las intensas sequías y de los recursos marinos por la pesca ilegal, unido a una situación de desgobierno, han contribuido a que muchos somalíes se tomen la justicia por su mano y se echen a la mar.

Por ello, la pregunta que debemos realizarnos es: ¿qué factores han hecho repuntar de manera tan acusada los asaltos a barcos desde 2008?

1. La piratería en Somalia comenzó tímidamente en 2004 pero los vertidos de residuos llevaban produciéndose mucho más tiempo. Si bien no hay constancia de que la actividad pesquera o los vertidos se hayan intensificado en los últimos dos años, la tensión acumulada por este hecho puede haberse



ido incrementando entre los somalíes. A ello se suma la escalada de la violencia que desde 2007 sufre el país.

2. En este contexto, el factor imitativo de otras zonas en cuyas aguas la piratería se ha ejercido con éxito durante siglos (como el Estrecho de Malaca o las aguas de Indonesia) puede haber sido importante a la hora de encontrar en esta actividad una salida a las penurias vividas en tierra. No obstante, se trata de una cuestión difícilmente verificable.
3. Lo que sí parece seguro es que la coyuntura interna del país es el principal factor que ha propiciado la piratería. Somalia es un Estado que se encuentra inmerso en una guerra civil y que carece de medios económicos y logísticos para afrontar esta problemática. En palabras de Ahmedou Ould-Abdallah, representante especial de la ONU para So-

malia «los piratas tienen un santuario en las aguas y la tierra firme somalí desde donde pueden lanzar ataques y gestionar las negociaciones para los rescates. En otras partes del mundo los piratas carecen de estas facilidades. Además, con Somalia sumida en una guerra civil brutal, las armas necesarias para la piratería son fáciles de adquirir».

4. La falta de una regulación interna que tipifique la piratería como delito y de procedimientos judiciales adecuados es otra cuestión a tener en cuenta. No obstante, la desesperada situación económica y social que vive el país hacen pensar que, aún en el caso de que la piratería estuviera penada con prisión, gran parte de los que ahora se dedican a ella continuarían haciéndolo.
5. El carecer de alternativas económicas y sociales hace que los grandes beneficios económicos que se ob-

1. La Convención de Naciones Unidas de Derecho del Mar define la piratería como aquella que se produce más allá de las 200 millas marinas, es decir, fuera de la Zona Económica Exclusiva de un Estado.
2. Aznárez, Jesús, «Quiero ser pirata en Somalia», *El País*, 23 de noviembre de 2008, disponible en: http://www.elpais.com/articulo/internacional/Quiero/ser/pirata/Somalia/elpepiint/20081123elpepiint_3/Tes

tienen de la piratería sean para muchos la única salida para sobrevivir. Como apunta Ould-Abdallah, «un problema que no se suele mencionar es que la gente joven en Somalia no tiene esperanza de encontrar un trabajo o de ganarse la vida decentemente». La piratería se ha convertido así en la actividad económica que mayor rendimiento genera en toda la zona.

6. Además, la cuestión geográfica también ha facilitado el ejercicio de la piratería. Las aguas somalíes tienen un enorme tráfico marítimo y carecen de patrullas estatales que las vigilen. Además, la respuesta internacional (especialmente a través de la operación *Atalanta* lanzada por la UE) ha tardado en llegar, lo que durante un tiempo ha permitido a los piratas disfrutar de total impunidad.

Como vemos, los motivos económicos, sociales, geográficos, etc. —a excepción del aumento de la violencia desde 2007— estaban ya presentes en 2004. Por ello, creemos que lo que se ha producido es un recrudecimiento de las circunstancias internas del país y no la aparición de nuevos factores.

Las soluciones a la piratería pasan necesariamente por la paz y la estabilidad del país, el fortalecimiento de sus instituciones, el desarrollo económico y social, el respeto de los derechos humanos y el imperio de la ley. La superficie marina que los piratas controlan es de unos 2,5 millones de millas cuadradas, algo imposible de patrullar. Sin embargo, el problema se puede

atajar abordando las cuestiones arriba mencionadas.

Para ello, las primeras actuaciones por parte de la Comunidad Internacional deberían estar encaminadas a:

- Reestablecer las conversaciones de paz y ayudar a formar un verdadero gobierno de coalición donde todos los actores estatales, incluidos los islamistas moderados, depongan las armas. Las regiones de Somalilandia y Puntlandia deberían adquirir un estatus de regiones asociadas, o similar, dado que el retorno a una situación de unidad nacional no parece posible. Además, la colaboración con las autoridades de la región de Puntlandia, la menos castigada por los enfrentamientos y que goza de una mayor estabilidad, es esencial para hacer frente a la piratería.
- En segundo lugar, poner en marcha programas de ayuda al desarrollo y reconstrucción condicionados al cumplimiento de los objetivos de pacificación. En 2008 la deuda externa de Somalia —intereses incluidos— alcanzaba los 3.700 millones de dólares. Sin una condonación al menos parcial de la misma el país difícilmente puede empezar a resurgir de las cenizas. Por otro lado, dada la difícil coyuntura medioambiental del país, los programas deberían estar necesariamente orientados hacia la creación de un modelo de desarrollo sostenible. Del mismo modo, y teniendo en cuenta tanto el porcentaje de población joven como los altos índices de desempleo del país,

la inclusión de la juventud en los proyectos de desarrollo se hace totalmente imprescindible —no olvidemos que son los jóvenes los que se dedican a la piratería—.

- Para poner en marcha los programas, la UE y Naciones Unidas deben establecer oficinas en Mogadiscio. A pesar de que ello entraña peligro dado que la situación de violencia es extrema en el país, los avances vía telefónica son limitados. «Para encontrar una solución tenemos que estar cerca de los somalíes y cerca de las víctimas», afirma el representante especial de la ONU para Somalia.

Aunque cada vez hay más voces que afirman que la piratería no podrá ser erradicada mientras Somalia no sea un país estable que funcione, por el momento parece que nadie está dispuesto a asumir la inversión que supone devolver el Estado de derecho al país, garantizar unos servicios básicos y la puesta en marcha de una economía real. Por ahora se prefieren pagar los rescates y la escolta de mercantes y superpetroleros que invertir en la lucha contra la miseria. Esperemos que en esta ocasión el círculo vicioso de la pobreza y la violencia se rompa y lo haga lo antes posible.

El presente artículo corresponde a las conclusiones de un trabajo de investigación realizado en abril de 2010 en el marco de un Máster en Relaciones Internacionales. Si desea más información, puede contactar a: estherdp1985@hotmail.com.

España y la crisis del euro: Entre la especulación y las ideologías

J. G. Neumann

Doctor en Filosofía del Derecho
por la Universidad de Valencia

La noche del 7 de mayo pasado, un desconcertado presidente Zapatero comparecía ante la prensa internacional en la sede de la Unión Europea, tras la cumbre de emergencia donde se estableció el rescate del euro, para negar que España negociara un paquete de ayuda financiera con el FMI. Pocos días después, previa llamada de presión del presidente Obama, anunciaba en el Parlamento español una serie de recortes en las pensiones, el sueldo de los empleados públicos y otros gastos sociales, a fin de reducir el déficit fiscal y tener acceso a los programas de rescate de la Unión Europea y el FMI.

El problema es que el presidente Zapatero demuestra una y otra vez su incapacidad de comprender la realidad más allá de sus estereotipos ideológicos, de manera que los 47 millones de españoles, a pesar del gran potencial de su economía, se encuentran atrapados entre los efectos de una voraz especulación interna y externa, y las decisiones ideologizadas de su gobierno. Lo peor es que tampoco la oposición política demuestra gran lucidez sobre lo que sucede y lo que España debe hacer como estado soberano.

Respecto a la especulación, el agravamiento de la crisis de la zona euro se ha revelado como lo que realmente es: una continuación de la ruptura de la gran burbuja financiera global que comenzó en 2008 con la quiebra de grandes corporaciones en varios países y que fue taponada temporalmente con un endeudamiento masivo de billones de dólares y euros liderado por la Reserva Federal estadounidense y el Banco Central Europeo (BCE), a costa de la economía real de todas las naciones implicadas.

El epicentro de la crisis actual se sitúa en las economías estructuralmente más débiles de la zona euro: Grecia, Portugal, España e Irlanda (los denominados 'pigs' por la prensa de la City de Londres), cuyo endeudamiento, déficit fiscal, recesión económica y desempleo, superan con creces los límites de estabilidad de la eurozona.

Como indicamos en un artículo anterior, *España, ¿fuera del euro?*, desde principios de 2010 se barajan en medios europeos varias alternativas. Una es la expulsión de la zona euro de estas economías en problemas. Una variante, llamada por algunos 'nuclear', es el regreso a las monedas nacionales, lo que permitiría una bancarrota ordenada allí donde fuese necesario y el manejo soberano de la crisis por cada país. Otra es el 'rescate' de las economías más endeudadas mediante un nuevo endeudamiento masivo, a cambio de imponerles medidas de austeridad draconianas supervisadas desde el exterior, con lo que se convertirían en simples protectorados de los centros financieros supranacionales a través del BCE y el FMI.

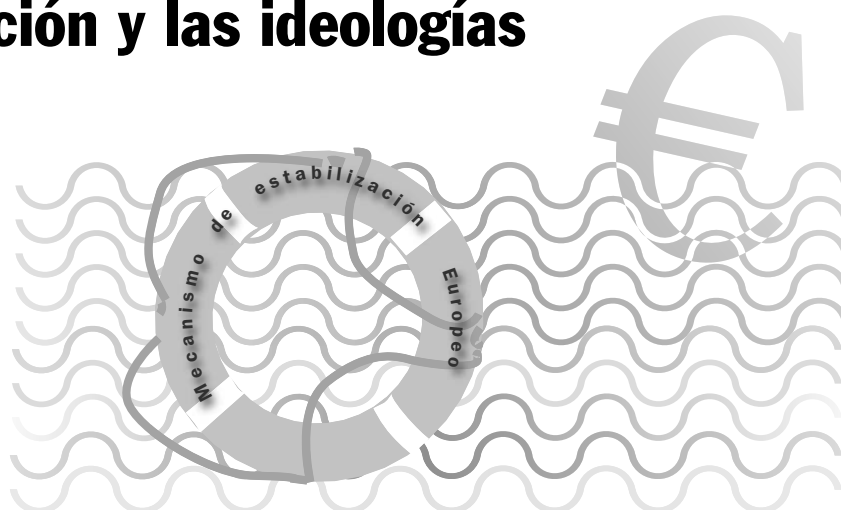
Esto último fue lo que se decidió en la primera semana de mayo, luego de intensos debates internos y de la resistencia de diversos sectores en Alemania y Francia, al tiempo que los 'mercados financieros' aprovechaban para acumular enormes ganancias generando rumores y manipulando la mo-

neda y los valores bursátiles de la zona euro.

Mientras se volatilizaban miles de millones de euros en las bolsas de valores (el Ibex-35 español perdió en esos días cerca del 20% de su valor), el 7 de mayo los dirigentes de la Unión Europea finalmente acordaron un primer paquete de 120 mil millones de euros en tres años para el 'rescate' de Grecia, un tercio de los cuales corresponderá nada menos que al Fondo Monetario Internacional, quien tendrá un papel clave en la supervisión de los 'programas de ajuste'. (Ya se sabe en Iberoamérica lo que eso significa).

El ojo del huracán se ha centrado entonces en España, cuya economía —y su eventual hundimiento— equivale a cuatro veces el de Grecia. Dos días después, el 9 de mayo, la Unión Europea decidió sacar su artillería pesada para contrarrestar los ataques concertados contra el euro: se acordó un fondo multimillonario de 750 mil millones de euros para el rescate de las economías endeudadas, un tercio aportado por el FMI; la creación de un Mecanismo de Estabilización Europeo (SPV en sus siglas en inglés) y, en contra de lo establecido por la normativa europea, la intervención del BCE para la adquisición de deuda pública y privada de sus países miembros.

El centro del asunto es que el 'rescate' no es para reactivar sus economías sino para salvar a los bancos acreedo-



res. No es para expandir la producción y el empleo, y con ello el ingreso fiscal y la recuperación económica, sino, por el contrario, para exprimir al máximo a familias, empresas e instituciones en un proceso de saqueo económico que tiende a hacer ingobernable al país que lo padece y, en definitiva, a agravar el problema. Así lo consideraba *Le Monde* al calificar el mega paquete de rescate como «un tratamiento de choque que no lo arregla todo».

Por supuesto se deben reordenar las finanzas y el gasto público, pero no sacrificar a la población para salvar una burbuja financiera privada en bancarrota. Gran parte de la deuda es ficticia, como se demostró en Grecia con la revelación de las manipulaciones de Goldman Sachs con las autoridades económicas griegas, y en España, con los negocios del estafador Madoff y el Banco Santander, entre otros. Debido a la desregulación financiera, existe una creciente fusión y confusión entre los bancos comerciales y de crédito para las familias y las empresas, y los fondos especulativos dedicados a toda suerte de estafas legalizadas incluyendo los activos ‘tóxicos’. Es decir, entre el ahorro y la deuda legítima, y la usura a gran escala.

Lo que suceda ahora depende en gran medida de los gobiernos. En España, en los últimos años, mientras la crisis avanzaba, el gobierno del presidente Rodríguez Zapatero no sólo negaba la crisis sino que se distraía en consolidar su proyecto de ingeniería social y cambio de valores, propio de una trasnochada ideología supuestamente progresista, para lo cual ha contado además con todo un aparato mediático y político que lo respalda.

Por ejemplo, su proyecto de realizar una ‘nueva transición’ española, reviviendo la parábola trágica de la guerra civil y la dictadura franquista, cuyo

final en los años 70, con la transición a la democracia, no se habría saldado convenientemente. De aquí su ley de Memoria Histórica. Por ello no es extraño que en los discursos del pasado 1º de mayo, las centrales sindicales, aliadas del gobierno, orientaran sus protestas a la necesidad de juzgar los crímenes de Franco, cuando tres días antes se había anunciado la cifra oficial del paro, que alcanza ya cerca de 5 millones de desempleados.

O su política de profundizar los nacionalismos regionales y la división del país en Autonomías, en alianza con los sectores nacionalistas más radicales, lo que ha aumentado el dispendio del Estado y la multiplicación de funciones e instituciones en las 17 Autonomías, con medios de comunicación y políticas lingüísticas propias para reforzar sus identidades, llegando algunas de ellas a tener sus propias representaciones exteriores en numerosos países. Se calcula que la mitad de los gastos del Estado y su necesario endeudamiento procede de las administraciones autonómicas y municipales.

En lugar de una reestructuración de la economía fundamentada en ciencia y tecnología para abrir el potencial de la juventud española al siglo XXI, el gobierno de Zapatero se empeña en debates y controvertidas decisiones políticas sobre la ideología de género, el ministerio de la Igualdad, la extensión del aborto como ‘derecho’ a las jóvenes de 16 años sin el consentimiento de sus padres, por ejemplo, e innumerables tópicos por el estilo. Por ello se ha esforzado sin éxito en promover en la Unión Europea cosas como la paridad de género o la propiedad artística en internet, en vez de utilizar su papel como presidente semestral europeo para articular la necesaria regulación financiera, la separación de la actividad bancaria legítima de los fondos de inversión especulativos, el cierre de

los paraísos fiscales y otras medidas urgentes para salvar las economías de la región.

Uno de los estereotipos gubernamentales que más está afectando la economía española es su ecologismo primario. Por ejemplo, mientras la bolsa de valores se derrumbaba el pasado 3 de mayo por la inacción del gobierno, el presidente Zapatero se encontraba ocupado en una reunión sobre cambio climático. Enormes recursos oficiales se dedican a la subvención de las comprobadamente ineficientes energías renovables. Grandes extensiones de territorio están sembradas de paneles solares y molinos eólicos. Al tiempo que se trae gas de Argelia a través del Mediterráneo y se compra electricidad a Francia (producida por energía nuclear), el gobierno de Zapatero está empeñado en cerrar las pocas centrales nucleares que aún quedan. De esta manera, la electricidad en España para las familias y las empresas es una de las más caras del mundo, con efectos desastrosos en la productividad y competitividad.

En definitiva, con estos antecedentes es difícil suponer que el presidente Zapatero pueda enfrentar con lucidez y decisión el huracán financiero en cuyo epicentro se encuentra ahora España y que puede dismantelar el artificial sistema del euro, convertir a las naciones en protectorados bajo supervisión y a sus gobiernos en administradores de una brutal austeridad para sus pueblos. Tampoco se vislumbra hasta ahora el liderazgo que se requiere en otros grupos de la oposición, entrenados como están en los dogmas del neoliberalismo económico. Corresponde a los ciudadanos organizados la lucha contra la especulación y la superación de las trampas ideológicas de izquierdas y derechas, la defensa de la vida y la reestructuración de la economía productiva.

Grecia como síntoma

.....
José Luis González Ribera

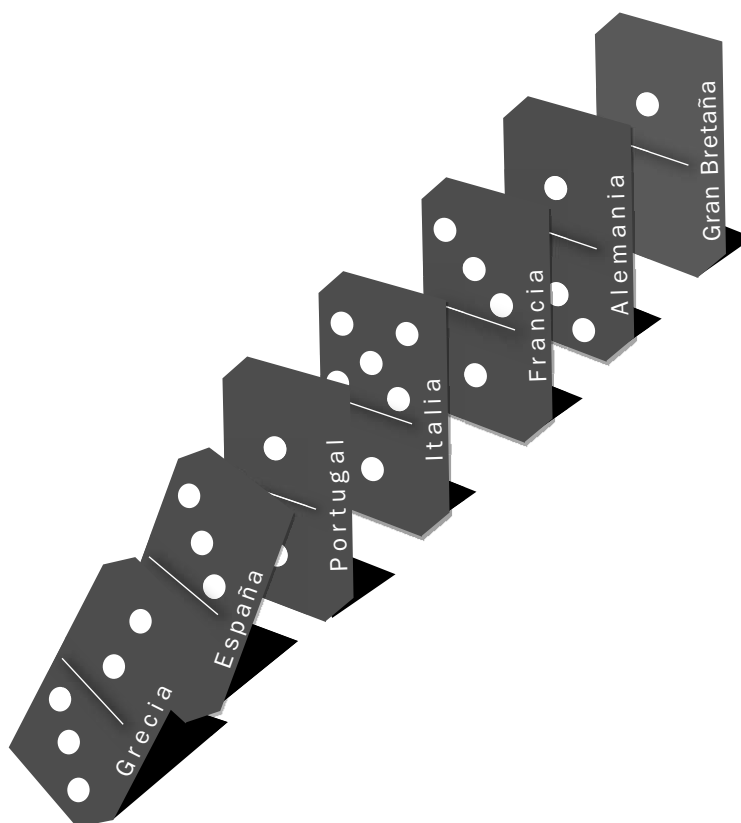
 Licenciado en Ciencias Políticas

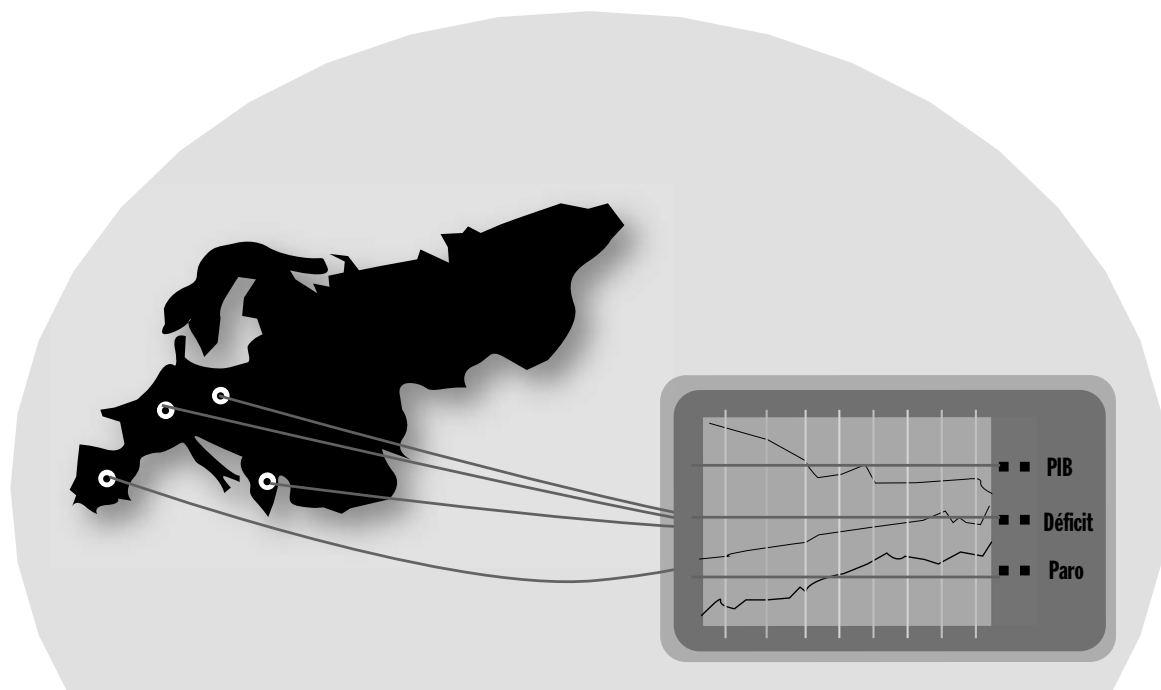
Los países europeos no pueden competir en la economía internacional. Esto, pese a lo que pueda parecer, no es malo, sólo hay que actuar en consecuencia. Que la causa de la escasa competitividad de los países europeos sean los salarios altos no quiere decir que se deban bajar los salarios, sino que las diferencias de renta entre los países, incluso más avanzados, del mundo en desarrollo, y los países de la OCDE (es decir, no sólo los países europeos, sino los países desarrollados en general) son demasiado altos. Leía el otro día que un programador informático en Estados Unidos podía ingresar de media unos 70.000 dólares anuales. Un programador informático indio ingresa del orden de los 8.000 dólares. Es decir, ni siquiera los sectores de altas tecnologías están a salvo de esta pérdida de competitividad.

Ante esta realidad, el conocimiento convencional del establishment mediático, político y económico recurre a una doble demagogia, mientras tacha de demagógicos todos los discursos opuestos al suyo. Por una parte, el problema de nuestra competitividad serían los salarios altos. Por otra parte, la política comercial proteccionista de China o India. Si nuestros salarios son demasiado altos, porque hemos podido recorrer la senda del desarrollo económico —que no necesariamente era la senda que hemos recorrido, que ha terminado siendo demasiado poco sostenible y demasiado centrada en el crecimiento— es también cierto que, mientras que los salarios reales, en la mayoría de los países desarrollados, se han visto estancados, o incluso han disminuido levemente, durante los últimos 20 años (a partir de las reformas «conservadoras» de los años 80), no

han disminuido los beneficios económicos. Antes bien, muchas empresas se han lucrado de esta diferencia, vendiendo aquí productos que producen fuera. Tampoco, aún siendo cierto, tiene sentido tachar a la India o a China de proteccionistas, siendo que las empresas que funcionan allí son, en muchos casos, multinacionales procedentes de los países OCDE, y que estas mismas multinacionales funcionan también en países que no tienen la capacidad de auto-defensa que tienen China o India. Por referirnos a países que han ocupado recientemente espacios en los medios de comunicación, dos ejemplos de países convertidos en talleres de mano de obra sobre-explotada son Haití y Honduras.

Como consecuencia, si los países desarrollados quieren participar en un modelo de libre comercio, su clase trabajadora va a tener que competir con trabajadores que cobran salarios varias veces inferiores. Pensemos, por ejemplo, en dos países vecinos respecto a España, Argelia y Marruecos, aunque no sean estos, sino los países de Europa del Este y de Asia, los principales destinatarios de deslocalizaciones de empresas españolas. Así, mientras el PIB per capita nominal español es de 35.331 dólares (con referencia de 2008) el marroquí es de 2.748 dólares y el argelino es de 4.588 dólares. El país más rico es Luxemburgo —quizás porque es un paraíso fiscal tolerado en mitad de Europa, de modo que su





PIB per capita no es del todo real — con 113.044 dólares. Del mismo modo, las empresas de los países OCDE, en una situación de libre movimiento de capitales y de libre establecimiento, pueden establecer su producción en países de salarios más modestos, con las respectivas ganancias de competitividad y productividad.

No es de extrañar que, por ejemplo, en Estados Unidos, el número de asalariados en el sector secundario, industrial, no haya aumentado, sino disminuido, en los últimos años. Se intenta vender que esto es normal pues, es cierto, en los países desarrollados tiende a haber un crecimiento del sector terciario, servicios, respecto al secundario, industria, del mismo modo que, durante su desarrollo, hubo un crecimiento del sector secundario respecto al primario, es decir, respecto a todas aquellas actividades económicas comprendidas en el amplio epígrafe que es «Agricultura, ganadería, pesca y actividades de

extracción mineral». Pero no parece natural que en nuestras economías cada vez se vendan más productos, y cada vez se produzcan menos.

Algunos países, como Alemania, han logrado, al menos durante unos años, salir de este impasse exportando su producción a otros países ricos, que habrían ingresado dinero por la especulación inmobiliaria, y cuya estructura de producción no sería tan competitiva, pues no habrían realizado una serie de reformas —independientemente de la posible falta de equidad de las mismas— sobre el mercado laboral que Alemania sí habría desarrollado. Pero, cabe decir esto claro, si los demás países hubiesen seguido a pies juntillas la política restrictiva alemana, Alemania no hubiera podido exportar sus productos. Eso hubiese sido un problema porque, sin poder vender los productos en el mercado interior —pues la clase trabajadora alemana, a pesar de que aún siga siendo de las más ricas de Europa, se halla en una situación

cada vez más precaria— ni en otros países europeos —donde va dirigida la gran mayoría de sus exportaciones— no se termina de entender qué hubiera hecho Alemania con su producción industrial. ¿Quizás enterrarla en un hoyo?

El paro en nuestros países va a ser cada vez mayor pues, en el sistema elegido por el *establishment*, y esto es algo reconocido por el mismo *establishment*, cada vez mayor porción de la clase trabajadora está, por así decirlo, de más. De modo que sostener el Estado de Bienestar es cada día más caro. Actualmente, esto es algo que pesa en la situación fiscal de los países europeos, especialmente, pero no sólo de los llamados por los británicos PIGS (frente a los cuales se ha propuesto el término FUCKING, que se compondría de países rigurosos y financieros como Francia, Reino Unido, Irlanda, Noruega y Alemania). A lo que hay que añadir, pues una gran parte del déficit fiscal se debe a ello, los subsidios que se han debido en-

tregar a la banca, para evitar su caída, pues esa fue, entre otras opciones posibles, la solución que se dio a la crisis financiera. Así, como dice el título de este pequeño comentario de actualidad, Grecia debe sostener ahora un importante déficit público como consecuencia de dos problemas, que beben directamente del modelo económico neo-liberal, y que son comunes a todos los países desarrollados.

En esta coyuntura, cabría esperar una mayor capacidad de comprensión por parte de Alemania. Alemania habla ahora de que ella cambió un marco fuerte confiando en la estabilidad del euro, y que la estabilidad del euro se consigue sólo cumpliendo las condiciones marcadas por el BCE. Si no nos falla la memoria creemos recordar, no obstante, como, en años pasados, Alemania, que se hace ahora la remilgada, incurría en déficits, y se burlaba de los requisitos del BCE, que sólo le rogaba educadamente si, por favor, podría atenerse a lo estipulado por los distintos países a la hora de implantar la moneda única. Cuestión aparte es si los criterios del BCE son, como muchos han dicho, demasiado rígidos, incluso arbitrarios, incluso nocivos. También podría considerarse si es arbitraria la calificación de las agencias de *rating*, dependientes de la banca, y que mostraron una gran tolerancia respecto a la misma —que es, al cabo, la que nos ha estancado en el estercolero en el que estamos ahora— y que podrían verse influenciadas por el deseo de los bancos de prestar caro a los países deficitarios. Se ha llegado a la locura por la cual la

deuda soberana de varios países debe pagar mayores intereses que la deuda de los bancos a los que esos países han levantado cuando estaban caídos de rodillas. También habría que ver si, debido al comportamiento arbitrario de los mercados, no habría que limitar la capacidad de especulación en los mismos. Pero ya han caído en el olvido, al parecer, todas las promesas de cambio, todos los actos hipócritas

de compunción, que se hicieron al inicio de la crisis.

Se tiene un temor sacrosanto al déficit y, ciertamente, un déficit excesivamente alto lleva a la bancarrota, pero la Hacienda pública no funciona exactamente igual que las haciendas particulares, no sólo porque las Haciendas públicas pueden emitir moneda, sino porque tienen más facilidades de refinanciación. Como leía el otro día respecto a la deuda norteamericana, Estados Unidos ha estado la mayor parte de sus poco más de 200 años de historia en situación de déficit, y, sin embargo, su deuda pú-

blica no necesariamente ha ido a más. Sucede además que, si el crecimiento (sin descontar inflación) es mayor que los intereses, los mismos se sumergen en el primero.

En todo caso, la situación en Grecia no debería servir para que los editorialistas de los periódicos «conservadores» y «socialistas» de los distintos países europeos apuesten por una flexibilización del mercado laboral y por una reducción del Estado del Bienestar, pues, como ya se ha visto, la precariedad de la clase trabajadora forma parte del problema, y en estado de crisis antes habría que plantear presupuestos expansivos — para compensar que los particulares tienden al ahorro, y para incentivar su consumo — que presupuestos restrictivos. Si nuestro discurso público no estuviera totalmente dominado por los intereses del *establishment* económico, quizás hallaríamos que la solución consiste en un recurso al proteccionismo. Se asocia el proteccionismo con la guerra, tomando el caso europeo, pero ello no es cierto. Lo que movió las guerras entre Francia y Alemania no fue tanto el proteccionismo sino un neo-mercantilismo desarrollado con los tímidos inicios de globalización económica en el cambio del siglo XIX al XX. Es un principio en economía que no es funcional que países de rentas muy distintas tengan una plena libertad de transferencia de bienes, servicios o capitales. El segundo país generalmente se verá explotado por el primero, y el primero practicará el *dumping* salarial.

En Europa, aún habiendo importantes diferencias de renta, debido a



la adhesión no bien gestionada de los países del antiguo bloque soviético (por ejemplo, Polonia, 13.799 dólares, Eslovenia, 27.149 dólares, Estonia 17.299 dólares) cuando Portugal, Grecia y España (22.997 dólares, 32.005 dólares y 35.331 dólares, respectivamente) respecto al bloque «clásico» (por ejemplo, Alemania, 44.660 dólares, Reino Unido, 43.785 dólares o Italia, 38.996 dólares), aún podría mantenerse, con unos presupuestos comunes que transfiriesen renta hacia los países más pobres y con medidas como un salario mínimo común, una ilusión de mercado único. Pero, ¿cuál es el resultado de meter, por ejemplo, a los dos países sudamericanos más ricos, México y Chile (10.235 dólares y 10.124 dólares) en el mismo saco?



La cerveza, ¿fertilizante del nazismo naciente?

¡Bier her!¹

.....
Manfred Peter

Historiador
.....

Para entender lo que es Baviera hay que visitar una cervecería, no en la más famosa de las fiestas que es el Oktoberfest² que anualmente reúne a millones de visitantes procedentes del universo cervecero. En Baviera existe una auténtica cultura del líquido amarillo que los extranjeros identifican con algo esencialmente alemán.

En verano es en el «Biergarten» (jardín de la cerveza) y durante todo el año en el «Bierkeller» (cueva de la cerveza) donde se desarrolla gran parte de la vida social del bávaro medio. En ambos lugares (hay muchos) suelen encontrarse mesas rústicas y bancos para reunirse entre amigos o en familia o con gente ajena. Es un área sin distinciones abierto a todo el mundo. Es costumbre traer la comida de casa o comprarla en un puesto cercano y en el Bierkeller se sirve cerveza, normalmente en una sola medida que es la jarra de litro. Es cerveza bávara, de baja graduación, algo dulce, considerada alimento, inclusive apta para los niños. Los espacios son grandes y es frecuente que en este medio se presente algún cómico o iluminado, quien montado en la banca o sobre la mesa, dirige su mensaje al público que siempre espera alguna novedad, ya sea chistosa o emocionante e impresionante. Es en este medio donde la pareja de cómicos formada por Liesl Karlstadt y Karl Valentin ha dejado la imagen clásica de lo cómico a lo bávaro improvisando para un público dispuesto a divertirse y emocionarse.

El joven e inexperto Adolf Hitler experimentaba en este ambiente sus

primeros discursos furibundos usando una retórica teatral con las exageraciones propias de este medio que el público recibía con júbilo y satisfacción. A todos les divertía un poco y lo que decía era de común aprecio. Pues el descontento era general y la cerveza consolaba estas vidas frustradas. Pronto, el entusiasta iluminado que predicaba la solución de todos los problemas con sencillas recetas drásticas, llenaba las salas y la gente no sólo le escuchaba sino también bebía algo más que de costumbre, lo cual satisfacía al respectivo empresario. Donde Hitler hablaba, la cerveza corría.

Así es, como fue reclutado este orador que había sido soldado raso, sólo ascendido a cabo y además sin oficio y sin empleo, para propagar el mensaje político de un partido político diminuto y sectario recién creado, el DAP (Deutsche Arbeiterpartei). Decenas de partidos nuevos habían invadido el panorama político del país derrotado en la Primera Guerra Mundial. Adolf Hitler además era extranjero, austríaco, y había vivido como indigente en la Viena imperial antes de la guerra. Pero eso en la cercana Baviera no importaba mucho.



Como tampoco importaba el hecho que este extraño personaje no bebía cerveza y no solía comer su ración de Weisswurst (salchicha blanca), la doble esencia vital en aquel lugar. A él le solían emborrachar sus propias ideas, que con increíble habilidad propagaba entre auditorios receptivos de escasa formación. Las élites, social e intelectual, lo despreciaban hasta cuando observaban qué fabuloso éxito obtenía este político improvisado que salió de la nada para con-

1. ¡Venga cerveza! Grito del bebedor impaciente.

2. Comúnmente conocida por *die Wies'n* y considerada como típico modo de ser de «los alemanes».



vertirse en un personaje público y líder del NS-DAP, como ahora se llamaba. Nacionalista en extremo, socialista y antisemita con la bandera roja de la revolución. Y era la Revolución lo que predicaba, la Revolución alemana, nada de restauración como pensaban los de la Derecha reaccionaria que le apoyaban por falta de alternativa. Su revolución era roja como la de su rival en la lucha por el poder, la internacional comunista.

El imparable ascenso del misterioso y críptico personaje Adolf Hitler había comenzado entre charcos de cerveza, y lo que en actualidad parece una evolución coherente, en el fondo ha sido una secuencia de casualidades e infortunios.

Y tal como había comenzado, pudo haber terminado la carrera del personaje siniestro: en una cueva de cerveza. En el Bürgerbräukeller en Múnich:

el 8 de
Noviembre de 1939
explotó una poderosa bomba, sólo
quince minutos después de que el victorioso Führer Adolf Hitler abandonara este escenario, donde casi veinte años antes había comenzado su ascenso al poder y adonde le gustaba volver para celebrar su triunfo.

¿Qué había pasado?

El carpintero Georg Elser³ en un trabajo solitario había minado la columna central de la sala durante semanas de labor, dejándose encerrar durante las noches había colocado la bomba fabricada por él mismo. Pero Hitler abandonó el escenario antes de lo previsto. Hubo numerosas vícti-

mas,
pero Hitler, siempre afortunado, se salvó de uno más de tantos intentos (se cuentan hasta 40) que trataron de eliminar a esta figura que se transformará en la desgracia de Alemania y del mundo, debido a numerosas circunstancias que hoy nos parecerán en parte incomprensibles. Una de ellas, la más insignificante, banal y no mencionada por casi nadie, podría ser la cerveza bávara.

¿Será por eso que a mí no me gusta la cerveza?

3. Georg Elser fue detenido por la Gestapo y torturado para revelar los autores secretos. Nada salió porque no los tenía. Poco antes de la liberación fue fusilado en el campo de concentración de Dachau.

El espíritu emprendedor

Nelson Pilosof

Filósofo y empresario

El filósofo Abraham J. Heschel reflexionó con sabiduría que «en la **acción** está la respuesta».

Pensamiento y acción son dos facetas esenciales de la condición humana. La inteligencia y la realización de decisiones y proyectos, se conjugan para marcar el lugar singular del hombre en el cosmos. Allí se entronca precisamente la libertad humana.

Hay conductas que se cumplen por instinto o por intuición. Otras, son frutos de procesos intelectuales.

La acción es una conducta que sigue a un proceso subjetivo e inteligente que lleva a la toma de decisiones. La acción le añade a este proceso un indispensable eslabón, que lo completa: la **ejecución**.

La duración del lapso que media entre la decisión y la ejecución, hace la diferencia entre quien hace prevalecer lo subjetivo (la esfera del mundo **interior**), y quien siente que no sólo hay que tomar decisiones, sino ejecutarlas (dar el salto hacia el mundo de la realidad **objetiva**). O sea, convertir el pensamiento en acción, tornar lo subjetivo en historia evidente, en el menor tiempo conveniente y posible.

Emprendedor es quien se atreve a pasar del pensamiento a la acción, impulsando siempre iniciativas y realizaciones. Sabe compaginar el proceso que lleva a definir metas subjetivamente, elaborar proyectos conducentes al logro de estas metas, y asumir los riesgos consiguientes para transformarlos en resultados concretos.

A la inteligencia y a la imaginación forjadoras sabe sumarles el coraje necesario para enfrentar las resistencias o salvar los vacíos, que

frenan incluso antes de animarse a alcanzar logros.

La **visión** es la capacidad de imaginar futuras realidades y ejecutar acciones destinadas a crearlas, o a cambiar lo que ya está envuelto en la obsolescencia.

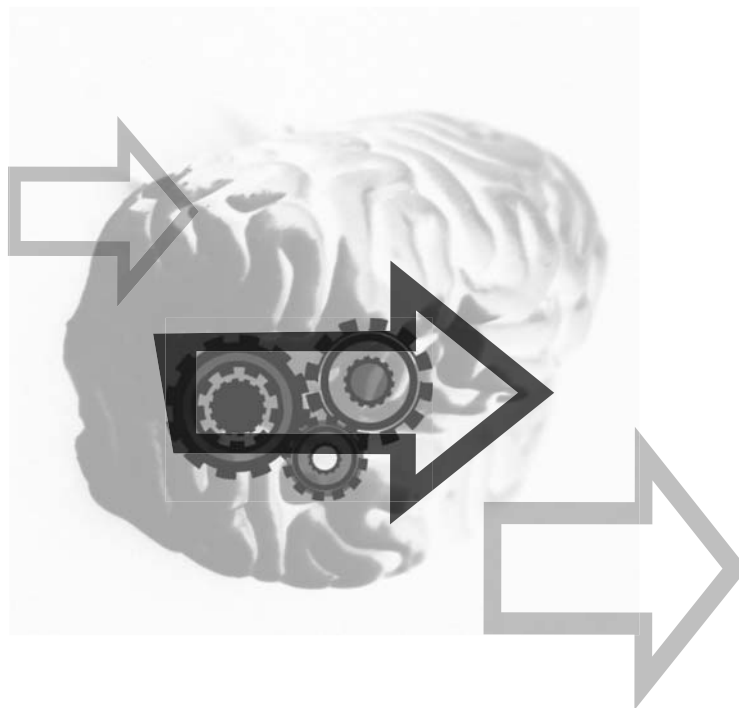
El emprendedor no se conforma con todo cuanto existe. Busca crear cosas nuevas o cambiar algunas de las ya existentes. Abre nuevos caminos. Se anima a innovar. A veces imita cosas ya vigentes, aunque añadiéndoles matices novedosos. En esos casos, prefiere afirmar algo ya hecho por otros, en lugar de permanecer inactivo. En todo caso, para no ser un mero imitador, siempre incorporará nuevos matices, que llevarán su impronta, y habrán de marcar la diferencia.

No todo emprendedor convierte necesariamente su iniciativa en **empresa** institucionalizada. Pero toda

empresa precisa de uno o más emprendedores.

El impulso esencial que crea e inspira al emprendedor, se entronca en la vocación del espíritu humano de **crear** y seguir creando. Ser forjador de nuevas realidades y nuevas pautas de acción y de maneras de vivir. Lo mueve la ansiedad de abrir nuevos rumbos, iluminar nuevas perspectivas, dejar un legado de realizaciones que lleven el sello de su presencia y se tornen en nuevas contribuciones.

Hay emprendedores que aportan nuevos conceptos y arriesgadas orientaciones. Pero cuando se es emprendedor de ideas, y éstas quedan sólo en el discurso, no se puede dar el ejemplo que las mismas se pueden convertir en acciones. La persuasión discursiva no tiene la misma fuerza que la persuasión activa. Predicar y dar ejemplo de cuanto se predica, no son sinóni-





mos. Son vigencias distintas. Pueden compaginarse, y en muchos casos, deberían hacerlo.

La fuerza persuasiva de una idea se enaltece cuando su inspirador asume el riesgo de alcanzar logros propios.

Vencer los miedos, hacerse de coraje, son la energía **emocional** que la inteligencia necesita para dar el salto de la mente a la historia.

Emprendedor y líder son las dos caras del mismo rostro. Ambos están atentos al tiempo indispensable que requieren las reflexiones, previas a la acción. Pero no se dejan persuadir fá-

cilmente por las razones que aconsejan no actuar. En todo caso, tratan de distinguir entre pensamiento indispensable, y pretextos para no animarse a la acción.

Quienes son más proclives a acentuar su temor a equivocarse, tienen más dificultad para poder ser emprendedores. Es más fácil hacer pesar las razones para no actuar, que arriesgarse a la acción, la cual siempre encierra la posibilidad de errar. Sin el riesgo de equivocarse, y a pesar de todo actuar, todos serían emprendedores. Emprender es saber siempre de antemano que

se puede fracasar. No animarse a emprender ¿da por asegurado el éxito? Son más cantidad quienes no se animan. Por eso el triunfo sólo es viable cuando hay quienes lo saben lograr, sin preocuparse de formar parte de una mayoría irresoluta. El triunfador sabe que no alcanzará sus logros sin vencer **resistencias** subjetivas y objetivas.

Todo emprendedor siente un llamado que se le torna mandato y compromiso consigo mismo, y que lo lleva a la convicción de que las verdades esenciales se tornan evidentes en la acción y por la acción.

Personas-faro

Pedro Zabala

Abogado

Creo que todos conocemos a más de una. Son aquellas mujeres y hombres que iluminan la existencia de las personas que les rodean. Gracias a ellas, la vida es más alegre y esperanzada. Difunden luz dentro de las tinieblas que los males físicos y morales crean asfixiando a las personas y a las comunidades sociales. ¿Qué rasgos comunes tienen esos seres-faro que nos hacen sentir que otro mundo es posible?

Son personas cuyo objetivo en la vida no es el dinero, ni el poder, ni la gloria. Su escala de valores es muy distinta. Resulta que han hecho del servicio a los demás, del intento de hacerlos felices, el motor de su existencia. Han desarrollado una gran capacidad de empatizar, de ponerse en el lugar de los otros. Procuran no hacer daño, buscan, por el contrario, pasar haciendo el bien. Tienen los ojos y los oídos abiertos para detectar las necesidades de sus prójimos. No se escudan en normas rígidas para no ayudar a quien lo precise.

Han aprendido a dialogar. Empezando por la escucha que es, quizá, su característica más visible. Escuchan a las personas que les rodean. Atienden los mensajes que les llegan de lejos. Y se escuchan a sí mismas. Y procuran guardar, en su memoria y en su corazón, tanto la letra como la melodía de esos mensajes. Y como saben escuchar, han aprendido a hablar con las palabras precisas y en las ocasiones oportunas. Y también a callar...

Gozan de una serenidad envidiable. Son personas de paz que la irradian a su alrededor. No echan leña al fuego de las discordias. Son capaces de mediar en los conflictos, buscando cauces de diálogo entre los enfrentados. Precisamente, por esa vocación de intermediar acostumbra a ser atacados por los fanáticos de ambos ex-

tremos. No intentan imponer ninguna solución, sino que se prestan a ayudar a que la encuentren quienes se encuentran sumergidos en una discordia.

Han aprendido a no juzgar. Buscan en cada ser humano lo bueno que hay en ellos. Pueden enfrentarse a los abusadores, sin faltarles al respeto a su dignidad de personas. Intentan disculpar, encontrar explicaciones a conductas que se les aparecen como anómalas o injustas. Por no juzgar, son ingenuos, no doblan la rodilla ante los tiranos u opresores.

Para acatar las normas, empiezan por analizar su contenido. Si las encuentran correctas o levemente injustas, las obedecen, pero si entienden que violan derechos fundamentales suyos o de otras personas, se niegan tajantemente a cumplirlas. En forma pacífica objetan, empleando la no-violencia activa, sean cuales fueren las consecuencias que les acarree su conducta. Han llegado a ser sujetos morales que tienen a su conciencia personal como regla inmediata de su conducta responsable.

Aportan su voz y su participación en la toma de decisiones de los grupos donde conviven. Son capaces, sin renunciar a sus convicciones básicas, de ceder en parte para llegar a acuerdos o consensos. Pero no tienen miedo, si lo ven necesario, a mantener su posición, aunque sea minoritaria, contra viento y marea. Defienden el derecho al disenso, tanto para ellos mismos, como para quienes discrepen de su postura.

Pueden tener muchos o pocos conocimientos. Y no valoran a las personas en función de los mismos. Pero todas esas personas-faro coinciden en haber alcanzado un nivel de sabiduría, bastante considerable. Es un saber-sabor que nace de las experiencias de su vida, de las buenas y, sobre todo, de las dolorosas. Esa sabiduría les capacita para vivir el presente, sin refugiarse en el pasado, ni huir hacia el futuro. Y distinguen perfecta-

mente las cosas esenciales de las accesorias que muchas veces quitan el sueño al común de los mortales.

No, no son perfectas. Son humanas. Y en su vida, es posible descubrir incoherencias a su propósito básico de vida. Sus detractores se aprovechan de ellas, para descalificarlas. Cuando lo hacen, la sabiduría de esas personas sale a relucir. Son capaces de agradecer las críticas como medio para superarse. Y sonríen, pues son capaces de perdonarse también a sí mismas y de seguir su camino, procurando no volver a caer. Aunque saben que, probablemente, volverán a hacerlo.

Muchas de esas personas-faro suelen ser invisibles. Son desconocidas para la mayoría del gran público. Los medios de comunicación de masas las suelen ignorar, aunque esporádicamente pueden aparecer en algunas circunstancias especiales. Su estilo de vida choca demasiado con esos falsos valores que el pensamiento único dominante trata de inculcar en todo momento. Claro que ellas prefieren pasar desapercibidas y tratan por todos los medios de conseguirlo. A veces, hasta las más próximas desconocen que viven al lado de alguna persona con esas características. Y sólo cuando fallecen, cuando desaparecen en nuestro entorno, es cuando nos damos cabal cuenta del vacío que dejan en nuestra existencia. Una luz cálida se ha apagado, dejándonos más fríos y más solos...

¿Quiénes son esas personas? ¿Cómo se llaman? La Biblia los llama los justos. La Iglesia católica, en forma más exclusiva, los denomina santos. Para ellos, tiene montada toda una parafernalia de procesos y ceremonias de canonización que no casan muy bien con el estilo e intención de los auténticos. Y sabemos muy bien que en otras religiones se han dado y se dan continuamente también personas-faro. Y que santos laicos —en el sentido de no creyentes— haberlos, haylos...

La persona del que ayuda

.....
Patricia Isabel Casimiro Cuevas

Terapeuta. Nayarit (México)

Resulta de moral importancia reconstruir la imagen de la persona que ayuda: maestros, padres, terapeutas, etc., Dedicarnos a cualquier profesión que nos dé autoridad en el que busca aprender a vivir, formarse académicamente o encontrar consuelo nos requiere formarnos primero a nosotros mismos, de otra manera no estaremos entregándonos a la tarea elegida con el cariño que se convierte en autoridad. Autoridad que es necesaria si se quiere incidir en la formación de la persona que busca ayuda. En mi tarea como persona que ayuda no he podido encontrar una mejor forma de ayudar sino a través del amoroso acompañamiento fraterno mientras recorremos juntos el camino que se encuentra tapizado de valores, que a veces se encuentran pisoteados o escondidos y que muchas veces el paciente cree o siente que están perdidos o no existen, pues es común el comentario: sé que los tengo pero no sé cuáles son. Para mí es un ir aprendiendo, muchas veces descubriendo que al igual que él, que está frente a mí yo también necesito quien me acompañe y me recuerde mis errores, puedo dialogar con él y si es necesario compartirle y decirle que sé cómo se siente pues he vivido situaciones parecidas y aquí me pregunto: ¿Quién venía por ayuda?

De acuerdo con nuestro maestro Emmanuel Mounier en su obra *Revolución Personalista y Comunitaria*, «la persona es en todo hombre una tensión entre sus tres dimensiones espiri-

tuales: la que sale de lo bajo y se encarna en un cuerpo, la que se dirige hacia lo alto y lo lleva a lo universal, la que se dirige hacia lo extenso y lo lleva hacia una comunión. Vocación, encarnación y comunión son las tres dimensiones de la persona». En efecto, ninguna de estas tres es menos importante que cualquier otra, ellas se unen en la persona espiritual que elegimos ser cuando nos comprometemos a dar ayuda a quien lo necesite, de modo tal que en la profesión de ayuda terapéutica lo que desarrollamos es la vocación y la acción a favor de los enfermos que sufren por el deterioro psíquico o emocional. Tres dimensiones, pues, a desarrollar por el terapeuta: vocación, encarnación y comunión.

Es al tocar la espiritualidad de su persona cuando el paciente empieza a tener la claridad que necesita y que erróneamente busca fuera de sí. La persona que nos requiere ve algo que le inspira confianza, siente que acercándose puede recibir ayuda en lo que le aflige, espera encontrar pequeñas palabras y grandes actitudes: estoy aquí contigo y sentir la gratuidad que emana del otro al saber que su presencia da esperanza y reconforta el espíritu. En este sentido, los terapeutas personalistas lamentamos comprobar que cada vez se toma como lo más importante ir recopilando papeles y técnicas terapéuticas sin pensar en cuánto puedo ayudar yo personalmente, es decir, en cuál es la aportación específica de mi cuidar. Y por desgracia, aunque suene muy fuerte, por otra parte lo que más bien se piensa es: ¿Cuánto voy a ganar?

De tal modo se pierde de vista el objetivo llegando a pensar que es subjetivo lo que hago. No se puede cuantificar el bien hecho pero sí podemos alegrarnos del bien que a otro quiero al menos hacerle, porque de alguna forma al hacerlo le quiero, y al quererle lo hago, círculo que se fortalece recíprocamente en una especie de causalidad permanente. Si además, cuando termina la sesión, me sonrío y dice gracias me siento mejor en un doble sentido: mejor persona, y más confortada. Y esto vale incluso para cuando no se obtienen ni las gracias, ni la constatación de una mejoría, aunque naturalmente entonces el esfuerzo cuesta más, aunque sin llegar nunca a ser cuestionado en su totalidad. Se sufre, pero se sufre humanamente: no todo ha de ser hedonismo en esta vida. Es común encontrar reticencias en los alumnos e hijos para aceptar la dirección de los adultos en esta etapa de la vida, fase en la que por lo general se está a favor de nada y en contra de todo viviendo el relativismo moral, un abandono e inactividad del querer-voluntad, por otra parte exigencia y despotismo traducido en un «dame más». Durante las dos últimas décadas del siglo pasado fue cada vez más común toparse con adolescentes de veintiocho, treinta años, que no querían autoridad, ni la entendían, ni la ganaban, ni la buscaban. Es precisamente ahí donde el personalismo comunitario aparece como un radiante foco de luz, y cuando las cosas se piensan bien nos damos cuenta de que no tenemos realmente ningún otro foco. Hágase, pues, la luz: en el servicio, en la autoridad que da la entrega movida por amor.

Desde la vida contemplativa

Una experiencia de mujer

Teresa Riego

Carmelita Descalza. Córdoba (Argentina)

Siempre ha llamado la atención esta opción de vida. A muchos les da escozor imaginarse a un grupo de mujeres encerradas voluntariamente, huyendo del mundo, de los vínculos, de la historia. El adjetivo por el que nos conoce el común de la gente —monjas «de clausura»— evoca actitudes de ruptura, ensimismamiento y casi indiferencia por los avatares de la humanidad. Los signos visibles que tradicionalmente han acompañado esta opción —las rejas, el torno¹— no han facilitado la comprensión de esta forma de vida.

Afortunadamente, en los últimos tiempos se ha instalado eficazmente la distinción entre lo esencial y lo accidental de la vida contemplativa, entendiendo por esenciales aquellos elementos no negociables, insustituibles y perennes, que hacen válida esta elección de vida, más allá del paso de los siglos. Y entendiendo por accidental aquellos elementos que formaron parte de la vida común de los monasterios, y que han tendido a perpetuarse, sin la debida interpelación de la cultura del lugar y de la época en que se vive. Siendo que la orden de Carmelitas Descalzas surge en España en pleno siglo xvi, es fácil imaginar cuántos rasgos medievales y renacentistas se instalaron y no quisieron luego desaparecer.

Hoy, un grupo de diez mujeres estamos en el centro de esta Córdoba de comienzo de milenio, arrastrando cuatro siglos de historia, y preguntándonos día a día cómo ser hoy carmelitas descalzas. Es una pregunta cuya respuesta es un desafío cautivante y que

nos obliga a ser no solamente fieles a una tradición sino sobre todo fieles a nuestra gente, a los innumerables hombres y mujeres de hoy, cuyos gozos, dolores y esperanzas son también los nuestros. Y para alcanzar esa doble fidelidad hay que ser esencialmente creativas.

Dejando, pues, de lado esos elementos accidentales que han usurpado el lugar de lo esencial, paso a definir por qué estamos aquí y viviendo de este modo, sabiendo de antemano que sin fe es imposible una acabada comprensión.

¿Qué es ser Carmelita Descalza?

Cuando yo era chica me parecía que los tumultos de mi mundo interior se parecían mucho a los del mundo exterior. Y me pasaba buscando los puntos de contacto, la clave, el código secreto que resolviera todos los enigmas. Ese trabajo ímprobo me hizo bucear en las ideas, en el amor, en la vida, en la muerte, en lo trascendente y en lo inmanente. Llegada a un punto, un abismo dentro mío me mostró una

cámara secreta, un lugar de encuentro, un espacio sagrado. Ese hondón estaba habitado. El Tú infinito me dio todas las respuestas y calmó todos los desasosiegos.

De un modo o de otro ésta puede ser la historia de todas las carmelitas descalzas: Hay un corazón inquieto, que quiere abarcar la totalidad, que no se conforma con un trabajo, con una misión, con un lugar, con una casa, con un amor. Hay un ansia y una sed de que nada ni nadie quede fuera de ese abrazo del corazón inquieto.

Dios es el único que puede con semejante deseo. Por eso lo que buscamos esencialmente las carmelitas es una profunda unión con Dios para poder, desde Él, abrazar a toda la humanidad. La unión con Dios no es otra cosa que tener los mismos sentimientos de Cristo: estar dispuestas a dar la vida por los demás, amarlos como él nos amó, dejar que Él sea el Señor.

Esto, en lo cotidiano, se traduce en una vida sencilla, atravesada por la oración y el amor fraterno como sus



1. Ventana giratoria situada en la portería de los monasterios, por donde se atiende a la gente. La misma consta de cuatro paneles de madera en forma de cruz, de modo que sirve para conversar o pasar objetos, pero priva totalmente de la visión tanto de dentro como de fuera.

dos pilares esenciales. A través de la oración, que no es otra cosa sino amistad con el Señor, llevamos todas las necesidades de la gente que día a día nos deja sus penas y pesares. Llevamos también nuestra sed de amar y de ser amadas, y nos dejamos encender un poco más en amor por el que es Amor Infinito.

A través del amor fraterno, salimos de nosotras mismas hacia el otro. Es la prueba de que la oración no es un ensimismamiento narcisista. Si de ella no nacen obras de amor y de justicia nuestra oración es vana y vacía. Por eso los Carmelos están llamados a ser como un ecosistema completo², donde las leyes internas no son otras que las del amor, donde el mayor es el menor, donde el poderoso es humillado y el menor es ensalzado. Donde el que es menos es más, donde el más pobre es el más rico, donde el que nada tiene todo lo tiene, donde el que más sabe, es que sabe de la cruz y de Jesucristo crucificado.

Palabra de mujer

Si a esta realidad le sumamos el bello nombre de mujer, se abren nuevas perspectivas desde las cuales se llena de sentido esta opción de vida. Recién en el siglo xx la mujer comenzó a pensarse a sí misma. También dentro de la Iglesia ella advirtió que a lo largo de la historia fueron los varones quienes se encargaron de decir quién era ella, le asignaron una identidad, un rol, una misión y unas leyes. De este modo, se advierte que a lo largo de los siglos se depositó en la mujer una identidad que estaba lejos de ella misma, y se vio forzada y esforzada a ser lo que no era.

A partir de la reflexión femenina dentro de la iglesia, se puso de relieve la necesidad de integrar el lenguaje del cuerpo de la mujer para poder definir su identidad y misión. Desde esta perspectiva se instala un nuevo enfoque de la mujer como espacio-habitación³. De la estructura corporal de su útero como espacio abierto donde se gesta la vida, se configuran su psiquis y su espiritualidad. Independientemente de su efectiva y/o concreta maternidad biológica. Desde esta nueva perspectiva, ella descubre que ser espacio abierto implica la misión de crear comunidad, de engendrar «hijos», de respetar la alteridad y de velar por la justicia.

Ella se sentirá llamada a ser lugar de encuentro, a comunicar la fiesta y la alegría, a transmitir su fuerza. Se sentirá convocada a nutrir, dar asilo, consuelo, consejo y abrigo. Ella será la guardiana de la intimidad y los secretos. Ella pondrá la mesa y lavará los pies al extranjero (al distinto y al marginado). Ella será quien rompa los órdenes establecidos para instaurar un nuevo orden, donde lo primero no es conquistar sino ser espacio vulnerable al otro, en sus sufrimientos y en sus búsquedas.

Por eso también, la teología femenina estará menos teñida de especulación y más de donación, mística y narración. Esta teología no habla tanto, sino que señala el fuego e invita a entrar en él. Descubre el rostro de Dios como el hacedor de nuestra alegría y nuestro júbilo. Como el gran cobijo en las tormentas y la luz en las noches oscuras. Como el vino de la fiesta y el banquete inextinguible. Como la tierra del reposo y el lugar de la esperanza.

Cuando se acercaba la hora de su muerte, estando Jesús cenando con sus discípulos, se presentó una mujer en medio de ellos. Llevaba en un frasco de alabastro un perfume carísimo. Rompió el frasco y lo derramó sobre la cabeza de Jesús. La casa se llenó de perfume. Enseguida los discípulos la criticaron, y cuchicheaban diciendo: «¿No hubiera sido mejor vender el perfume y repartir el dinero entre los pobres?» Pero Jesús les dijo: «Déjenla, ¿por qué la molestan? ... Ella hizo lo que podía; ungió mi cuerpo anticipadamente para la sepultura. Les aseguro que allí donde se proclame la buena noticia en todo el mundo, se contará también en su memoria lo que ella hizo»⁴.

Ojalá que muchas mujeres estemos dispuestas a quebrar nuestros frascos de alabastro y derramar nuestros perfumes sobre los dolientes de nuestro mundo. Este es el poder de las mujeres de todos los tiempos: ellas saben descubrir en medio de la multitud los cuerpos que necesitan ser ungidos con su ternura y protección. Y ella está llamada desde su espacio más íntimo y sagrado a la oblación completa. Sin esperar la aprobación de los hombres ni el elogio de los poderosos.

Ojalá que hoy en la sociedad podamos escuchar que los varones digan de la mujer «Déjenla», que ella sabe lo que hace, porque se lo dicta el amor. «Déjenla» porque no importa tanto la administración sino que la casa (el mundo, la sociedad, la ciudad) se llene de perfume. «Déjenla» porque ella conoce de modo misterioso y bello que la única urgencia de la humanidad es la del derroche del amor.

2. Expresión acuñada por Thimoty Radcliffe, OP.

3. María Teresa Porcile Santisso, *La mujer, espacio de salvación*. Varios conceptos vertidos en esta sección los tomo de la citada autora.

4. Se puede leer esta cita en el Evangelio de Marcos (14, 3-8) o en el de Mateo (26, 6-13) o en el de Juan (12, 1-8).

Vivir la fe desde fuera de las estructuras

.....
María José Estrada

Pedagoga
.....

Pere Casaldàliga, que se niega a dejar de soñar en una Iglesia pobre y libre, dice «La Iglesia será una red de comunidades orantes, servidoras, proféticas, testigos de Buena Nueva: una Buena Nueva de vida, de libertad, de comunión feliz. Una Buena Nueva de misericordia, de acogida, de perdón, de ternura, samaritana a la vera de todos los caminos de la Humanidad... La Iglesia se comprometerá, sin miedo, sin evasiones, en las grandes causas de la justicia y de la paz, de los derechos humanos y de la igualdad reconocida de todos los pueblos. Será Profecía de anuncio, de denuncia, de consolación»¹. Y esta Iglesia que soñamos muchos, y que muchos lloramos, es posible porque es utopía, es posible porque es Pueblo de Dios, es posible porque es Reino en la tierra y, sobre todo, es posible cuando lo vives fuera de la institución y cuando tú no te conviertes sólo en institución.

Durante mucho tiempo se ha creído, nos han hecho creer, que si se quería vivir militantemente el Evangelio, si se buscaba la fraternidad universal, el encuentro personal con el Otro y los otros, si queríamos ser Pueblo, si se anhelaba sentirse Humanidad con todos los hombres, si pensábamos que ser Familia era el plan de Dios... era necesario hacerlo fuera de la Iglesia. Se adueñaron, desde la institución, desde determinadas instituciones, de lo que era y podía ser la Iglesia.

Porque es dentro de estructuras tan rígidas que pareciera no dejan ca-

bida a la acción del Espíritu, donde muchos de nosotros y nosotras nos sentimos sin pastor, abandonados, excluidos. Pero aún así no nos resignamos a no vivir la fe con creatividad y ternura, no renunciamos a luchar contra la injusticia en nombre de Dios. Y, sobre todo, decidimos hacerlo desde dentro de la Iglesia, desde la frontera, dispuestos a tender puentes, en la búsqueda continua de la comunidad.

Dentro de una Iglesia donde muchas veces parece que sólo la institución tiene posibilidades de decisión incluso personal, donde todo está medido, edulcorado y suavizado bajo mínimos, donde sólo cuentan los números, donde nos movemos por eventos y no por acontecimientos.

Una estructura que te obliga a viajar ligera de equipaje, porque sabes que, más antes que después, tienes que marchar a nuevos lares, que se te obliga a vivir la poli-topo-gamia, porque en ningún lugar encuentras respuesta a tu ansia de comunidad, porque quieres en todo lugar dar razón de tu esperanza y que todo lugar se convierta en comunidad, y eso no se concibe, es peligroso.

Unas estructuras que, ante todo te mandan callar, y que sólo ofrecen un sucedáneo del Evangelio, que no saben que «La esperanza tan dulce,/ tan pulida, tan triste,/ la promesa tan leve,/ no me sirve./ No me sirve tan mansa la esperanza»².

No saben que lo que nace de lo más hondo es gritar que sí, que si soy radical, si soy excesiva, si soy exigente, si estoy loca... es porque la locura de mi Dios cura; es porque mi Dios es exigente, sus hijos siguen muriendo abandonados; es porque mi Dios es



Pere Casaldàliga

excesivo, se hizo hombre para salvarme por amor; es porque mi Dios es radical, sólo el Espíritu nos enseña a ir a la raíz.

La fe te complica la existencia. Intentar vivir la fe desde la libertad, desde la gratuidad, desde el don, desde la relación, te la complica mucho más. Te conviertes en una persona incómoda en una sociedad, en una Iglesia institución que busca tan sólo defenderse, instalarse, ejemplarizar. Y a ti la fe te quema, te urge, te empuja más allá, te impide estar quieta.

Una Iglesia que hace muy difícil ser samaritano del abandonado en el camino. Es una institución de la que hay que salir para ser samaritano. Porque en ella te sientes rodeada de sacerdotes y levitas. Porque en ella el aceite y el vino se emplean en el culto y no en el servicio. Porque en ella, en la institución, los dineros no son para pagar posadas al que lo necesita. Porque seguimos hablando de posadas y no de abrir nuestras casas, nuestras comunidades, nuestras parroquias a tanto excluido, a tanto apaleado.

Es por ello que hay que mantener los ojos abiertos ante la realidad, el corazón sensible y la mano pronta ante este mundo que sufre y gime. Y es por ello, también, que hay que estar siempre prestos a ayudar a que la Iglesia camine en los caminos de la paz y la justicia, sin buscar protagonismos, pero sí siendo testigos y propiciando el diálogo.

1. Pere Casaldàliga «Nos negamos a renunciar a estos sueños» Carta circular. Jueves 19 febrero 2009.

2. Mario Benedetti, *Me sirve, no me sirve*.

Desde la Iglesia que es Pueblo sabemos que ésta todavía no es la casa del Padre, porque faltan muchos hermanos a los que no dejamos entrar, pero sí que es parte del camino que conduce a ella. Sabemos que en realidad no conoce realmente a Dios, pero que se deja la vida en ello y en comunicarlo.

La Iglesia que queremos, la que soñamos, no es sólo la que tiene las puertas abiertas para todos, es la que no tiene puertas, es sólo donde poder encontrar al Dios que acoge y abraza.

En la Iglesia que queremos, en la que soñamos, y aunque todavía no lo creamos, aunque todavía no lo demos a conocer al mundo, late un solo corazón y un alma idéntica, que le garantiza la presencia de su único e idéntico Señor que nos permite, nos invita, nos ordena ser todos diferentes dentro de ella.

Es querer vivir siempre sorprendidos por el misterio, por la novedad, por el exceso. Vivir en el encuentro personal con el único y absoluto Otro supone que mi respuesta ha de ser también personal. No basta con fórmulas, ritos, escrúpulos, normas morales o doctrinas. Es preciso recrearse día a día. Si Dios no «cabía» en los templos, nuestro hacer y ser tampoco deberían caber.

Porque es la estructura muchas veces la que nos impide aprender y emprender sin complejos el camino del verdadero diálogo con la cultura y con las culturas. Porque es desde la institución desde donde se plantea quién se ha separado de quién y por qué. Porque quizá sólo fuera de la estructura no se ve en las diferencias motivo para romper la comunión entre todos los hombres. Sólo fuera de las estructuras se es capaz de en-

contrarse y de dejarse transformar por el Otro y los otros.

Porque no es desde la estructura desde donde se presta atención a las pequeñas historias de amor de las personas con Dios, que se entrecruzan tejiendo la gran historia de la salvación. Porque las mujeres, en la Iglesia, necesitamos romper estructuras para poder plantear temas tan fundamentales como el respeto y el no-sometimiento, el reconocimiento de la alteridad más radical, la posibilidad de establecer relaciones personales y sociales de reciprocidad y justicia en nuestras comunidades.

Dios se nos da a todos, en pura gratuidad, sin que soñemos siquiera con merecerlo,... y nosotros ponemos condiciones para compartir la fe, queremos que todos tengan nuestro mismo apellido, más allá del de cristiano. Hemos sentido la experiencia de la fidelidad de Dios y le somos infieles en lo más simple: elegimos con quién rezar el Padrenuestro.

La institución ahoga, empaña miradas limpias, impide salir a la calle, donde está la misión, al encuentro del distinto. Nos hace olvidar que hasta en el desierto hay agua para bautizar.

Pero, sobre todo, la estructura no sirve para orar, no cuando la oración es grito y lágrimas, cuando te desgarras por dentro, cuando aprendes a ser hija, cuando el Deseo de Dios rompe con lo más íntimo de tus necesidades.

Es la cruz la que nos impide estar solos en medio de la creación, la que nos mueve a ver en medio de las tinieblas. Y es la resurrección la que nos lleva a salir de nosotros mismos, con sed de infinito, con sed de encuentro.

Creer como persona, como cristiana, no es posible sin adentrarse en la alteridad, en el otro como misterio, reconociéndole el derecho a ser otro, distinto y único. Los otros son mi Dios y son yo misma.

La institución no sirve para explicar el grito, la muerte y el sufrimiento de los inocentes. No podemos hablar de Dios al mundo si edulcoramos, moralizamos, interpretamos según nuestras estructuras, si somos tibios.

Simplemente, nunca he sido capaz de vivir mi fe dentro de las estructuras porque me lo impedía la libertad que el Padre me regaló cuando me llamó por mi nombre; porque siempre he buscado estar disponible para los planes de Dios, ser dócil a la Palabra y no a aquellos que se nombraron autoridad.

Simplemente, no creo que la misión que Jesús nos encargó se pueda hacer de forma cansina, reiterativa, triste, aburrida, con una lentitud desesperante. Las mujeres salieron del sepulcro con prisa tras su experiencia con el crucificado. Nosotros, ¿no deberíamos hacer lo mismo?

Simplemente, «No creo en el Dios de los magistrados, ni en el Dios de los generales o las oraciones patrióticas... No creo en el Dios que duerme en las paredes o se esconde en el arca de las Iglesias. No creo en el Dios de las navidades comerciales, ni el Dios de las propagandas llamativas. No creo en el Dios hecho de mentiras, tan frágil como el barro, ni en el Dios del orden establecido sobre el orden consentido. El Dios de mi fe ha nacido en una gruta...»³. Y en una gruta no caben estructuras ni instituciones, no cabe más que un pesebre y un Dios que se hace niño.

3. Frei Betto, «O Senhor da minha fé», en *Salmos Latino-americanos*, Col. Oração dos Pobres, Paulinas, São Paulo 1987, 41.

El personalismo comunitario de Emmanuel Mounier a la luz de sus escritos íntimos inéditos

Yves Roullière¹

Doctor en Filosofía.
Association des Amis d'Emmanuel
Mounier. Francia

Los escritos íntimos de Mounier, todavía inéditos, los *Entretiens*, se presentan en forma de trece cuadernos en los que Mounier escribió muy deprisa.

Huelga decir primero que estos *Entretiens* no son totalmente desconocidos, ya que la viuda de Mounier, Paulette, publicó en 1954 una selección de ellos en el volumen titulado *Mounier et sa génération*². Este volumen ambicionaba presentar a Mounier por sí mismo y por épocas a través de una selección de textos sacados de su epistolario y de estos *Entretiens*. Por la lectura de esta publicación, podíamos ya darnos cuenta del valor intrínseco de este texto, pero no de su verdadera amplitud e importancia para el conocimiento de nuestro autor.

Siendo así, no vale la pena explicar la tardanza en sacar a la luz este manuscrito, y resultaría fastidioso describir aquí cada uno de los trece cuadernos. Prefiero concentrarme en las seis lecciones que, a mi juicio, podemos aprender de la lectura de estos cuadernos. Todas estas lecciones afectan al personalismo comunitario, tal como lo entendía Emmanuel Mounier. Sin embargo, desarrollar cada uno de estos temas necesitaría varias

horas, así que no tengo otro remedio que ser esquemático.

Para un diálogo socrático

Ante de todo, merece la pena comentar el título. *Entretiens* no quiere decir «entrevistas», sino «diálogos» a la manera de Platón, de Erasmo o de San Francisco de Sales. Se trata aquí de diálogos dentro de un círculo reducido de intelectuales, mayormente filósofos. El origen de los «Diálogos» de Mounier es muy sencillo y constituye la materia de su primer cuaderno: entre 1924 y 1926, Mounier parti-

cipaba en los diálogos en los que su maestro, el filósofo Jacques Chevalier, reunía a sus alumnos y discípulos en su casa los fines de semana cerca de Grenoble. Mounier llegó a ser el secretario de este círculo, que publicaba un informe detallado de cada una de las sesiones. De esta forma, el primer cuaderno resulta ser la transcripción de estas charlas que son básicamente cuestiones de los discípulos y respuestas de Chevalier. Sin embargo, se puede hablar verdaderamente de *diálogos*: son los discípulos los que trabajan y preparan el tema, y por eso pueden replicar, poner en tela de juicio y



1. Filósofo de formación, es editor, ensayista y traductor. Redactor jefe adjunto de la revista de espiritualidad *Christus*, dirige tres colecciones vinculadas con esta revista, está preparando con el historiador Bernard Comte la edición crítica de los *Entretiens* de Mounier, y tiene la responsabilidad (con Jean-François Petit) de la futura realización de las *Obras completas* del mismo. Por otra parte, comenta y traduce a Lope de Vega, Miguel de Unamuno, José Bergamín, Miguel Espinosa, al uruguayo Ricardo Paseyro, a los argentinos Ángel Bonomini, Horacio Castillo, Leandro Calle, etc. Este trabajo fue presentado por primera vez en la pasada Asamblea del Instituto Emmanuel Mounier, en Requiñada (Segovia). El texto, en la forma en que se publica aquí, fue presentado por el autor el 30 de abril de 2010, en el marco del I Encuentro Iberoamericano de Personalismo Comunitario, que tuvo lugar en Córdoba (Argentina), los días 28 a 30 de abril de 2010. Agradecemos al Instituto Emmanuel Mounier de Argentina las facilidades dadas para su publicación.
2. *Œuvres*, vol. IV, Seuil, 1963, p. 407-831. En su excelente biografía (*Emmanuel Mounier: un testimonio luminoso*, Madrid, Ediciones Palabra, 2000), Carlos Díaz explora mucho los datos de este volumen.

discutir los argumentos del maestro. Y el maestro acepta la discusión, sin dominarla.

En estos *Entretiens*, se ve en vivo un auténtico trabajo de grupo: la búsqueda de la verdad no se hace en un aislamiento altivo sino con los otros, quienes quiera que sean. Tal era la filosofía socrática de Jacques Chevalier, pensador asistemático, como sus maestros Bergson y el padre Pouget³. Asimismo, lo que le parecía ejemplar a Chevalier en Descartes y Pascal era este equilibrio que ambos buscaban entre razón e intuición, equilibrio que nos permite tener una visión religiosa y mística del mundo muy ajustada y, por lo tanto, ajustar nuestra visión de Dios⁴. No es este el lugar de hablar de la influencia de Chevalier en Mounier, pero, gracias a la lectura de este primer cuaderno, tenemos una idea de lo que Mounier sacará de esta experiencia con Chevalier y su grupo:

1. *Pensar todos los temas*, tanto los eternos como los temporales, tal como vienen, como si se tratara de invitaciones del Espíritu de Dios a pensar de inmediato la complejidad del mundo. En este cuaderno se trata de todo: de filosofía y teología, de ciencia (física y botánica), de política, de religión, etc.
2. *Promover el diálogo en filosofía sin sistema preestablecido* —lo que quiere decir aquí promover el diálogo socrático como antecesor o

alternativa a la síntesis aristotélica; en consecuencia, promover el camino místico o intuitivo de S. Francisco de Asís (y de toda la tradición franciscana: S. Buenaventura, Henrique Herp o Harphius, Benito Canfeld, Juan de los Ángeles, Diego Estella, etc.⁵), un camino místico como antecesor, complementario o alternativa al camino teológico y sistemático de un santo Tomás de Aquino, o sea a la tradición tomista tan rica en el mundo ibérico o a cierto neo-tomismo. Éste es un punto fundamental, porque permite entender la distancia que mantuvo siempre Mounier para con el pensamiento de Maritain y, a la vez, la relación inmediatamente fraternal que tuvo Mounier con Pablo Luis Landsberg, quien, en esta misma época (los años 20), en Alemania, bajo la dirección de Max Scheler, trabajaba tanto sobre la tradición platónica como sobre la franciscana⁶. Esto explica también la admiración de los tres (Chevalier, Mounier, Landsberg) por Péguy y Unamuno.

3. *Promover el trabajo de grupo*. Como sabemos, Mounier propondrá a sus primeros compañeros de *Esprit* la creación de grupos de trabajo o de estudio sobre varios temas. Ya podemos notar aquí la primacía de lo hablado sobre lo escrito (siguiendo la enseñanza socrática). Así, todos los libros de Chevalier corresponden a ciclos de conferencias o

colecciones de artículos publicados primeramente en revistas amigas. Es inútil también insistir en la importancia de lo hablado en la obra de Péguy, así como en la de Unamuno. En la obra de Mounier, la palabra escrita está siempre al servicio del espíritu, de la palabra eficiente que no deja de respetar a su interlocutor.

Este largo comentario a partir del cuaderno I me parece de cierta relevancia para entender lo que Mounier se propuso, más o menos conscientemente, en estos *Entretiens*. Porque en los demás cuadernos, y en especial los que le siguen hasta los comienzos de *Esprit*, Mounier adopta el mismo método que consiste en transcribir las conversaciones que presenciaba. Ya este modo de proceder me parece muy iluminador para plantear un personalismo comunitario, o sea un ideal de enseñanza participativa.

Seis lecciones provisionales

1. *Dos contramodelos: cierto mundo universitario y el mundo literario o artístico*

En el año 1926, Mounier se despide de Grenoble y, por consiguiente, de su maestro Chevalier. Cuando llega a París como estudiante de filosofía de la Sorbona en 1927-28, no escribe casi nada (reserva sus reacciones a su hermana Madeleine). En cambio, la parte que corresponde a los años

3. Chevalier escribió el único libro sobre Bergson en el que el mismo Bergson (que no había publicado todavía *Las dos fuentes de la moral y de la religión*) reconoció su propio pensamiento (Bergson, París, Plon, 1926). La raíz de este libro procede de una serie de conferencias que dio Chevalier en Grenoble en el curso 1925-26, y a las cuales sabemos que asistió Mounier. También Chevalier publicó sus notas sacadas de sus diálogos con Guillaume Pouget, *Logia: propos et enseignements*, París, Grasset, 1954.

4. Pascal, París, Plon, 1922; Descartes, París, Plon, 1929. De ambos libros, hubo numerosas reediciones hasta los años 40.

5. En estos años, permanecían casi desconocidos los grandes místicos andaluces del siglo XVI Francisco de Osuna, Bernabé de Palma o Bernardino de Laredo.

6. Cf. P. L. Landsberg, «La Academia platónica», trad. J. Pérez Bances, Madrid, *Revista de Occidente*, 1926; «La Edad Media y nosotros: ensayo histórico sobre el sentido de una época», trad. J. Pérez Bances, Madrid, *Revista de Occidente*, 1925.

1929-30 es abundante y riquísima. Como sabemos, Mounier llega a París para cumplir su tercer ciclo y, desde luego, explorar un tema de tesis sobre la mística española (se decidió por Juan de los Ángeles). Para ello, se encuentra con varios especialistas como Jean Baruzi o Henri Bremond, y otros profesores de cierta importancia de la Sorbona. Y, con ello, surge en él cierto malestar. Después del modelo Chevalier, estos eruditos aparecen a los ojos del joven Mounier como auténticos contramodelos: muy escépticos, ensimismados, egocéntricos; practican la erudición por la erudición (como se habla del arte por el arte), sin meta, totalmente desconectados de las realidades políticas, económicas y hasta espirituales de su tiempo. Son lo contrario de los *maestros*, que no sólo ayudan a pensar, sino a vivir. Desdeñan toda mayéutica y, lo que es peor, no consideran al estudiante como su prójimo, al contrario de Chevalier⁷.

Así se puede explicar que Mounier abandonase la idea de su tesis y, en consecuencia, toda idea de carrera académica. Así se explica también por qué, en vez de estudiar seriamente filosofía, escribió su libro sobre Charles Péguy⁸, quien, como sabemos, estaba muy distante de este mundo que llamaba «el partido profesoral» (sólo exceptuaba al muy solitario Bergson). Gracias a este libro, Mounier puede

acercarse por primera vez al mundo de los editores, y sobre todo de Jacques Maritain que le acoge en la colección que dirige, «Le Roseau d'Or». Maritain corrige las galeras de su libro con muchísimo cuidado. Nace una profunda amistad entre los dos hombres, por distante que Mounier quedara siempre del neo-tomismo profesado por Maritain. Insisto en ello, porque Chevalier era el principal enemigo de Maritain dentro del catolicismo francés en esta época⁹; al encontrar al fascinante y admirable Maritain y al ser invitado permanente a sus reuniones de Meudon, Mounier encuentra a un espíritu carismático con quien puede tratar, no dentro de una relación iniciática de maestro a discípulo (como la que conoció con Chevalier), sino de persona a persona. A Mounier, Maritain le animó a afirmarse, aunque no fuese de acuerdo con él. Del mismo modo, pero con menor intensidad, Mounier frecuenta en esta época círculos de otros maestros socráticos como los del Padre Pouget, del filósofo ruso Nicolás Berdiaev, del filósofo y dramaturgo Gabriel Marcel, del islamólogo Louis Massignon o de la famosa educadora Madeleine Daniélou...

El otro contramodelo es *el mundo literario y artístico por lo general*. En estos mismos años, introducido también por Maritain, Mounier frecuenta varios círculos literarios y artísti-

cos, buscando a padrinos de renombre para la futura revista *Esprit*. A la sazón, tiene la oportunidad de conocer a una buena parte de los escritores católicos de la época: Paul Claudel, François Mauriac, Charles du Bos, Marcel Arland, René Ghéon, y varios otros menos conocidos. También encuentra a pintores como Georges Rouault u hombres de teatro como Jacques Copeau. Al joven Mounier, la mayoría de estos gigantes de la época le impresionan tanto como le decepcionan. No sólo califica a estos artistas o escritores de la misma manera que calificaba a los profesores (egocéntricos, ensimismados, etc.), sino que considera que son «impuros», «poco fiables». Efectivamente, al contrario de los profesores que suelen ser neutrales, los artistas suelen comprometerse en varios temas: éticos, religiosos, políticos, etc. Pero se comprometen, a condición de que, al mismo tiempo, les dejen cultivar su propio jardín, cultivar su propio aislamiento. Tal actitud se convierte en todo lo contrario de la soledad que es imprescindible para volverse persona en relación con las demás personas. Como escribía José Bergamín que fue muy amigo de Mounier: «La animación del mundo es la solidaridad de las almas en la soledad de los cuerpos: la religión católica»¹⁰. Para Mounier, los escritores-artistas, por geniales y profundos que sean, carecen de este

7. Se confirmó esta impresión durante su estancia en España en la primavera del año 30, cuando coincidió con los madrileños Juan Zaragüeta, Pedro Sáinz Rodríguez, o con los salmantenses Juan Domínguez Berrueta (que escribió con Chevalier *Sainte Thérèse et la vie mystique* en 1934 en Denoël), Francisco Maldonado, Francisco Cantera Burgos, José Camón Aznar, etc. La situación académica de los años 1920-30 se parece mucho a la que estamos sufriendo en Europa desde ya varios años: muchísimos especialistas de nivel alto, pero poquísimos maestros.

8. *La pensée de Charles Péguy* (con M. Péguy y G. Izard), París, Plon, 1931.

9. Hubo una polémica larga entre Chevalier y Maritain entre 1920 y 1922. Chevalier insistía en el carácter revolucionario del pensamiento de Bergson, oponiéndose a Maritain quien, en *La philosophie bergsonienne* (París, Rivière, 1913), minimiza la importancia del autor de la *Evolución creadora*. En efecto, Maritain considera las doctrinas de Aristóteles y Tomás de Aquino como insuperables. En la segunda edición del libro citado (París, Rivière, 1930), Maritain publicó sus artículos vinculados a esta polémica (cf. J. y R. Maritain, *Œuvres complètes*, t. I, Friburgo/París, Éditions Universitaires/Saint-Paul, 1986, p. 563-609; cf. también J. Chevalier, «Aristote et saint Thomas d'Aquin ou l'idée de création», en *Trois conférences d'Oxford*, París, Spes, 1928, p. 11-13).

10. *La cabeza a pájaros*, Madrid, Árbol, 1934, p. 40.

sentido de la soledad inseparable del sentido de la solidaridad clara y limpia, directa, generosa. De ahí las dificultades constantes que tendrán Mounier y sus amigos en pensar y acoger esta sensibilidad en sus grupos y en la revista *Esprit*¹¹.

2. La comunidad como pueblo: la revelación de España

Este viaje de tres semanas durante la primavera de 1930, Mounier lo titula de la manera siguiente: *Entretien avec l'Espagne*, o sea «Diálogo con España», lo que quiere decir que interiorizó al nivel de un *otro* nacional, al nivel de una patria, la noción de diálogo¹². Y así fue: como siempre, Mounier «deja hablar» a cualquier ser vivo (aquí el pueblo español) desde su propio ser interior, y él contesta al transcribir fielmente lo que ve, escucha, huele. Aunque no habla ni una palabra de castellano, ni conoce casi nada del mundo hispánico (fuera de su lectura de algunos místicos y de Unamuno), este hombre nacido en las Alpes se siente casi de inmediato, misteriosamente, «en su país». Este país, lo describe admirablemente, tanto que hace pensar a veces en el modo de proceder de Unamuno en sus libros de descripciones¹³. Unamuno escribía: «Contemplar la natura-

leza como historia y la historia como naturaleza; el paisaje como lenguaje y el lenguaje como paisaje»¹⁴. Es decir, la naturaleza es un estado de conciencia que revela la historia subterránea, la más honda (la «intrahistoria», para hablar unamunianamente) que ha sufrido. Y el lenguaje que lo expresa se adentra tanto en la naturaleza que viene a formar parte del paisaje mismo. De esta experiencia de co-naturalidad entre lenguaje y paisaje españoles, Mounier fue un testigo admirativo y fraternal, porque su propio estilo francés tiene también el rigor, vigor y desnudez de su región de origen.

Carlos Díaz declaró una vez que «Mounier tenía una mente francesa, y una alma española». Con este cuaderno, tenemos la confirmación de que tenía razón, sobre todo si comparamos este viaje con los que hizo poco después al norte de Italia, a Inglaterra y a Escocia: son páginas muy aburridas porque Mounier no sintió la sintonía entre la gente y los paisajes que sí percibió en España¹⁵.

3. Esprit como comunidad de amistad

A pesar de que Mounier dedique muchas páginas a la creación feliz de *Esprit* en sus cuadernos, no hay nada

que, más o menos, no sepamos: Paulette Mounier publicó lo más interesante en *Mounier et sa génération*¹⁶. Sólo recuerdo la constitución del grupo *Esprit* en el congreso de Font-Romeu en 1932, la importancia de los grupos de trabajo en toda Francia (Mounier visita a cada uno), y por consiguiente la importancia de la creación de un *Diario interno* que dé noticias regularmente de cada uno y de los avances de sus reflexiones. Sin embargo, se destaca en estas largas páginas un arte del retrato impresionante, que hace pensar en el arte de los mejores moralistas franceses del siglo xvii (La Bruyère, La Rochefoucauld, etc.). Este tipo de escritura constituye una manera de ayudarle a considerar detenidamente a la persona con quien Mounier podrá tratar o no, de quien podrá fiarse o no. Cuestión importantísima, porque en un espacio de tiempo muy corto, tiene que buscar a protectores, colaboradores, donantes, impresores y distribuidores; tiene que reunirse constantemente con los co-fundadores para precisar las posiciones de *Esprit* en el campo económico, internacional, el equilibrio entre católicos y no católicos en la revista, etc.; tiene que reunirse también muy a menudo con los grupos amigos o rivales para afirmar su singularidad...

11. Por cierto, hubo unas excepciones como Jean Follain o Armand Robin, poetas de la misma generación que Mounier, de origen campesino, y que se caracterizan por su atención a su propio pueblo.

12. El gran hispanista francés Alain Guy comentó largamente este viaje en «L'Espagne dans la vie et l'œuvre de Mounier», en *Mounier a los veinticinco años de su muerte* (ed. A. Heredia), Salamanca, Universidad de Salamanca, 1975, p. 113-132 (cf. C. Díaz, op. cit., p. 57-65). El pretexto de este viaje era una conferencia sobre Péguy que dictó Mounier el 3 de mayo en la Universidad de Salamanca. Pero su verdadera intención era conocer a Unamuno que en estos mismos días, se había ido a Madrid para sostener las famosas protestas estudiantiles que provocaron la caída del régimen de Alfonso XIII...

13. *Paisajes* (1902), *De mi país* (1903), *Por tierras de Portugal y de España* (1911), *Andanzas y visiones españolas* (1922) y *Paisajes del alma* (1944). Cf. *Obras completas*, vol. VI y VII, Madrid, Biblioteca Castro, 2003-2004. Mounier conocía unos textos de esta vena en traducción, como en *Vérités arbitraires: Espagne contre Europe* (trad. F. de Miomandre, París, Éditions du Sagittaire, 1925, p. 205-212).

14. Citado en *El Epistolario José Bergamín-Miguel de Unamuno*, Valencia, Pre-textos, 1993, p. 180.

15. Esta relación privilegiada que tuvo Mounier con España explica sin duda alguna la reacción inmediata y tan radical que él tuvo cuando estalló la guerra civil (cf. Y. Roullière, «Espagne, signe de contradiction. Mounier et Bergamín face à la guerre civile», en *Emmanuel Mounier. Actes du colloque tenu à l'UNESCO*, París, Parole et Silence, 2006, p. 107-135).

16. Op. cit., p. 499-514.

Parece como si escribir estos retratos le obligara a concienciarse más en su papel y su responsabilidad ante Dios y los hombres, a profundizar más en su vocación. Y a la sazón aparece la primera crisis con uno de los co-fundadores, el abogado Georges Izard, que quiere utilizar las juveniles fuerzas de *Esprit* para formar un partido político, la Tercera Fuerza. Ya sabemos que esta historia se terminó rápidamente con una ruptura entre Izard y Mounier. La lección de esta crisis la encontramos en un texto en el que Mounier hace hablar a Izard sin nombrarlo: «Creo ir hacia otros hombres, y yo voy hacia desconocidos poblados por mis fantasmas. Creo que me interesa el otro, que tengo piedad de él, que soy indulgente con él, pero me inclino sobre mí mismo, lloro sobre mí, me doy a mí mismo absoluciones tranquilizadoras. (...) Unos buscan este espejismo en los partidos. El vínculo social, entre ellos, es el deseo de gustar a los demás»¹⁷.

4. Las relaciones con la comunidad Iglesia

Comparado con el tema anterior, éste es menos conocido en el detalle. Con motivo de las dos denuncias que sufrió *Esprit* en marzo-abril de 1933, un año después de la creación de la revista, y luego en marzo de 1936, Mounier siente la necesidad de explicarse largamente, de confesarse en el sentido agustiniano del término.

En marzo de 1933, Mounier sabe que el arzobispado de París está abriendo una investigación, mandada

por la nunciatura, para averiguar de qué manera *Esprit* entiende ser fiel a la Iglesia. No conocemos las fuentes de las denuncias, pero se puede suponer que provenían de medios muy conservadores cercanos a *Action française* de Charles Maurras (algunos antiguos amigos de Péguy pertenecían a este partido). Maritain interviene para anular dicha investigación, ayudado por personalidades jesuitas



y dominicanas, y Mounier aprovecha la oportunidad para afirmar la vocación de *Esprit*: «vanguardia crítica, en presencia de Dios».

En mayo de 1936, con mucha emoción, Mounier abre otro cuaderno para dedicarlo a las amenazas de condenación de *Esprit* por Pío XI. En este caso, sabemos precisamente que estas denuncias provenían de católi-

cos nacionalistas de *Action française*. Éstos calificaban a los miembros de *Esprit* de «rojos cristianos». Huelga decir que el contexto era propicio a este tipo de denuncia. De hecho, *Esprit* se mantuvo neutral ante la victoria del Frente Popular francés, o sea ante la victoria de los socialistas asociados con los comunistas. Pero, al mismo tiempo, como casi todos los movimientos progresistas de la Iglesia (encabezados por el intocable Maritain), los miembros de *Esprit* condenaron la invasión de Etiopía por Mussolini y la bendición de dicho acto por varios obispos italianos en nombre de una nueva cruzada, de una nueva evangelización, mientras Pío XI se quedaba mudo. Estos nacionalistas, o cripto-fascistas, asimilaban la condena de la «cruzada» a una condena del mismo Papa, lo que era pura calumnia, ya que el Papa nunca sostuvo en persona esta invasión¹⁸.

De nuevo, Maritain y muchas otras personalidades eclesíásticas de primer plano (incluso obispos) sostienen a Mounier, y el asunto se paró en seco. Es interesante notar que, en este cuaderno, la reacción de Mounier respecto a sus problemas con la Iglesia es muy distinta de su reacción respecto a ciertos medios académicos, literarios, artísticos o políticos. Su emoción radica en que él considera la Iglesia como su comunidad nativa, su propia familia cuya ropa sucia prefiere lavar en casa. A su juicio, las discrepancias familiares tienen que

17. «Révolution personnaliste et communautaire » (1935), en *Œuvres*, vol. II, p. 187 (la traducción es mía).

18. Cf. «Manifeste des catholiques» (18 de octubre 1935), en Jacques y Raïssa Maritain, *Œuvres complètes*, vol. VI, Friburgo/París, Éditions Universitaires/Saint-Paul, 1990, p. 1041-1042 y 1173-1176. Este acontecimiento anuncia lamentablemente lo que pasó en España unos cuantos meses después.

ser arregladas con una mezcla de firmeza y de benevolencia que no tiene nada que ver con la manera de gestionar las cosas del mundo exterior.

5. La pareja como comunidad

En el mismo texto de 1935 que cité antes, Mounier escribe lo siguiente: «Para una buena parte de los que aspiran al matrimonio, éste es la búsqueda del 'doble' óptimo: lograr un ser vivo que dirá sí a todas sus palabras, consentirá a todos sus actos, justificará todos sus errores, renunciará a sus diferencias y resistencias, tal es la ilusión provisional que llaman amor. Si son más bien lineales y su pareja amorfa, se sentirán cómodos en la fidelidad; si el uno o el otro son más profundos e imaginativos, apenas uno resiste o marca su diferencia cuando el otro se va de la casa»¹⁹.

El hombre que hace este análisis está a punto de casarse, después de un noviazgo de tres años. Y lo que podemos decir, por lo menos, es que este noviazgo no fue nada «lineal» ni «cómodo». En dos cuadernos de estos años (1934-35), relata la relación bastante caótica que mantuvieron los novios entre París y Bruselas donde vivía Paulette. Hay que decir que Paulette acababa de romper totalmente con su familia muy burguesa y violentamente anticlerical. Para colmo del escándalo, poco después de esta ruptura, Paulette se convierte y pide el bautismo. Frente a un Mounier, con su catolicismo sólido, anclado desde siempre en su familia de origen campesino, un tanto místico..., frente a esta roca, Paulette vacila mucho, lo que vuelve loco a su novio. Así, Mounier cuenta que a veces le duele tanto esta situación que no tiene otro

remedio que pasearse todas las noches por las calles de París.

Cuando, por fin, Paulette se dispone a casarse con Emmanuel, los novios pasan largos días juntos, y en las páginas magníficas que dedica Mounier a sus encuentros se nota que ambos desconfían de los primeros deseos y sentimientos del uno por el otro. Ningún roce, ninguna caricia, ningún beso, sólo diálogos infinitos, intercambios de promesas, contemplación y oración en común. Algo muy platonizante al parecer, pero nada ridículo ni, a mi juicio, envejecido o marcado por una época. Al contrario, una vez superado cierto malestar ante este escrito que quería ser un testimonio personalísimo de un amor que no se escribió en líneas rectas, estamos impresionados por la nobleza de actitud de esta pareja recién nacida. Así podemos comprobar que la noción del tú y del yo no era nada teórica en el pensamiento de Mounier.

6. La comunidad en la adversidad

Entre mayo de 1936 y 1939, Mounier ya no llena ningún cuaderno. Vuelve a empezar a escribir de este modo en 1940, cuando llega a Lyon, a la zona denominada «libre». El mismo Mounier explica la necesidad de volver a este tipo de escritura porque no puede expresar públicamente los pensamientos que guían sus acciones. La época es muy compleja. Durante la Ocupación, Mounier desea seguir con la revista *Esprit* y sus grupos, pero la censura le impide publicar lo que quiere, y exige correcciones o cortes que casi siempre hacen decir a los textos lo contrario de sus intenciones²⁰. Por eso, a través de los cuadernos de la época, que transcriben

todos sus encuentros con el mundillo del gobierno de Vichy y sus propias reacciones bastante feroces, Mounier quiere que todos los compañeros de *Esprit* sepan la verdad. Sobre todo para testimoniar de su distancia con este gobierno más o menos manipulado por los alemanes, y en especial respecto a su ley sobre el nuevo estatuto de los judíos. También quiere testimoniar sobre las diferencias de reacción de los compañeros ante el nuevo gobierno del mariscal Pétain: en Marsella y Pau son muy favorables; en Toulouse, muy hostiles.

No le sorprende la prohibición de *Esprit* en agosto de 1941, y, al fin y al cabo, le libra de las ambigüedades que aguantó durante todo un año. El último cuaderno, muy corto, quiere testimoniar sobre sus primeros contactos con la resistencia. Termina el mismo día de su detención en enero de 1942.

*

Gracias a la lectura de estos *Entretiens*, de estos «diálogos», tenemos una idea más precisa del hombre que era Mounier. Por lo general, este tipo de textos son diarios o notas de introspección, y Mounier conocía los famosos diarios de André Gide, Charles du Bos o del suizo Amiel. Pero nada más lejos de su sensibilidad que diarios de este tipo. Mounier no escribía sino para los otros. A veces estos *otros* son compañeros de estudios, otras veces su propia novia o Dios mismo. Pero sobre todo estos *otros* son los compañeros de *Esprit*, y en sus cuadernos podemos ver cómo surge poco a poco la conciencia de la comunidad de pensamiento que Mounier creó y animó —lo que él mismo llamó muy pronto el «personalismo comunitario».

19. Art. cit., p. 187.

20. Ver *Esprit*, de novembre 1940 à août 1941, París, Éditions Esprit, 2004 (presentado y anotado magistralmente por Bernard Comte).



Oficio de escribir

Fernando Pérez de Blas
Doctor en Filosofía

Luciérnagas

¿Habéis pensado qué harían los hombres si los medios para conseguir electricidad se acabaran o simplemente el método para fabricarla dejara de funcionar? Eso ocurrió en cierto lugar lejano y sin nombre. Y los hombres decidieron utilizar luciérnagas para alumbrar sus noches oscuras como no recordaban que pudieran serlo.

Capturaban luciérnagas y metidas en botellas y otros recipientes transparentes servían para iluminar. Por métodos artificiales provocaban su reproducción acelerada y a bajo coste del invento, se extendió a muchos lugares. Hubiera llegado a los confines del mundo si no fuera lo inevitable en estos casos.

Las luciérnagas se dieron cuenta de que el crecimiento de su número entorpecía su vida. Faltaba alimento y su luz era cada día más difícil de mantener, porque su utilidad natural residía en el cortejo reproductivo. Al haber los hombres provocado la reproducción de manera tecnológica, se rompieron los ciclos de fertilidad y el cuerpo de las luciérnagas poco a poco dejó de dar luz o de hacerlo de manera desordenada.

Las ciudades se llenaron de insectos inútiles para el hombre y sus noches volvieron a ser oscuras. Muchos hombres pensaron que quizá debieran volver a las velas, aunque sin explotar a las abejas, ni forzar su naturaleza, porque saldrían escaldados.

Bosquejo de realidad

Si quieres subir, sube,
 Donde todo se alza,
 Allí en la celeste testa
 Que nunca agacha.

Si quieres subir, baja,
 Para impulsar el salto,
 Tocar entrañas,
 Bodegas de barco.

Subiendo bajar los dedos,
 Para tocar el barro,
 Y hacer ideas infinitas,
 En el puño enlodado.

Bajar las alturas,
 Al roce del alma,
 Donde hierven las vidas,
 Enredadas de ganas.

Subir los bajos fondos,
 A tocar las faldas
 De alguna utopía perdida,
 Labrando la encontrada...



Oficio de escribir

Pesadumbre

Aún hay colibríes en la ventana
Cantando flores.

A pesar de lodos y piedras,
De muros con freno.
A pesar de sequías y huracanes,
De misterios y tedios.
A pesar de ruindades y mentiras,
De verdades de infierno.
A pesar de posesiones y alambres,
De siglos arteros.
A pesar de cuchillos y átomos,
De inventados criterios.
A pesar de años y paces,
De galones e imperios.
A pesar de suertes y torneos,
De castigos como premio.
A pesar de crímenes y desvíos,
De caminos con dueño.
A pesar de bosques y selvas,
De desiertos secos.
A pesar de asfaltos y neones,
De placeres muertos.
A pesar de cristales y modas,
De tabiques tensos.
A pesar de repúblicas y sangres,
De verdugos de sueños.

A pesar de tanto o de tan poco,
A pesar de los pesares,
Y a pesar de todo,
Aun hay colibríes cantando flores
En los ventanales...

De gozo que se quiere tuyo, amando,
amante, enamorado.

Sonrisa Infante

¿Dónde está aquella sonrisa
que perdimos de niños?
Quedó en algún rincón
De nuestra mesilla del alma.
Pero siempre querrá volver a verdear.

En aquel salón lleno de corazones,
Cuadros con lágrimas evaporadas,
Tapices de flores en ciernes.
Rincones repletos de recuerdos,
Paisajes de pasiones pasadas.
Y aquella mesilla del alma...
Donde dejábamos las sonrisas,
Llaves de abracadabra...
Mesillas mágicas: sonrisas encantadas.
El salón vibrante de vida y pulmones.

Sí, seguro que las sonrisas
Volarán impregnando los vientos,
Levantando amores desde la caoba
Del alma. Transparencias de abril.
Donde estén las sonrisas
Que encontremos de viejos,
Allí nacerá el sol que no quema,
Allí brotará el hielo que templará.
Porque son las infantiles,
Con la luz guardada del olvido.

Rincón bibliográfico



Simone Weil.

La conciencia del dolor y de la belleza

Emilia Bea (Editora),

Trotta, Madrid, 2010. 251 páginas. ISBN: 978-84-9879-123-5.



En 2009 celebramos los cien años del nacimiento de Simone Weil, y uno de los primeros acontecimientos con que se abrió este centenario fue el curso que la profesora de la Universidad de Valencia, Emilia Bea, preparó con sumo cuidado en la sede valenciana de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, en octubre de 2008. El libro que presentamos es fruto de aquel curso, que estuvo centrado en dos aspectos emblemáticos del pensamiento weiliano: el dolor y la belleza, dos de las formas de amor implícito a Dios, de las

consideradas por la filósofa francesa.

El libro contiene dieciséis capítulos que corresponden a las ponencias presentadas en las sesiones y que ofrecen al lector un panorama muy completo de la obra de Simone Weil. Comienza la propia editora presentando una semblanza de la biografía intelectual y espiritual de Simone Weil, un capítulo ciertamente para «abrir boca»; y le siguen el resto de los intervinientes en el curso de Valencia, con temas tan weilianos como el de la verdad y la compasión

(Maria Clara Lucchetti Binge-mer); la belleza, tomada en su aspecto encarnado (Wanda Tomassi); la mística, presentada desde panoramas diferentes (José Ignacio González Faus, que la relaciona con la verdad, Miklos Vetö, con una visión más clásica, en la que también presenta el concepto weiliano de *descreeación*, y Carlos Ortega, que relaciona a nuestra filósofa con un contemporáneo suyo, Ludwig Wittgenstein); o el tema del trabajo, que lleva a presentar a Simone Weil como una filósofa del trabajo, tal vez la última (Robert Chenavier). Hay que destacar dos lecturas profundas, a la luz del derecho, de un texto principal de Simone Weil, «La Ilíada o el poema de la fuerza» (Massimo La Torre y Tommaso Greco), y la lectura de Jesús Ballesteros, desde este mismo prisma, de la cuestión de la violencia, que es vista por Weil como el empleo de la fuerza que cosifica al otro. La visión del compromiso político weiliano la ofrece Carmen Revilla, desde el fondo del sentido de lo sagrado que habitaba a Simone Weil. Y también encontramos temas como el del desencantamiento del mundo y su reencantamiento

según Simone Weil (Josep Otón), la complicada relación que tuvo Simone Weil con el judaísmo (Adrià Chavarría), o algunos aspectos sociales del pensamiento de la autora, quien estaba convencida de que si lo social no arraiga en lo sobrenatural, termina siendo destructor para el hombre (Giulia Paola Di Nicola y Attilio Danese); sin olvidar la ristra de aspectos variados de nuestra autora a los que apunta Juan Ramón Capella en sus «pensamientos sin orden» sobre Simone Weil, donde se detiene en las consideraciones weilianas sobre la obligación y la legitimidad política.

Se trata, en definitiva, de un libro interesante para lectores ya iniciados en la obra de Simone Weil, que, al estar realizado por autores que podemos considerar, en buena parte, como especialistas de la obra de la filósofa francesa, profundiza en el amplio y profundo pensamiento weiliano, descubriendo al lector aspectos nuevos que siempre le aportarán hondura sobre una visión del mundo tan iluminadora, tan comprometida, tan exigente.

CARMEN HERRANDO

La inteligencia espiritual o el sentido de lo sagrado

José Luis Vázquez Borau

Desclee de Brouwer, Bilbao, 2010. 146 páginas.



La inteligencia emocional se ha puesto de moda en los últimos tiempos porque era menester contrarrestar, de alguna manera, tanta racionalidad, tanto cálculo, tanto imperio de la razón, en un mundo como el nuestro, heredero de positivismo y de materialismos a todo trance. Y es que es necesario defender certezas de otro tipo, diferentes de las que ofrece la certeza racional, porque como ya viera Pascal en su tiempo, «el corazón tiene sus razones, que la razón desconoce», debido a que el hombre alberga en sí

otras dimensiones de carácter más hondo, y algunas que ni siquiera sospecha. José Luis Vázquez Borau ha ido más allá, en este libro interesante y profundo que acaba de publicar la editorial Desclee de Brouwer, y ha osado adentrarse en la espesura de lo espiritual, de manera que el libro que ahora nos ofrece no trata sobre la inteligencia emocional sino sobre la *inteligencia espiritual*, un concepto del que se viene hablando desde no hará más de quince años. La capacidad de silencio, de asombro, de admiración, la

capacidad de discernir, y no sólo de decidir, y de desarrollar en nuestras vidas una profundidad existencial y vital vienen a ser elementos propios de esta inteligencia espiritual que abre al sentido de lo sagrado y a la trascendencia. También se trata de formular de nuevo las grandes preguntas, las que han inquietado y removido los adentros de los hombres y mujeres de todos los tiempos, y que ahora parece que tenemos como olvidadas, molestas como son, pero cierta-

mente imprescindibles para que la persona siga siendo la persona.

Así, la inteligencia espiritual es planteada en este libro como respuesta a la crisis de sentido, como aliento ante el gran vacío de Dios que respiramos, y como una dimensión profundamente humana que fomenta una ética de la preocupación y de la misericordia, al tiempo que promueve sociedades que quieren vivir en paz. Un reto, verdaderamente, para este mundo nuestro, tan lleno de materialismos y pragmatismos, donde cuentan tanto las

apariencias y las formas, y todo se mide por resultados de eficacia y de contabilidad, de lucha por triunfar y destacar sobre los otros, llegando hasta la desconsideración del valor sagrado de la persona. En este mundo nuestro apenas se considera la espiritualidad y la dimensión de la hondura. Frente a ello, la inteligencia espiritual no es acumulación de conocimientos, ni de proposiciones, ni de ciencia, sino «realidad acontecida»; no es espectáculo, sino «mirada atenta»; no es seguridad, sino «asombro y vértigo». Y el autor

deja muy claro que la acción no puede sino ser semilla del pensamiento y de esta dimensión de hondura que lo aquilata y transforma; y que la filosofía, que trata de hacer el mundo más habitable, ha de relacionarse de raíz con la religión, que es «voz de una conciencia que no puede encontrar descanso en el mundo tal cual es, y que tiene como proyecto trascenderlo». Pensar y vivir, pero desde esta dimensión más honda, que es la que hará de nuestro pensamiento y de nuestra vida algo verdadero y dispuesto para

una acción cuyo protagonista esencial sea el otro: «el tú como meta de mi esfuerzo moral», pero también como misterio al que debo profundo respeto. Fromm, Lévinas o Pascal, junto a muchos otros autores, aparecen, cómo no, en las páginas de este libro, en el que la espiritualidad se plantea, en definitiva, como respuesta, y donde la caridad o la fraternidad están a favor de la vida de los hombres, como no podía ser de otra manera.

CARMEN HERRANDO

Presencia de mujer. Repensando la identidad y la vocación femeninas

Riego de Moine, I. Prólogo de Xosé Manuel Domínguez Prieto. Ed. Mounier Argentina, Córdoba, 2009, 204 págs.



Como cofre secreto y misterioso, el Génesis siempre guarda los mayores tesoros para la existencia humana. Para la edad contemporánea y su actitud prepotente, este texto sagrado nos sigue sorprendiendo al revelar la clave de la mirada mutua entre hombre y mujer.

Esta es la convicción del último libro de la profesora y escritora argentina Inés Riego de Moine, quien en su obra *Presencia de mujer* expresa esperanzadoras afirmaciones

como éstas, que lo suenan aún más en una sociedad imbuída de la inautenticidad de la teoría de género: 'La alegría del primer tú'. El primer tú es, evidentemente, la mujer, ante la cual el hombre se descubre, se auto-descubre, como persona. «En la mujer», sostiene Inés Riego, «se inaugura el primer tú humano», ya que el hombre se siente profundamente insatisfecho al moverse él solo entre las cosas materiales, y sólo en 'otro', con más exactitud, en 'otra' se auto-descubre como en un espejo.

Porque, más allá de la relación amorosa, hombre y mujer son dos seres personales mutuamente necesitados: se necesitan para la construcción de una cultura común. Incluso para la propia relación amorosa, el texto antes citado nos da la clave para encontrar ese perfecto equilibrio de *éros* y *agápe*, como sólo puede darse en el sentido judeo-cristiano. O ese otro perfecto equilibrio, como es el que puede existir entre dimensión sexuada plena, sexualidad, amor y pureza.

Parecería que esta obra vuelve al pasado; ninguna impresión tan ligera, pues la

escritora personalista argentina plantea temas tan actuales y tan importantes para nosotras, mujeres del siglo XXI, como la cuestión de si están avanzando a la par esos dos elementos imprescindibles para la mitad femenina de la humanidad: emancipación y felicidad.

¿Son las formas de mujer actuales plenamente logradas sólo por haber conseguido ciertos trabajos antes sólo realizados por hombres? Es decir: ¿Realmente hace a la mujer más feliz el mero hecho de conseguir logros que antes no estaban en su mano, como ser militar, ingeniera, científica, aviadora, guerrillera, astronauta, sindicalista, obrera? ¿O realmente faltan todavía pasos que dar para que se pueda comprender que hacer todo 'como el hombre' no satisface a una personalidad de mujer, sino que en todo caso, tendría que esforzarse en ir un paso más allá: en hacer todo esto pero con fuerte personalidad de mujer? Porque quizás la felicidad de la mujer no es igual -no tiene por qué serlo- que la felicidad masculina...

Con lúcida inteligencia de mujer, Inés Riego plantea los

límites y la posible tosquedad mental de una ideología dominante, proponiendo su sustitución por una teoría evidentemente mejor: la teoría personalista sobre la mujer. Frente a la llamada con esa denominación que durante siglos se ha reservado al animal: 'teoría de género', Inés Riego sitúa con fundamentos intelectuales la más sólida 'teoría de la persona', desde la cual se puede comprender vitalmente que ésta se da, según su denominación, en 'formato de mujer' o 'formato de varón'; con lo cual es fácilmente deducible que este formato afecta a todo el contenido: a *todo él* o a *toda ella*, a todo su alguien corporal.

Consecuencia personalista de esta visión sobre la mujer es la valoración de su corporalidad específica, y de ahí sus investigaciones sobre la belleza de la mujer como 'amor irradiado'; de su inteligencia de mujer; en suma, de esa realidad que impregna en su 50% la humanidad, y que da título a la obra: de la presencia de la mujer.

NIEVES GÓMEZ ÁLVAREZ

Ética bíblica. Fundamentos de la moral cristiana

Emmanuel Buch.

Ediciones Noufront, Tarragona, 2010, 187 pp.

Emmanuel Buch, pastor evangélico y antiguo director de la Revista Acontecimiento, ha vuelto a escribir un libro para ser bueno, y para serlo como únicamente puede intentar serlo un cristiano, a saber, desde la fe en Cristo bueno. Es un texto breve, esquemático y a la vez profundo (faltan palabras, pero ninguna sobra) con el que a buen seguro sus alumnos del seminario han de aprender ética sin romperse la cabeza, y por ende seguramente también sin romperla a nadie. Mientras lo leía (detenidamente, como buscando algo que aportar al amigo maestro, sin haberlo encontrado) me decía a mí mismo página tras página: yo creo que podría firmar todo lo que este libro contiene. Y al mismo tiempo me sacudía la tristeza por la separación de las Iglesias: teniendo tanto en común, ¿cómo podemos continuar tan separados? No con esto quiero decir que da lo mismo una interpretación de Martín Lutero que otra de santo Tomás, pero ambas son preciosas en el terreno hermenéutico; de todos modos estoy seguro de que el lector católico medio-medio católico desgraciadamente en cuanto a su formación religiosa- no sabría encontrar en este libro las diferencias profundas que respecto al Sermón del Monte están implícitas en las páginas 136-137 de esta *Ética bíblica*. *Fundamentos de la moral cristiana*. Si usted quiere medir sus fuerzas al respecto, compre el libro y léalo. Me encantaría equivocarme, por cierto.

CARLOS DÍAZ

La crisis de la escuela educadora

Gonzalo Romero y Amparo Caballero (Eds.).

Laertes EDUCACIÓN, Madrid, 2010, 272 págs. PVP: 15 €.



Los editores, profesores de didáctica de la Universidad de Alcalá y de Psicología Social de la Universidad Autónoma de Madrid, respectivamente, y miembros, ambos de la Asociación Cultural Candela, intentan en este libro reflexionar sobre una crisis dentro de otra crisis. Para pensar cuál es el lugar de la escuela con una sociedad como la que nos «envuelve» a educadores, familias, alumnado... Un libro que plantea una cuestión radical: **¿qué papel debería jugar la escuela en la reconstrucción de una sociedad como la nuestra?**

Si la escuela no sirve para repensar lo que somos (seres sociales por naturaleza) ¿para qué sirve, entonces, la escuela? ¿Por qué se rehúye esta pregunta vital para el presente y el futuro de una institución que obliga a niños y niñas entre los 6 y los 16 años de edad a acudir a ella?

Un libro escrito para repensar la escuela. Para quienes aún crean que dentro de la escuela nos queda mucho por aprender y a los que, esperanzados, crean, siquiera a tientas, que la escuela puede ser, todavía hoy, un arma cargada de futuro...

ACONTECIMIENTO

Érase una vez... y fue

María Antonia Liviano

Editorial Monte Carmelo. Burgos, 2010, 100 págs.

¿Qué mejor reseña para este libro que las palabras pronunciadas en la presentación de libro, *Érase una vez... y fue*, por Pedro Zabala, en la presentación hecha por él en La Rioja?:

Cuando el pasado jueves, me llamó Magda para encomendarme participar en la presentación de este libro, apenas pude farfullar unas palabras de emoción, agradeciendo el encargo. Soy consciente de que hay personas más próximas a ella que podrían hacerlo mucho mejor.

Este libro es en prosa, pero lo ha escrito una mujer que goza de la magia evocadora y lírica de ser una entrañable poeta, dotada de esa especial sensibilidad que desborda en cada uno de los relatos que lo componen. Es un Libro de Memoria, de memorias, diríamos. Arranca de una imagen feliz: el baúl polvoriento, el arcón de cachivaches arrinconados en el viejo desván de la casa familiar.

La memoria es esa facultad que nos permite tener noción clara de nuestra identidad personal. (De ahí el temor a esas demencias, mayoritariamente seniles, en las que su pérdida lleva a esos limbos en los que naufragan los restos de cualquier personalidad). Recuerdos y olvidos son los componentes esenciales de nuestras memorias identificatorias. ¿Qué olvidamos y qué recordamos? Lo curioso es que la memoria es una facultad selectiva que no depende de nuestra voluntad consciente. A veces, cuando nos esforzamos en recordar algo que consideramos importante, se nos escapan muchos

datos significativos. Y a la inversa, en otras ocasiones, nos asaltan minucias del pasado de las que podríamos prescindir perfectamente. En ese baúl portátil que es la metáfora que Magda ha empleado, se guardan desordenados retazos de nuestras vidas. Los caprichos de la memoria hacen que, a menudo, aparecen los más inesperados, convocados por un olor, una mirada, una palabra, una imagen...

Haití y sus gentes son los protagonistas de este Libro-Memoria. Esa medio isla, que comparte el territorio con la República Dominicana. Tan lejos y tan próxima en la aldea global que es hoy el planeta. Su pobreza, su dolor, su tragedia desgarrada y también esa hermana pequeña, como la llamaba Peguy, que es la Esperanza aparecen en sus páginas. Magda, casi le ha dado la forma de un cuento. (Aunque no sean cuentos sino historias reales). *Érase una vez...* así empezaban las viejas narraciones de nuestra niñez. El libro se compone de 11 relatos, donde vemos las reacciones de unas personas que se han acercado a esas víctimas haitianas dando, dándose... y también recibiendo. Hay un párrafo del 2º Relato que describe el encuentro entre Xavier y Mathieu que refleja el efecto que producen en todo sujeto moral: «Me siento impotente con mucha rabia y dolor que me gustaría compartir con mis padres y mis hermanos, mis amigos y con el mundo entero. No podemos vivir de espaldas a estos horrores que suceden en el mundo. Tenemos la obligación moral de hacer algo para cambiar estas injusticias sociales». Estos sentimientos son, a mi juicio, la base una Ética digna de este nombre: la compasión que

brotan de contemplar el rostro dolorido de las víctimas y la indignación ante la injusticia que las ha provocado.

Se presenta el libro en Logroño el día 24 de Marzo. En una feliz coincidencia de fecha. Por un lado, acaba de estrenarse la primavera. Parece que hemos dejado atrás los fríos invernales y nos llega una luz más radiante, un ambiente más cálido y el olor de las flores que la naturaleza nos ofrece esplendorosamente en esta época del año. En este libro, Magda nos trae la luz, el calor y los olores del Caribe. Olores variopintos, donde se entremezclan las fragancias de su rica flora y la fetidez maloliente de la miseria, la sangre y la podredumbre. Tristeza y esperanza, a pesar de todo, se hermanan en su memoria que es un foco iluminador de una realidad que debemos tener presente en este Norte rico que decimos hoy en crisis. Nos trae fuertes olores lejanos para despertar nuestra dormida sensibilidad.

Además, dentro de pocos días, iniciaremos los cristianos la celebración de la Semana Santa. El recuerdo subversivo de la pasión, muerte y resurrección del Señor. En este siglo XXI, tenemos millones de crucificados a los que debemos bajar de su cruz. Creo, Magda, que tu libro es una llamada, a la generosidad y a la entrega. Gracias. Muchas gracias. A tu pregunta final ¿a ti, no te gustaría tener un baúl?, o sea ¿un baúl, lleno de encuentros gratuitos con otros hermanos que nos necesitan?, el ejemplo de aquel Jesús al que decimos seguir, nos invita a dar un Sí.

PEDRO ZABALA

El rostro de la soledad. Del decir a lo indecible

Víctor Márquez Pailos,
Sial y Silos. Sial ediciones, Madrid
2009, 325 págs.



Hay libros en los que las palabras se sostienen en la densidad de una reflexión intensa y serena. Así ocurre con esta obra, la primera del joven prior de la Abadía de Santo Domingo de Silos. Estos detalles del autor nos pueden hacer pensar que estamos ante una obra de espiritualidad o de teología. Pues no. El libro, aunque contenga espiritualidad (la suficiente para hacerlo hondo y vital) y contenga también teología (menos que espiritualidad), es sobre todo un ejercicio de reflexión filosófica. Quizás se podría caracterizar como una meditación filosófica. Y tiene como temas tres de los más centrales en la historia del pensamiento occidental: la identidad, la temporalidad y las relaciones con los otros. Y en el fondo de todo ello la cuestión del ser personal; de

hacernos personas en las palabras que decimos, en el tiempo que vivimos, y a través de la libertad que adquirimos en la soledad.

Como bien indica el autor en el prólogo, la soledad es lo que ayuda a decir «adiós, siempre, nosotros»; es decir, es lo que nos mueve al olvido de nosotros mismos para abrirnos a un tiempo que nos lleva a los otros. Esas tres palabras marcan el itinerario de la reflexión que se desarrolla en tres grandes bloques.

En las páginas de la obra se van describiendo con profundidad y belleza los movimientos esenciales que la soledad procura en el alma: despedirse, recogerse, esperar, acoger la mirada que nos mira, prometer y abrirnos al otro...

Todos esos movimientos recogen uno fundamental que Víctor Márquez llama «transidentidad». Es el acceso a una identidad primera, que más allá de las identidades elegidas, es una identidad donada en la que estamos vinculados a los otros.

El método seguido es el de la descripción fenomenológica. Es decir presentar lo que nos ocurre; cómo se desarrollan y se articulan en nuestra existencia esos movimientos del alma. Las descripciones están llenas de la misma tensión y dramatismo que el que sucede en el ser humano cuando se abre a las cuestiones centrales del ser personal.

Al final del libro uno no puede dejar de confirmar lo que ya sabía: que en el interior de un monje hay sitio para todo un mundo.

RICARDO DE LUIS CARBALLADA

Cartas desde el silencio

Víctor Márquez Pailos
Sial y Silos. Sial ediciones. Madrid
2010, 149 págs.

Quince cartas se recogen en esta obra. Cartas que el autor, Prior de la Abadía de Santo Domingo de Silos, dirige a un hermano benedictino de su misma comunidad al que llama Longinos. Cada carta está dedicada a un aspecto de los tres temas en los que se divide la obra: la palabra, la escucha del otro y la carne. La última carta tiene como tema la oración.

Cada carta es precedida de una reflexión en la que se presenta, en forma de ensayo breve, una cuestión en relación con los temas apuntados. La carta concretará en la vida, sobre todo en la vida de un monje en un monasterio, lo tratado en el ensayo. De este modo el autor consigue que su pensamiento se organice realmente como reflexión dialógica, es decir, como pensamiento suscitado por el otro y entregado al otro. Y también que se articule con el nivel de abstracción suficiente para que pueda pretender ser universal, pero a la vez, que tenga el suficiente nivel de concreción que ilumine la vida concreta que todos tenemos que afrontar.

A través de estas meditaciones y estas cartas el lector irá buceando en el sentido de las actitudes básicas del ser humano y en la forma en la que se articulan en la existencia concreta.

RICARDO DE LUIS CARBALLADA



**«¿Cómo he
de conocerte,
Inconocible?»**

PRESENTACIÓN

«¿Cómo he de conocerte, Inconocible?»

■ **LUIS FERREIRO**

Director de *Acontecimiento*

«¿Cómo he de conocerte, Inconocible?», preguntaba Unamuno al vacío, sintiéndolo lleno y esperando ardientemente una respuesta que no fuera el eco de su yo, tan rotundo, pues la pregunta no salía de sus labios, brotaba a borbotones de una herida por donde se le iba la vida. Ansiaba la respuesta de un Tú que contuviera esa hemorragia que es la existencia, quería saber de ese Tú aunque fuera a costa de desangrarse y entregar la vida:

¡Quiero verte, Señor, y morir luego,
morir del todo;
pero verte, Señor, verte la cara,
saber que eres!
¡Saber que vives!¹

Todo hombre pregunta e indaga, movido a veces por la curiosidad, pero la curiosidad busca saciarse, para volver a revolotear sobre todo lo imaginable en busca de otra satisfacción para los sentidos o el intelecto, porque busca saberes puramente contingentes que entretienen la vida. Hay, al contrario, una búsqueda que quiere un saber de lo único necesario. Don Miguel, en su búsqueda apasionada, estaba dispuesto a pagar con la vida ese conocimiento sublime, quería saber a cualquier precio lo único que le interesaba o, quizás, al Único que le interesaba con verdadero interés —inter-esse—, al que estaba entrometido en lo más íntimo de su ser.

¿Por quién uno podría estar dispuesto a morir por conocerle? Sólo por Alguien que concentre en sí lo más sublime que podamos imaginar, imaginando que está más allá de todo lo imaginable. Sólo por Alguien cuya santidad irradie hasta santificar la muerte. Para Unamuno, sólo por el «Inconocible». Infatigable fabricante de paradojas, Don Miguel supo muy bien que lo cognoscible no sacia el ansia de saber, y que el alma humana sólo puede saciar su sed de conocimiento si logra alcanzar a conocer a Aquel, que siendo «Inconocible», es luz de todo conocimiento:

Yo te siento, Señor, no te conozco,
Tu Espíritu me envuelve,
Si conozco contigo,
si eres luz de mi conocimiento
¿cómo he de conocerte, Inconocible?
La luz por la que vemos
es invisible²

Muchos queremos saber, incluso queremos saber sobre Aquel que habita en la nube del no-saber, y éste puede ser un santo querer, pero ¿sabemos querer? ¿Y si no fuera necesario saber para alcanzar al «Inconocible»? ¿Y si el conocimiento fuera inútil, y el «Inconocible» lo fuera, simplemente, porque no puede ser objeto de conocimiento? ¿Y si la razón fuera un cayado para el camino, pero no el camino mismo? Urge saber el camino, pues si no intuimos el camino mal intuiremos la meta. Pero si no imaginamos la meta más allá de toda meta, difícilmente encontraremos el camino que a tantas habríamos de seguir.

Se nos ha dicho que el «Inconocible» es amor, así lo asegura San Juan. Entonces, hay que preguntarse cómo hemos de conocer al «Inconocible» Amor, si no es por el puro amor, desgraciadamente tan desconocido para nosotros en nosotros mismos. Se nos ha dicho que el «Inconocible» es el Santo. Entonces, puedo decir: ¿cómo he de conocerte Santidad «Inconocible»? ¿Será, tal vez, que lo no santo no puede aspirar a saber de lo Santo, o mejor dicho, del Santo? Si es así, entonces, como en los poemas anteriores, haremos bien en tutearle, conscientes de que la infinita distancia que nos separa, insalvable para nosotros, puede Él acortarla si quiere y nos santifica, y si nosotros no nos resistimos a dejarnos ganar por su Santo Espíritu. Tal vez, entonces, desconoceríamos al modo en que conocemos, para conocer de un modo que desconocemos, o dicho más bellamente, con San Juan de la Cruz:

Y, si lo queréis oír,
consiste esta suma ciencia
en un subido sentir
de la divinal esencia;
es obra de su clemencia
hacer quedar no entendiendo,
toda ciencia trascendiendo.

1. Miguel de Unamuno, Salmo I, *Poesías*. Cátedra, Madrid, 1997, p. 149.

2. *Ibid.*, Salmo II, p. 153.

EL DESEO DEL OTRO

De la posesión a la generosidad

■ **RICARDO DE LUIS CARBALLADA**

Dominico. Profesor de la Facultad de Teología San Esteban (Salamanca)

1. EL SER HUMANO ES MÁS GRANDE QUE EL MUNDO

Lo «totalmente otro» es una expresión utilizada para designar la trascendencia de la alteridad radical. El otro es una realidad diferente y única. Su unicidad le convierte en algo incomparable a mí y a las demás cosas conocidas. Por eso, su irrupción representa un momento de auténtica novedad.

Siguiendo a Emmanuel Lévinas, la alteridad exige ser pensada en un pensamiento que supere el pensamiento del ser; que supere la ontología. El pensamiento del ser es conciencia y relación consigo mismo. Allí, la diferencia de la alteridad es disuelta o nivelada en lo común del ser. La individualidad y particularidad del otro desaparecen para dar paso a la generalidad del ser.

La propuesta de Lévinas es novedosa y, en un primer momento suscita extrañeza. Pero ¿es posible un pensamiento al margen de la ontología y de la comprensión del ser? La respuesta del filósofo lituano es afirmativa. Y apunta a la ética como el lugar en el que tiene lugar la superación del pensamiento del ser. La relación con el otro da lugar a una postura del sujeto y a unas conductas que no se dejan explicar por las categorías de la ontología. Por ejemplo, el desinterés y la generosidad que se suscitan en mi encuentro con el otro, son actitudes irreducibles al cálculo y no pueden ser explicadas por las categorías de la ontología.

Esta propuesta, aunque resulte extraña, aporta algo importante en nuestro momento cultural. La relación con el otro es una relación específica que no se deja explicar con las categorías que utilizamos para explicar otros fenómenos del mundo. Dicho de otro modo, el ser humano es irreducible a la dinámica intramundana.



En una cultura como la nuestra, en la que es dominante la concepción naturalista del ser humano, propuestas de este tipo representan una enérgica defensa de lo humano. Para el naturalismo reinante, lo humano es un fenómeno más del mundo, cuyo comportamiento solamente se explica por el principio de conservación o por la dinámica de la fuerza instintiva. Hechos propiamente humanos como la generosidad, el desinterés, el sacrificio del propio bienestar a favor del otro, la compasión o el perdón..., para el naturalista o no tienen sentido o son formas, que en el fondo, enmascaran el interés y el principio de conservación.

Pero, el ser humano, viviendo en el mundo, pertenece a un orden que se encuentra más allá del mundo y que no se deja explicar por sus leyes. Su excepcionalidad se convierte también en su tarea y su destino. Estamos llamados a elevar al mundo mientras lo humanizamos. Desbordamos la vida instintiva y el principio de conservación cuando introducimos en las relaciones interhumanas hechos como el desinterés y la generosidad.

2. EL DESEO DEL OTRO

Si el otro es único e incomparable; lo desconocido, lo nuevo e inesperado, que la conciencia ni anticipa ni es a lo que tiende, entonces ¿cómo podemos encontrarnos con el otro? ¿Cómo establecer relación con otro?

Emmanuel Lévinas recurrirá, entre otras ideas, a la del «deseo» para describir la relación de alteridad¹.

1. Todo el análisis del deseo se encuentra sobre todo en la obra de Emmanuel Lévinas. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la totalidad*. Salamanca, Sígueme 1977. Capítulo I, l. 1. Deseo de lo invisible, p. 57ss.

Se dice —y es verdad— que el ser humano es un viviente que nace incompleto y desprotegido. Por eso, es tarea de la existencia humana desarrollar sus potencialidades aspirando a alcanzar la plenitud. Dicho de otro modo, en el ser humano se puede constatar una desproporción entre lo que es y entre lo que aspira y puede llegar a ser. Esa desproporción es una de sus características más propias y se encuentra en la base de sus dinámicos más específicos, como es el de la libertad.

Maurice Blondel ha sido uno de los pensadores que mejor ha sabido describir esa desproporción. Y ha situado en ella el origen de la apertura a la trascendencia. El ser humano ni es una realidad suficiente, ni es un ser que pueda encontrar satisfacción plena en los bienes que el mundo pone a su alcance. Toda realización y satisfacción de necesidades y deseos viene acompañada por una insatisfacción mayor. Esa insatisfacción, con su toque de melancolía, es la que hace que el ser humano sea una realidad abierta.

Si estos análisis aciertan a la hora de describir la realidad del ser humano —como creo que es el caso—, una de las preguntas que tenemos que hacernos es por el origen de esa desproporción. ¿De dónde procede esa sed de plenitud? ¿Dónde nace esa aspiración a una satisfacción mayor que la que ofrecen las realidades a nuestro alcance?

La respuesta a estas preguntas pasa por reconocer que el movimiento de trascendencia no es algo que proceda únicamente del sujeto. Si el ser humano es una realidad finita, es difícil que de su finitud pueda surgir un movimiento que aspire a la infinitud. Los medievales, cuando hablaban de este dinamismo de trascendencia en sus reflexiones sobre el deseo natural de ver a Dios, apuntaban que este dinamismo había sido introducido por Dios en el ser humano. El creador atraía a la criatura hacia él y de este modo resultaba ser el fin de la naturaleza humana y lo que podía producir felicidad al ser humano.

Descartes, que en este aspecto es una referencia del pensamiento de Lévinas, indicaba que la idea de infinito no podía ser resultado de nuestra conciencia y pensamiento, pues como realidades finitas no podíamos pensar lo infinito. A no ser que alguien, que fuera infinito, nos introdujera esa idea en nosotros.

Lévinas se distanciará del aspecto teísta de la argumentación de Descartes, pero asumirá de ella la idea que el pensamiento de lo infinito es introducido desde

el exterior de la conciencia. El movimiento de la trascendencia se realiza en el deseo. Pero se trata de un deseo que no procede ni de la vida instintiva, ni de la necesidad o la carencia. Es decir, es un movimiento que no arranca ni parte de nosotros, sino que es suscitado por el otro. Deseamos lo que no tenemos, y ni siquiera imaginamos, porque el otro nos ha ocasionado ese deseo.

3. LA DIFICULTAD DE VER AL OTRO Y LA LLAMADA QUE RESUENA EN LA CORPORALIDAD

Si el deseo como movimiento hacia lo desconocido es despertado por el otro, ese deseo supone un encuentro con la alteridad. La pregunta ahora es ¿cómo tiene lugar ese encuentro?, ¿qué es lo que lo posibilita?

Puesto que el otro nos es desconocido puede ser también una realidad que pasa desapercibida, o que la ocultamos detrás de nuestro interés.

Me lo contaba hace algún tiempo un periodista de la televisión pública. Habían preparado un reportaje sobre las bolsas de pobreza de una conocida turística ciudad española. El programa mostraba la paradoja de una ciudad que, tras sus monumentos y tras la alegría de sus restaurantes, contenía muchas realidades de exclusión social y marginación. El contenido del programa llegó a oídos del alcalde antes de ser emitido. No tardó en llamar al presidente de la diputación para decirle que ese programa dañaba la imagen que la ciudad quería proyectar de sí misma. El presidente de la diputación llamó a un diputado en el parlamento nacional. Éste llamó a un ministro. Y el ministro al director de la televisión pública. El programa no fue emitido nunca.

Supongo que situaciones similares hay bastantes para contar. Es un caso claro de la dificultad que tenemos para ver al otro; para encontrarnos con lo que se encuentra más allá de nuestra manera de ver la vida; de nuestros intereses. Es más fácil de lo que parece pasar de largo ante el otro. No verlo como otro y suspender su alteridad en el paisaje de lo conocido. También es fácil no ver a Dios cuya presencia es discreta.

De nuestra ceguera o nuestra indiferencia hacia el otro nos despierta el lenguaje. Es la palabra y no la visión la que nos acerca la alteridad. Puedo no ver al otro, pero no puedo impedir que su llamada resuene en mí. Y es su voz la que abre mis ojos y me puede hacer reco-

nocer su realidad. Esto es así, porque la palabra, antes que discurso acogido en la conciencia y el pensamiento, es llamada que impacta y afecta.

¿Dónde suena esa llamada? ¿Dónde puede ser escuchada?

Lévinas indica en sus análisis que la llamada del otro resuena en la dimensión corporal del sujeto. Como buen representante del pensamiento judío insistirá en que el sujeto humano es un sujeto encarnado. El pensamiento y la conciencia lo son siempre de una carne y de un cuerpo. La corporalidad de la conciencia y la encarnación del sujeto no siempre se han tenido en cuenta en la tradición occidental. Por eso, Lévinas decía lleno de ironía que en Heidegger el *Dasein* nunca tiene hambre.

La conciencia que es actividad de un sujeto corporal —el pensamiento de un sujeto encarnado—, tiene como característica la imposibilidad de la identidad; la no coincidencia consigo mismo. El paso continuo del tiempo en la corporalidad, precisamente bajo la forma del envejecimiento, tiene como consecuencia la imposibilidad de la coincidencia conmigo mismo. Cuando me vuelvo hacia mí para recuperarme en la conciencia, el paso continuo del tiempo por mi carne hace que ahí ya sea distinto de quien se recupera en la conciencia. En la subjetividad corporal el pensamiento y la conciencia se encuentran en retraso respecto a lo que en ese momento está aconteciendo en el cuerpo.

De esta manera Lévinas hace valer como pocos el significado del cuerpo para el pensamiento. Pero su propuesta es significativa no sólo por este análisis, sino porque es en esa imposibilidad de la identidad donde sitúa la apertura hacia el otro y la relación con él.

Si Lévinas no continuara su análisis y se detuviera aquí, su pensamiento contendría una descripción de la finitud y de la contingencia del ser humano. La imposibilidad de la identidad es una manera de presentar que el ser humano no es transparente hacia sí mismo; que el cuerpo representa una dimensión de opacidad en la existencia. El retraso de la conciencia respecto al tiempo de la corporalidad podría incluso ser interpretada por el pensamiento como una descripción del hecho de la creaturalidad, como el mismo Lévinas apunta de pasada en sus obras. Ser criatura es no tener el origen en sí

mismo; no poder darse el origen a sí mismo; estar en retraso en relación con el propio ser.

Sin embargo —y esto es ciertamente destacable en su pensamiento—, su análisis no se detiene en la descripción de la finitud, sino que precisamente en el punto en el que se señala esa finitud, en el momento en el que la temporalidad contiene la dimensión mundanal e histórica de toda existencia, precisamente en ese momento, se produce la apertura a la infinitud.

Veámoslo con atención. La temporalidad que afecta al sujeto encarnado lleva a este sujeto a sobrepasar el pensamiento. Y lo hace además dando lugar a una forma de la subjetividad diferente a la del pensamiento. En efecto, la sucesión del tiempo con la imposible identidad, provoca la fisión de la unidad del sujeto. Éste ya no es identidad, no es uno, sino que es apertura que no puede cerrarse y por consiguiente, apertura permanente. Es en esa apertura donde tiene lugar el encuentro con el otro. El sujeto que ya no coincide consigo mismo, que ha roto la unidad de la conciencia, se abre al otro y a la alteridad.

En ese espacio de apertura el otro se presenta como rostro, es decir, como lo que sobrepasa la forma. Como lo que no puede ser un contenido de la conciencia, como lo que no puede ser pensado. Y a pesar de esa imposibilidad, el otro no me es indiferente, el otro me afecta. La forma de afectarme es la de la apertura que no puede cerrarse. Y esto es lo que constituye el deseo, que es lo que surge en la subjetividad cuando se rebasa el pensamiento y señala una subjetividad que hace algo más que pensar². En el deseo el otro es el término de un movimiento que no termina nunca. Precisamente por la imposibilidad de entrar en la conciencia, el otro es el término de un acercamiento continuo, de una aproximación sin fin.

Por consiguiente, para Lévinas, la no-identidad del sujeto encarnado no es sólo una expresión de la finitud y limitación del sujeto. Es el lugar en el que, al no estar en contacto conmigo, me abro al encuentro con el otro.

Lévinas terminará la descripción de ese proceso con la introducción del término «responsabilidad». En el encuentro con el otro, que no se deja resolver en conciencia, soy hecho responsable. La no fenomenalidad

2. «Un pensamiento que piensa más de lo que piensa es Deseo», E. Lévinas, *La filosofía y la idea de lo infinito*, en *Ibidem*, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid, Síntesis 2005, p. 249.

del otro contiene una llamada y un mandato silencioso que resuena en todo este movimiento. En efecto, el otro, que no aparece, es lo que el sujeto soporta, aquello que llevo en la discordancia de la no-identidad de la subjetividad encarnada. Por consiguiente, incluso cuando, recogíendome en mi interés, no miro al otro, el desvío de mi mirada no puede impedir que lleve la alteridad inscrita en mi corporalidad. En la aproximación al otro que nunca termina, en el deseo como un movimiento sin fin de acercamiento al otro, resuena la llamada silenciosa que me refiere a él, o lo que es lo mismo que me hace responsable. Por eso no puedo impedir que sea convocado a la responsabilidad ante el otro. Incluso cuando esos políticos locales, para quienes es más importante obtener el certificado de excelencia turística que solucionar el fracaso escolar de los adolescentes o la falta de asistencia de los ancianos, y no quieren dejar mirar lo que se esconde en sus ciudades, esa censura interesada no puede impedir que la llamada del otro resuene haciéndonos responsables de su suerte.

La alteridad del otro, tan fuerte para resistir y escapar de ser apresada por el pensamiento, sin embargo es tan débil que solamente se presenta como un llamada muda que resuena en el eco de mi responsabilidad ante los otros.

4. DEL POSEER AL DAR

El ser humano desea al otro en un deseo que no parte ni de sus necesidades ni de sus carencias. Es un deseo que no tiene comienzo en un movimiento del yo. El deseo que arranca de la no-coincidencia es suscitado por el otro que irrumpe en mí. En una irrupción que resiste al pensamiento y que me llama a la responsabilidad.

Lévinas no niega la realidad de la conciencia como relación consigo mismo, comprensión del ser y pertenencia al mundo. Además por todo ello, y como indicaba Heidegger, el sujeto tiene como forma el cuidado de sí. Pero anterior a la conciencia, a la permanencia en sí mismo y a la relación consigo mismo, al enraizamiento en el mundo y al cuidado de sí, el sujeto es no-identidad, apertura, deseo del otro.

Y lo es en la vulnerabilidad de su corporalidad, que al ser afectada por el paso continuo del tiempo, hace que la no-identidad del sujeto sea a la vez, entrega de sí, donación de sí en el envejecimiento. El ser humano antes que poseedor es donador de sí mismo.

Definitivamente nos encontramos en el mundo y el mundo condiciona nuestra existencia. Pero el orden último del ser humano no es el del mundo. No es el del ser, ni el de la posesión, ni el del interés. El orden último de nuestra realidad personal es la relación con el otro.

Esa relación invierte los dinamismos y las actitudes propias del ser-en-el-mundo, de la ontología y del pensamiento del ser. En el deseo del otro el instinto de posesión se transforma en la imposibilidad de aprehender al otro en su alteridad. El cuidado de sí se transforma en entrega al otro. El tener y la posesión de la conciencia se transforma en donación de sí en el envejecimiento.

En estas transformaciones aflora la santidad como el ámbito en el que se asienta la subjetividad. Es el enraizamiento en un orden anterior al del ser, y que no es otro que el del bien, que está más allá del ser³, según la famosa frase de *La República* de Platón, y que se convierte en la divisa del pensamiento de Lévinas. El orden del Bien, que no es un orden del mundo, puede entrar en el mundo de la mano de lo humano. Y nos remite a la «santidad» de lo humano, es decir, a su separación respecto a ese mundo en el que vive pero que no determina el último estrato de su realidad.

El orden del Bien, la «santidad», que penetra en la vida humana a través de la ruptura de la identidad, es expresión del paso de Dios. Precisamente por ser Dios siempre está de paso y no puede permanecer como un fenómeno más del mundo, ni puede ser encerrado en el pensamiento. Ese paso, que rompiendo mi identidad me abre al otro, instituye la alianza de la fraternidad y la proximidad. Una alianza traicionada cada día y, sin embargo, una alianza, que nos llama siempre de nuevo, que fomenta y entresaca lo humano, que nos empuja y nos mueve al servicio al otro.

Esa alianza y ese orden presentan una realización de lo humano, gracias a la cual es posible todavía mantener la esperanza. A pesar de lo que cada día vemos y presenciamos, el ser humano está llamado a acoger al otro.

3. Platón, *La República*, VI, 509b.

DEL IMPOSIBLE DIOS TOTALMENTE OTRO AL REAL DIOS-PARA- MÍ QUE IRRUMPE E INTER-RUMPE EN MI VIDA

■ CARLOS DÍAZ

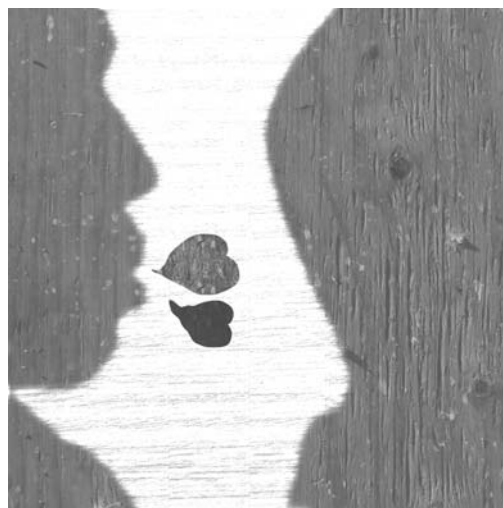
Prof. Historia de las Religiones.
Universidad Complutense Madrid

1. DEL PENSAR

Cuando yo pienso algo, lo pienso inevitablemente como objeto de mi pensar. Incluso cuando pienso que pienso convierto a ese pensamiento abstracto en un objeto. Por el simple hecho de pensarlo, eso que pienso comienza a serme conocido como objeto de pensamiento. Pienso en un ser infinito y tal ser infinito ya existe como objeto de mi mente. Pienso en un demonio con tridente, rabo y cuernos, y también lo hago existir como objeto de mi mente. Soy ciego de nacimiento y pienso en el mar, y automáticamente lo hago existir como objeto de mi mente. Al pensar en algo lo convierto en mentalmente existente: es el gran privilegio del pensar. Incluso la «nada» es convertida en algo cuando la pienso, precisamente pensar significa convertir la nada en algo. Por eso, todo *pensar* es ya un *pre-dialogar*.

2. DEL PENSAR AL DIALOGAR SUJETO-OBJETO

Allí donde comienzo a *pensar* en el objeto mental como *lo otro*, surge la posibilidad de *dialogar con lo otro*. He aquí el verdadero origen de toda *filosofía dialógica*. El diálogo únicamente comienza cuando el yo-sujeto piensa lo otro-objeto, y recíprocamente, es decir, cuando lo que era otro-objeto para mí asume el papel de yo-sujeto y me contempla como yo-objeto. Lo otro pasa a ser tal desde el momento en que yo lo objetivo. Esto significa que *lo otro-objeto* no es objeto porque primero fuera «otro», es otro a partir del momento en que comienza a ser para mí objeto. No existe un mundo de «otros», por así decirlo, en lista de espera; los otros devienen otros porque yo les hago objetos míos.



3. DEL DIALOGAR SUJETO-OBJETO AL DIALOGAR PERSONA-PERSONA

Esa *capacidad de objetivar* comienza a traducirse en *capacidad de dialogar recíprocamente*; yo te convierto a ti en interlocutor para mí y tú me conviertes a mí en interlocutor para ti. Gracias al *reconocimiento mutuo* del otro por mí, y de mí mismo por el otro, comienzan a existir el *tú* y el *yo* como *tú-y-yo*, es decir, a implicarse sin perder su respectiva autonomía. El yo y el tú sólo viven como tales desde ese *yo-tú*. En el plano humano, no es primero el yo, como tampoco lo es el tú, sino *el nosotros*, *lugar de descubrimiento del tú y del yo*. Sólo a partir de ese instante originario, auroral, podrán los dialogantes alcanzar cotas clamorosas en profundidad, altura y riqueza. Antes de esta reciprocidad todo era posible; después, todo es real.

4. LA IMPRESCINDIBLE SIMETRÍA YO-TÚ EN EL AUTÉNTICO DIÁLOGO

Éste es su gran privilegio: gracias al diálogo podemos *hablar con la realidad inteligente cálida* que somos cada persona para cada otra persona e incluso para nosotros mismos. Diálogo sólo puede haberlo con quienes pueden *pensar cálidamente*, es decir, intuir, compartir afectos, discutir, algo que incluye a los animales superiores, por ejemplo al perro con su amo. Ahora bien, para alcanzar su *forma plena resulta de todo punto imprescindible una simetría básica entre los dialogantes*, esto es, *entre persona y persona*. El diálogo con los humanos *minusracionales* también puede darse si se les ama; de lo contrario, el inteligente-pero-no-amante se expone a no considerarlos personas, degradándose al propio tiempo a sí mismo como

persona. En el gran privilegio del dialogar, pues, se alberga el gusano de su posible gran limitación: el diálogo, si no es cara a cara, es de espalda a espalda, y entonces no descansa, no da tregua, no respeta (no mira con benevolencia), no deja en paz, ni sabe él mismo campar en sana soledad, no dialoga, sino que monologa y, al sustituirme, *dialoga contra mí*. El «sin mí» ha devenido entonces «contra mí». Más aún, *si no dialoga contigo, no existes para mí*. Tu envanecimiento es mi desvanecimiento. No esperas nada de mí, luego me matas. No quieres nada conmigo, luego me abortas al tiempo que me niegas como persona.

5. AL MENOS UNA MÍNIMA SIMETRÍA YO-TÚ EN EL DIÁLOGO YO-TÚ

Para desplegarse, el diálogo necesitó de un lento y largo devenir, hominizador primero y humanizador después. Particularmente no creo ni en el puro azar, ni en la pura necesidad como guías de semejante proceso evolutivo, antes al contrario estimo necesario un *Sumo Dialogante* que al crear el cosmos lo dota en sí mismo de virtud o fuerza dialogal y de virtualidades comunicativas. Por eso, únicamente después de que el Totalmente Otro afirmase *Yo soy el que estoy siempre con vosotros* pudo el hombre decirse a sí mismo: *yo soy el que, al pensar cálidamente, existe*. Sin aquel primero y primordial impulso comunicativo divino, al propio tiempo personal y comunitario, el cosmos estaría rodando a la deriva y en silencio predialógico, lo cual sería tanto como decir que su existencia sería un predicado de su inexistencia. Ahora bien, suponer inexistente al Sumo Dialogante sería declarar desierto todo, pura entropía. Un Dios afónico y silente no sería más que un dios ocioso rodeado de las escorias de su apagada fragua.

6. DEL PRESUNTO DIÁLOGO CON LO TOTALMENTE OTRO AL REAL DIÁLOGO YO-TÚ-MI-DIOS, O DEL JUDAÍSMO AL CRISTIANISMO

Como venimos manifestando, un *Ser Totalmente Otro*, e incluso un yo totalmente otro para mí mismo, serían impenables e inhábiles dialógicos. Sólo puede dialogarse con un Totalmente Otro que a su vez fuese de algún modo para nosotros *parcialmente Éste*. En la historia de las religiones que he podido estudiar, sólo el *Dios trinitario cristiano* es, en la segunda persona, la del Hijo, completamente Dios y

a la vez completamente hombre. Si se acepta la hipótesis de un *Dios unitrino*, lo que viene después es irrefutable: en efecto, el Dios Padre es Totalmente Otro, invisible de suyo, *anicónico* y sin imagen, pero al mismo tiempo es *icónico* y *diacónico* en el Hijo que se ha hecho hombre por su *encarnación* con un rostro nítido (*icono*), cuya iconicidad se manifiesta en *diaconía*, en el servicio a toda la humanidad. Como el Dios Padre y como el Dios Espíritu, también el Dios humanado en Cristo es relacional, se define por su relación con el Padre invisible y por su relación con los humanos visibles, y todo eso dando la cara a nuestra cara, es decir, descendiendo a los lugares más bajos (infiernos) a los que nuestra miseria nos arrastra y convierte en piltrafas ajenas, enajenadas, alienadas: su rostro de diácono restaura de este modo nuestros rostros tumefactos y descompuestos. Sólo así son convertidos en rostros de la misericordia encarnada en el Hijo el de la viuda y lo mismo el del huérfano, el del extranjero, el del sufriente.

El judaísmo, tan respetable y tan amado por nosotros, no llega sin embargo más allá de un *Dios-Totalmente-Otro*, un *Dios-Él* sin rostro que no es un verdadero *Tú-mi-Dios*. De ahí el inevitable carácter gentilicio del *Yahvé-Pueblo-Judío*, un Dios finalmente tribal, bélico, tan presente —con todos los respetos por la analogía— en los judaísmos políticos como la teoría del comunismo lo está ya en el *Archipiélago Gulag*, sea o no por desviación patológica. Pero el rostro buscado de un Dios visible en la ciudad Israel no es el Paraíso. Teológicamente hablando, sólo Cristo, Dios y hombre verdadero, es *el Tú del hombre* en cada hombre para todo otro hombre. Esto no es un privilegio del cristianismo, sino su nuda esencia. *Cristo es el Tú para todo hombre, no sólo para los cristianos, ni únicamente para los creyentes*; es el Tú que invita a la salvación a toda la gente de buena voluntad, es decir, abierta a una trascendencia creadora y salvadora, y no a cualquier trascendencia escapista.

7. DEL IMPOSIBLE DIOS TOTALMENTE OTRO AL REAL DIOS-PARA-MÍ QUE IRRUMPE E INTER-RUMPE EN MI VIDA

El ser humano no ve en lo Totalmente Otro un *noúmeno* impensable e incommunicable; aunque venera y reconoce su Tremendo y Fascinante Misterio, no renuncia sin embargo a hablar de ello, antes al contrario no puede evitar que de lo que no se pueda hablar sea de lo que más se deba hablar. Todo pensamiento que no se decapita se abre a la nube del no-ser. Lo así denominado impropia-

mente «Totalmente Otro» habla con palabra inteligible (de lo contrario no hablaría) y al mismo tiempo es mudo. Habla en su mudez, y esa es la fuerza de su *palabra dialógica*. Se presenta retirándose y se retira presentándose, y en ese flujo y reflujo consiste la vida del creyente.

La relación hombre-Dios carece de la dulce suavidad de la gramática; en Dios no todo es *gramatología*. Su mapa conceptual no puede confeccionarse mediante una comparación de las religiones (jaunque profesional y personalmente me encante hacerlo y lo valore!), pues para compararlas hay que tener previamente una medida de comparar, partir de una orientación previa, a saber: *que lo divino irrumpe en mi vida inter-rumpiéndola, es decir, intercomunicándola*. Por eso la definición más escueta y magra de *religión* es *interrupción*. Interrupción es aquí todo lo contrario de disolución o de declaración de hostilidades: es abrir al *inter*, al *entre* gracias al cual somos lo que somos y seremos lo que hayamos de llegar a ser.

Si aún así queremos hablar de una *lógica de lo divino*, sea. Pero reconociendo que, aunque Dios escriba derecho, yo lo leo con renglones torcidos. Muchas veces no sé qué quiere Él de mí, ni siquiera qué quiero yo de Él. Demasiadas veces es como jugar a la gallinita ciega, y bien ciega. La fe es fe *en-hacia*, ya sí pero todavía no. El Misterio de Dios no aparece, pues, si no irrumpe e interrumpe en mí, si no es *en mí-para-mí* como Otro. Es precisamente lo Otro del Misterio de Dios —un Dios no Totalmente Otro— lo que hace que yo pueda volver a lo otro que hay en mí mismo, un *mí mismo* no totalmente otro respecto de mi yo, al que ese yo remite como por espejo y en enigma buscando la totalidad de mi ser. Intensamente, cotidianamente: *experiencia religiosa, razón cálida*. Desde esta perspectiva rechazamos cualquier planteamiento de la religión y de la persona religiosa como algo separado totalmente, con una dimensión específica, respecto de lo cual sería posible utilizar algún criterio de demarcación. Aunque con grados, en el mundo y fuera del mundo todo es religación, *respectividad*, posibilidad de diálogo. El sentido del mundo no queda fuera del mundo.

Naturalmente, en esta búsqueda no pocas veces nos equivocamos e incluso nos desfondamos, es decir, tan sólo avocamos al infinito malo o falso y a lo finito del mismo signo. Pero abandonar la búsqueda del oro por haber dado con una veta falsa no es como para cerrar la mina. Sea como fuere, lo Totalmente Otro, se me presente como se me presente, sólo se me presenta como un *para-mí-que-lo-invoco*. Para mí, para el dativo de mi yo (*autrui*), in-

cluso cuando mi yo ande perdido y enajenado, para ese único irremplazable que soy. Fuera de esa *experiencia* del *para mí y para ti Contigo (para nosotros)*, no hay religión. Dentro de ella es donde se sitúa *el sí y el no*, es decir, la posibilidad de agradecer/desagradecer la condición creatural, y la correspondiente alegría/tristeza. Cuando el hijo no agradece el amor de los padres para él, está rechazando la gratuidad e implícitamente la creación de Dios, y vive triste. ¿Qué es la tristeza última, sino la pérdida en el adiós, es decir, *un adiós sin A Dios* al que agradecer?

8. EL PRINCIPIO DE IDENTIDAD NO PUEDE DEJAR FUERA A LA INIDENTIDAD

El cosmos entero y cada persona dentro de él padece una limitación radical, porque lo conocido permanece siempre de alguna manera desconocido: el «sí mismo» de cada realidad remite a «lo otro» de ella, es un *sí mismo como otro*. Recíprocamente, lo «otro» es un *otro como sí mismo para mí*. Sin la exploración de lo que *en mí mismo* es también «otro», sin la linterna desveladora de mis propias patologías, de mis oscuridades, de mis frustraciones, de mi enfermedad, de mis propios enanismos, tampoco lo Otro podría ser buscado en mí como el posible referente lumínico salvador. Aunque nuestro propio yo nos haga retroceder de espanto ante nuestras emociones inasumibles, ante el pecado, ante la misma posibilidad del morir, ahí puede presentársenos lo Totalmente Otro cual Totalmente Esto. Hasta en la identidad más oscura e inexplorable para mí pueden buscarse las grietas y las brechas, los signos que permiten su exploración, precisamente porque *en toda identidad late cierta incierta inidentidad*. No buscaríamos si no hubiésemos encontrado. Cuando busco el fundamento de todo en *lo totalmente Otro*, lo hago sabiéndolo *sólo parcialmente Otro*. Quien, con mayor o menor radicalidad, pide un Dios que no sea un Ser, sino *de otro modo que Ser*, en realidad pide un *Ser de otro modo*. Búsquedas y luchas absolutamente disimétricas y sin la menor analogía las dejamos para los ángeles, para los gorriones, o para los Titanes. También quien busca el total desinterés (*des-inter-es*) lo busca desde el *inter* del es, de lo que une lo de aquí y lo de allá, en los intersticios y en las fronteras. Al ser humano lo Totalmente Otro sólo se le aparece humanamente, limitadamente. Pero la espalda de Dios basta para abrir la vista del hombre.

Tal forma de relación puede ser interrumpida parcial o totalmente, temporal o definitivamente, por la libertad de

los dialogantes: ya se tratase del *eclipse de Dios por voluntad del hombre, o del eclipse del hombre por voluntad de Dios*. En ninguno de los casos la Teodicea sería la misma. Personalmente creo que no es Dios quien propicia el *des-encuentro*, es decir, quien mata, sino el hombre quien muere de su propio matar sin fin. Nada de esto invita al borracho a buscar las llaves perdidas de su coche debajo de una farola por el mero hecho de estar alumbrando, sino que las tiene que buscar allá donde se le haya perdido. El sediento pide que el agua exista, pues ha sido su ausencia la que ha producido su sed: *lo otro como sí mismo*, ser y no ser constituyen la realidad entera.

9. ¿CUÁLES SON LOS LUGARES PARA LA EXPERIENCIA DE LO TOTALMENTE OTRO, DIOS MÍO?

Pero ¿qué pide este sediento de hoy, de qué tiene sed? En estos días sodomíticos y gomorrinos, hasta lo profano, lejos de ser ocasión para lo sagrado, se profana y el hombre mismo deviene infierno para el otro hombre, es decir, un cerdo más de la piara de Epicuro. Diario «El Mundo», 5-11-09: Jesús es presentado como un transexual, un hombre que arde en deseos de convertirse en mujer en una obra de teatro en Glasgow dentro del festival gay financiado con el erario público. El actor Jo Clifford presenta a «Jesús, reina del cielo», «hija de Dios como también es hijo de Dios». Resumiendo: si Dios es Padre-Madre, Cristo es hombre-mujer. Fin de la teología barata: ¿se hubiera atrevido el posmoderno a hacer una obra así con Mahoma? Cuando tales moscas pican, hay dos cosas por hacer: rasarse, y esperar la roncha. Roncha y rancho: como a perro de rancho, también a ese cómplice tonto que fue gran parte de la católica España los supuestos agnósticos le soltaron en las broncas y le tienen amarrado en sus bacanales. Y ¡cuidado!, porque agua que no corre es charco.

Por eso también causan la hilaridad de nuestros banales posmodernos aquellas tres formulaciones clásicas del imperativo categórico: «Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda siempre valer como principio de una legislación universal». «Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de los demás,

siempre como fin, nunca simplemente como medio». «Obra de manera que la voluntad de todo ser racional pueda considerarse a sí misma, mediante su máxima, como legisladora universal». A mundo banal, hombre banal, ¿por qué se ríen banalmente tantos ultrapiadosos cuando se les insta a profundizar en la mística cambiando al mismo tiempo las estructuras de un mundo vano? He aquí la verdadera razón: «En Madrid me molestaban las moscas para la oración; aquí las balas me ayudan. En Madrid, los niños me agotaban; aquí me agoto para no ver morir a estos niños. En Madrid estaba deseando quedarme solo para descansar, aquí pido a Dios que no sigan muriendo niños y familias enteras, no vaya yo a quedarme sola».

10. LA GLORIA DEL HOMBRE ES DIOS, LA GLORIA DE DIOS ES EL HOMBRE

¿Cómo vivir la religión con lúcida ingenuidad? «Y, de pronto, veo a un niño que casi se cae de la silla. ‘Pero bueno, ¿qué haces?’, le dije. Él estaba colocado en el extremo de la silla. Y contesta: ‘Pues es que estoy dejándole espacio a Dios’»¹. Dios no es la estaca con la que aniquilar al vampiro para darle luz eterna, más allá del día y de la noche. Dios, digámoslo ingenuamente, viene bien a la vida humana para que ésta lo sea en su plenitud. Viene bien al hombre una permanente *liturgia*, esto es, una *acción sacralizadora*, no profanadora. Mas ¿cómo hacer liturgia sin el motor de los liturgos, sin el sacramento del Dios-viuda-huérfano-extranjero, cuando la historia de la liturgia misma es al propio tiempo la historia de su profanación? ¿Puede el hombre en su nudez sin liturgia salvar al hombre sin rostro? Ven pronto, Señor, a socorrernos. No tardes, irrumpe en la vida del protagonista de la obra de Valle Inclán *Luces de Bohemia*: «Pido a Dios, si lo hay, tres cosas; y si no quisiera sino una, le pediría Fe. Fe, aunque me obligaran a vivir en un estercolero; Fe, aunque los hombres me escupieran en la cara al encontrarme en la calle; Fe, aunque mi cuerpo fuera patria de la enfermedad y mi alma corte de la idiotez; Fe, Fe. Fe en Dios; Fe en su justicia infinita; Fe en la tierra y en el cielo». Y, para que no falte un poco de humor, escucha al Unamuno tan *irrupente* en Tí: «Dios es Padre, es amor. Y es padre nuestro, no mío. ¡Ay, Dios mío!». □

1. Domínguez Prieto, P: *Hasta la cumbre*. Ed. San Pablo, Madrid, 2009, p. 166.

2. *Ibí*, p. 27.

¿REMITE O NO REMITE EL UNIVERSO AL «TOTALMENTE OTRO»?

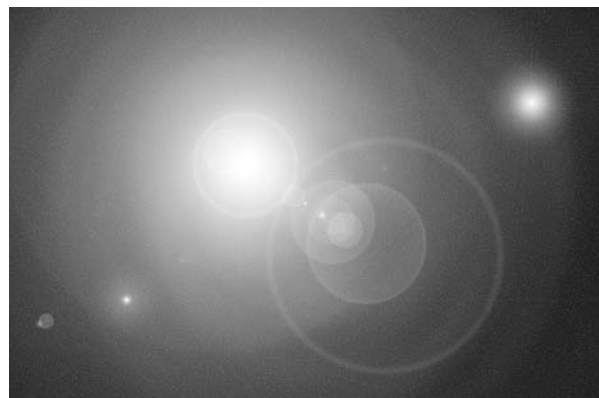
■ FRANCISCO JOSÉ SOLER GIL
Universidad de Sevilla.
Technische Universität Dortmund

1. INTRODUCCIÓN

Cuando intentamos referirnos a Dios, nos vemos obligados a forzar el lenguaje hasta el límite de sus posibilidades, y tal vez más allá; a llevarlo hasta esa región fronteriza entre la creatividad poética y la ininteligibilidad. Al designar a Dios como «el totalmente Otro» —una de las denominaciones más recurrentes en la teología del pasado siglo— no nos hallamos en mejor situación: En sentido estricto, ni sabríamos nada, ni podríamos decir nada de una realidad que fuera «totalmente Otra»¹. La tensión entre la alteridad radical que se predica de Dios, y la familiaridad implicada en la asignación de un nombre para referirnos a ella es evidente. Y se acentúa aún más si tenemos en cuenta que el discurso teológico en el que se inserta esta referencia aspira por lo común a ofrecernos algún tipo de conocimiento de Aquel del que se dice que es «totalmente Otro».

De ahí que resulte razonable, y hasta natural, el cuestionar de entrada semejante planteamiento: ¿Por qué tendríamos que postular la existencia del «totalmente Otro», a sabiendas de que el hacerlo acarrea tales dificultades? ¿Por qué no empezar, por ejemplo, postulando que el universo es todo lo que hay, la totalidad autosuficiente de lo que existe? ¿No es éste un planteamiento más sencillo, y conceptualmente más satisfactorio?

Bien. En las páginas siguientes voy a tratar de mostrar que, si tomamos en serio la cosmología física actual, a duras penas podemos considerar el universo como dicha totalidad autosuficiente. Y que insistir en hacerlo nos



obliga a transitar por rutas tan complicadas e implausibles, que se pone de manifiesto lo adecuado de asumir más bien la perspectiva teológica.

2. SER DEPENDIENTE ES SER UN «OBJETO» O ATRIBUTO DE UN OBJETO

Repitamos la pregunta en torno a la que van a girar nuestras reflexiones: ¿Por qué no prescindir del «totalmente Otro»? ¿Por qué no postular, en su lugar, que el universo se basta, que es todo lo que hay, la totalidad autosuficiente de lo que existe?

Para responder a esto, hemos de empezar apuntando lo que significa ser una «totalidad autosuficiente». En pocas palabras, cabe decir que una «totalidad autosuficiente» es una entidad, o un conjunto de entidades, que no remite a nada exterior. Es decir, una entidad que se basta a sí misma de tal modo, que no requiere ningún tipo de fundamento ajeno a ella que la origine o la sostenga en el ser.

Lo opuesto a ser autosuficiente es ser dependiente. Seres dependientes son aquellos que no pueden existir por sí mismos. Y este «no poder existir por sí mismo» posee varios sentidos, que indican tantas otras formas de dependencia. Sin entrar en detalles que no son precisos en un artículo de estas dimensiones, baste indicar la diferencia entre la forma de dependencia de los atributos, propiedades, relaciones, etc. de los objetos, y la forma de

1. Esto lo ha advertido, entre otros, Ricœur. Véase: Ricœur, P. (1970), Freud: *Una interpretación de la cultura* (México D. F., Siglo XXI Editores) 459: «Claro que no hablo de lo Totalmente-Otro sino en cuanto que se dirige a mí [...]. Nada sabríamos de un Totalmente-Otro absoluto».

dependencia de los objetos mismos. Las propiedades (como puedan ser el color, la masa, o la carga eléctrica) son dependientes porque no pueden ser concebidas existiendo ni por un momento al margen de los objetos que las poseen. Los objetos naturales mismos, en cambio, sí que podrían, en teoría, existir, al menos por unos breves instantes, sin implicar la existencia de otras entidades ajenas a ellos. Pero los objetos poseen también su propia forma de dependencia: la relación causal.

Que las cosas dependen causalmente entre sí de diversas maneras, es algo que la experiencia ordinaria confirma una y otra vez. Sin embargo, cristalizar esta experiencia en la forma de un enunciado filosófico no ha sido una tarea exenta de dificultades y confusiones. Algunos autores consideraron, por ejemplo, que el poder de la causalidad se extendía a todo tipo de entidades, de manera que nada —ningún cambio, ningún suceso, ningún atributo, ninguna sustancia, etc.— podría darse sin un fundamento causal. Pero el caso es que la física, sin ir más lejos, y al menos desde los tiempos de Newton, no ha avalado este principio extremo de causalidad. Pues ya Newton asume como un principio fundamental de la dinámica el que el movimiento rectilíneo y uniforme de un cuerpo no requiere fuerza (y por tanto causa física alguna) para su mantenimiento. Y más lejos aún ha llegado en el siglo xx la mecánica cuántica, en opinión de la mayor parte de sus intérpretes, al asumir la indeterminación de los resultados concretos de buena parte de las medidas que cabe efectuar sobre un sistema cuántico: Por lo general, no hay ninguna causa (física) determinante de que un electrón posea p.e. cierto impulso en una medida concreta.

En definitiva, parece que no todas las entidades dependen de una causa. O dicho de otro modo: el principio de causalidad no se aplica a todo lo que existe. ¿Cuándo se aplica entonces? En rigor se requiere un estudio pormenorizado del razonamiento causal en la ciencia para responder a esta pregunta, pero me conformaré con enunciar el resultado que se obtiene de tales indagaciones: El concepto de causa parece encontrarse esencialmente ligado al de «objeto físico». No hay objeto físico que no remita a un fundamento (determinante o al menos posibilitante de su existencia).

¿Y qué es un objeto físico? También aquí tenemos por

fuerza que ser muy breves. Sinteticemos apuntando que un «objeto físico» es una entidad dotada de un cierto grado de *independencia* (que en el caso ideal llega a la aislabilidad), un cierto grado de *unidad* (que puede ir desde la mera unidad en el dinamismo hasta la indivisibilidad de las partículas fundamentales), y una serie de rasgos esenciales, propiedades dinámicas, eventualmente estructuras internas, etc., que pueden ser descritas con ayuda de las teorías físicas y permiten considerar al objeto de que se trate como *algo determinado*. En los casos en los que la independencia, la unidad y la determinación del sistema se encuentran más acentuados podemos hablar de sistema físico sustantivo, o simplemente de sustancia.²

Dicho sea de paso, resulta evidente que una realidad determinada de tal modo no es algo «completamente Otro», sino una entidad definible y conceptualizable sin mayores dificultades. Una entidad de la que podemos apresar su esencia: es decir, conocerla a fondo. De ahí que, en cierto modo, ser un objeto físico es lo más opuesto a ser «lo completamente Otro».

Pues bien, tras estas definiciones preliminares, ya tenemos todos los elementos necesarios para discutir, con ayuda de la cosmología actual, la propuesta de considerar el universo como una totalidad autosuficiente.

3. EL UNIVERSO DE LA COSMOLOGÍA FÍSICA ES UN OBJETO

¿Por qué no postular que el universo existe sin causa? Este pensamiento comenzará a abrirse paso en las mentes de los filósofos sobre todo a partir del siglo xviii. Y la argumentación kantiana —que encontramos en la «Crítica de la Razón Pura»— en favor de que la categoría de causa se aplica sólo a los objetos de la experiencia y que el universo no es un objeto tal, constituirá un factor decisivo para su aceptación.

Desde entonces, las líneas claves del argumento kantiano podrán percibirse detrás de cada intento de rechazar la dependencia causal del cosmos con respecto al «completamente Otro». Apuntemos como ejemplo un pasaje entresacado del famoso debate entre el padre Coleston y Bertrand Russell:

2. Los detalles sobre esta noción de objeto físico pueden consultarse en: Soler Gil, F. J., *Aristóteles en el mundo cuántico*, Comares, Granada 2003.

COPLESTON: [...] ¿Por qué no presentar la cuestión de la causa de la existencia de todos los objetos particulares?

RUSSELL: Porque no encuentro razón para pensar que la hay. Todo concepto de causa está derivado de nuestra observación de cosas particulares; no encuentro ninguna razón para suponer que el total tenga una causa, cualquiera que sea.

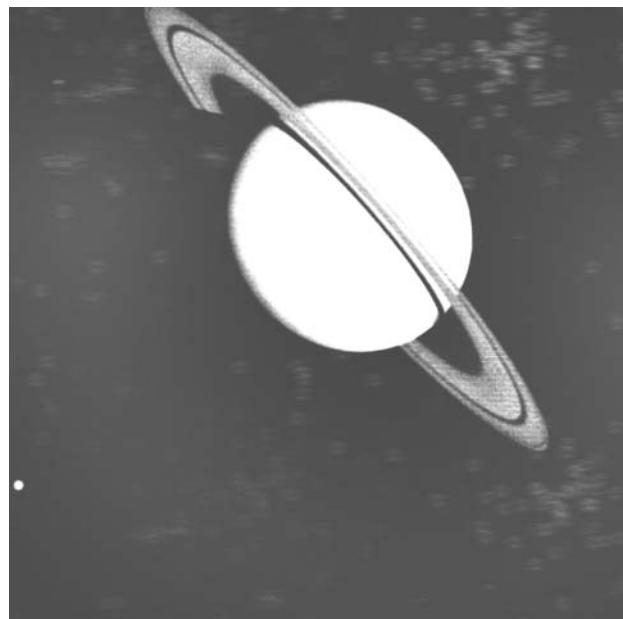
[...]

COPLESTON: Bien, no comprendo cómo suprime la legitimidad de preguntar cómo el total, o cualquiera de las partes, ha adquirido existencia. ¿Por qué algo, mejor que nada? El hecho de que sostengamos nuestra noción de causalidad empíricamente de causas particulares no excluye la posibilidad de preguntar cuál es la causa de la serie. [...]

RUSSELL: Puedo ilustrar lo que me parece su falacia por excelencia. Todo hombre existente tiene una madre y me parece que su argumento es que, por lo tanto, la raza humana tiene una madre, pero evidentemente la raza humana no tiene una madre: ésa es una esfera lógica diferente»³

Pues bien, la enseñanza que se puede extraer de la actual cosmología física, en relación con este debate, es que Frederick Copleston no estaba cometiendo ninguna falacia en el pasaje que citamos: la pregunta por la causa del todo físico es inevitable, porque el universo puede ser descrito como un objeto físico cualquiera. Por tanto, no pertenece a «una esfera lógica diferente», sino precisamente a aquella esfera de los objetos ordinarios necesitados de fundamento.

Y esto es así en tanto que se acepte cualquiera de los modelos del universo que se barajan en la cosmología actual —bien sea el modelo estándar del *big bang*, o bien alguna de las variantes inflacionarias de dicho modelo, o alguna de las variantes de la cosmología cuántica, o incluso alguno de los modelos marginales propuestos por ciertos enemigos acérrimos del *big bang*—. En todos los casos se puede mostrar que el universo es un objeto, porque en todos los casos aparece descrito del mismo modo que muchos otros sistemas físicos de lo más común, sin que surjan aporías de ninguna clase al hacerlo.



4. LAS AMPLIACIONES FÍSICAS DEL UNIVERSO ARRASTRAN CONSIGO LA PREGUNTA POR LA CAUSA

Ahora bien, aun concediendo que el universo descrito por la cosmología física sea un objeto ordinario, ¿no bastaría con suponer que tiene una causa material para resolver el problema de su fundamento sin necesidad de invocar un ser tan esquivo como el «completamente Otro»?

También en este punto las indagaciones cosmológicas nos aportan una información valiosa. Pues el caso es que, desde hace ya varios años, se vienen esbozando modelos según los cuales el universo en el que nos hallamos no constituiría la totalidad material completa, sino tan sólo un dominio ínfimo dentro de una totalidad inmensamente mayor. Estos escenarios suelen ser reunidos bajo el nombre de «hipótesis del multiverso», aunque los distintos modelos así designados son muy diferentes entre sí. Pero lo que aquí importa es que tales conjeturas nos proporcionan ejemplos (en ocasiones desarrollados con bastante detalle) de lo que cabe esperar que ocurra, si tratamos de dar cuenta de la dependencia del universo sin abandonar la esfera de la realidad material. ¿Y qué es lo que ocurre?

Pues ocurre que los distintos multiversos que se vienen proponiendo no hacen más que reproducir la pre-

3. Russell, B. (1986): *Por qué no soy cristiano* (Barcelona, Edhasa) 209-210.

gunta por la causa a otro nivel, ya que ellos mismos son descritos como objetos físicos,... y por ende como realidades dependientes, necesitadas de fundamento.

La clave para comprender este resultado la obtenemos al recordar lo que indicábamos anteriormente acerca de que es propio de los objetos físicos el poseer una serie de rasgos esenciales, propiedades dinámicas, estructuras, etc., que pueden ser descritas con ayuda de las teorías físicas y permiten considerar al objeto de que se trate como *algo determinado*. Esto quiere decir, contemplado a la inversa, que para que pudiéramos confiar en que el multiverso ya no es un objeto contingente sino una totalidad autosuficiente, debería tratarse de una realidad formalmente indeterminada: una realidad que no se pudiera atrapar en una estructura definible. Ahora bien, los multiversos que se discuten en la cosmología actual son conjuntos de mundos derivados de un marco físico fundamental. Y eso convierte tales conjuntos en realidades determinadas, estructuradas conforme a una ley.

Pongamos un ejemplo concreto: el llamado «paisaje cósmico» de la teoría de cuerdas tal vez llegue a contener la increíble suma de unos 10^{1000} universos estructuralmente diferentes. Pero hay rasgos comunes a todos ellos. Por ejemplo éste: todos poseen leyes físicas de tipo cuántico. Es decir, ninguno de esos universos viene regido, por ejemplo, por una estructura como la de la física newtoniana. De lo que se sigue que, por desmesurado que se nos pueda antojar el paisaje cósmico de las supercuerdas, no deja de ser un escenario muy determi-

nado: una estructura concreta dentro de la infinidad de estructuras matemáticas posibles. En el fondo, un objeto físico de rasgos esencialmente comunes a los de tantos otros sistemas. De ahí lo rutinario del estudio de estas posibles entidades por parte de los físicos teóricos.

La mayor parte de los modelos del multiverso que se han propuesto hasta ahora —los de Linde, Vilenkin, Susskind, Smolin, etc.— adolecen de este problema: descri-

ben un objeto físico más, de manera que no eliminan la pregunta por la causa del todo material.

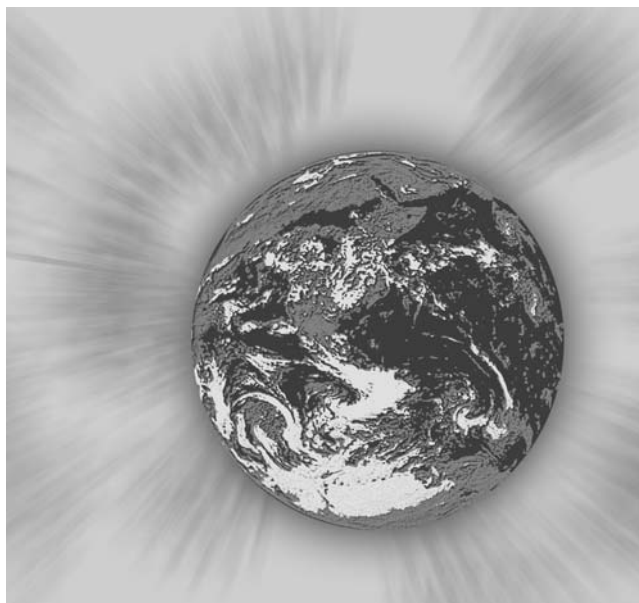
¿Cómo se podría resolver esto?

Max Tegmark, físico y cosmólogo sueco actualmente afincado en los EEUU, ha propuesto la siguiente solución:

[...] existencia matemática y existencia física son equivalentes, de forma que todas las estructuras matemáticas existen también físicamente.⁴

Esta sugerencia de Tegmark, da lugar a la concepción de un multiverso incomparablemente mayor que los otros. Un multiverso en el que todas las combinaciones posibles de leyes y constantes naturales se

dan de hecho en un dominio u otro de la realidad. Evidentemente, el escenario cósmico que propone Tegmark es muy diferente de los anteriores: Aquí no tenemos ya una estructura determinada, sino una acumulación indefinida que abarca todas las estructuras posibles. De ahí que se pueda afirmar que el multiverso de Tegmark, de existir, no sería ya un objeto ordinario, lo que a su vez nos permitiría cuestionar la necesidad de preguntar por su causa. De este modo —y sólo de este modo!— podríamos eliminar la pregunta por la causa del todo material. Pero: ¿a qué precio?



4. Tegmark, M. (2004): «Parallel universes». En: J. Barrow, P. Davies y C. Harper (eds.), *Science and ultimate reality* (Cambridge University Press, Cambridge 2004) 483.

Al precio de que la sencillez de nuestro mundo se convierta en un incomprensible milagro. Voy a tratar de explicar este punto.

5. UNA TOTALIDAD MATERIAL AUTOSUFICIENTE CONVIERTE NUESTRO UNIVERSO EN UN MILAGRO DE SENCILLEZ

Supongamos en primer lugar que cualquier cosa que podamos imaginar puede ser descrita por medio de una estructura matemática. Esto es lo que cabría denominar como «hipótesis del multiverso extremo». Pues bien, este multiverso extremo tiene el efecto de convertir cada nuevo instante de normalidad en algo extraordinariamente improbable. En efecto, si pensamos en todos los sucesos que podrían acontecer dentro de un minuto, por disparatados que parezcan, no cabe duda de que, en el marco del multiverso extremo, hay universos en los que tales sucesos ocurrirán. Es más, por cada universo normal (en el sentido de poseedor de unas leyes estables, una continuidad causal, etc.) debe haber muchísimos universos mucho más irregulares.

Esto puede ilustrarse fácilmente con la analogía de los monos escritores. Según esta analogía, los universos podrían ser algo así como textos escritos por unos monos a los que se les ha dado una máquina de escribir. Parece claro que la gran mayoría de los textos carecerán de sentido. Pero si el tiempo de que disponemos, y/o el número de monos escritores es suficientemente grande, alguna vez habrá un mono que escribirá el Quijote. Ahora bien, lo que también parece claro es que por cada mono que consiga escribir el Quijote entero, habrá infinitos más que escribirán fragmentos de dicha obra plagados de faltas y/o rodeados de lagunas sin sentido. Lo mismo

cabría esperar entonces del universo en el que nos encontramos, es decir, que la racionalidad del mismo (descrita en las teorías físicas y en los modelos cosmológicos, y experimentada inconscientemente en nuestra acción cotidiana) fuera intermitente, o incluso abolida definitivamente en el próximo instante de tiempo. Que no ocurre así es evidente. Pero para el que quiera situarse en el marco del multiverso extremo, tal normalidad no podrá menos que parecer un milagro de primer orden.

El multiverso extremo, por lo tanto, es una hipótesis de consecuencias inverosímiles en grado sumo. Pero supongamos ahora que el multiverso matemático es más pequeño que ese multiverso extremo. Es decir: supongamos que muchas de las alternativas que podemos imaginar al curso habitual de los fenómenos naturales no pueden ser descritas por una estructura matemática, y por tanto no existen en el cosmos de Tegmark. Pues bien, aún así seguimos situados en un cosmos demasiado grande, en el que un universo como el nuestro no puede ser considerado más que como una rareza dentro del con-

junto de dominios cósmicos dotados de observadores. Pues en un típico universo con observadores no deberíamos esperar otra cosa que el que las leyes y las constantes de la naturaleza ofrecieran un marco lo suficientemente estable como para servir de soporte a tales observadores. Pero lo que percibimos en nuestro mundo es algo mucho más interesante que eso: Lo que ocurre es que las leyes son mucho más simples, y las constantes físicas mucho más constantes de lo que sería preciso suponer para garantizar nuestra existencia.

Esta cuestión se agudiza si tenemos en cuenta que bastantes elementos estructurales del cosmos no parecen influir especialmente en la creación o la exclusión de un entorno favorable al desarrollo de observadores conscientes. Ante este hecho, la pregunta que se plantea es inmediata: ¿Cómo explicar que vivamos precisamente en el universo en el que todos esos parámetros indiferentes





(desde el punto de vista antrópico) son constantes, en lugar de habitar cualquiera de las infinitas variantes del mismo con parámetros variables? ¿Cómo explicar que vivamos en un universo de estructura mucho más sencilla y elegante de lo que sería preciso para que pudiéramos habitarlo?

6. POSTULAR LA EXISTENCIA DEL «COMPLETAMENTE OTRO» ES LA HIPÓTESIS MÁS SENCILLA Y RAZONABLE, A LA LUZ DE LA COSMOLOGÍA ACTUAL

Habíamos comenzado este artículo haciendo referencia a las dificultades inherentes al postulado de la existencia de un ser que es «totalmente Otro». Y de ahí que recurriéramos a la cosmología para ver si la hipótesis de un universo autosuficiente podría resultar más sencilla y verosímil. A mi modo de ver, lo expuesto en las páginas anteriores basta para sostener que el resultado de estas indagaciones es negativo: Prescindir de Dios como fundamento del universo nos obliga a asumir la existencia de una infinidad de realidades materiales, de las que no tenemos ningún indicio,... para acabar fabricando un escenario que hace incomprensible entender la sencillez del universo en el que habitamos.

Ante este hecho, no parece aventurado afirmar que la existencia de Dios es la hipótesis más sencilla y razonable, a la luz de las informaciones que nos proporciona la cosmología actual⁵. Más aún, la racionalidad, la elegancia y la particularidad de las leyes del cosmos, que hacen posible el despliegue de la complejidad y la vida, pueden muy bien interpretarse como indicios del carácter de esa realidad primordial y desconocida que hemos designado tentativamente como el ser «completamente Otro». Pero la discusión de estos asuntos requeriría un espacio del que no disponemos aquí.⁶ □

5. A este resultado puede llegarse también, por supuesto, por otras vías. Consúltense al respecto, por ejemplo, la aproximación a Dios desde la metafísica en Benavente, J. M., *Metafísica Inicial*. Colección Persona 32 (Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2009).

6. El lector interesado en estos asuntos y en la temática desarrollada en este artículo puede consultar las obras siguientes: Soler Gil, F. J. (ed.), *Dios y las cosmologías modernas*, BAC, Madrid 2005; Soler Gil, F. J., *Lo divino y lo humano en el universo de Stephen Hawking*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2008; Soler Gil, F. J., López Corredoira, M., *¿Dios o la materia?*, Áltera, Barcelona 2008.

DIOS: NADA, ALGO, O ALGUIEN

❑ **XOSÉ MANUEL DOMÍNGUEZ PRIETO**
Profesor de Filosofía

I. ATEÍSMO

En cierto modo, el ateísmo está en lo cierto: porque no podemos creer en un dios más pequeño que el hombre, en un dios que sea mera idea, mero constructo, mero *objeto* de conocimiento, en un dios-caricatura, tranquiliza-conciencias y quitamiedos, una cosa más en el mundo de las cosas, algo disponible, y manejable por la mente humana.

Un Dios adecuado al ser humano, a una inteligencia abierta a lo real, un Dios al que mereciese la pena entregar la vida tendría que ser Alguien, Persona, y no algo. Dado que toda fe es una opción, de creer, sólo merecería la pena hacerlo en un Dios persona.

II. EL HOMBRE COMO VOLUNTAD DE PLENITUD

Es evidente que toda persona tiende y busca su plenitud, ir a más, poner en juego su vida del modo más plenificante. El ser humano es voluntad de plenitud. Pero esta tendencia hacia la propia plenitud supone un cierto tipo de vida. No cualquier camino lleva a la plenitud.

El camino de la hedoné

Camino ensayado desde los cirenaicos hasta Bataille. Pero la experiencia muestra que, cuando la búsqueda de placer es el centro de la pretensión humana, el resultado es la insatisfacción y el hastío.

El camino del ego

El yo se sitúa en el centro y se busca su plena realización a partir de sí mismo: realización profesional, éxito, fama o cuenta corriente por encima de todo.



El paradigma de este yo que busca su plena autonomía y realización desde sí mismo es la definición de substancia que da Descartes, que aplicará al Cogito: *Res quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum* (*Principia*, I). Existe por sí, se reafirma a sí y nada necesita para existir. Por este camino ha circulado toda la modernidad. Por ello, al cabo, será un yo que afirme su voluntad al margen de lo que el entendimiento le propone y al margen de lo real. En esto consiste la emancipación del hombre moderno. Se encuentra el hombre con su voluntad poderosa, afirmante..., pero sin referencia a la verdad y a la realidad. Se trata de una voluntad autoafirmada, autosuficiente.

Pero el ser humano, antes de ser constructor de sí y del mundo, antes del *poiein*, el *prattein* y del *agere*, el ser humano es receptividad, *pathetikós*, *pasividad*, *necesidad*, *carencia*, *menesterosidad*. El dolor, el fracaso, la muerte y todas las llamadas por Jaspers 'experiencias límite', nos muestran claramente y nos hacen asumir que no somos los protagonistas absolutos de nuestra vida. Antes que actividad, el ser humano es pasividad, *pathesis*.

El camino del encuentro

Al cabo, se muestra con claridad que el yo no puede ser su propio soporte y que la búsqueda de la plenitud me abre al otro. El corazón del hombre y su intelección rompe los estrechos límites de su yo y de lo empírico hedónico y se abre al otro (camino y límite).

El pensamiento egológico se abre al heterológico y se descubre que el *acontecimiento central de la existencia* no es el cogito, *el yo pienso, el yo quiero, el yo percibo...*

sino el encuentro yo-tú. Im Anfang ist die beziehung. Toda vida verdadera es encuentro (Buber).

Al cabo, el camino de mi realización es el tú. Pero el tú es promesa de plenitud, más allá de la plenitud que realmente puede dar. Por ello, aunque lo que el corazón quiere es el bien que se da en el encuentro con la persona, quiere infinitud, lo cual no puede darlo la persona finita. Es la Persona infinita lo que la persona quiere, la experiencia realmente fundante de su plenitud.

III. DIOS HA MUERTO PARA QUE VIVA EL HOMBRE: HIPÓTESIS FALSADA

Pero justo en este punto es donde divergen el ateo y el teísta, pues para el ateísmo más solvente, parece que es la idea de la existencia de Dios la que le impide al hombre ser hombre plenamente. El ateísmo contemporáneo no es metafísica sino antropología, es un saber sobre el hombre que se pretende afirmar sin Dios ni trascendencia que la coarten. La muerte de Dios habría de traer la plenitud de lo humano. ¿Ha sido así?

Para que esto sea así, la muerte de Dios anunciada en *La Gaya ciencia* ha de ocurrir en tres ámbitos: cosmológico, histórico y antropológico.

a. Cosmos sin Dios.

El rechazo de la hipótesis de Dios no nos ha conducido a un cosmos y a un hombre desdivinizado, sino endiosados. Se ha producido una remitificación de la naturaleza (Spinoza: *Deus sive natura*). De esta manera, la racionalidad emancipatoria ilustrada, que se proponía como un dominio *del Logos sobre el Kosmos*, ha devenido en la irracionalidad del primado *del Kosmos sobre el Logos*. Desde el naturalismo, el hombre está fuera de juego, se hunde en la naturaleza. Eliminado lo orgánico, el horizonte teleológico, se ha sumergido en lo mecánico, disolviéndose en la naturaleza. Así lo proponen Foucault, Levi-Strauss, Althusser.

Al cabo, el resultado es la muerte de la misma realidad. Baudrillard, en su obra *El crimen perfecto*: todos somos víctimas. Primero se proclamó la muerte de Dios (Nietzsche, Marx, Feuerbach), luego el hombre (posmodernidad, estructuralismo) y ahora es lo real mismo lo que muere a manos de lo virtual. Sólo queda lo virtual. No cabe ninguna esperanza porque no hay ninguna realidad.

Eliminado Dios, todo en el cosmos es azar o necesidad. Ni rastro de la libertad definitoria de lo humano.

b. Historia sin Dios

El rechazo de Dios en la historia ha dado lugar a otra fe: la fe en el progreso, hija bastarda de la fe en la providencia. Pero, eliminado Dios del panorama histórico, el progreso del XIX se ha mostrado inoperativo (porque ni el Estado salva ni lo ha hecho la técnica), de modo que ha conducido al desencanto y a la desesperanza: Sartre, Henri-Lévi, Ciorán.

c. Hombre sin Dios

El rechazo a la existencia de Dios no ha traído tampoco la resurrección de lo humano, sino el desvanecimiento del sueño antropológico (Foucault). Tras la muerte de Dios, ha muerto la persona. Se califica de sueño efímero.

Al cabo, las antropologías del siglo XX no han dejado al hombre ser humano: o han hecho de él un superhombre o lo han reducido a mera materia, a máquina, a animal. Y el resultado práctico ha sido la utilización del hombre por el hombre como nunca había ocurrido. Tras la muerte de Dios se ha hecho pleno el *homo homini lupus*.

Conclusión:

Constato desde el pensamiento filosófico que el Cosmos, la historia y el hombre son mucho más inteligibles desde la existencia de Dios Persona. Sin Dios, el Cosmos sería un sinsentido nauseabundo sometido al azar y la necesidad, la historia «un cuento de locos narrado por un imbécil» (Shakespeare), el hombre una invención cuyo rostro se borraría como un rostro dibujado en la playa (Foucault), y el otro el infierno (Sartre).

«Sin Dios viviría mejor el hombre» es una hipótesis falsada y nunca verificada. Rechazada, en función de sus consecuencias, la tesis atea, es necesario preguntarnos por la posibilidad de una experiencia de Dios que no sea un objeto, sino Persona, y que permita lucidez teórica y praxis sobre lo real.

IV. LA EXPERIENCIA DE DIOS COMO FUNDANTE

Religación y obligación

En *El hombre y Dios* explica Zubiri el modo en que la persona ha de apoyarse en la realidad para *hacerse plenamente* persona. La persona es una realidad que tiene que irse haciendo. Pero por no estar arrojados en la existencia (como pretendían algunos existencialistas) sino instalados y arropados en la realidad, la persona tendrá que hacerse en, desde y con la realidad. Pero la realidad no sólo se hace presente frente a nosotros: también se nos impone. Por último, las cosas reales no sólo se nos imponen como reales, sino que vehiculan el poder mismo de lo real: es la *dominancia*. La persona no sólo está instalada en la realidad sino que la realidad se le impone, se apodera de la persona y le confiere su capacidad de dominio, haciéndola dominante, es decir, con capacidad de apropiarse de lo que precisa para su realización, para hacerse plena.

Este apoderamiento por parte de la realidad mediante el cual, paradójicamente, «al apoderarse de mí, me hace estar constitutivamente suelto ‘frente a’ aquello mismo que de mí se ha apoderado» (HD 92). Es lo que Zubiri denomina *religación*.

La *religación* es, pues, el hecho radical (¡no la teoría!) de estar ligados al poder de lo real para poder ser relativamente absolutos. Por estar religado a la realidad como poder es por lo que la persona está impelida a tener que realizar su propia vida.

Dado que la inteligencia le lanza a buscar lo que la realidad sea, la religación nos hace patente y nos remite al fundamento en el que nos apoyamos, que nos posibilita y que nos impele a realizarnos. Toda inteligencia busca el para qué de la propia vida y el fundamento último de la misma. Y la realidad a la que remite es realidad-fundante porque es *apoyo último* de todas las acciones de la persona, *posibilitante de todas las posibilidades* por las que el hombre opta para realizarse como hombre y, en tercer lugar, instancia *impelente*, que le impulsa a actuar hacia su plenitud.

Religado al poder de lo real, a la realidad que se le impone y que le dota de dominio, la persona sólo está obligada a una cosa: a la búsqueda de su bien plenario. El

hombre está sobre sí, proyectado a sí en forma plenaria. Lo felicitante es, por tanto, la realidad en la medida en que fundamenta a la persona (la realidad-fundamento): es la realidad en tanto que apoyo, posibilitante e impelente.

Dios es el problema del hombre

El ser humano en el esfuerzo por hacerse pleno busca su fundamento, pero esto es problemático. Por esta problematicidad, la de tener que hacer su vida y no saber bien cómo, la de tener que adquirir una figura y no estar escrito cómo, la persona es inquietud. Esta inquietud se concreta en preguntas como ¿qué va a ser de mí? o ¿qué voy a hacer de mí? Cada acción y cada opción en la vida encierran este interrogante. Y es que a la persona le toca determinar cuál será la forma de realidad que quiere adoptar. Y esto le mantiene inquieto. Esta *inquietud* procede del hecho radical de que la religación al poder de lo real tiene carácter *enigmático*. «*El hombre está inquieto en este sentido porque busca la felicidad*» (HD 100) y en cada acción va cobrando su ser relativamente absoluto. A esto se encuentra lanzado pero tiene que determinar él la forma de realidad que quiere para sí. Esto es la *volición*. ¿Y qué es lo que radicalmente quiere la voluntad? La realidad-fundamento, esto es, la felicidad.

Sin embargo, esta realidad-fundamento no le viene dada en aprehensión primordial. Ha de buscarla. Lo que la persona ha de hacer concretamente no le viene dado. Tiene que poner en marcha su inteligencia para llegar a ello. Pero, en última instancia, lo que quiere la persona es aquello que le funda en su ser, aquello que le posibilita, que le sirve de apoyo último y que le impele a ser. Esta experiencia de búsqueda de fundamento es a lo que Zubiri denomina *experiencia teologal*. Experiencia que se da en todo hombre. Y la problematicidad de la realidad en tanto que fundamento no es otro que el problema de Dios. Por esto, el problema de Dios pertenece constitutiva y físicamente a mi propia persona. Es un problema que se da en la propia realidad personal¹.

Por tanto, *El problema de Dios no es un problema teórico*² porque el problematismo de la vida es el problema de cómo me hace ser pleno el poder de lo real en mi religación. Y esto es justo el problema de Dios: un pro-

1. Cfr. HD 110

2. HD, 115

blema experiencial. Por eso, dice Zubiri, «*el hombre no tiene el problema de Dios, sino que la constitución de su Yo es formalmente el problema de Dios*» (HD 116).

Pues bien, en la búsqueda de la razón, con lo que me encuentro es con Dios como realidad absolutamente absoluta, como fundamento del poder de lo real. Me encuentro con un Dios absoluto y con un Dios personal.

Por tanto, Dios no es un objeto sino el término de una religación. Por eso, la persona no está dirigida a Dios sino religada a Él. Y Dios no se muestra frente a la persona sino en la inteligencia como fundamentante de la vida entera, de la plenitud de la vida personal.

Pero no significa esto que la persona se confunda con Dios: Dios mismo hace que la persona no sea Dios.

El acceso de la persona a Dios

En las cosas, por el poder de lo real que vehiculan, la persona se encuentra remitida a Dios. Por eso, la persona puede descubrir la realidad de Dios en las cosas. Y es que Dios es una realidad accesible, no está separado radicalmente en un más allá. Es accesible porque está presente constitutivamente en las cosas: Dios es fuente de lo real, está presente fontanalmente en las cosas. Pero está de modo distinto según sea la cosa. Así, la presencia fontanal de Dios en el ser humano es interpersonal. Y es, en la persona, tensión dinámica e interpersonal: el absoluto fundante está haciendo absoluto al fundado.

Por otro lado, Dios se manifiesta y desvela en las cosas, que son, en tanto que reales, noticia de Dios, por cuanto nos remiten a su fundamento. Por otra parte, Dios da de sí la realidad: por ello la realidad es donación. Y esta donación en la persona es tensión y empuje para que la persona se haga perfecta.

La experiencia de Dios. ¿Cómo hago la experiencia?

El hombre es experiencia de Dios, en tanto que su vida es la experiencia de que tiene un fundamento dinámico que le está haciendo ser él. Es la experiencia de la realidad como fundamento, como ultimidad, posibilidad e impelencia, mediante los que me hago yo. Se trata de la experiencia del poder de lo real en tanto que fundante de mi ser.

No se trata de hacer la experiencia de un objeto o de un estado sentimental. No es experiencia como percepción sensible, como *aisthesis*, sino como probación de lo real.

¿En qué modos se da esta experiencia?

- a. Como voluntad de verdad real, esto es, voluntad de realidad en tanto que patencia de notas, en tanto que firmeza y seguridad y en tanto que efectividad. La realidad se me ofrece como don para mi construcción. Es mi experiencia de poder sobre lo real.
- b. Como gracia, esto es, como presencia concreta de Dios haciéndome. Esto se produce:
 - En lo cotidiano, como posibilidades, como tareas, como respuestas, como sincronicidades.
 - En la oración, el silencio.
 - En el dolor, experimentándose sostenido.
 - En el encuentro con la belleza, el bien y con la verdad.
- c. En Cristo, como encarnación de Dios. En el acontecimiento de Cristo como persona y, derivadamente, en el acontecimiento del encuentro con Cristo vivo hago experiencia de Dios.

Esta experiencia se hace de modo individual, pero también comunitario (Iglesia) e histórico (tradición, como objetivación de las experiencias de encuentro de otros, Historia de la salvación). □

SOBRE LA ORACIÓN DE LAS ORACIONES¹

▣ VÍCTOR MÁRQUEZ PAILOS

Abadía de silos

De los monjes suelen decir que vivimos «dedicados a la oración», que la oración es nuestra ocupación habitual. Monjes y monasterios han quedado identificados desde antiguo por las dos actividades expresadas en el famoso lema: «ora et labora». Pero yo tengo una opinión particular al respecto. No creo que la oración sea propiamente *una actividad*, algo de lo que pueda hacer un hombre antes o después de hacer otras muchas cosas. Y no me convencería quien me dijera lo que ya todos suponen: que la oración no es una ocupación cualquiera, claro está, porque es *la más sublime* de las acciones humanas. La «Regla de los monjes», por ejemplo, reserva para ella la expresión «obra de Dios» —en lat. *opus Dei*—. Nótese al respecto que se trata de una obra *de Dios*, que tiene a Dios por sujeto y no a los hombres. La oración de los monjes no es una acción propiamente *suya*. No son ellos, en tanto que hombres, el sujeto de eso que la Regla llama «obra» —lat. *opus*—.

Esta idea de una acción que no puede ser nunca mera *actividad* humana, de la que el hombre no puede apropiarse en calidad de sujeto o agente, esclarece el sentido propio del culto cristiano. El culto cristiano es una acción cuyo sujeto es siempre Cristo y cuyo contenido es, por ello, único. Único es el culto ofrecido por Cristo al Padre en favor de los hombres. Pero la inteligencia humana, como lúcidamente meditara Plotino, no puede captar la unidad sino pluralizándola. No hay, para el hombre, acción de la que él no pueda apropiarse reduciéndola a actividad, acción que es posible repetir o hábito de realizarla. Vida



humana es propiamente *vida cotidiana* y ésta, repetición de actos, reducción de la acción a actividad. La vida cotidiana es el espejo en el que la inteligencia contempla la vida ocupada, reducida a actividad, pluralizada. Aun el heroísmo de una acción singular puede expresarse en un heroísmo cotidiano para quienes desempeñan, por ejemplo, profesiones de riesgo.

¿Podemos, con todo, imaginar *una acción sublime*, esto es, una acción de la que el hombre no pueda apropiarse reduciéndola a actividad? Podemos imaginarla, sin duda, pero no ya como acción humana, no ya como la más sublime *de las acciones humanas*. La razón es manifiesta para el cristiano. El discípulo de Cristo reconoce en su culto aquella única acción que el hombre no puede reducir a actividad: acción sublime por tener *otro sujeto* que el habitual, un sujeto absolutamente Único. Si la oración cristiana fuera la más sublime *de las acciones humanas*, no sería —no podría ser en absoluto— actividad cotidiana, ocupación a la que los monjes se dedican habitualmente. Lo sublime no es cotidiano. A lo cotidiano le basta —y le sobra— con la búsqueda humilde de la excelencia, con el desvelo del trabajo cotidiano y con la expansión común del coloquio en el que los hombres hablamos de la vida como si la tocáramos con la mano, como si fuera tan fácil hacer lo que decimos como decir lo que hacemos. Como si nuestra inteligencia, en fin, pudiera coincidir con la vida de la que decimos cosas, una pluralidad de cosas cada una de las cuales demanda por sí sola una aclaración ulterior.

1. El presente texto es reelaboración de un capítulo de mi libro *Cartas desde el silencio*, Madrid, Sial, 2010, 143-149.

Bástenos, pues, como hombres que somos, con pensar de la oración que la buscamos cada día. Que *buscamos la oración*, el culto que agrada a Dios. Nos basta —y nos sobra— con pensar que cada día es trabajo, es decir, desvelo creador, y que, en *nuestras oraciones* —expresión ya siempre pluralizada de nuestra vida religiosa—, representamos todo ese desvelo de la creación, toda la esperanza que anima la tarea de completar cada día la que hemos dejado sin acabar el día anterior. Porque el desvelo es nuestro, la ofrenda del culto —la representación— es de Dios. Presentamos lo que no nos pertenece en aquello que nos pertenece. Nos pertenece el trabajo cotidiano, el presente de nuestras necesidades o de nuestra renuncia a satisfacerlas. No nos pertenece, en cambio, la esperanza que, en nuestras necesidades y desvelos, nos conduce siempre más allá de ellos. Más allá de nuestras satisfacciones y frustraciones. Más allá de nosotros mismos en tanto que sujetos de nuestras actividades cotidianas.

Cierto monje me preguntó una vez si yo era capaz de mantener en la conciencia la presencia divina. Si, en cualquier circunstancia, mantenía esa conciencia como leemos que tantos santos mantuvieron. Uno de los pecadillos más comunes en la confesión de los monjes es «la distracción». Los monjes sienten distraerse y piensan que no deberían. Que deberían mantener inalterada la conciencia de la presencia divina. Los monjes —y tantas personas sinceramente piadosas— suelen pensar que mantener la conciencia libre de distracciones es algo muy importante en la vida. Por eso se ocupan de ello, ejercitan su atención en mantener la conciencia de la presencia divina. Su ejercicio espiritual es ejercicio de atención, *actividad mental*.

Pero al monje por el que fui interrogado le pregunté yo después: cuando estás en presencia de alguien, ¿necesitas mantener la conciencia de que estás en presencia de esa persona mientras estás con ella?, ¿necesitas recordar que lo estás mientras le hablas o te habla?. ¿O no será, más bien, que su presencia desborda tu conciencia, que tú no te dices nada a ti mismo —no ejercitas tu atención— porque tienes que emplear tus energías en acoger esa presencia que viene de fuera de tu conciencia? Naturalmente que uno puede estar en presencia de otra persona distraídamente, esto es, como si no estuviera realmente sino en presencia de sus propios pensamientos. Pero la presencia del otro es

siempre más fuerte que la presencia de uno a sí mismo. Es más fuerte que la conciencia de cualquier fenómeno psíquico. La presencia del otro es aun más fuerte que nuestro desvelo por reproducir esa misma presencia en la conciencia, una vez ausente. Es la presencia de aquel sujeto cuya acción *ningún hombre puede reducir a actividad consciente*. El otro, en su desnuda presencia ante nosotros, es sencillamente inolvidable. Ningún recuerdo puede reproducir esa presencia en la conciencia, una vez ausente.

Con esto quiero decir que la presencia divina —Dios en el rostro del otro— es más fuerte que nuestras distracciones, esto es, que las innúmeras formas de presencia desvaída de las que podemos tener conciencia: sueños, fantasías, obsesiones... Voy a traer aquí a consideración un texto bíblico muy empleado en la liturgia cristiana. Es el relato de la vocación del profeta Samuel (1Sam 3, 1-10). El joven Samuel estaba al servicio del Señor en el santuario. El Señor llamó a Samuel una noche, mientras éste dormía en el santuario. Le llamó por tres veces y éste, otras tres, respondió a la llamada corriendo a la presencia del sacerdote Elí. Cada vez que oía Samuel la voz iba donde el sacerdote y le decía: «Aquí estoy porque me has llamado».

¿No vemos en el joven Samuel al hombre fiel que se ejercita día y noche, como nosotros los monjes, en mantenerse ante la presencia divina? ¿No vemos en él al servidor fiel del santuario, que ora sirve al Señor con sus oraciones ora ayuda al sacerdote en el cuidado material del santuario? Tan rápido como la tradición monástica recomienda, Samuel acude a la voz de la obediencia y se pone a disposición del que le llama. Pero no es un hombre el que le llama, como él piensa. Cada vez que Samuel corre a la presencia del sacerdote Elí, éste le replica: «No te he llamado, hijo mío, vuelve a acostarte». Samuel corre a hacer lo que el sacerdote pueda requerir de él. Después de haber hecho sus oraciones y sus deberes cotidianos, interrumpe el sueño de la noche para hacer lo que requiera de él la voz que le llama a altas horas. La vida de un hombre, ¿no son *sus ocupaciones cotidianas*? Pero ni el sacerdote Elí necesita durante la noche el servicio de Samuel ni el Señor que le llama le despierta para hacer oración o cualquiera otra cosa.

¿Por qué confunde Samuel la voz del Señor con la voz de un hombre que requiere algo de él? ¿No nos sucede a nosotros también algo parecido? La Escritura

nos aclara la razón de esta confusión que es también la nuestra, pues nuestras vidas son nuestras ocupaciones cotidianas. También nosotros podemos escuchar la Palabra del Señor como si fuera la palabra de un hombre. La Escritura aclara, en efecto, que «Samuel no conocía todavía al Señor, no se le había revelado aún la Palabra del Señor». Pues bien: aquí está el meollo del problema. El meollo del problema consiste en que la Palabra del Señor *no* es la palabra humana, aunque suene en palabras humanas. ¿En qué se diferencia la Palabra divina de la palabra humana?

Determinemos ya el sentido de la palabra humana. Los seres humanos hablamos de la vida o hablamos para vivir. La palabra humana *viene a la vida* porque, ella misma, *no es una actividad* de la vida. Uno no da o toma la palabra como quien da o toma una cosa cualquiera, como quien hace una cosa cualquiera: comer, trabajar o descansar... La palabra es el sentido de la vida: la vida humana no tendría sentido sin palabras. Así Samuel, al oír la palabra del sacerdote, se pone en camino: viene de la palabra a la acción que la palabra ordena, de la palabra a la vida. Lo mismo hacemos nosotros cada vez que suena una campana: vamos al coro, a hacer nuestras oraciones. O cuando suena otra campana y vamos al trabajo o bajamos al comedor. La palabra humana no es la vida sino el sentido de la vida.

La Palabra divina, sin embargo, no viene a la vida porque ella misma es la vida. Como nos enseña un teólogo del Nuevo Testamento: «en la Palabra había vida». La Palabra divina es la Vida que viene a la palabra humana. Pero la Vida que viene tiene, en la tradición cristiana, un rostro de carne. La Vida que viene es la presencia que desborda la conciencia de cualquier presencia. En esto se diferencia la palabra humana de la Palabra divina. En la palabra humana uno es el que habla y otro lo que dice. La Palabra divina, en cambio, ignora esta distinción entre palabra y vida: el que habla es lo que dice. La Palabra divina es pura presencia, *sujeto absoluto de una acción que ningún hombre puede reducir a actividad*. No es la palabra que un hombre necesita para hacer cosas con sentido.

Ahora podemos volver al instante en el que a Samuel se le revela la Palabra del Señor, cuando el profeta reconoce la diferencia absoluta entre la Palabra del Señor y la palabra humana del sacerdote. Es el instante en el que Samuel, por consejo del sacerdote Elí, ya no viene de la palabra a la vida como hiciera cada vez que,

corriendo a la presencia del sacerdote, se había puesto a su servicio diciéndole: «Aquí estoy porque me has llamado». Comprender la diferencia absoluta entre la Palabra divina y la palabra humana significa comprender que la primera no es ya una palabra que venga a la vida, que dé sentido a sus actividades, que mande hacer algo: rezar, trabajar, descansar... Por eso Samuel ya no se levanta, ya no echa a correr como yo mismo hago cada vez que voy al coro a la primera hora de la mañana. Samuel se queda acostado en su sitio sin hacer nada en particular.

Samuel no hace nada porque esta vez es el Señor quien viene y se acerca a Samuel, a donde el profeta permanece acostado. Es la Vida la que viene a la palabra humana con su propio rostro. Samuel no hace nada no porque una palabra humana le persuada a la inacción sino porque, esta vez, es la Palabra divina — sujeto absoluto— la que tiene la iniciativa. Samuel, en presencia de la Palabra divina hecha voz humana —aún no se ha hecho carne pero ya sí, al menos, voz—, sólo dice: «Habla, Señor, que tu siervo escucha». Y yo me pregunto ahora dónde queda todo el desvelo de una vida dedicada a la oración como a su actividad cotidiana, todo el desvelo de la vida religiosa.

Cuando uno se ve en el lugar de Samuel así, sin hacer nada, ¿no recuerda entonces a esas personas que no pueden hacer ya nada? ¿a esos enfermos o dementes que no pueden ni siquiera pensar? Esas personas no están ya en condiciones de hacer oración ni cosa alguna. Tampoco nosotros mismos lo estamos en ocasiones, cuando el dolor nos golpea y sentimos que no hacemos pie en la vida, que no tenemos ya mundo del que hablar o hacer algo. Sin fuerzas para preguntar como quien espera respuesta o consuelo, ellos y nosotros nos volvemos *oraciones vivientes*. Samuel, el profeta de Israel, no recibe sino de este modo la Palabra del Señor. La Palabra del Señor es el Señor de la Palabra, *el sujeto absoluto de las palabras humanas*. La Revelación de la Palabra es la presencia misma del Revelador en una voz humana. Esta presencia, oculta en una voz y en una presencia humanas, es la Vida que viene a la palabra y a las acciones del hombre como su Señor y Dueño.

Más fuerte que el sentido de nuestras acciones, más fuerte que la quiebra del sentido o del consuelo que anuncia el llanto de quien ha sido golpeado por el dolor hasta quedar sin mundo, más fuerte que la voluntad con

la que ejercitamos la atención o que las pasiones que distraen nuestra atención hasta precipitarla en el torrente de la costumbre es la Presencia del Señor. Y es en la presencia de un hombre cualquiera —en el cara a cara— donde desborda la Única Presencia. Es, por eso, ahí donde la oración del fiel encuentra su fuente eterna. No ya su sacramento sino mucho más: su sagrario. A ella ha de volver cada vez que su atención se distraiga en el torrente de la costumbre sin vida.

Los otros no nos distraen nunca: somos nosotros quienes nos distraemos con ellos de ellos mismos, de la Presencia absoluta que en ellos desborda. Por eso el hombre ante el hombre o es oración o no es hombre. O siente que su silencio es palabra y responde a él diciendo: «Habla, Señor, que tu siervo escucha», o no siente nada. Pero si no siente nada en presencia de su semejante, ¿cómo habrá de sentirlo en presencia de su Señor? Por más que ejercite su atención no sentirá otra cosa que a sí mismo. Y es que o el Señor de la Palabra habla con una voz humana o no habla en absoluto. Pero, si no habla el que es Señor de la Palabra, entonces nadie habla. El mundo permanece sumido en el mutismo de los cementerios y los hombres no saben ya realmente si están vivos o muertos porque no se conocen. Hablan, pero sin decir nada porque no se escuchan unos a otros. Y no se escuchan porque hablan como si no hablaran.

Que nuestra vida sea nuestra esperanza. No nuestras acciones ni nuestras plegarias cotidianas sino aquello por lo que las hacemos. Porque, si hay una palabra que expresa en plenitud la vida del hombre religioso, ésta es la palabra «esperanza». La esperanza no está puesta en lo que se ve, como nos recuerda San Pablo, sino en lo que no se ve. Y es evidente que vemos todos los días lo que hacemos. Por eso nuestra esperanza no puede estar puesta en eso. Es, a la inversa, eso mismo lo que ha de ser expresión de nuestra esperanza. No objeto o conteni-

do de ella sino expresión suya. Sólo si ponemos nuestra atención más allá de cualquier objeto visible o ideal, más allá, en definitiva, de lo que hacemos —incluyendo entre nuestras acciones nuestras oraciones cotidianas—, haremos con atención lo que nos ocupa cada día.

La esperanza llena el alma de paradojas. Ahí tenemos el himno al amor, de San Pablo, lleno de ellas: «aunque tuviera una fe capaz de mover montañas, si no tengo amor de nada me sirve». Las paradojas llenan el alma cuando ésta se vacía de sí misma. Como abren un abismo entre el alma y sí misma, ésta se llena de temores y se repliega en la seguridad de lo cotidiano: «ora et labora». Pero, si las paradojas no abren este abismo dentro de nosotros mismos, la oración se vuelve costumbre, su esencia se disuelve en «oraciones» con las que no se busca ya la oración. Nadie busca lo que ya cree haber encontrado. De lo que está a la vista no hay esperanza.

Así pues, cuando alguien oiga decir lo que es un monje —hombre dedicado a la oración y al trabajo—, que recuerde lo que no es todavía: oración viviente. Que cuando oiga la Escritura en el templo o la lea en su casa no olvide que es en la voz de un hombre cualquiera donde escucha la Palabra del Señor. Porque no la escucha donde la oye sino donde ella misma viene a él, donde se cumple hoy para él. Y el Señor de la Palabra, *sujeto absoluto del culto cristiano*, viene a nosotros como uno que tiene hambre o sed, que está desnudo o en la cárcel... Todos somos para todos ese *uno* cualquiera ¿Nos encontrará ocupados en nuestras oraciones? Si nos encuentra ocupados en nuestras oraciones no podremos decirle en silencio: «Habla, Señor, que tu siervo escucha». Él es realmente una carta desde el silencio para nosotros. Es la carta de Dios que leemos en las Escrituras y recibimos en los sacramentos. Es la oración que buscamos: *la oración de las oraciones*. □

REPERCUSIÓN MORAL DE LA CREENCIA RELIGIOSA

Religión y compromiso

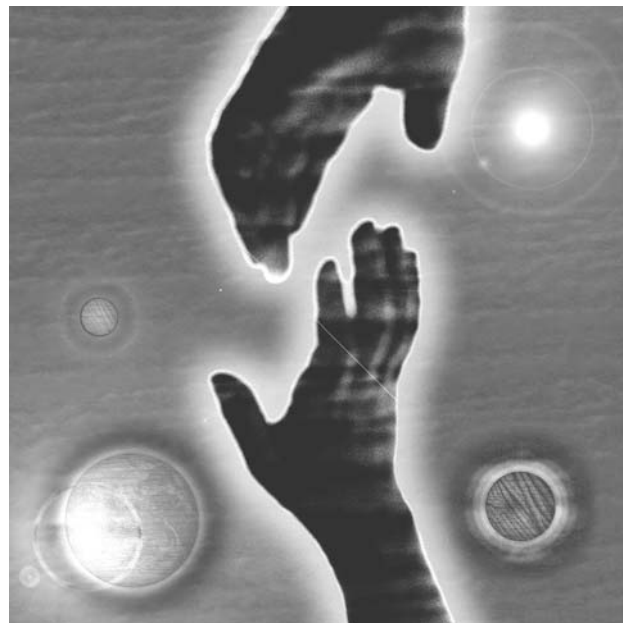
■ **JOSÉ M^a VEGAS**

CMF. Profesor de Filosofía.
San Petersburgo (Rusia)

1. ¿ES TAREA DE LA RELIGIÓN «TRANSFORMAR EL MUNDO»?

Un tópico de los años del postconcilio, y que todavía se escucha con relativa frecuencia, es que Jesucristo vino al mundo para transformarlo, para cambiar sus estructuras políticas, económicas y sociales. Esta afirmación (y todo el aparato ideológico que generó en torno a sí) trataba de responder a las críticas que contra la religión y, en especial, contra el cristianismo, como ideología de los poderosos, opio del pueblo, etc., se habían hecho moneda corriente en la cultura occidental, subrayando precisamente el compromiso de los creyentes a favor de un mundo más justo y fraterno. ¿Es verdad que Cristo vino al mundo a ensayar una especie de revolución global que tocara directamente las estructuras de la convivencia humana? Si ese fue su intento, no cabe duda de que se trató de un intento fallido, y no sólo si miramos a su trágico final, sino también si tenemos en cuenta los magros resultados que, en punto a justicia y paz, hemos alcanzado.

Yo, que, educado en los años del postconcilio, he compartido a pies juntillas esa visión de las cosas, considero en la actualidad que no era ese el fin de la venida a nuestro mundo del hijo de Dios. En primer lugar, si el fin hubiera sido ese, esto es un fin político, económico o social, se hubiera tratado de una intromisión indebida en el ámbito de la autonomía de la libertad humana, allí donde éste mismo debe resolver por sí mismo sus propios problemas (cf. Lc 12, 13-14); nos encontraríamos así (y este es realmente el caso) con una curiosa forma «progresista» de teocracia. En segundo lugar, no se entienden los medios puestos en juego por Jesús para conseguir una cosa así: medios perfectamente inútiles, tanto más si tenemos en cuenta los poderes extraordinarios y sorpren-



des de que, al parecer, disponía. No, Jesús, que se retira al monte solo, sino algunos de sus seguidores, que querían hacerle rey al ver los milagros que hacía, hubieran tenido razón en relación con los medios al servicio de los fines transformadores de las estructuras de este mundo (cf. Jn 6, 15). Tal vez, también el diablo pensaba que éste era el fin de Jesús, cuando le tentó con inteligencia a usar «medios eficaces» (esto es, un buen pacto con el diablo) con tal de conquistar el mundo entero, que, al decir del tentador, está todo él bajo su poder (cf. Lc 4, 6-7). El fin de la venida al mundo de Cristo (y, en general, el fin de la actitud religiosa, que, en Cristo halla su culmen y su cumplimiento) es la *salvación del hombre*, no la transformación del mundo, ya que esta última corresponde realizarla al hombre mismo en los correspondientes ámbitos económicos, políticos y sociales, poniendo en juego la libertad y autonomía que Dios le ha dado y respeta. A Dios, por lo que se ve, no le gustan las teocracias, ni siquiera las progresistas.

Ahora bien, si esto es así, ¿no supondrá esto una ruptura radical entre ética y religión? Como se sabe esta ruptura se ha tematizado en la historia de varias maneras, afirmando la incompatibilidad de ética y religión, sea a favor de la ética, sea de la religión. En el primer caso, Nikolai Hartmann ha tematizado esta oposición por medio de cinco antinomias: más allá-más acá, Dios-hombre, mandamientos-autonomía, providencia-libertad, salvación-autojustificación moral. Toda posición que niega la religión como enemiga del hombre se puede encontrar aquí. Por el otro lado, están los que afirman que la corrupción moral de la naturaleza humana es tal, que sólo en perspectiva religiosa (mediante la aceptación fideísta de la revelación y sus mandatos), le es posible al hombre discernir de algún modo el bien del mal.

Estas posiciones antinómicas olvidan que el punto de unión de ética y religión es el hombre real y concreto. Aunque ética y religión no sean exactamente lo mismo, no cabe duda de que se trata de dimensiones antropológicas muy cercanas entre sí. Yo lo expresaría diciendo que los valores morales se abren a los religiosos: quien actúa moralmente, está cerca de Dios, aun sin saberlo, pues Dios es la fuente de la moralidad, y la única explicación racional plausible de sus exigencias absolutas, que valen más que la vida; y los valores morales suponen por necesidad los religiosos: quien dice creer en Dios y se comporta a sabiendas de modo inmoral, no es un verdadero creyente.

Así que la crítica a la religión, especialmente al cristianismo, que le achaca el predicar a los pobres la resignación en esta tierra en virtud de la esperanza del futuro cielo, es completamente falsa, extraña a su mensaje. Basta que miremos lo que al respecto enseña la Biblia. Múltiples textos, sobre todo proféticos, pero no sólo, subrayan con fuerza que el verdadero sentido religioso requiere como condición la justicia, el derecho, la atención de los necesitados. Sin esto, todos los actos de culto le son aborrecibles a Dios: «Estoy harto de holocaustos de carneros, de grasa de cebones... No me traigáis más dones... Vuestras solemnidades y fiestas las detesto... Lavaos, purificaos, apartad de mí vuestras malas acciones: cesad de obrar mal, aprended a obrar bien; buscad la justicia, defended al oprimido; sed abogados del huérfano, defensores de la viuda» (Is 1, 11-17). Lo mismo cabe decir del Nuevo Testamento. El signo de la presencia del Espíritu de Dios, que Jesús reclama para sí, no se revela sino en actos de justicia para con los últimos (cf Lc 4, 18ss; ver también St 5, 1-6)¹. Los Padres de la Iglesia continúan en esa misma línea². No está de más recordar aquí que la doctrina social de la Iglesia no empieza con la *Rerum novarum*, sino que cuenta con una sólida tra-

dición que atraviesa toda su historia, y que ciertas lagunas históricas no pueden ser suficientes para negarla o ignorarla³.

2. QUÉ SIGNIFICA SALVACIÓN

Así pues, insisto, el fin de la religión es la salvación, también en el cristianismo, en el que la salvación ofrecida por Dios se ha revestido de carne humana y hecho cercana y concreta. Es en Cristo en quien comprendemos que la salvación no es algo ni meramente individual, ni sólo «espiritual». La verdadera experiencia religiosa, basada en la fe, es una experiencia de apertura, y no de cerrazón, de confianza y de riesgo, y no de temor y de huida. La fe es la condición de la relación interpersonal, sea con Dios, sea con los demás⁴. Y esto quiere decir que el contacto (mediado, simbólico, sacramental) con la realidad fundante de todo ser y de todo valor no puede dejar al hombre indiferente ni ante los seres que, de un modo u otro, reflejan y expresan a su fuente (cf. Sab 13, 1-7; Sal 18 A; Rm 1, 20-21), ni ante los valores que también remiten al Bien incondicionado y absoluto (cf. Rm 2, 14-15).

De hecho, el ámbito propio en el que nace la experiencia religiosa es el de la relación interpersonal, pero con un matiz peculiar. Las teorías que buscan el origen de la religión en el fetichismo o cualesquiera otros objetos (el sol, la luna, la sociedad, los deseos insatisfechos, etc.) olvidan que para «deificarlos» es preciso tener una noción de la divinidad que, como tal, no puede en modo alguno proceder de ellos. Para poder concebir el origen de la religión no hay que partir del hombre adulto, sino del niño y su sentido de dependencia respecto de la madre, después del padre, que posibilita formarse la idea de un ser supremo, la aparición de la veneración, el temor ante la fuerza ilimitada, la confianza del sentimiento de Providencia.

1. Cf. José M. Vegas, *Hemos encontrado al Señor*, Madrid, San Pablo, 1995, pp. 83-84.

2. «¿Deseas honrar el cuerpo de Cristo? No lo desprecies, pues, cuando lo contemples desnudo en los pobres, ni lo honres aquí, en el templo, con lienzo de seda, si al salir lo abandonas en su frío y desnudez... El templo no necesita vestidos y lienzo, sino pureza de alma; los pobres, en cambio, necesitan que con sumo cuidado nos preocupemos de ellos... Porque, si Dios acepta los dones para su templo, le agradan, con todo, mucho más las ofrendas que se dan a los pobres... ¿De qué serviría adornar la mesa de Cristo con vasos de oro, si el mismo Cristo muere de hambre? Da primero de comer al hambriento, y luego, con lo que te sobre, adornarás la mesa de Cristo», S. Juan Crisóstomo, PG 58, 508-509.

3. Sin ir más lejos, E. Mounier en su *De la propiedad capitalista a la propiedad humana*, (O.C. I, Salamanca, Sígueme, sobre todo pp. 525-576) muestra de manera convincente cómo la tradición medieval dispone de medios conceptuales más que suficientes para una crítica acerada del capitalismo y pone a disposición los conceptos básicos para una forma humana y social de propiedad.

4. Cf. Mi ponencia «La virtud teológica de la esperanza» en las *Aulas* del IEM, Burgos, 26 de julio de 2006.

La piedad filial se desarrolla a partir de ese núcleo como culto a los antepasados, del que surgen diversas formas de religión natural, y que se va ampliando hasta abarcar a la humanidad entera, como sujeto de la Providencia por parte de un Dios Padre de todos. La *relación filial* es el verdadero principio de la piedad religiosa, *el principio religioso de la moralidad o el principio moral de la religión*⁵.

Cuando el hombre hace una verdadera experiencia de Dios, no puede no mirar de determinado modo a las criaturas. Es muy significativa, a este respecto, la estructura característica del Decálogo que Dios dio a Israel (cf. Ex 20). Los tres primeros mandamientos se refieren a esa experiencia fundamental y fundante del «único Dios», al que hay que amar con todo el corazón, con toda el alma, con toda la fuerza (cf. Dt 6, 4-6). Pero esa absoluta prioridad de Dios no sólo no cierra las entrañas hacia los demás, sino que, al contrario, las abre necesariamente, como expresión real del verdadero culto al único Dios. De ahí deriva la obligación de hacer el bien a los «propios», expresada en el cuarto mandamiento de honrar padre y madre (ocuparse y preocuparse de los «suyos», los cercanos, los prójimos), y en los otros seis, que ordenan no hacer mal a todos los demás. Podemos entender el progreso religioso del que habla Soloviev como una progresiva ampliación del cuarto mandamiento de la ley de Dios, de modo que los propios, los «suyos», los próximos acaban siendo todos los seres humanos. La definitiva ampliación universalizadora del cuarto mandamiento la realiza Jesús, que resume toda la ley en el doble mandamiento del amor a Dios (los tres primeros) y al prójimo (el cuarto que reabsorbe a todos los otros); y que, cuando es preguntado por la identidad de ese prójimo, cuenta la parábola del buen samaritano, es decir, encarna provocativamente en el personaje, tal vez, más odiado y despreciado para un judío de aquel tiempo, al prototipo del que debe ser incluido en el propio círculo familiar (cf. Lc 10, 27-37). Y esa familiaridad, aun con los enemigos,

se funda precisamente en la llamada a ser todos hijos del Padre celestial que hace salir el sol sobre buenos y malos, y llover sobre justos e injustos (Mt 5, 45).

En el precioso episodio del tributo al César (cf Mt 22, 15-22; Mc 12, 13-17 y Lc 20, 20-26) Jesús no sólo establece para siempre la separación de los ámbitos político y religioso⁶, algo que avala lo que dijimos al principio sobre la finalidad transformadora o no de la religión, sino que, implícitamente, nos enseña algo mucho más esencial. En su genial respuesta a los que le trataban de pillar: «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios», queda claro qué es lo del César: la moneda que lleva la imagen de su rostro, el dinero del impuesto. Pero, ¿qué es «lo de Dios»? ¿Dónde encontrar con más claridad su «imagen y su inscripción»? Ésta no es sino el rostro del hombre, imagen de Dios. El verdadero y primer sacramento mediador del encuentro con Dios en el mundo es el *hombre*, creado a su imagen y representante suyo. Nada más cercano y cotidiano que el otro, el prójimo, el hermano. El camino que nos lleva a Dios pasa *necesariamente* por el otro: «Quien dice: «Amo a Dios», y aborrece a su hermano es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve» (1 Jn 4, 20)⁷.

La salvación del hombre consiste en su plenificación, en el pleno desarrollo de todas sus posibilidades. Pero esto incluye, necesariamente, todas sus relaciones reales y potenciales, que, dado el carácter infinitamente abierto del espíritu humano, no puede no incluir tendencialmente a todos los seres personales que en el mundo son, han sido y serán. Esa plena realización en la comunión sólo es posible, claro está, en Dios, al que accedemos por Jesucristo.

3. SALVACIÓN, COMPROMISO, TRANSFORMACIÓN

Después de lo dicho, queda bastante claro que, aunque el fin de la experiencia religiosa no sea la voluntarista

5. Cf. José M. Vegas, «Dios, hombre, sociedad», en *Acontecimiento*, 88, 2008/3, pp. 46-49.

6. Tal vez no sea ocioso recordar aquí, ya que hablamos de los mandamientos, que el cuarto mandamiento de la Ley de Dios incluye también el amor a la patria (la tierra que nos ha visto nacer). Pero ya hemos visto que la tendencia propia de la verdadera experiencia religiosa va en la línea, no de la exclusión, sino de la ampliación inclusiva. Pues bien, aquí se puede entender que el nacionalismo, hipertrofia morbosa del debido amor a la patria, no es sino una forma de idolatría, que no se limita a cerrar el círculo en vez de ampliarlo, sino que además, y precisamente por ello, coloca este cuarto mandamiento en el lugar del primero. De ahí su carácter monstruoso y profundamente dañino para las relaciones humanas. Es un camino que se ha hecho ancho, por el que muchos caminan, y que conduce a la perdición.

7. Para lo relativo al relato del tributo al César, cf. José M. Vegas, *Hemos encontrado al Señor*, op. cit., p. 178.

transformación de nuestro mundo, y que no a eso vino Jesucristo, no por eso la religión está reñida con la dimensión moral ni con el compromiso con el bien y la justicia. Pero es importante añadir todavía un matiz: la dimensión moral y, por consiguiente, el compromiso no son *condiciones* establecidas por Dios para conseguir así la salvación como premio. La salvación es un don absolutamente gratuito e incondicional por parte de Dios, que siempre interviene en la historia de manera salvífica. Pero, Dios respeta exquisitamente la libertad que ha dado al hombre (y al hacerlo se ha como limitado a sí mismo), por lo que esa intervención salvífica no es una imposición que lo aplasta con su Omnipotencia irresistible, sino una oferta realizada a la libre voluntad humana, que ésta puede aceptar o rechazar (por eso, se presenta como una Alianza, un pacto, hecho entre sujetos libres). Así pues, la moral es en la experiencia religiosa una dimensión segunda, de respuesta a la iniciativa primera de Dios (cf. Rm 5, 8; 1Jn 4, 10). Es decir, aquellos que, aun sin saberlo, han atendido a Jesús necesitado en sus pequeños hermanos (cf. Mt 25, 31-46), no lo han hecho «para salvarse», sino, más bien, porque ya están participando de la salvación. Esto, que se corresponde perfectamente con los datos de la fenomenología de la religión, que se refleja con claridad en la estructura del Decálogo y en la misma llamada al seguimiento por parte de Jesucristo, nos habla también del carácter «responsable» (y, por eso mismo, moral) de la genuina experiencia religiosa.

Puesto que la respuesta ha de darla cada uno, desde sí mismo y libremente, por convicción y no por temor (cf. Rm 8, 15; 1Jn 4, 10), vemos que el rasgo esencial de la experiencia ética, que es la autonomía, se cumple plenamente también en el ámbito religioso. Y la respuesta dada a Dios, como hemos visto, se dirige intencionalmente a los demás de manera inevitable. De ahí que esta responsabilidad se haga compromiso: una promesa que nos envía (*missio*) y nos vincula a los otros (*cum*). El compromiso es, efectivamente, una palabra, una promesa dada a los otros, que tiene que encarnarse. El

hombre salvado (que se sabe salvado gratuitamente por Dios) es un hombre comprometido, capaz de prometer y cumplir, de salir de sí (*mitto*) hacia (*pro*) el otro (*cum*). Es, en una palabra, un hombre de corazón *nuevo*: «Os recogeré de entre las naciones, os reuniré de todos los países, y os llevaré a vuestra tierra. Derramaré sobre vosotros un agua pura que os purificará: de todas vuestras inmundicias e idolatrías os he de purificar; y os *daré un corazón nuevo, y os infundiré un espíritu nuevo; arrancaré de vuestra carne el corazón de piedra, y os daré un corazón de carne*» (Ez 36,24-26); un corazón de carne, como el de Cristo, un corazón abierto, capaz de compadecer.

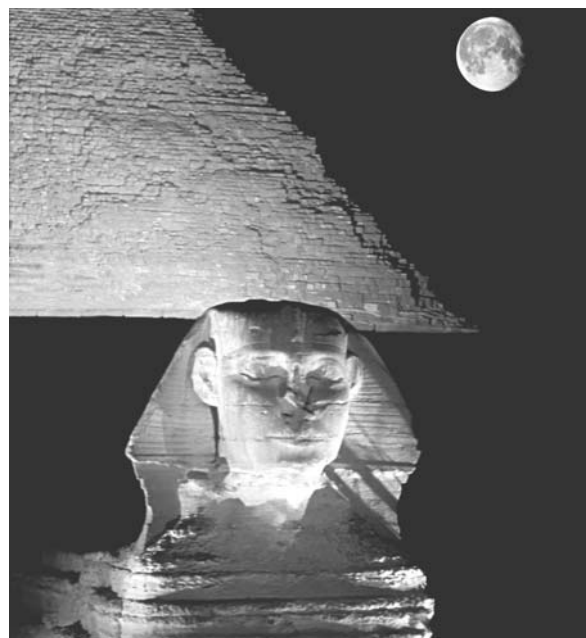
Es claro que un corazón abierto a todos y sin límites (un ideal al que se ha de tender, pero que no es un mero «ideal utópico», sino se realiza ya de manera concreta y real en el hombre Jesucristo) es también transformador: transforma las relaciones, descubre y realiza nuevos valores, es capaz de «ver» en el otro dimensiones desconocidas que mueven a la compasión y la justicia, al perdón y la fraternidad. Es claro que quien ha conocido el Bien absoluto, el Amor puro, no puede conformarse con que éste no sea conocido y realizado en todo el mundo. He aquí un principio de transformación. Pero esta transformación no responde a un plan preconcebido de reformas o revoluciones que establecen (teocráticamente) cómo ha de ser la política, la economía o la organización social. Es curioso que el cristianismo naciente ni siquiera se planteara la meta inmediata de acabar con la esclavitud: pero, al establecer relaciones fraternas entre amos y esclavos (cf. Flm 16), esta institución inhumana desapareció de manera casi natural e insensible. La transformación empieza por uno mismo, se traduce en la disposición a dar la vida y, por tanto, no puede forzar la libertad de nadie. Esto es, elige la vía lenta y paciente del servicio, la convicción y el testimonio. Sólo de esta manera el compromiso moral que brota de la experiencia religiosa se hace verdaderamente promesa, envío y encuentro que da frutos de vida nueva, con la sola condición de que, como semilla, sepa morir a sí misma. □

EL FALSEAMIENTO RELIGIOSO: SUS MANIFESTACIONES ALIENANTES, RELIGIÓN Y POLÍTICA COMO SUSTITUTIVOS...

■ JUAN SEGURA
Sacerdote y escritor

Lo que algunos se empeñan en negar todavía en estos tiempos, está escrito en la Ley Natural y en la Antropología más elemental: el ser humano es un ser que se define, también, por su apertura a la trascendencia, por poseer un sentido de lo religioso que le lleva a pensar más allá de lo que tiene delante y busca respuestas a cuestiones vitales en un Ser Supremo, hacedor y creador de todo lo que existe, de las leyes de la naturaleza, del origen y de la meta de la vida del ser humano y de la propia identidad de la condición humana. Al principio, el sentido religioso de los hombres estaba vinculado a los elementos naturales: el sol, la luna, las montañas, el volcán, la lluvia, los ríos, las estaciones y los ciclos de lluvia; también con actividades propias como la caza, el amor, el ciclo reproductivo... Pero también dependían de la voluntad de los dioses, por ejemplo, las cosechas, la suerte o la desgracia de un individuo o de una familia, su prosperidad... Algunos de estos últimos elementos han pasado también por el tamiz de las grandes religiones ahora conocidas, mientras que los elementos más primarios los encontramos también en tribus actuales de África y América que no han abrazado nuestra civilización.

En otras culturas, el tótem o la figura elaborada por hombres era la representación del dios y, no pocas veces, se le tenía como el auténtico dios. Las religiones gozaban, en general, del beneplácito y del respeto de todos. El hecho de que existiera la creencia de que a través del sentido de lo trascendente se pudiera comunicar con el espíritu de los antepasados, que, a veces, se les podía hacer, incluso, presentes, convertía el hecho religioso en algo casi intocable. No sólo era el respeto lo que provocaba su sumisión, sino lo importante que resultaba no hacer enfadar a la deidad ni al espíritu de los ancestros,



pues eso sería signo de grandes venganzas en forma de catástrofes y desgracias. Algunos de estos elementos han pasado también, en algunas culturas, a incorporarse a las doctrinas religiosas actuales, formando, así, lo que se denomina el sincretismo religioso. Quizás entre los casos más conocidos de sincretismo se encuentre el vudú en regiones de Haití, la cristianización de vírgenes negras o de deidades precolombinas, incorporadas por algunos pueblos de América Latina al cristianismo, que llevaron los misioneros que acompañaron y sucedieron a los conquistadores en el siglo de oro español.

Pero el ser humano es ambicioso y egoísta. Puede serlo, al menos. Y en algunas personas no existen los escrúpulos ni siquiera para lo que otros —aunque sea la totalidad de un pueblo— consideran sagrado e intocable. Así, la tiranía de los poderes omnímodos y autoritarios, llevó a algunos Jefes de Estado de culturas no muy lejanas a autoproclamarse dioses. La existencia de un panteón politeísta favorecía que el monarca pudiera apelar a su origen divino para dominar a su pueblo, y, sobre todo, a someter a los sacerdotes, pues, de haber sido al contrario, los autócratas habrían sido siempre controlados por la clase sacerdotal. De esta forma, si el gobernante era un dios o descendiente de dioses, los sacerdotes deberían acatar sin crítica alguna sus decisiones, que no encontrarían oposición alguna. Y si alguna facción del ejército se rebelaba, se acababa con ella. Fue el caso de los Faraones en Egipto o de los Césares en el Imperio Romano. La manipulación de lo religioso en el antiguo Egipto fue tal que Akhenatón suprimió la religión hasta entonces imperante, abolió el panteón de los dioses egipcios e implantó una religión monoteísta con exclusivo culto a Atón. Aunque, realmente, no lo hizo en su propio beneficio, pero con ello se ganó la enemistad de su pue-

blo y de su corte. Tal es así, que su joven sucesor en el trono, Tutankamón, hubo de apresurarse a contradecir los decretos de su padre y restituir el culto a Amón-Ra y a todos los dioses del antiguo panteón. En el caso de los Césares, y por influencia oriental, se diviniza al emperador a partir de la figura de Augusto, tratando, con ello, de dar unidad política a todo el Imperio.

En la historia más moderna encontramos casos como el del nacimiento del anglicanismo. El cisma provocado con la Iglesia Católica y con la institución del papado respondía más a las necesidades matrimoniales de «quita y pon» por parte del rey Enrique VIII que a cuestiones espirituales. Tras la ruptura, se proclama que el Rey de Inglaterra es el máximo mandatario de la Iglesia Anglicana. El arcaísmo se extiende hasta nuestros días, de modo que un corrupto o ateo Jefe de Estado se convierte en la máxima autoridad religiosa del país. Claro, esto fue lo que favoreció la expansión del luteranismo en Centroeuropa. Los motivos del fraile agustino para protestar contra su Iglesia eran genuinamente espirituales y honestos, pero su nueva doctrina introducía un elemento muy atractivo para los reyes y príncipes de la patria de Lutero y sus simpatizantes; y es que, rota la relación con el papado, las iglesias se convertían en congregaciones autónomas nacionales, lo que otorgaba a los monarcas cierto dominio sobre la religión. Además, los Papas tenían tierras, naciones, Estados Pontificios; participaban en guerras de conquista y en batallas defensivas, por lo que, en muchos casos, se les miraba como a un enemigo más a batir, puesto que, más que un líder espiritual, el Papa se comportaba como un monarca con aspiraciones imperialistas, y sus preocupaciones estaban más en este mundo que en los valores evangélicos. Se dejó de lado, pues, la esencia de lo religioso para ceder ante la tentación mundana del poder sobre los demás y del sometimiento de los pueblos.

El falseamiento religioso conduce, fácilmente, al fanatismo. Los relatos evangélicos nos presentan a un Jesús que denunció un judaísmo desvirtuado en el que sus autoridades sólo se preocupaban por conservar y mantener sus privilegios sobre la población, y en el que los sacerdotes habían convertido el Templo de Jerusalén en un comercio de cambio de monedas y de venta de animales para los sacrificios. De hecho, y puesto que lo que Jesús proponía era una verdadera revolución desde dentro, lo condenan a la muerte al ver amenazados sus privilegios, aun a costa de ir contra uno de sus principales man-

damientos, que dice «no matarás». Y es que no iban a permitir que alguien hablase en nombre de Dios sin su autorización y menos aún si su doctrina eliminaba el miedo que la gente tenía a los sacerdotes y a los posibles castigos divinos por los pecados, pues aplacar la ira de Dios les era económicamente muy rentable. Sólo el fanatismo y sus derivados (privilegios, beneficios económicos...) impidieron al judaísmo reconocer en Jesús al Mesías anunciado por los profetas.

El fanatismo produce obcecación y no permite ver la realidad con la objetividad necesaria para hacerse un juicio correcto de su propio comportamiento. La Iglesia católica se hizo fanática y falseó por completo el mensaje evangélico en las persecuciones de la Inquisición. Los autos de fe suplían al único juicio de Dios. Las ejecuciones ignoraban por completo la misericordia divina. Las «conversiones» a la fuerza negaban la libertad con que Dios creó al hombre y que llegó a respetar, incluso, cuando dieron muerte a su propio Hijo. La caza de brujas y la persecución de herejes fueron el contrapunto a la humilde presentación del Evangelio según los métodos del Nazareno y sus apóstoles. Todo ello creó en el seno de la Iglesia una obcecación y una obsesión que la cegó durante largo tiempo para poder descubrir que, además de verdugo, se estaba convirtiendo también en víctima; víctima de su propio pecado, de su propia insolencia y vanidad ante los ojos del Único que puede juzgar a vivos y muertos; un juicio de misericordia y de perdón, pues *no envió Dios a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por él* (Juan 3, 17).

El fanatismo es, además, sectario. Precisamente, un fenómeno que ha surgido en los dos siglos anteriores y que se ha expandido por Latinoamérica y EE. UU. es el fenómeno de las sectas. Falsean la religión que el pueblo conoce, introducen un líder al que pueden ver, oír y tocar, y al que puedan, sobre todo, dar sus donativos o sus limosnas expiatorias, voluntarias u obligadas. Su vínculo con el líder es también su alienación personal, garantía de que esa persona no se va a marchar, pues cuanto más tiempo permanece, más difícil hacen que pueda pensar por sí misma y más dependiente la hacen del líder y del grupo que lo sustenta. Suprimiendo todo lo que pueda oler a autocrítica, el líder tiene siempre la razón. Y algo en lo que resulta especialmente convincente es en que él ha recibido de Dios este encargo y que, confiando en él, todos estarán salvados con toda seguridad. Es más, ellos son los únicos que se salvan; así, si es que

un día pueden pensar en abandonar, su condenación está garantizada. Normalmente se aprovechan de personas débiles psicológicamente, con trastornos de la personalidad y de la conducta, personas que han atravesado una grave crisis en su vida, personas que dudan en su fe; también de personas vacilantes, de buena voluntad, que buscan una práctica más auténtica de la religión.

Un fanatismo religioso de lamentable actualidad y protagonismo proviene de las filas del Islam. ¿Pensó o no Mahoma en el uso legítimo de métodos violentos cuando incluyó entre los cinco preceptos de los musulmanes «la guerra santa contra los infieles»? Estamos ya un poco saturados de escuchar que el terrorismo islámico se debe a una falsa interpretación de la doctrina de Mahoma. Entonces nos hacen ver que hay musulmanes razonables que entienden su fe de una manera correcta, como elemento conciliador y como garante de la paz y del entendimiento, y que hay otros musulmanes fanáticos que malinterpretan el Corán y se convierten en terroristas porque han radicalizado las enseñanzas del profeta. Entonces, si esto es así, deberían poner orden en sus filas, porque la verdad es que en todas las mezquitas no se escucha el mismo mensaje. Falta una autoridad común, en las escuelas de teología islámica, que enseñe la «correcta» interpretación de su doctrina y que imponga con claridad una responsabilidad colectiva en el comportamiento de cada persona que profesa la fe musulmana. Para eso hay que liberarla del odio, en primer lugar, y arder en deseos de conocer la verdad de la voluntad de Dios, en segundo lugar. Lo que judíos y cristianos ya superaron en el tiempo por reconocimiento propio de sus errores, en el Islam estamos a años luz de poder predecir que sea una forma de religión ya extinguida la que aplica el juicio, la destrucción y la muerte sobre los demás; la que llama «infieles» a todos los que no son musulmanes y la que alienta la conquista de los hombres y culturas, impuesta por la fuerza, la violencia y la muerte, porque es la voluntad de Alá.

Un caso de falseamiento religioso que vivió la España reciente fue el llamado nacional-catolicismo al término de la guerra civil de 1936 y durante buena parte de la dictadura del General Franco. La Iglesia española había sufrido mucho durante los años de la Segunda República (1931-1936) con leyes muy duras que prohibían el culto público, que restringían la libertad de movimientos de los eclesiásticos, que expulsaban a sacerdotes, religiosos y religiosas. En el terreno de lo práctico, saqueos e incendios

de iglesias, profanación de objetos sagrados, violación y asesinatos de monjas. Todo con la política del *laissez faire* del Gobierno. Durante el trienio de la guerra civil, la izquierda española llevó a cabo una verdadera persecución religiosa que asesinó a miles de eclesiásticos entre obispos, sacerdotes, religiosos, religiosas y seminaristas. Las iglesias fueron destruidas. Los retablos y objetos religiosos fueron pasto de las llamas. Todos los que encubrieron a algún sacerdote para librarlo de una muerte segura y que fueron descubiertos o delatados, fueron también fusilados. La prensa anarquista se jactaba del bombardeo de la Basílica del Pilar en Zaragoza. En fin, fue una década en la que la Iglesia española, como digo, sufrió muchísimo. La guerra la ganó el bando que se levantó en armas, el del ejército de Franco. La Iglesia vio en esa victoria el final de su calvario particular. Era evidente que no iba a ponerse de parte de sus verdugos, así que se alió con el bando de los vencedores. A su vez, los que ganaron la guerra se aliaron con la Iglesia, más para aprovecharse de ella que para otra cosa. Presentaban la legitimidad de Franco en la Jefatura del Estado «por la gracia de Dios»; así estaba escrito en las nuevas monedas que acuñaron. Franco acudía a oficios religiosos importantes y entraba bajo palio en los templos, cosa reservada al Santísimo Sacramento. Los militares de más alta graduación sólo eran elegidos en el caso de ser hombres de misa diaria. Los curas denunciaban a la Guardia Civil a los que trabajaban en domingo, acarreándoles las consiguientes multas, y todo el partido del Gobierno de Franco se suponía católico practicante. Las fuerzas de seguridad acosaban como sospechosos a todos los ateos y la misa de domingos y festivos era de obligada asistencia para todo el que quisiera vivir en paz fuera de toda sospecha. Sólo en la última década de la dictadura la Iglesia comenzó a reconocer su error y a desvincularse de la figura y del régimen del dictador. El propio papa Pablo VI amenazó a Franco con la excomunión a propósito de los fusilamientos de Burgos. Así que se presentó al Papa como un antiespañol y un desagradecido por la protección que Franco había brindado a la Iglesia española después de lo que le tocó sufrir. Por cierto, la excomunión no llegó.

Si llegamos a nuestros días, encontraremos abundantes ejemplos, pero me voy a detener en uno que, para la inmensa mayoría del pueblo español, pasó desapercibido por bien disimulado. Poco antes de las últimas elecciones generales, las del 2008, el Gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero descalificó a la Conferencia Episcopal

Española y se enfrentó con ella públicamente de manera sin precedentes bajo el pretexto de que ésta había declarado que un cristiano no debería votar a un partido que promueve el aborto. Esto es lo que la Iglesia ha dicho siempre. No era nada nuevo. Luego, la gente vota haciendo lo que quiere o lo tolera como un mal menor, se deja pasar y ya está. En plena campaña, se le registró a Zapatero una conversación privada con el periodista Gabilondo en la que el presidente le decía que iban a dramatizar porque la tensión favorecía en las encuestas a su partido. Bueno, pues esto fue lo que había hecho ya antes el líder socialista con la Iglesia. Dramatizó, y de qué manera. Llegó a pedir a los obispos españoles —siempre ante los medios de comunicación— respeto a su Gobierno y respeto por la democracia. Todo en un tono muy grave y pareciendo sentirse profundamente herido. Mientras, sus ministros lanzaban mensajes en la misma onda. Y el secretario de organización (entonces Pepe Blanco), llegó a meter la pata diciéndoles a los obispos que si querían opinar de política, se presentaran a las elecciones. Bueno, la pantomima estaba montada y bien aireada por todos los medios al servicio del Gobierno y de su partido (que son casi todos, por no decir que todos). Ya la Conferencia Episcopal había quedado suficientemente desacreditada, vapuleada y desautorizada. Pero ¿de qué habla la Conferencia Episcopal? ¿Habla de política o realmente habla de moral, de ética, de religión, de Dios? Según la estrategia seguida, los obispos españoles no tenían ya credibilidad ni para hablar de Dios. ¡La sorpresa que me llevé y que me provocó una carcajada que no pude ni quise reprimir cuando, dos semanas antes del comienzo de la campaña electoral, aparece mi ciudad una mañana de domingo literalmente empapelada con la foto de Zapatero y un slogan que decía: «Razones para creer»! Increíble, pero cierto. Sus diseñadores de campaña lo presentaban como al propio Dios. Los car-

teles invitaban a tener fe en él. Habían ridiculizado a los que legítimamente hablan de Dios, para poner a su líder como objeto de fe. Habían acallado a la Conferencia Episcopal porque ellos mismos se estaban apropiando del lenguaje religioso y estaban convirtiendo la reelección de su líder en un acto pseudoreligioso, que no tenía que ver con la política sino con la fe. De risa y de pena. Y como Zapatero estaba tan enfadado con los obispos españoles, en plena campaña electoral nos dijo que se iba a cenar a casa del Nuncio. Y es que ir al Nuncio es ir a la Santa Sede y puentear, por tanto, a los obispos españoles, de los que —a buen seguro— daría muy malos informes al embajador pontificio. Si los Faraones o los Césares se erigieron en dioses para no ser controlados por la casta sacerdotal, esto es la versión de la misma historia, adaptada al siglo XXI. Triste es que pasen estas cosas en estos tiempos... y además en mi país.

En conclusión: El falseamiento de la religión puede responder a la ceguera y a la carencia de autocritica por parte de quienes la ejercen; entonces la desvirtúan, la convierten en otra cosa y puede llegar a ser justo lo contrario de lo que pretende ser. Deja de cumplir su función en la sociedad para convertirse en un producto horrendo contra la propia sociedad y contra el propio Dios al que dice servir. Por otra parte, el falseamiento religioso puede responder a la manipulación a sabiendas por parte del poder para poner la religión a su servicio o para no ser criticado o controlado por los responsables religiosos. En definitiva, para fortalecer la autarquía, para reforzar el poder del dictador. Puede también ejercerse para beneficio propio, intencionadamente, para hacerse, mediante la manipulación de las conciencias y el lavado de cerebro, con la fidelidad y el dinero de personas que manifiestan una personalidad vulnerable o que atraviesan un mal momento en sus vidas; el caso de las sectas. Un mal, en todo caso, del que es deseable que Dios nos libre. □