

«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 94 • 2010/1 • www.mounier.org

EDITORIAL

Sabiduría y locura

Los sabios son raros y con frecuencia solitarios. Si el saber fuera simple acumulación de datos e información, los más de 90.000 libros publicados en España en este año, la infinitud de conocimientos disponibles en internet, con la profusión de medios de comunicación exis-

tentes, haría posible que hubiera una multitud de sabios. Pero no parece que sea así. La vulgaridad y la falta de criterio, maestras del error, hacen que de tal masa de conocimientos disponibles no se decante un mínimo de ciencia y que, cuando ésta se produce, con frecuencia sea abandonada al extravío

en forma de creación de males tales como los ingenios militares, la necia y perversa organización económica que hace que unos pocos vivan en la opulencia y los más, esos miles de millones de seres humanos, perezcan en la indigencia y el hambre, y tantos otros dislates demenciales, que ya no nos

Continúa en la página siguiente

SECCIONES

01 Editorial

■ POLÍTICA Y ECONOMÍA

03 Aminetu Haidar: un testimonio de dignidad y de lucha por la Justicia y los Derechos Humanos en el Sáhara Occidental, por Carmelo Ramírez

07 Notas sobre la ayuda al desarrollo en África sub-sahariana, por Miguel Serrano

09 ¿Qué hacemos con los jubilados?, por Pedro Zabala

11 Instante y oportunidad, por Nelson Pilosof

■ EDUCACIÓN

12 Repensar la educación: conciliación de las ciencias y las letras, por Laura Serrano

15 La burocratización de los sentimientos, por Alejandro Bohórquez

17 El cine catastrófico, mensaje de una catastrófica situación, o de dónde viene King Kong?, por Manfred Peter

■ RELIGIÓN

19 Sobre la eticidad de la huelga de hambre, por José-Román Flecha Andrés

■ TESTIMONIO

21 Premio para un Gigante del Espíritu, por Carmen Allendes G.

■ OFICIO DE ESCRIBIR

23 El toreo, una metáfora política, por Yves Roullière

25 Poemas, por José Luis González

27 Poemas, por M.^a Gracia Fernández Tejerina

■ AGENDA

28 Encuentro Iberoamericano de Personalismo Comunitario

30 Rincón bibliográfico

ANÁLISIS

Saber para querer

34 PRESENTACIÓN

35 La audacia del saber

Luis Ferreiro

41 El deber de saber: del saber al querer saber, y del saber querer al saber amar

Carlos Díaz

49 De la competencia al carácter: el horizonte comunitario del maestro personalista

Agustín Domingo Moratalla

53 La militancia del saber

Luis Narvarte

57 Amor y conocimiento

Ramón Horcajada

59 Conocer. Un ejercicio entre el esfuerzo y la gracia

Carmen Herrando

Corrección de errores del nº 93, 2009/4

En el artículo titulado «La dimensión ambiental en la crisis económica y el de-
crecimiento como alternativa» (páginas 57-60), por un lamentable error, apa-
rece como autor Juan Ramón Calo, en lugar de sus auténticos autores, que son:

José Bellver y Javier Mingo, Economistas y miembros de Ecologistas en Acción.

La redacción de *Acontecimiento*, como responsable de este error, quiere rectifi-
car así, en lo posible, este fallo, y pedir disculpas a los autores, que tan ama-
blemente contribuyeron con su aportación a *Acontecimiento*.

CONSEJO DE REDACCIÓN

Director: Luis Ferreiro
Secretario: Fernando Soler
(fsoler@us.es)

Luis Capilla
Carlos Díaz
José Antonio Fernández

Teófilo González Vila
Carmen Herrando
José M. Linares Poveda
Eduardo Martínez Hermoso
Julia Pérez Ramírez
Esther Díaz Pérez
Ricardo de Luis Carballada

PRÓXIMOS NÚMEROS 2010

- *Lo Totalmente Otro*
- *El cuerpo y el espíritu*
- *La libertad*

Ilustraciones páginas 7, 11, 12, 23, 27,
35, 41, 43, 44, 49 y 53: Ana C. Martín

EDITA: Instituto Emmanuel Mounier
c/ Melilla, 10 - 8º D ■ 28005 Madrid
Tel./Fax: 91 473 16 97
<http://www.mounier.org>
Periodicidad: trimestral.
ISSN: 1698-5486
Depósito legal: M-3.949-1986.

DISÑO Y PRODUCCIÓN: La Factoría de Ediciones,
SERVICIOS EDITORIALES, tel.: 91 521 32 20
Impresión: Color 2002, S.L. (Getafe)

Ya se nos había avisado: la sabiduría del mundo es necedad y locura. Y nos lo repitió un sabio renacentista: «Más aún, cuando caemos en el afán de lucro y en la ambición de poseer todas las demás cosas, agitados por los cuidados devoradores del corazón y por las furias, nos volvemos dementes y furiosos; pues, dice Aristóteles que no el cuerpo cuando se sienta para el estudio sino el alma que descansa tranquila, es decir, libre de las turbulencias de los sentimientos, se hace más sabia y prudente, de suerte que piensa que no existe ninguna sabiduría acerca de las cosas del mundo, sino que en el mundo sólo hay sabiduría corruptible, la que Dios manda a la perdición y pierde con los sa-

La persona se hace más sabia si reconoce una jerarquía en el conocimiento y en su actitud respecto a cada objeto del saber, situándose ante él con «la buena disposición del alma» (Vives), de modo que, ante las cosas sabrá que está en el ámbito de lo problemático, en el que debe actuar dominando y cuidando, ante lo humano, en sí mismo y en los demás, reconocerá la dignidad del otro, actuará con el respeto y el compromiso debido, sabiendo que está en el ámbito donde se cruza lo problemático con lo misterioso. Por último, hasta un ateo debería reconocer que si

Felicidades, con el deseo de una Pascua de la sabiduría.

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)					Para enviar a su Banco o Caja				
Nombre _____					Lugar y fecha _____				
Apellidos _____					Banco o Caja _____				
Domicilio _____					Domicilio del Banco o Caja _____				
Población _____ Provincia _____ C.P. _____					_____ C.P. _____				
Correo electrónico _____					Agencia Nº _____				
Banco o Caja _____					Nº de cuenta _____				
Domicilio del Banco o Caja C.P. _____					Sr. Director de la Sucursal:				
Código Cuenta Cliente (CCC) <i>(escriba todos los números)</i>					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.				
Entidad Agencia D.C. Número de cuenta									
Importe: _____ €, que corresponden a <i>(marque lo que corresponda)</i> :					Firma: _____				
☐ Suscripción a la revista Acontecimiento (4 números, 16,00 €)					Titular _____				
☐ Cuota de socio del Instituto Emmanuel Mounier (desde 35,00 €/año)					Domicilio _____				
<i>(la cuota incluye la suscripción a Acontecimiento).</i>					Población C.P. _____				

lándose de las resoluciones del Consejo de Seguridad de la ONU e imponiendo una situación de ocupación de facto, absolutamente ilegítima e ilegal.

La huelga de hambre de Aminetu Haidar ha tenido la virtud de **movilizar a la opinión pública internacional**, a instituciones como la ONU o la Unión Europea, a Gobiernos, a organizaciones políticas y sindicales, a instituciones Locales y Regionales, a colectivos de todo tipo, a personalidades como premios Nobel, a actores y actrices, cantantes, escritores e intelectuales de todo el mundo, alarmados por su estado de salud y por la situación de la población saharaui que sufre directamente la represión del Gobierno de Marruecos.

Lo extraordinario de esta acción ha sido convertir un hecho puntual de dimensiones reducidas, como ha sido la ilegal expulsión del Aaiún, en un hecho de dimensión internacional, con un impacto mediático inimaginable, que ha situado el dossier del Sahara Occidental en primera línea durante los 32 días de huelga de hambre, desenmascarando la verdadera naturaleza del régimen marroquí, absolutamente antidemocrático, de corte medieval, y que no duda en aplicar la violencia y el terror sobre una población civil indefensa y aislada.

¿Cuál ha sido el contexto en que se ha desarrollado esta huelga de hambre?

- En primer lugar, en un contexto de escalada brutal en la represión de los Derechos Humanos sobre la población saharaui por parte del Gobierno de Marruecos, esto se manifiesta en hechos como:

- Los recientes y reiterados discursos del Rey Mohamed VI, llamando traidores a «los que no defiendan la integridad territorial».
- La aplicación de la Jurisdicción Militar a los 7 activistas saharauis detenidos en Casablanca, acusados de traición y que pueden ser condenados a muerte, sin haber cometido delito alguno.



- La confiscación de documentos de viaje, pasaportes, a los activistas saharauis para impedir su libertad de movimientos y que no pueden salir al exterior.
- El incremento de la represión en los territorios ocupados con encarcelamientos, torturas, palizas y detenciones arbitrarias de activistas saharauis.
- En segundo lugar, en el bloqueo de la celebración del Referéndum de Autodeterminación que posibilite al Pueblo Saharaui decidir su futuro libremente y con todas las garantías democráticas. Este incum-

plimiento por parte del Gobierno de Marruecos de las resoluciones de la ONU de manera reiterada y permanente sitúa a la región del Magreb en una peligrosa encrucijada si la Comunidad Internacional no presiona al Gobierno Marroquí y le impone el cumplimiento de la celebración del Referéndum de Autodeterminación y el cese de la represión de los DD. HH.

- En tercer lugar, el Gobierno de Marruecos trata de imponer como «única salida posible» un **estatuto de Autonomía** para el Sahara Occidental. Esta fórmula altera la naturaleza del conflicto ya que se trata de un asunto de descolonización e implica la aceptación de antemano de la soberanía marroquí del territorio. Esta propuesta no ha sido aceptada por la ONU ni la Comunidad Internacional, salvo Francia. A pesar de ello, el Gobierno de Marruecos ha movilizado a sus lobbistas para hacer propaganda de la misma, como «la única solución real al conflicto». Las opiniones y artículos de gente como Felipe González, Moratinos, Duran i Lleida, Olarte, Máximo Cajal o Arístegui se enmarcan en esta estrategia marroquí de justificar la anexión unilateral e ilegal del territorio del Sahara Occidental.

- En cuarto lugar, el Gobierno de Marruecos utiliza temas sensibles como el terrorismo, la inmigración irregular o el tráfico de drogas para venderse a los países de Europa y Estados Unidos como el guardián del Norte de África y el garante de la seguridad. A cambio pide apoyo en la ocupación del Sahara, acuer-

dos económicos y «homologación democrática y progresista» de su acción de gobierno.

Toda esta estrategia medida, calculada, planificada por el régimen marroquí ha quedado cuestionada con la Huelga de Hambre de Aminetu Haidar. El triunfo de la huelga, con su regreso al Aaiún sin condiciones, acaba con el mito de la impunidad del rey marroquí y de su autoritarismo.

El papel que ha jugado España en este conflicto ha sido contradictorio:

- **Por un lado, ha sido ejemplar la reacción de la sociedad española**, sus organizaciones sociales, de solidaridad, partidos políticos, sindicatos, instituciones locales y regionales, personalidades del mundo del cine, de la cultura, del arte, de la música, de la información y un largo etc., que han apoyado a Aminetu Haidar en sus 32 días de huelga, se han desplazado a Lanzarote y han impulsado movilizaciones de todo tipo en toda la geografía española.
- **Por otro lado, ha sido lamentable el papel jugado por el Gobierno**, al servicio de la estrategia marroquí, colaborando en la expulsión de Marruecos, ofreciendo fórmulas como la nacionalidad o el status de refugiada política que condenaba a Aminetu a no regresar al Aaiún nunca más, permitiendo que los ministros marroquíes lanzaran amenazas contra la sociedad española en nuestro propio territorio y evitando en todo momento condenar

la violación de los Derechos Humanos por el Gobierno de Marruecos. El Gobierno de Francia ha justificado y defendido las acciones de Marruecos sin importarles nada la violación de los Derechos Humanos o el



incumplimiento de los acuerdos de la ONU. Además ha reiterado su posición de defensa de la autonomía marroquí del Sáhara Occidental vulnerando los acuerdos internacionales y los derechos del Pueblo Saharaui.

El regreso de Aminetu a su casa supone el triunfo de la dignidad, de la tenacidad de esta mujer, sobre la manipulación, la violencia y la intolerancia del régimen marroquí.

¿Cómo ha sido posible este triunfo? ¿Cómo una mujer sola e indefensa ha podido doblegar a una dictadura tan

feroz como la que representa el Gobierno de Marruecos y su Rey?

Hay que considerar algunas cuestiones:

1. Tanto el Gobierno de Marruecos como el de España no calcularon la

entereza y la capacidad de lucha de Aminetu Haidar, una mujer de fuerte personalidad, de sólidos principios, forjada en la adversidad, que ha sufrido la cárcel, las torturas y las humillaciones, pero que jamás se ha doblegado a la tiranía que representa el Rey de Marruecos.

2. Aminetu Haidar es una militante, activista por el respeto a los Derechos Humanos de su pueblo, luchadora por el Derecho de Autodeterminación del Pueblo Saharaui, que ha decidido consagrar su vida a la lucha por estos principios, que ama profundamente a su pueblo y que sufre en carne propia el oprobio, las humillaciones y los abusos que el Gobierno de Marruecos realiza en el Sáhara Occidental.

Arriesgar su vida con la huelga de hambre es un acto de valentía y de determinación ante la intransigencia marroquí y la permisividad de la ONU y de la Unión Europea.

3. Los 34 años de lucha del pueblo saharai, de la RASD, del Frente Polisario y del Movimiento de Solidaridad han creado un estado de opinión latente que se ha movilizó con la huelga de hambre y se ha mantenido durante los 32 días que ha durado con iniciativas, acciones, movilizaciones y declaraciones en todos los lugares y ámbitos sociales, territoriales e institucionales. Es lo



que se volvería a crear si Marruecos continúa con la política de hechos consumados.

4. **La plataforma de apoyo a Aminetu Haidar**, que acompañó los 32 días de huelga, jugó también un papel muy importante para movilizar la opinión pública y llevar mediáticamente el tema a todos los rincones del planeta.

El grupo de medios de comunicación y de periodistas ha jugado un papel clave en este conflicto y ha contrarrestado las campañas de intoxicación del Rey de Marruecos y sus Ministros.

5. **La causa saharauí es la causa de la justicia**, de la defensa de los intereses de un pueblo indefenso, que sufre desde hace 34 años la represión marroquí. Es la causa de los débiles, de la defensa de los Derechos Humanos, de la legalidad internacional y de la aspiración de este pueblo a vivir libremente en un territorio que le pertenece y que se le ha arrebatado violentamente. **Estos principios éticos han logrado convencer a la opinión pública mundial al encarnarse en Aminetu Haidar con su huelga de hambre.**

Este es el triunfo de la ética y de la razón sobre la hipocresía y la mentira.

6. **También la imagen de una mujer, débil e indefensa**, víctima de la brutalidad del Estado Marroquí, que a través de métodos pacíficos como

la huelga de hambre, reivindica su derecho a regresar a su casa y a reunirse con sus hijos ha impactado extraordinariamente en la conciencia social, en la opinión pública, y ha contribuido decisivamente a su movilización. Esto, unido además a la dimensión internacional de Aminetu, reiteradamente galardonada por su defensa de los Derechos Humanos en el Sáhara Occidental.

Transcurrido más de un mes desde la finalización de la huelga de hambre y el regreso de Aminetu al Aaiún el Gobierno de Marruecos sigue empeñado en su estrategia fracasada:

- La policía ha sitiado la casa de Aminetu, impidiendo su libertad de movimiento y el acceso de los saharauis para saludarla.
- Continúa el comportamiento brutal del Gobierno de Marruecos: represión, palizas, encarcelamientos y torturas a la población civil saharauí.
- Impide la celebración del Referéndum de Autodeterminación y continúa con su trasnochado estatuto de autonomía para la región.
- Confisca los documentos de viaje y los pasaportes a los activistas de Derechos Humanos, así como la no renovación de los mismos, para impedir su salida del territorio.
- Amenaza con aplicar con dureza máxima la legislación militar a los 7 encarcelados en Casablanca.

- Impide el acceso al territorio a observadores internacionales y organizaciones defensoras de los Derechos Humanos.
- Trata de conseguir contrapartidas políticas y económicas con la Unión Europea y Estados Unidos.

Ante todo esto, después de 34 años, hay que seguir reiterando que la única solución estable, duradera y pacífica pasa por dos cuestiones absolutamente innegociables e irrenunciables:

1. El ejercicio por el Pueblo Saharaui del **Referéndum de Autodeterminación**, libre y democrático, que posibilite la opción a conseguir un Estado libre e independiente.
2. El **cese inmediato de la violación de los Derechos Humanos** por parte del Gobierno de Marruecos en el Sáhara Occidental, con la libertad para todos los presos políticos saharauis y el esclarecimiento de los desaparecidos, así como el cese del expolio de las riquezas naturales del territorio.

Cualquier otra fórmula que se aleje de estos planteamientos se sitúa al margen de la legalidad internacional y estará condenada al fracaso.

El triunfo de Aminetu Haidar es el triunfo de todo el pueblo saharauí, es el homenaje a los mártires que han desaparecido luchando por estas ideas, es la convicción de que con militantes de la talla moral de Aminetu y de los activistas que están en las cárceles de Marruecos, el Pueblo Saharaui, el Frente Polisario, alcanzará su independencia y su libertad más antes que tarde. El regreso de Aminetu Haidar al Aaiún ha llevado la esperanza a todo el pueblo saharauí y ha redoblado la convicción de que hay un antes y un después de esta extraordinaria victoria de la justicia, de la ética y de los inalienables derechos de la población saharauí.

Notas sobre la ayuda al desarrollo en África sub-sahariana

Desarrollo, ayuda y corrupción

Miguel Serrano

Todos son inocentes, ONGD
www.todossoninocentes.es

El hecho de que África siga inmersa en un subdesarrollo cada vez más profundo y viviendo, en gran medida, en la miseria, no se debe sólo a la corrupción, las sequías o la guerra. Se debe a una mala planificación de la ayuda que, durante décadas, ha recibido. Una ayuda, en demasiados casos, enfocada a establecer, entre el país donante y el receptor, una relación comercial privilegiada, perpetuando una nueva forma de colonialismo, esta vez, económico.

Dejándose llevar por un espíritu africano de «vivir al día», se ha ido improvisando continuamente y no se ha atendido a razones de desarrollo a medio plazo, que hubieran hecho más efectiva la ayuda. No se ha fomentado un tejido social capaz de formarse, en una primera fase, y ser el motor de su propio desarrollo, inmediatamente después. Por el contrario, se ha creado, en la mayoría de los casos, una clase social dependiente de la ayuda económica occidental; una clase social que, a su vez, maneja para su único beneficio y sin rubor alguno, ni por su parte ni por la nuestra, los fondos que deberían estar destinados al desarrollo de todo su pueblo.

Una casta corrupta moral y políticamente, demasiado poderosa en muchos casos como para ser desalojada del poder por vías pacíficas. Una clase social dirigente que estrangula el desarrollo de su pueblo con nuestra inestimable ayuda logística y financiera.

La ayuda nunca debiera haber estado desligada del objetivo básico de la mejora de las condiciones de vida de la población, en especial, de los colectivos más castigados: los niños y las mujeres. Esto que parece obvio y ade-

más debiera ser el objetivo básico y en algunos casos único, no es el reflejo de la realidad en la cooperación. Si alguna vez se ha llevado a cabo ha sido por organizaciones no gubernamentales y/o religiosas. Estas últimas primando también otra clase de «intereses».

En esta línea, William Easterly, profesor de Economía en la Universidad de Nueva York, desenmascara en sus publicaciones todo lo que denomina como «maraña creada por la ayuda occidental». Sostiene que dicha ayuda ha servido para alimentar la corrupción y perpetuar el subdesarrollo.

Easterly cita como ejemplo más sangrante el de Zambia, país que, de haber invertido en desarrollo todo lo recibido de Occidente en concepto de cooperación desde la década de los 60, habría alcanzado una renta per cápita, en los 90, cercana a los 20.000 dólares americanos. Por el contrario, según Easterly, la renta per cápita de Zambia, en 1990, era inferior a la de los años 60. ¿Nadie vio que no se estaba desarrollando nada? O por el contrario, ¿a nadie le importaba nada conseguir o no objetivos de desarrollo? Hay que estar muy ciego o muy cercano a la corrupción para no ver nada.

Son muchas y más rotundas las opiniones expertas que mantienen que una nueva casta, los llamados «cooperantes» u «oenegeros» estarían, decididamente y por indolencia en muchos



casos, en otros por omisión, fomentando la no-salida del subdesarrollo para perpetuar su, en bastantes casos, magnífico estatus de vida.

Esto último, que pudiera parecer muy duro no es más que la constatación de las actuaciones de algunas «multinacionales de la ayuda» en países del África subsahariana.

La profesionalización del llamado «tercer sector» que, en principio, pudiera ser saludable e incluso necesaria, debería hacernos reflexionar sobre el nuevo desembarco de «yuppies» para hacerse cargo de algo que ni les va ni les viene y que tan sólo les reporta trabajo. Carecen del espíritu de sacrificio y de la implicación personal necesaria para involucrarse definitivamente en los

problemas e intentar paliar, en la medida de sus posibilidades, la situación de penuria y de abandono reinante en el África Subsahariana.

La corrupción, no es el único mal que asola África y contamina la ayuda, pero ha permitido, con el beneplácito occidental y a veces con nuestra ayuda —indolencia y complicidad—, que entre el 30 y el 70% de las medicinas «desaparecieran» antes de llegar a la población que debía de ser beneficiada (Estudio del año 2000 en Uganda, Guinea y Camerún entre otros países).

¿Hasta cuándo el saqueo y robo de la ayuda humanitaria, al menos la de emergencia, va a seguir sin ser considerada un crimen contra la humanidad?

Otro daño «colateral» de la corrupción en la ayuda internacional es el sentimiento que acaba calando en la gente de a pie de que, con sus aportaciones particulares y/o sus impuestos, la sostiene. ¿Por qué dar dinero si éste difícilmente llega —al menos en su mayoría— a sus destinatarios? ¿Qué sentido tiene? Más aun en tiempos de «necesidades cercanas».

Pero la corrupción no ha de frenar la ayuda. Sin una inyección económica importante (del orden de cuatro veces la actual) será imposible que África se pueda acercar, siquiera, a cumplir los muy bien llamados Objetivos del Milenio ¿A qué milenio se refiere el pomposo y vacío plan internacional? Si los fondos empleados en publicitarlo se hubieran empleado en cumplir alguno de sus objetivos básicos (educación por ejemplo) no estaríamos en la lastimosa situación actual.

Sería necesario incrementar la ayuda, sí. Pero, a la vez, desligarla de los intereses comerciales del país donante. Desligarla por completo de los mal llamados Fondos de Ayuda al Desarrollo (FAD) que, en la mayoría de los casos,

sólo son préstamos comerciales encubiertos ligados a la compra, por parte del país beneficiado de la mal llamada ayuda, de bienes y servicios del país, peor aún llamado donante.

Sería muy «higiénico», social y políticamente hablando, que las relaciones entre los ministerios de Asuntos Exteriores y las macro compañías explotadoras de recursos naturales (petroleras, gaseras, agrícolas, pesqueras, bancos, etc.) tuvieran menos roce «carnal». Menos familiaridad rayana en el concubinato. Actualmente esas relaciones se parecen más a las de «encamamiento» de los periodistas con los ejércitos en las nuevas y asépticas guerras.

Es tan curioso como lamentable, por no decir trágico, que al mezclarse intereses comerciales y derechos humanos, estos últimos salen mal parados siempre.

No es la primera vez que se rumorea que tal o cual compañía dicta la agenda de un Ministro de Asuntos Exteriores de un país de la UE o, lo que es aún peor, la política exterior y de cooperación de ese país. De toda la UE aún no, tan sólo por carecer de política exterior unitaria.

Se deberían ligar la ayuda y la condonación de deuda externa a la consecución de objetivos en sanidad y educación. Tanzania es un buen ejemplo. Este país se sometió a un programa de condonación de deuda vinculada a inversiones en sanidad y educación. El avance en la escolarización fue increíble. Se pasó, en apenas un lustro, de tasas de escolarización del 51% a las actuales cercanas al 90%. Otro resultado esperanzador: su tasa de mortalidad infantil se redujo en un 30%.

También habría que vigilar si realmente se está condonando la deuda que se afirma o si esta condonación no es un mero cambio semántico. Además,

habría que considerar si lo que está sucediendo no es sino un cambio de país acreedor.

Me explico brevemente: China ha desembarcado rotunda y masivamente en África construyendo infraestructuras y garantizándose un abastecimiento energético y de materias primas que le es vital. Pero dicho desembarco se lleva a cabo sin el más mínimo respeto por los derechos humanos y, en la mayoría de los casos, en condiciones de esclavitud. Eso no es desarrollo. Es una nueva forma de esclavitud. La Deuda que África tiene con Occidente es muy posible que esté cambiando de manos y sea ahora China la titular de la misma (como menciona el Observatorio de la Deuda en la Globalización). En cualquier caso, África subsahariana seguirá endeudada y rehén, ahora, del nuevo amo: China.

Por último se deben abordar, con rigor, medidas tendentes a controlar el incesante y criminal tráfico de armas. Es más el dinero que se mueve en África por tráfico de armas que toda la ayuda al desarrollo que está recibiendo el continente. Ese control y las condiciones que posibiliten un comercio justo permitirán desarrollar económicamente estos países partiendo de su sector primario.

China es el único país, hoy en día, capaz de ser motor de desarrollo en esos países, a excepción hecha de la construcción de infraestructuras en Sudán. Donde se ha demostrado la nueva clase de esclavitud de la que hablaba en párrafos anteriores. Deberíamos tener cuidado con este nuevo colonialismo. África y sus nuevos líderes deberían de tener ese cuidado. Pero la mayoría está pendiente de lucrarse y de perpetuarse en el poder.

África te roba el corazón cuando vas y la vives. Ahora es el momento de empezar a dejarla vivir a ella, ayudando y sin permitir robarle nada.

¿Qué hacemos con los jubilados?

Pedro Zabala

Abogado

No sé lo que pasará en otros países. Pero aquí, en nuestra España, en el Estado español que dicen los nacionalistas periféricos, nos falta mucho para llegar a la democracia. Formal sí que la tenemos, consagrada en la Constitución. Pero, a mi modo de ver, una democracia de verdad se ha de basar, más que en leyes e instituciones, en la existencia de demócratas, de ciudadanos responsables que participen activamente en la vida colectiva. Y no sólo con su voto cada cuatro años, sino día a día, a través de asociaciones que conformen una sociedad civil activa. Para empezar, un demócrata es alguien que sabe hablar. Empezando, claro, por escuchar al otro, al que cree que piensa como él y también al que disiente. Y sólo después de haberle escuchado, le responde dándole su opinión propia o matizándola para encontrar juntos una fórmula consensuada. Y como todavía nos falta mucho para eso, porque no hemos aprendido una auténtica educación para la ciudadanía, el resultado es que no tenemos debates fructíferos, sino guirigays escandalosos, donde adjetivos descalificadores sustituyen a razonamientos serenos.

Estamos envueltos en una crisis de hondo calado. Y no vemos ni oímos debates que busquen fórmulas para acelerar cómo salir de ella, dados los innumerables daños que se están produciendo a personas y empresas. Lo que tratan sólo es de buscar culpables que haberlos *haylos*, empezando por el propio sistema que perdió sus frenos y corrió desbocado, apoyado por todos los que ahora protestan. Los políticos participaron en este desmadre, pero no nos convencer los que sólo muestran como solución un



cambio de partido en el gobierno. Sin reconocer las raíces de la situación, sin un diagnóstico certero, todas las medidas presentadas no dejan de ser parches que podrían aliviarla, si la economía internacional mejora, pero sólo para que la crisis se presente de nuevo y agravada, al cabo de cierto plazo.

Ahora se han dado cuenta de que tenemos un problema con el tema de las pensiones. Y el gobierno lanza, cual globo sonda, la propuesta de retrasarla hasta los 67 años y de aumentar los años de cotización para el cómputo de las mismas. Ya tenemos el guirigay servido. Todos se han lanzado a la crítica apresurada. Y, en pocos casos, contemplamos razonamientos serenos que aborden la cuestión con mesura. Por ahora, el pago de las pensiones parece estar asegurado, aunque muchas de ellas sean manifiestamente insuficientes. Pero hay varias dimensiones que nos alertan de que en breves años pueden surgir riesgos. Una, demográfica: el descenso de la natalidad y la prolongación de la esperanza de vida. Menos coti-

zantes activos para el futuro y más número de personas cuya pervivencia después de la jubilación se alarga. Otra, el aumento del número de parados y el retraso en la edad de entrada en el mundo del trabajo. Otra, la alegría con que se han dado, sobre todo en ciertos sectores y no por efectos de despidos en empresas en crisis, prejubilaciones a edades muy tempranas. Claro que todo esto se ha visto atemperado por la llegada de familias de emigrantes que, con sus tasas más altas de fecundidad han retrasado algo el fenómeno del envejecimiento de la sociedad. Pero ahora que aumenta el paro y muchos de ellos tienen que regresar a sus países de origen, se presenta el tema con toda su crudeza.

No debemos tampoco olvidar las voces agoreras e interesadas de ciertos pronosticadores que hace bastantes años nos atemorizaban con el desplome de las pensiones públicas y postulaban planes privados de pensiones, gestionados por empresas capitalistas, más o menos ligadas al sector bancario. Lo que ocurrió en el Chile de Pinochet con el empobrecimiento subsiguiente de gran parte de sus personas mayores es el horizonte que no debemos perder de vista. Estados Unidos, el país ejemplo de sistema capitalista avanzado, nos acaba de mostrar cómo en esta crisis económica, millones de ahorradores han visto arruinarse sus expectativas de futuras pensiones.

Lo grave, para mí, es la naturalidad con que ideologías que se dicen de izquierda aceptan sustituir conceptualmente el principio de reparto por el de capitalización. El reparto es una consecuencia del valor de solidaridad: los sanos ayudan a los enfermos, los que tienen trabajo a los parados, los activos a los jubilados, los válidos a los discapacitados... Este fue el eje del Esta-

do del Bienestar. Pero esto requiere dos cosas: un sistema fiscal progresivo y un mínimo de desarrollo económico. Y una base: la fraternidad entre todos los componentes de la sociedad, impuesta coactivamente desde el poder político y asumida mayoritariamente como valor por la base social. El principio de capitalización responde, por el contrario, a la óptica individualista, uno cotiza en su vida activa para asegurarse «su» jubilación. Y si puede elegir, por la vía privada, cuánto quiere aportar y en qué condiciones, mejor. A los que disponen de rentas saneadas parece que les conviene más este sistema (siempre que los administradores de sus fondos de pensiones no especulen a su costa). Pero para

la mayoría de la población, el criterio de capitalización es nefasto.

Parece que tiene que volver a reunirse de nuevo el llamado Pacto de Toledo. Partidos políticos y agentes sociales han de pactar otras condiciones para el sistema público de pensiones. Los mimbres son estrechos y el resultado serán condiciones más duras y restrictivas. Porque lo que no se tocará serán las reglas básicas del sistema capitalista que ahora tiene una dimensión global. La presencia del Estado en la arena económica sigue siendo imprescindible para atenuar sus efectos más nocivos. ¿Pero, es el marco territorial de los actuales Estado-nación el idóneo para dar réplica adecuada a esos desafíos?



Instante y oportunidad

Nelson Pílosóf

Empresario y Filósofo

El tiempo es la «materia prima» por la que transcurre la existencia de cada persona. Todo lo humano es *temporal*. Para todo hombre hay un pasado, un presente y un futuro, que se darán de manera única e irreversible en cada persona concreta. Así como el hombre depende del tiempo para ser y encontrar el significado de su existencia, el tiempo, para ser concienciado, precisa del hombre. Aunque las cosas y otros seres vivos están en el tiempo, no tienen conciencia del mismo. Están en el tiempo, pero no lo saben.

Todo está teñido de tiempo, de temporalidad. Hay un tiempo que fue y no retornará (pasado), hay un tiempo brevísimo que estoy viviendo en este *momento* (presente), y hay un tiempo que aún no puedo vivirlo (futuro), y que cuando llegue (si llega) dejará de ser futuro, para tornarse *presente*.

En estas tres dimensiones del tiempo, *vivencio* realmente el *momento*. Pese a su inasible fugacidad, en cada momento presente, vivo lo que está aconteciendo en este instante, traigo por la memoria una referencia del pasado (el pasado que recuerdo es acto *presente*, pero nunca podré «recuperar» el pasado), y puedo imaginar o tener esperanza en el futuro, que, por tal, siempre despertará incertidumbre y riesgo.

Además de ser una realidad esencial, al tiempo se lo puede medir *objetivamente*. Calendarios, agendas, relojes, entrevistas, proyectos e infinidad de otros menesteres y proyectos, pautan el transcurrir cronológico de todos nosotros. Es impensable imaginar qué sería del hombre y la sociedad humana, sin todos los referentes *objetivos* del tiempo.

Pero hay también otra dimensión del tiempo: la *subjetiva*. Esto es, la

forma en que fluye el tiempo en el mundo interior de cada uno de nosotros. Un minuto de reloj puede ser vivido como si fueran horas. Horas de profundidad emocional, pueden parecer apenas segundos. Hay quienes viven el tiempo con tal intensidad, que les parece que nunca es suficiente. Hay otros, en cambio, que no saben qué hacer con su tiempo.

Estamos proyectados en el tiempo hacia el porvenir. Nuestra orientación no puede ser otra que asumir el presente, con raíces en el pasado, y confiando en el futuro. Estamos proyectados (impulsados) hacia el futuro, y no hay futuro sin proyectos. Hacia allí se dirigen nuestros sueños, ilusiones, planes, miedos, esperanzas, desafíos y *oportunidades*.

Buscamos siempre el significado y valor de nuestras vidas. En las edades humanas, el cumplimiento de la existencia se acumula según el tiempo transcurrido. Cuanta más edad, hay más pasado y menos futuro. Cuando se es joven, hay más proyectos que realizaciones.

Las oportunidades aparecen en el tiempo, pero no en todo momento se presentan oportunidades. Puede decirse que oportunidades son ocasiones propicias que se dan en el trasfondo de coyunturas generales y personales, que no siempre se presentan, o cuando las deseamos o necesitamos.

Podemos prepararnos para detectar una oportunidad, y si se da, confiamos en tener entonces la visión suficiente para advertir su llamado, y proceder en consecuencia. Tomarla, postergarla o dejarla pasar...

No siempre que identificamos la presencia de una oportunidad, sabe-

mos asumirla y no perderla. Las oportunidades son muchas veces impalpables. No tienen el mismo sentido del tiempo que aquellos a quienes se aparecen. Tienen *su tiempo*. O se las asume en el *INSTANTE* que florecen, o se las deja escapar. Ese *MOMENTO* requiere la sensibilidad de quien la sabe captar, y entiende que si no lo hace, puede perderla para *SIEMPRE*. Intentar recuperar oportunidades perdidas es una tarea muy poco aconsejable. Dejar pasar el instante, es quitarle vida a la vida. El exceso de elucubraciones y los miedos son los obstáculos que suelen aparecer junto con las oportunidades.

Oportunidades asumidas o perdidas van marcando el carácter diferencial de cada existencia. Oportunidades existenciales, oportunidades en las relaciones interpersonales, oportunidades políticas, oportunidades profesionales, oportunidades empresariales, oportunidades para intentar alcanzar nuevos horizontes... oportunidades y más oportunidades.

Los empresarios se forman no sólo por el talento y la vocación para dedicarse a un determinado tipo de actividad. Hoy día se precisa también una capacitación básica, que debe refrescarse y actualizarse permanentemente, para acompañar el ritmo de los tiempos que nos toca vivir.

Desde siempre, el éxito empresarial requiere también una visión especial para desarrollar el «sentido de la oportunidad», y la capacidad de saber que hay un *timing* para cada ocasión. Una oportunidad puede durar tan sólo un *INSTANTE*. Si se la deja escapar, no sólo se corre el riesgo de perderla. Esa misma *OPORTUNIDAD* puede buscar otro destinatario, que la sepa valorar y no esté dispuesto a dejarla pasar.



Repensar la educación: conciliación de las ciencias y las letras

.....
Laura Serrano

Doctora en Filología Hispánica.
Licenciada en Filosofía.
IES. Giner de los Ríos, Madrid
.....

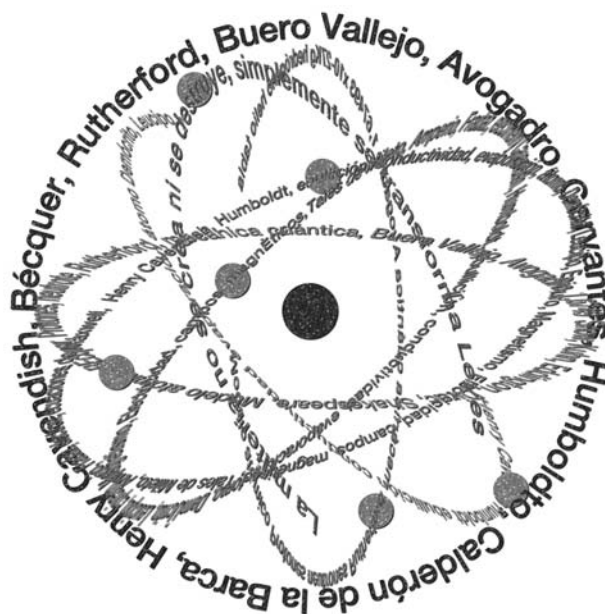
Al científico humanista

Es frecuente, desgraciadamente, que el mundo académico esté dividido (pensemos en las Juntas de evaluación de secundaria) en «los de ciencias» y «los de letras» y que ambos se miren con desprecio o, al menos, con incompreensión. Como si en las letras no hubiese precisión y análisis o en las ciencias, fascinación e imaginación... En este sentido, voy a reseñar una vieja obra de Snow (1963), *Las dos culturas y la revolución científica*, que intenta captar este abismo con dolor y que también ha sido comentado por Kuhn en su famosa *Revolución científica*. A pesar de ser una obra de los años sesenta, la tristeza de su actualidad sigue vigente en un mundo simplista y poco integrador, pese a los aires de globalización que se supone que corren... Snow se refiere directamente a lo que llama las dos culturas (los de ciencias, los de letras) como un problema de todo Occidente: la vida intelectual se divide cada vez en grupos más extremos y excluyentes dejando de comunicarse entre sí (se pierde el humanismo...). Además, los climas intelectuales, morales y psicológicos se transforman en océanos de incompreensión. Esta incompreensión se materializa en etiquetas: por un lado, los intelectuales literarios ejecutan una maniobra de distracción, autodenominándose intelectuales como si Rutherford, Eddington o Dirac no lo fueran... De otro, en el grupo de los hombres de ciencias, se resuelven como más representativos, los físicos, merced a una lógica férrea, deseosos

de limitar tanto el arte como el pensamiento al momento existencial.

Cada grupo tiene del otro una imagen curiosa y deformada: sus actitudes, son tan diferentes que, ni aún en el plano emotivo encuentran un terreno común. Los no científicos piensan que los científicos mantienen un tono insolente y jactancioso. El intelectual literario, sin embargo, mantiene un talante de sumisión cultural. De cada lado, hay algo no del todo infundado, pero todo, destructivo. Sin embargo, Snow, científico tan humano, ahonda en la conciencia y en la ética del hombre de ciencias: la mayoría de los científicos, precisa, han sentido lo trágico de la conciencia individual; cada uno de nosotros está solo: a veces, escapamos de la soledad a través del amor o el afecto, o, tal vez, en los momentos creadores, pero esos triunfos de la vida son manchas de luz, que

alcanzamos mientras el borde del camino se mantiene a oscuras: cada uno de nosotros muere solo. La mayoría de las personas de sentir profundo, por más alegres y felices que sean, llevan ese sentimiento en las fibras mismas de su ser y es parte del peso de la vida. Pero ninguno de ellos —aquí es donde aparece auténticamente el matiz de la esperanza— vería razón alguna para considerar como trágica la condición social, por el mero hecho de que lo sea la condición individual. Cada uno de nosotros es un solitario... Como grupo, los hombres de ciencia caen menos en esa trampa y tienden a averiguar si se puede hacer algo: ese es su verdadero optimismo, que se hace tan necesario a los demás. Precisamente, vuelven la espalda al arte y a los literatos cuando, ante una culpable lentitud, no se reacciona ante determinadas especies de arte de co-



mienzos del siglo xx con sus expresiones imbéciles de sentimiento antisocial.

Como nos avisa Snow, atención al número dos, tan peligroso, como la propia dialéctica. Cualquier tentativa de dividir en dos una cosa debería ser mirada con gran desconfianza. En un extremo, la cultura científica es realmente una cultura, no sólo en sentido intelectual, sino también antropológico: hay actitudes, formas, normas de conducta, enfoques y supuestos comunes. Estadísticamente, en términos religiosos, hay más incrédulos entre los hombres de ciencias que en el resto del mundo intelectual. También en política, más izquierdistas y socialmente, más provenientes de familias pobres (hablando de EE. UU.). En el otro polo, hay un amplio despliegue de actitudes: al pasar de la sociedad intelectual de los físicos a la de los intelectuales literarios, se dan entre una y otra todos los matices de la sensibilidad. El sentir de un polo se convierte en el anti-sentir del otro: si los científicos llevan el futuro en los huesos, la respuesta de la cultura tradicional es desear que el futuro no exista. Desgraciadamente, esta polarización es una pura pérdida para todos nosotros como personas y para toda nuestra sociedad y, además, la pérdida se resuelve tanto en lo práctico, lo intelectual, como en lo creador.

Los hombres de ciencias sólo saludan de lejos a la cultura tradicional con escasas lecturas literarias. Tienen su propia cultura completa, rigurosa y en constante actividad. Esa cultura encierra gran cantidad de temas, por lo general, mucho más rigurosos y casi siempre de un nivel conceptual superior que los temas de la gente de letras. No encierra mucho arte, con excepción importante de la música. De libros, poco, y de libros, que para la mayoría de las personas con inclinaciones



literarias constituyen el pan de cada día, casi nada. No se trata de que no les interese la vida psicológica, moral o social. En lo moral, el grupo de intelectuales más sano que tenemos es el de los hombres de ciencias: hay un elemento moral en la índole misma de la ciencia como tal, y casi todos los científicos se forman sus juicios propios de la vida moral. No es que carezcan de intereses. Es que consideran que toda la literatura de la cultura tradicional está fuera de esos intereses. Están absolutamente equivocados: su entendimiento imaginativo es menor de lo que podría ser. Se van autoempobreciendo.

Pero el ámbito letrado también se ha empobrecido. Quizá más seriamente porque se enorgullecen de ello. Todavía les agrada fingir que la cultura tradicional es «toda» la cultura, como si no existiera el orden natural. Como si la exploración del orden natural no tuviese interés alguno por sí ni por sus consecuencias. Como si el edificio científico del mundo físico no fuera, por su hondura intelectual, su complejidad

y su coherencia, la obra colectiva más bella y maravillosa de la mente humana. Pero los no científicos no tienen (ni lo desean) ningún conocimiento del edificio. Es como si todo un grupo fuera incapaz de percibir el sonido de la cuerda inmensa de la experiencia intelectual. Sólo que esa sordera no se tiene por naturaleza, sino por educación, o más bien, por falta de educación. Y como no perciben los tonos, no saben lo que se pierden. No comprenden que la emoción de una obra de Shakespeare es análoga a la que suscita la segunda ley de la Termodinámica. No hay lugar donde se encuentren las dos culturas. No es una lástima; es peor que eso, porque genera consecuencias de este calibre: El punto de tangencia de dos culturas debía generar aportación de creación; sin embargo, dan origen a un vacío, porque los hombres de una y otra no se hablan entre sí: ¡qué poca ciencia del siglo xx se ha asimilado al arte del siglo xx! Y la ciencia hay que emplearla con tanta naturalidad como se emplea todo lo demás. Las dos culturas han quedado peligrosamente

apartadas ya desde hace sesenta años. Treinta años atrás habían dejado de departir una con otra, pero, al menos, se las ingeniaban para intercambiar una sonrisa helada a través del abismo. Ahora ha desaparecido la cortesía, y, sólo hacen muecas. La única salida es repensar nuestra educación. Casi todos coincidirían en que nuestra educación escolar es demasiado especializada. Pero casi todos creen que está fuera del hombre alterarla. Todas las lecciones de nuestra historia educacional indican que sólo somos capaces de aumentar nuestra especialización, no en disminuirla. La tarea que se diseña es la de producir una élite reducida educada en determinada disciplina académica.

Por otra parte, los motivos de la existencia de las dos culturas son muchos, profundos y complejos, enraizados en historias personales y en la dinámica interna de las mismas especies diferentes de actividad mental. Los intelectuales, en especial los literarios,

son por naturaleza ludditas (de Ludd, opositor a la revolución industrial). Sin embargo, tanto la revolución industrial, como el descubrimiento de la agricultura son los dos únicos cambios cualitativos de la vida social que el hombre ha conocido. Pero, en casi ninguna parte, la gente comprendía lo que estaba sucediendo. No lo comprendían los escritores, pero sí Mond, Siemens, etc... Difícil es recordar el nombre de algún escritor que, realmente, haya dilatado su comprensión imaginativa, que haya sabido ver al tiempo, las callejuelas espantosas, las chimeneas humeantes, el coste interno y también las perspectivas de vida que se abrían ante los pobres. Algunos novelistas rusos del siglo XIX habrían podido hacerlo: eran suficientemente amplios, pero vivían en una sociedad preindustrial y no tuvieron oportunidad de hacerlo. La única excepción sería la de Ibsen y fue en su vejez. Y el hecho es que es una verdad innegable que la industrialización ha constituido la única esperanza

del pobre, que abandona la tierra por las fábricas. Quizás cabría distinguir entre revolución industrial, que posibilita el uso gradual de las máquinas y la revolución científica, que supone una automatización y la aparición de la energía atómica, que transforma el mundo. Nueva incompreensión: la de los científicos puros (caso de Rutherford) y los ingenieros, a pesar de la importancia de la transformación de la ciencia pura en ciencia aplicada. Las consecuencias de la revolución científica podrían resumirse en torno a los conceptos de capital (abismo entre países industrializados y el resto o, si se quiere, abismo a escala mundial entre ricos y pobres), y de recursos humanos con hombres no preparados desde el punto de vista científico, lo que es sinónimo del punto de vista humano. Snow acaba con que lo peligroso del asunto es que se nos ha educado como si contásemos con todo el tiempo del mundo y tenemos tan poco que es mejor no calcularlo.

La burocratización de los sentimientos

Alejandro Bohórquez

Estudiante de Filosofía

La cuestión no es si tiene el hombre un lenguaje extenso para hablar de los sentimientos, o si muestra o no los sentimientos que padece; sino por qué, siendo lo más íntimo de nuestra persona, nos cuesta un tanto conocerlos y hacer un lenguaje en el que tengan tanta vigencia como los conceptos y abstracciones que manejamos tan habitualmente, y que nos son más o menos fluidos en nuestro lenguaje.

Se podrá hablar de que el hombre —no «la humanidad», sino el hombre en sentido sexual— en la especie humana, ha sido castrado desde hace generaciones por la «sociedad» a la hora de expresar sus sentimientos, y que la mujer estaba amparada por esa misma sociedad a la hora de poder expresarlos, mientras que en la actualidad hay cierta fluctuación de dicha tendencia. Hasta ahora la cuestión de los sentimientos en el ámbito coloquial era una cuestión de sensiblería, falta de hombría en el caso del hombre, y una muestra de feminidad en el caso de la mujer. Pero es el caso que en la actualidad esto ha cambiado, frecuentemente nos encontramos tanto en la literatura actual como en el teatro, cine y demás expresiones artísticas, hombres, guerreros que hacen gala de esa hombría antes mencionada pero que muestran su lado más tabú a la hora de demostrar amor hacia lo que ellos más quieren, pena hacia la pérdida de dicho amado, euforia, alegría, éxtasis, melancolía, añoranza, desesperación y demás sentimientos que habitualmente nosotros sufrimos por una cosa tan trivial como es un aroma recordado que arrastra una ráfaga de aire. Esto nos pone en jaque, ya que si pensábamos explicar la ausencia de estos sentimientos en nues-

tra vida cotidiana por la presión social, nos encontramos con una sociedad que reconoce estos sentimientos como parte integrante de un héroe épico. De ahí la pregunta: ¿entonces, qué pasa en nuestra vida para que nos veamos mermados a la hora de hablar de dichos sentimientos y, lo que es más, que seamos capaces de compartirlos con nuestros amigos y compañeros? Habrá quien argumente que la posición vulnerable en la que te sitúas al hablar de los sentimientos y desde los sentimientos es una posición demasiado arriesgada para hacer una vida normal con ellos. Pero yo no creo que esto sea así por el mero hecho de que a mí personalmente me resulta una posición mucho más vulnerable la imbecilidad y, lo que es más, la gente que siendo imbécil incapaz de andar por sí misma se dedica a exponer lo que otros pensaron por él y no tiene tan siquiera opinión propia. Por lo que desecharé la posición de vulnerabilidad como causa del abandono del sentimiento en nuestro día a día.

Propongo que salgamos de las nociones comunes que se tienen sobre este tema y analicemos una situación que cada vez se hace más evidente, y es que parece haber una ley que rige el orden y la intensidad en la que se debe sentir y cuándo se debe sentir. Desde el principio, cuando se es niño se educa para ser templado, se suavizan los sentimientos. Sin embargo, un niño ante la inmensidad del mundo es incapaz de sentir templadamente: cada cosa que hace la vive como si fuera a ser la última, si es feliz es únicamente feliz sin ningún tipo de filtro ni represión, si es triste es tremendamente triste, únicamente triste, no cabe más que la tristeza en ese momento para él, y son los padres, los educadores y el tiempo quienes mitigan este modo de sentir tan especial del niño; digamos que en este punto es positiva cierta contención de los sentimientos ya que una sociedad de niños irreflexivos que atienden únicamente a sus sentimientos y a nada más no sería capaz de sostenerse. Ahora bien, el auténtico problema surge en



la escuela, en la que al niño se le hace pasar de dicha contención positiva —en la que siente pero tiene que relajarse y continuar con una vida normal— a una represión total de dichas emociones, ya que al niño que está embobado con la magnificencia del mundo y fascinado, que no embobado, ante lo que tiene delante, se le obliga a desprenderse de ese mundo e introducirse en un mundo de disciplina que por medio de castigos y regañinas disipa el anterior. De ahí que la ausencia de sentimientos en nuestro lenguaje y la carencia de nombres que den matices a los sentimientos nos planta en un mundo en que esos sentimientos que nos inundan a diario son ignorados, desechados por inútiles y despreciados por hacernos perder el tiempo.

Pasada la infancia llega la adolescencia. El bullir efervescente de las hormonas hace resurgir en nosotros de nuevo sentimientos que creíamos, y esto es lo más grave de todo, no haber experimentado nunca por nada. El niño se fascina por el mundo y el adolescente por sus congéneres del sexo opuesto y de sí mismo. Aunque esta fascinación adolescente es un hecho natural, en esta época la disciplina se usa para matar estos sentimientos de tal manera que las horas de «estudio», atención y clases sean lo más productivas posibles a costa de los sentimientos. El adolescente se pasa su vida estudiantil luchando con ese mar de sentimientos que, como las olas en un acantilado, parecen mellar la roca de la que están hechos (no voy a discutir cómo afecta esto en el nivel de rendimiento del alumnado).

Y bien, llegamos a la edad adulta que, como consecuencia de que se alargan los estudios, digamos que fluctúa entre los 23 y los 30 años, y es aquí donde entra en juego el factor que yo he considerado oportuno llamar *burocratización de los sentimientos*, factor que repercute en las personas de la siguiente manera: un sujeto de 25 años en plena madurez sexual se encuentra ante una mujer de iguales características, ambos fracasados en sus vidas sentimentales debido a que han sido incapaces de demostrar sentimiento alguno a la pareja con la que anteriormente habían estado, no por falta de ganas, sino por desconocimiento absoluto de cómo transmitir ese sentimiento inusitado en su vida cotidiana, pese a lo cual está dispuesta a entablar una relación. Y es ahora donde vemos en estado puro la burocratización de sentimientos: la relación se vuelve un contrato en el que está estipulado que no le puedes decir a una persona que la quieres hasta x días de haber empezado dicha relación (y no me refiero a que haya que regalar sentimientos tan poderosos como el amor, sino que hay casos en que no se siente dicho sentimiento y a los 36 días de haber empezado esta relación hay que decirlo). Resultado: no se pueden compartir ilusiones hasta x días después de haber dicho el «te quiero», no se puede hablar de miedos íntimos hasta x días después de haber compartido las ilusiones, y llega un momento en el que se acaban los pasos y desaparecen los sentimientos (apareciendo frases míticas como, «no hace falta que le diga que la quiero si ella lo sabe perfectamente» y demás frases de esta índole). Todo esto

viene derivado de que, al no haber podido tener un desarrollo natural de los sentimientos y de haberlos trabajado como se trabajan a diario en la escuela las sumas, los análisis sintácticos, la geografía, la historia, etc., nos encontramos con una generación que recurre a trámites burocráticos para hacer frente a algo desconocido para ellos que —aunque presente en sus corazones— son incapaces de transmitir por no haberlos trabajado a diario como el resto de sus quehaceres cotidianos.

Y es esto a lo que nos enfrentamos, a una generación capaz de usar fluidamente conceptos de la índole más metafísica como es la epistemología y la ontología, capaz de hacer cálculo diferencial sin errar y —como se podría decir de manera burda— de mandar gente a la luna... y sin embargo, en el caso de nuestros sentimientos y de cómo expresarlos, manifestarlos y en ocasiones acuñar nuevos términos que signifiquen algo tan común como es el sentimiento de la nostalgia que baña nuestra conciencia, cuando en una tarde de otoño las hojas se mecen con el aire y los primeros aromas de la madera quemada en las casas viejas invaden nuestros sentidos, nos vemos totalmente desbordados y no nos cabe más que recurrir a un suspiro y pasar de largo, ya que parece que sólo los poetas se especializaron en esto de los sentimientos. Se abre ante mis pies el abismo de la infelicidad humana y de la insatisfacción que ella genera y, como consecuencia de ella, la vorágine de sexo, alcohol y drogas para distanciar de un mundo aparentemente soso.

El cine catastrófico, mensaje de una catastrófica situación, o ¿de dónde viene King Kong?

.....
Manfred Peter

Historiador
.....

En el año 1947, inmediatamente después de liquidación del nazismo en Alemania, escribía Siegfried Kracauer su famoso ensayo: *From Caligari to Hitler*. Kracauer, exilado debido al hitlerismo, analiza sistemáticamente las películas de la época para describir la mentalidad o la disposición psicológicas de un país, en este caso de Alemania. Este método hasta hoy no ha perdido nada de su vigencia. Es cierto que el método de Kracauer no da soluciones a los problemas especialmente artísticos que deben ser analizados a través de métodos principalmente formales o psicoanalíticos.

Sin embargo, permanece vigente la tesis de Kracauer, que en el cine se refleja el alma de las masas. Películas que obtienen un éxito sensacional, revelan más sobre angustias, sueños y preocupaciones de los espectadores de lo que la investigación psicológica puede demostrar. Es cierto que la publicidad concentrada para determinados productos cinematográficos puede eliminar esta perspectiva de la identificación del espectador con el objeto. Pero el método de Kracauer aún parece indicado para descubrir las fuerzas que mueven el cine americano.

La cultura se acaba, pero el cine florece

La elección de un presidente carismático no debe hacernos olvidar que la fábrica de sueños americana habla un lenguaje totalmente diferente. La festiva celebración de una sociedad al revivir su fase creativa de «realizar la felicidad de todos» contradice las manifestaciones que el cine ameri-

cano está produciendo. Sus películas de guerra invaden el último rincón del mundo y el género de las películas catastróficas parece no haber llegado a su cumbre todavía.

Familias que parecen perfectas reventan en el cine del horror, monstruos de todas las categorías posibles e imposibles aterrizan el mundo, pequeños burgueses enloquecidos y brutales policías celebran verdaderas guerras civiles en la jungla de las ciudades y en lugar de Papa Noel viene King Kong. Desde los años sesenta el tema principal del cine americano es la desintegración y el derrumbe de todo. Y esto se realiza en un espectacular «fin del mundo» o en la destrucción sutil y cínica de las relaciones humanas. Fin de la civilización, fin de todo, esto es el actual principio de Hollywood para ganar dinero. En medio de las crisis económicas florece el negocio del cine mejor que nunca, suben las acciones de la industria cinematográfica.

El ciudadano se toma la justicia por sus propias manos

Charles Bronson había demostrado ya cómo se acaba con el hampa de las grandes ciudades. ¿Para qué estos caminos enredados de la justicia? ¿No más discusiones! ¿Que mi revolver decida y ya está! El mensaje de estos filmes es obvio: que el derecho sólo puede ser conservado liquidando sus propios principios fundamentales y que el camino correcto es el de la brutalidad y de la sangre. ¿Para qué estos jueces cobardes y estas sensibles trabajadoras sociales? La calle es el caos, la antesala del infierno. En *Taxi Driver* el pequeño burgués americano expresa estos sentimientos abiertamente: «Yo espero que algún día una lluvia grande se lleve a toda esta chusma!» Naturalmente la lluvia no realiza tales tareas. Así interviene él y produce un baño de

sangre. Es interesante leer el argumento del autor del libro de la película. Paul Schrader dice: «Cuando un japonés siente llegar su hora, cierra las ventanas y se suicida. Un americano abre la ventana y mata a otros». Y parece que numerosos justicieros cumplen esta misión en calles y colegios del país.

La empobrecida cultura de las ciudades produce aislamiento, soledad y ausencia de sentido de vivir que en determinados casos llega al extremo de dar golpes y agredir a quien sea.

La rebelión de la juventud y el espectáculo del horror

El género del horror ha tenido enormes éxitos. Desde filmes como *Rosemary's Baby*, *El Exorcista* o *La Profecía* el género no ha parado de crecer. No es suficiente describir la indiscutible precisión óptica o dramática de tales productos. Tampoco sirve esta vaga explicación que escuché: «La juventud de hoy se encuentra en una profunda evolución de los valores, alejándose cada vez más del espíritu práctico de los padres descubriendo una nueva mística». En realidad es una dramatización pseudoreligiosa del conflicto entre generaciones. En «La Profecía» se vive el temor de la familia de la clase media que ya no es capaz de dominar a su hijo. Durante mucho tiempo ha tratado de conservar el simulacro de la clásica familia modelo, hasta que Gregory Peck en una de sus peores horas, después de rezar —como es costumbre en estos casos— decide actuar fatalmente, cuchillo en mano. Obviamente sólo puede defenderse la honradez renunciando a su contenido humano y al final el infante diabólico sonríe a los espectadores. Conclusión: Todo es como es, nada puede hacerse».



Las catástrofes siempre sobreviven

Catástrofes y horror se concentran en el filme de guerra. Pero antes han presentado las variaciones más inverosímiles: monstruosos incendios, catástrofes de barcos y aviones, terremotos, invasión de horribles monstruos de la vida animal, abejas, lombrices, culebras, ratas, un tiburón, dinosaurios y un gorila monstruoso. ¿A ver qué más habrá? Todo eso demuestra una sola cosa: la destrucción del sagrado microcosmos de la sociedad tradicional. Pero todas estas películas confirman al espectador que hay siempre una *chance* de sobrevivir. De alguna forma el sistema se salvará. Se salva porque en la emergencia se presentan los verdaderos hombres, y cada vez más mujeres valientes, que lo defienden. La supervivencia es de los fuertes, intrépidos y superdotados (conocido mecanismo de selección del darwinismo social).

¿Cómo es posible que un público tan general e internacional sea capaz de identificarse y angustiarse ante las falsas emociones de esta categoría? La verdadera angustia de la gente: crisis económica, falta de recursos, el desempleo, no se ha hecho tema de ninguna película catastrófica. Parece que el interés por el cine catastrófico es superficial. La angustia en el cine es consoladora: ¿Qué significan mis penas en comparación con los estragos que ahí veo? El espectador participa en vivas imágenes de destrucción y violencia y olvida lo suyo. Emocionantes son los momentos cuando monu-

mentales edificios se hunden e imponentes barcos estallan en llamas. Es la sensación de la destrucción que atrae. Erich Fromm, ilustre crítico de los hábitos sociales de la sociedad moderna encontró esta explicación:

Quando el hombre no puede hacer nada ni mover a nadie, cuando la dependencia se transforma en vital impotencia y en sentimiento de nulidad, entonces el hombre tratará de huir de ahí. Este acto de fuga será un acto de destrucción. Sólo así se puede confirmar que aún está vivo. La destrucción es la creatividad del desesperado, del hombre lisiado, del mutilado. Es la venganza por la vida que no se ha llegado a vivir.

La sonada violencia en los suburbios franceses, la lamentada violencia entre jóvenes y en las aulas parece darle la razón.

La guerra es la máxima de las sensaciones

Si entendemos el cine de catástrofes como escenarios donde poner en acción instintos de destrucción y de violencia no nos extraña el regreso de las películas de guerra. Durante las guerras activas este género vive la competencia con el noticiero de la televisión. Pero el cine de guerra es el negocio de todos los tiempos. Los «peeeng» y «ruoooooff» y «zsssssh» pueden llenar la cinta hasta reventar, permitiendo li-

geros descansos a un público exhausto. Al mismo tiempo este cine de acción reduce el argumento hasta la más ridícula superficialidad. Origen, causa, trasfondo de la guerra suelen quedar oscuros. Al público se le trata de ignorante al que no vale la pena dar explicación. Los clichés bastan, los argumentos no se necesitan. Es el simple ritual de competencia que atrae, y los perdedores dejan de existir, desaparecen. Lo máximo en filosofía humana lo representa la élite uniformada y su alma deportiva.

En síntesis, ¿qué patología social nos muestra el cine catastrófico actual?

- un sistema social en profunda crisis moral,
- un conflicto en dimensiones extremas,
- un derrumbe de la realidad donde se exhiben confusos valores,
- un cine que no aclara temas sino presenta disfraces,
- unos personajes unidimensionales siempre en actitud de legítima defensa

El argumento se limita a una filosofía de la acción. El mundo obrero, el intelectual, la creatividad son inexistentes. Los proyectos se caracterizan por numerosos «pseudos»: pseudoreligioso, pseudorevolucionario, pseudoverdad.

Sobre la eticidad de la huelga de hambre

.....
José-Román Flecha Andrés

Universidad Pontificia de Salamanca

El gesto de la saharauí Aminatu Haidar ha vuelto a poner de actualidad la cuestión ética de la huelga de hambre, o del «ayuno hasta la muerte», como prefería llamarla Mahatma Gandhi, que llegó a practicarlo en 17 ocasiones.

El Diccionario de la Real Academia de la Lengua define la huelga de hambre como «abstinencia voluntaria y total de alimentos para mostrar alguien la decisión de morir si no consigue lo que pretende». Esta definición sugiere ya algunas anotaciones.

1. La huelga de hambre se debe a una decisión voluntaria y libre de la persona. No pueden identificarse con ella los casos en los que la persona que ayuna se siente obligada e incluso amenazada por un grupo de presión que la utiliza como arma terrorista para conseguir sus objetivos.
2. La huelga de hambre se diferencia del ayuno religioso, que es percibido como el acto humano de una persona que valora la vida y no pretende darse la muerte.
3. Mientras que el ayuno religioso nace de la voluntad de cambiar la propia vida y trata de mantenerse en el secreto, evitando toda ostentación, la huelga de hambre pretende el mayor índice posible de publicidad con el fin de presionar a alguien por medio de esa forma de chantaje.
4. El objeto de las pretensiones de la persona es decisivo a la hora de definir la huelga de hambre. En efecto, la persona puede emplearla con fines egoístas o bien con una finalidad altruista que convierte su decisión en una entrega oblativa por el bien de los demás.

Huelga de hambre y suicidio

La Congregación vaticana para la Doctrina de la Fe, daba a conocer el 5 de abril de 1980 la declaración *Iura et bona* sobre la eutanasia. En el documento se recordaban los criterios habituales para juzgar el suicidio como un acto tan inaceptable como el homicidio. A continuación añadía una observación muy interesante:

Se deberá, sin embargo, distinguir bien del suicidio aquel sacrificio con el que, por una causa superior —como la gloria de Dios, la salvación de las almas o el servicio a los hermanos—, se ofrece o se pone en peligro la propia vida (I,10).

Esa observación no se alejaba del planteamiento de Santo Tomás de Aquino ni de la doctrina expuesta en Salamanca por Francisco de Vitoria en su «relección» sobre el suicidio.

Ningún acto humano es absolutamente indiferente. Y menos lo es la huelga de hambre, que pone en peligro un valor primario como es la vida de la persona. Existe un consenso general para establecer una distinción entre la huelga de hambre y el suicidio. Lo que no es tan evidente es la selección de los motivos por los que se establece esa distinción.

Una primera medida, tan habitual como poco convincente, sería la de distinguir el aspecto objetivo del aspecto subjetivo de la acción. En ese caso se podría calificar como objetivamente inmoral ese ayuno que pone en peligro la propia vida, precisamente por atentar contra la vida. Es decir, contra un bien que es, a la vez un derecho y un deber fundamental. Es cierto que se suele afirmar al mismo tiempo que la percepción subjetiva de esa decisión disculparía a la persona.

Otra medida, igualmente tradicional, es la de aplicar el clásico principio del doble efecto. Como se sabe, en su nombre se autoriza a la persona a realizar un acto bueno o indiferente del cual se siguen un efecto bueno y querido y otro malo que es solamente permitido, con tal que el efecto bueno no se derive directamente del efecto malo. Sin embargo, no es fácil alcanzar un consenso sobre la plausibilidad de ese recurso. En primer lugar, porque el ayuno a ultranza no es tan indiferente como se pretende. Y en segundo lugar, porque el fin bueno de la defensa de los derechos humanos amenazados sólo se conseguiría por medio de la muerte o, al menos, su probabilidad inmediata.

Criterios éticos

La reflexión ética actual considera que para una valoración de la huelga de hambre se han de tener en cuenta algunos criterios importantes que el profesor Ignazio Schinella ha reducido a cinco:

1. El sacrificio de sí mismo es característico de una decisión que se propone como último recurso para evitar muertes y el recurso a las armas. La huelga de hambre no puede identificarse con la muerte de los *kamikazes* japoneses o de los que se lanzan contra objetivos significativos en atentados programados.
2. La voluntad altruista identifica el sacrificio personal de quien, por medio de la huelga de hambre, no pretende defender sus bienes, sino la vida, los bienes y los valores que han de hacer posible la vida de los demás.
3. La causa justa, que se invoca como uno de los aspectos necesarios para la justificación de la huelga laboral, es imprescindible para la valo-

ración positiva de la decisión de alargar el ayuno hasta la muerte si es preciso. La gloria de Dios, la salvación de las almas y el bien de los hermanos, mencionados por la declaración *Iura et bona*, ejemplifican tres bloques valóricos que establecen una neta distinción con respecto a otros motivos y contextos.

4. La proporcionalidad entre la vida que se arriesga y el bien que se pretende conseguir da cuenta de la seriedad de la decisión de quien emprende una huelga de hambre. Y, al mismo tiempo, refleja la situación límite en que se encuentra tanto esa persona como el grupo o la comunidad social con la que se identifica esa decisión.
5. La excepcionalidad del recurso a la huelga de hambre excluye de partida la frivolidad con la que se plantea esta decisión en un momento en el que se afirma que «todo vale», como si todos los valores tuvieran el mismo rango ontológico y moral. En una cultura de la muerte la opción por la huelga de hambre pierde su significado testimonial.

Una responsabilidad compartida

En este momento es evidente que la huelga de hambre incluye una responsabilidad compartida por numerosos

agentes. Basta referirse brevemente a cinco.

1. La persona que emprende la huelga de hambre habría de tener muy claros los fines altruistas que se propone al exponer su propia vida hasta el peligro de muerte.
2. El personal médico sanitario tendrá que prestar la máxima atención al principio bioético de la autonomía, que incluye el respeto al consentimiento del «paciente» suficientemente informado.
3. Las autoridades públicas, a las que se dirige el desafío de la huelga de hambre, tendrán que valorar el grado de libertad de quien la inicia y la importancia de los valores y derechos que reclama. En ocasiones habrá que ver si ceder a la presión que la huelga supone y desencadena no ocasionaría más daños que los que se pretende evitar. Por otra parte, cada vez será más difícil determinar hasta qué punto un caso singular de huelga de hambre no forma parte de un complejo entramado internacional o de defensa de intereses políticos o económicos.
4. Los medios de comunicación social han alcanzado un papel importante, puesto que el proyecto de una huelga de hambre cuenta de antemano con la difusión mediática

para conseguir los fines que se pretende. Los medios habrían de ser muy escrupulosos para respetar el derecho a la privacidad de la persona, para no promover una curiosidad morbosa, para no manipular las acciones y las intenciones de las personas implicadas.

5. La sociedad que conforma la opinión pública nunca es un testigo pasivo ante una huelga de hambre. No puede serlo. Es más, si se previera que la sociedad no reaccionaría, difícilmente asumiría alguien una decisión tan dramática. Una sociedad que no responde ante este desafío demuestra con su silencio o indiferencia que ha perdido la capacidad de promover y defender los valores que realmente valen, suponiendo que el propósito de la huelga no haya caído en la frivolidad y que los poderes públicos no hayan perdido toda dignidad y autoridad.

En consecuencia, cada huelga de hambre es un recordatorio, un estímulo y un desafío para las personas, para las instituciones públicas y para la sociedad entera. A condición de que no sea trivializada por unos y digerida por otros como una noticia tan insignificante y efímera como todas las demás.

Premio para un Gigante del Espíritu

.....
Carmen Allendes G.

Periodista, Investigadora de INAUCO
.....

«**P**or sus obras los conoceréis» enseñó el maestro nazareno hace muchos años. Y es que las obras dan cuenta de la fuerza que anima al ser interno, otorgándole empuje para concretar en acciones las intenciones. Es así como Carlos Díaz Hernández, el maestro, el filósofo, el prolífero autor español de numerosísimas obras, quizás el más fecundo, transmite ese ímpetu en la palabra, en lo escrito y en su hacer.

Y fue reconocido por esto. En la Facultad de Administración y Dirección de Empresas de la Universidad Politécnica de Valencia (UPV), en una ceremonia que se celebró en el Salón de Actos, el 1 de diciembre a las 12 horas, le fue otorgado el premio *Gigante del Espíritu* 2009, por el Instituto Intercultural para la Autogestión y la Acción Comunal (INAUCO), como testimonio a «la idea de la libertad compartida y la construcción mancomunada del crecimiento de las sociedades humanas».

El premio «Gigante del Espíritu» fue instituido el año 2008 con motivo del 30 aniversario del INAUCO, concediéndose en forma excepcional a dos personalidades, una europea y otra iberoamericana, por los méritos de sus valiosas obras intelectuales y trayectoria humana. En esa edición fueron galardonados el economista chileno Juan Guillermo Espinosa, quien fue Embajador de Chile en Holanda y anteriormente Director de la OEA en Santiago. Espinosa es un gran teórico de la Economía Solidaria o de Participación desde su presencia en los años 70 en la Universidad de Cor-



nell, Ithaca, Nueva York, donde publicó el libro «Democracia Económica», en inglés, y que fue traducido posteriormente al castellano por el Fondo de Cultura Económica de México en 1984. De hecho, ha publicado numerosos trabajos en esta materia y está considerado como una de las figuras de talla internacional en este campo. El segundo premio Gigante del Espíritu 2008 se concedió al antropólogo francés Dominique Temple, experto en las culturas amerindias de los Andes y la Amazonia. Su gran obra es la trilogía sobre la Teoría de la Reciprocidad como fundamento de los valores en las sociedades humanas. Está

considerado uno de los antropólogos más destacados en la actualidad y proyecta estas ideas en el campo tanto de la economía como de la política, para proponer un mundo de relaciones humanas basadas en la justicia y la igualdad.

En la segunda edición de 2009 se ha vuelto a valorar en forma especial aquella trayectoria cuya obra tiene relación con las tres palabras claves y la tarea intercultural e interdisciplinaria del INAUCO; Autogestión, Cooperación y Participación, y que fueron las que inspiraron el Encuentro Internacional que se realizó en la UPV hace un año¹, en el que Carlos Díaz tuvo

1. El Encuentro Internacional sobre Autogestión, Cooperación y Participación en las Ciencias Sociales se realizó los días 1 y 2 de diciembre de 2008, en homenaje al 30 aniversario del INAUCO y el 25 aniversario de su Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal (RIDAA).

una brillante participación en la Mesa redonda que desarrolló estos conceptos a partir de las perspectivas filosófica, antropológica y sociológica.

En el acta de entrega del galardón se enfatiza «el coraje y coherencia en el comportamiento para responder en los actos con estas ideas defendidas, muchas veces en un entorno académico y social hostil cuando no abiertamente enfrentado a tales valores, entre los que hay que destacar la dignidad de la persona y su protagonismo superior a los condicionantes materiales y a los intereses individualistas, y su voluntad de construir esas comunidades de personas libres que integren a sus componentes en una relación profunda de compañeros y socios a la vez que mantengan la autonomía de su personalidad diferenciada».

Carlos Díaz es Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid con premio extraordinario, Licenciado en Derecho y en Altos Estudios Constitucionales. Es catedrático de Filosofía en secundaria (número uno en España en 1970), y profesor titular de la Universidad Complutense de Historia comparada de las religiones desde el año 1983. Cuenta con 210 libros de ensayo sobre filosofía, teología, política y pedagogía, además de selecciones de textos, prólogos y artículos, entre otros escritos. Ha traducido al español numerosos libros de grandes autores. Por su parte ha sido traducido a más de diez lenguas europeas. Es presidente fundador de la Fundación Emmanuel Mou-

nier en España, México, Paraguay y Argentina. Ha dirigido, entre las más importantes, la Revista Internacional «Communio» y actualmente figura en los Consejos de Dirección de diversas revistas europeas. Dirige la colección de libros «Sinergia» y fundó «Aconte-



cimiento», revista trimestral que se encuentra usted leyendo y que cuenta con un cuarto de siglo de aparición continua. En México lidera desde el año 2007 la colección «Valores y Virtudes» de Progreso Editorial.

Al recibir la escultura de la paloma que simboliza el premio «Gigante del Espíritu» Carlos Díaz, confesó: «Soy amado, luego existo. Soy premiado, como fruto del amor, luego existo. Nada grande se ha hecho sin pasión.

El apasionamiento sólo puede venir de haber amado». Y quizás sea esta la impronta que marca su accionar y le lleva a la fecundidad. Viejo motor capaz de transmutar profundamente toda acción y toda intención, como señalan los versos de Violeta Parra: «sólo el amor con su ciencia nos vuelve tan inocentes. El amor es torbellino de pureza original, hasta el feroz animal susurra su dulce trino, detiene a los peregrinos, libera a los prisioneros, el amor con sus esmeros al viejo lo vuelve niño y al malo sólo el cariño lo vuelve puro y sincero»².

La celebración estuvo cargada de idealismo. Recordó Antonio Colomer Viadel, Director del INAUCO, la imagen del Quijote y su ética justiciera involucrada en esa lucha a favor del débil y el desvalido, esa generosidad para ser fiel a un ideal. Y se preguntó: ¿no responde al vibrar de una de las fibras más nobles del espíritu humano?...

Esa consecuencia la resumió quizás uno de los tantos correos electrónicos que llegaron desde diversos puntos de Latinoamérica, España y Portugal, entre otros países de Europa, que conocen la obra del homenajeado: «Qué alegría saber que han decidido otorgar este Premio a ese gigante hermano. Cuánto trabajo en el silencio, cuánto de eso, y mucho más que desconocemos reconoce este premio otorgado al pensador, al militante, al cristiano, al amigo y hermano Carlos Díaz. Muy enhorabuena por él». Y nosotros cerramos; muy enhorabuena para nosotros también, por la gracia de contar con un Gigante del Espíritu a nuestro lado.

2. Canción «Volver a los 17» de la cantautora chilena Violeta Parra.



Oficio de escribir

EL TOREO, UNA METÁFORA POLÍTICA¹

Yves Roullière

Association des Amis d' Emmanuel Mounier

Al final de la década de 1910, unánimemente considerada como la edad de oro de la tauromaquia, España se dividía entre «joselitistas» y «belmontistas», es decir, entre los partidarios de Joselito (1895-1920) y los de Juan Belmonte (1892-1962). ¿Por qué desencadenó tanta pasión esta lucha a distancia entre los dos toreros más grandes de su tiempo, y sigue siendo capital, casi un siglo después, para comprender tanto esa época como el arte de torear, hasta nuestros días? Inspirándonos en los análisis de José Bergamín², diremos que Joselito asumió como ningún otro la herencia «clásica» de los siglos XVIII y XIX en la materia, y que Belmonte representó el comienzo de la era contemporánea, caracterizada por cierto «romanticismo» y por una voluntad de liberarse de esta todavía reciente tradición.

Pero dejemos la palabra a los interesados. Parmeno, un cronista taurino de la época, interrogó a los toreros que más brillaron a lo largo del año 1917. Joselito abre el telón. Tiene 22 años, y ya lleva cinco de carrera en la elite del toreo; está en la cumbre de su gloria. Joselito reconoce, sin embargo, haber tenido que evolucionar en sus verónicas, esos primeros pases frontales que se le reprochaba realizar con demasiada desenvoltura: «Mi trabajillo me ha costao una de enrabarme, y una de fijarme, y una de ensayar...

Pero como todo se aprende... Crea usted, que, menos el estilo, la gracia que uno trae al mundo, se aprende todo». «¿Cómo es eso?», pregunta Parmeno. «Muy sencillo: no dejándole ir. Le di la primera por la derecha y al rematarla, teniendo al animal en los vuelillos del capote, bajé el brazo derecho, levanté el izquierdo, giré un poco y di la segunda, y templando y empapando repetí la suerte y así llegué a la octava. Fíjese usted». Y con un pañuelo, [...] torea un toro invisible diciendo: «Ve usted, la primera. Y ahora, muy templaio, la segunda, y ahora, todavía más templao, la tercera, en seguida ¡ju! sin miedo, clavao, la cuarta, y después, lo mismito, con los pitones en el vientre, la quinta, y luego, duro con la sexta y la séptima, borracho uno mismo con ese entusiasmo que da el toreo, y por fin la octava, porque el toro ya no pasó más...»³.

Se ve que Joselito es ante todo un artista que pretende situarse en el seno de una tradición, en una posición de total abnegación al servicio de la inteligencia de un juego en el que todos deben participar: el toro, el torero, su cuadrilla y el público.

La tauromaquia es, en efecto, más que un bello combate: saca a la luz de una manera única las diferentes actitudes del hombre que se enfrenta al destino representado por el toro. Y de manera única, ya que aquí la adversidad se presenta viva, al contrario que en otras artes individuales arriesgadas



1. Una primera versión ha aparecido en francés en la revista *Études*, julio-agosto de 2008. Traducción: redacción de Acontecimiento.

2. Cf. *Obra taurina*, Madrid, CSIC, 2008.

3. Citado por J. Bergamín, «Fijeza y mudanza del toreo» (1962), en *De una España peregrina*, Madrid, Al-Borak, 1972, p. 151.

Oficio de escribir

(danza, trapezio, equitación, etc.), donde el adversario es el vacío. El torero tiene que aprender a formarse una idea precisa del carácter del toro que tiene enfrente, a fin de provocar el encuentro a corta, media o larga distancia. No se encara de la misma manera a un toro boyante que a un toro observador, a un toro revoltoso que a un toro temeroso, a un toro bravucón que a un toro de sentido... Ahora bien, lo mismo ocurre en las situaciones que tenemos que afrontar en el día a día. Ya sea que tomen un giro brillante, curioso o ventajoso, crítico o delicado, tragicómico o desesperado..., lo importante es mantener el dominio sobre ellas hasta el final, para pasar a otra cosa, marcando una nueva victoria sobre la muerte en cada cuestión resuelta con inteligencia y sensibilidad, como en cada toro matado según los cánones.

Pues bien, de esta ciencia que sitúa el combate en el centro de todo, Joselito no deja entrever nada, y exalta el combate sirviéndose de figuras impresionantes de danza, burlonas, creativas. Sin derogar sus leyes hace que hasta el destino se caiga del burro. Es el goce del arte soberanamente compartido y que inspira el dinamismo de su generación, una generación que batalla en firme durante los años 20 para dar muerte al régimen monárquico, y que, a partir de 1931, participará en la elaboración de las reglas republicanas, poniendo las bases de nuevas relaciones en el derecho, la religión y el arte.

Pero esta época se paró en seco. Y desde 1933, como se sabe, la derecha republicana en el poder cayó en los peores defectos inmovilistas, que hicieron perder la paciencia a las fuerzas extremas y llevaron, tres años más tarde, al desastre de la guerra civil. ¿En qué anuncia y simboliza Belmonte este periodo? Escuchémosle primero, interrogado también por Parmeno, en 1917. «Hable un poco de su toreo, Juan... —Si no sé. ¡Pala-bra! Yo no sé las reglas, no tengo reglas, ni creo en las reglas. Yo 'siento' el toreo, y, sin fijarme en reglas, lo ejecuto a mi modo. Eso de los terrenos, el del bicho y el del hombre, me parece una papa. Si el matador domina al toro, todo el terreno es del matador. Y si el toro domina al matador, todo el terreno es del toro. Esa es la fija. Y lo de templar, mandar, parar y recoger, depende de los nervios del tocador y de la madera de la guitarra. ¿Me comprende? Y de cuando en cuando, el toque no le disgusta a uno y no entusiasma al público»⁴.

Declaraciones asombrosas: a Belmonte no le importan nada las reglas, y esto no para crear otras, sino porque *así le viene en gana*. De ahí su inmenso y duradero éxito, en el que él congeniaba perfectamente con las conductas anarquistas ancladas en el conjunto de la sociedad española: el Estado, los partidos, los sindicatos, el ejército y hasta en la Iglesia. Por más que los primeros republicanos intentaran canalizar las energías, lo natural volvió, rápidamente, al galope, reduciendo el diálogo político a una confrontación pura y dura, animal. Belmonte encarnó este individualismo primario, mortífero, para el cual la revolución consistiría, paradójicamente, en inmovilizar el toreo. Que el mismo Belmonte se compare a un guitarrista, es muy revelador. Imperturbable, Belmonte se caracterizaba por su estatismo ante al toro; corría, con ello, el máximo riesgo, lo que le valió ser llamado, entre otras cosas, el «coloso de la emoción». El torero ya no aparece como un artista, sino como un héroe. Inversión de valores: el torero deja de servir a un arte para que este arte le sirva a él, sirva al agrado de sus instintos, al de su «sentir». Y desde el momento en el que no se deja ver más que el riesgo, el toreo ya no es cuestión de arte, sino de espectáculo sensacional. En el peor de los casos, la demostración de la inmovilidad y del puro instinto de defensa corresponde a una concepción militarista de la existencia, que exhibe el coraje ante la adversidad para que penetre mejor en las cabezas la inminencia del peligro y, por lo tanto, el miedo; y en el mejor de los casos, corresponde al estoicismo cultivado por el hombre incapaz de comprometerse, presa cáustica de su destino.

Los toreros del siglo xx, salvo rarísima excepción, se refirieron todos a esta «filosofía»... Hasta nuestros días, en los que un José Tomás lleva al extremo las lecciones de Belmonte, petrificado ante el toro con una gracia inaudita, y dejando el mínimo espacio de terreno para recibir al toro; de ahí sus innumerables heridas y la insistente impresión de que él es el último torero de una época. La fascinación que ejerce en España, y mucho más lejos, ¿no refleja el sonambulismo de Europa, impávida frente a un futuro cada vez más problemático, y complacida en el espectáculo de su propia impotencia para comprometerse y encarar el futuro sin rebelión ni ilusión creadora?

4. *Ibidem*, p. 149.



Oficio de escribir

POEMAS

José Luis González

Licenciado en Ciencias Políticas

La aurora perdida

(dedicado a mi madre, a mis padres)

«¿Recuerdas aquella ciudad
adonde fuimos cuando novios?»,
oí que le decías a mi padre.
Da igual qué ciudad fuese,
española seguramente,
europea quizás,
los tiempos no permitían otra cosa,
pero imagino dos jóvenes
de sonrisa sana y abierta,
de mirada alegre,
bajo un sol suave y resplandeciente,
cogidos de la mano.
Nunca te conocí joven,
pero siento anhelos de tu juventud perdida,
que abandonaste para criar
a una rosa y a un clavel
a mi hermana y a mí.

¿Quién sabe cuántos sueños
dejaste sin cumplir?
¿Quién sabe cuántos deseos insatisfechos?
Los dejaste con alegría,
con alegría abandonaste
la aurora de tu vida,
por dos niños que te empezaron a sonreír
con miradas inocentes
y te llamaban «mamá».
Pero también siento anhelos
de mi juventud, en parte, no alcanzada.
Persona atormentada, introspectiva,
huidiza, huraña, recelosa,
aún no he oído
de alguien a quien lleve tiempo
amando y en quien lleve tiempo
confiando
palabras como las que le dirías,
aquel día,
a mi padre.

Visión de las puertas de Viena (1529)

Soñamos un día
con las puertas de Viena,
con defender la ciudad,
con ser los últimos héroes
muertos: un pelotón de soldados,
creíamos saber,
salvaría la civilización.
Caer con armaduras blancas,
de innegable pureza,
y quedar en el lodo,
a los pies de los caballos,
tras haber musitado,
a nuestra muerte,
algunas palabras sabias,
o el nombre
de una mujer querida,
o quizás, probablemente,
sólo un murmullo absurdo
o ininteligible, caótico
e inconfesable.
No supimos nunca
que, sin necesidad
de abrir las puertas,
habíamos de ser nosotros,
con nuestros seres más queridos,
quienes terminásemos con la ciudad,
quienes arrasásemos con la Viena
que todos llevábamos dentro.

Oficio de escribir

Luz en la penumbra

La luz que, de pequeños,
encienden nuestros padres.
Estela
que nos ayuda
a atravesar
el camino de la oscuridad.
Faro que nos alumbra
y nos guía
en mitad del mar de la noche.
Luz en la penumbra, también,
aquella que crea un ámbito íntimo,
cálido, acogedor.
El ser amado que nos espera
tras una agotadora jornada,
o cuando el amor se convierte
en pulsión de carne,
luz en la penumbra
de gozosa intimidad.
Pero la luz en la penumbra
es también lo misterioso.

En medio de la noche,
de la soledad,
la luz en la sombra
invoca una presencia.
La luz en la penumbra
es una invocación,
una llamada,
que debe ser respondida.
Seres misteriosos,
que se esconden de nosotros,
y vuelve a la vida cuando dormimos.
Algún ente misterioso
que aprovecha,
cansado de las sombras,
ese acogedor espacio.
El demonio,
una luz entre sombras.
Luz en la penumbra,
¿paz?, ¿misterio?,
en todo caso
INVOCACIÓN.

Oficio de escribir

POEMAS

M.^a Gracia Fernández Tejerina

Educadora



Baños de naturaleza¹

Hay vivencias tan profundas, tan hondas
que es imposible expresarlas con palabras.
Lo percibo, ahora, en esta tarde
gozando de unos baños donde todo es gracia.

Baño de aire, de sol, de sombra.
Con el gel del árbol de flores, de plantas,
en la taza de ducha infinita... toallas calientes
de piedra, de césped que tanto relajan.

Me introduzco en el baño, me aclaro en la ducha.
Y la sanación se adentra en mis venas.
Arrastra la escoria por las tuberías que ofrece
—para reciclarlas— nuestra Madre Tierra.

Aire, sol, árboles, malezas y plantas
me rodean en estos momentos.
Respiro armonía. Con los pies descalzos
contemplo, rezo, doy gracias... Sufro con las gentes
que nuestro egoísmo les priva de esto.

Y, desde otro baño de silencio activo
le digo a Dios Padre, autor de lo bello:
«gracias» y «perdón». El mundo no es, lo ponemos feo.
No se hace esperar la respuesta que me cala dentro.

Persona, mujer, madre²

Hay vivencias profundas, tan hondas
que, imposible expresarlas con palabras...
me sumerjo en un baño, activo, de silencio
para admirar, mujer, la luz que irradian.

En silencio, yo sueño... te veo, mujer cual eres...
virtudes y defectos... como persona humana...
pero... tienes rasgos inconfundibles
que, en diversos procesos te acompañan.

Preciosos rasgos, inherentes a ti
Ayer, hoy... mañana.

Mujer, madre, si tu me das permiso,
convoco en este día a todos los poetas...
amigos, elegid materia prima...
construid con ella una casa de dimensiones nuevas.

Cimientos firmes, fachadas naturales,
con puertas y ventanas siempre abiertas
para acoger y dar amor... a mares,
¡que no lo contaminen esas mentes perversas!

Abrid, en lo más alto de la torre,
insignia universal... una bandera
tejida con la paz y la armonía
capaz de destruir el odio que envenena.

Piso tierra... me despierto del sueño,
te veo, madre-mujer, cogiendo esa bandera.
madre mujer, con rostro de mi madre
infundiendo ternura a manos llenas.

Y... junto a ella, los rostros de otras madres,
infinidad de madres, de razas y culturas muy diversas
entrelazan sus manos; transmiten energía:
es regalo del Cielo que hasta nosotros llega...

Mujeres-madres, cantad para los hijos —pequeños y mayores—
esas nanas sagradas que duermen y despiertan,
y nos devuelven corazones sensibles,
rompiendo de una vez, corazones de piedra.

Mujeres-madres, a vuestra cita, ahora,
acudamos en masa, poetisas y poetas
para entonar el himno cuyas voces,
devuelvan la salud a nuestra Madre Tierra.

Jaris (Gracia)

1. Encuentro en Ohárriz, julio de 2009.

2. Poema inspirado en mi madre, en nuestras madres y en todas las personas con corazón de madre, reflejo de la ternura de Dios Padre-Madre.



I Encuentro Iberoamericano de Personalismo Comunitario

“El Personalismo Comunitario en la América Latina del siglo XXI. Una puerta a la esperanza”

Celebrando 5 años del Instituto Emmanuel Mounier Argentina

28, 29 y 30 Abril de 2010 - Ciudad de Córdoba, Argentina

Al cumplirse la primera década del siglo XXI, se impone una reflexión sobre el estatuto de la propuesta personalista gestada con fuerza desde la impronta francesa de Emmanuel Mounier en el pasado siglo, y con repercusiones relativamente recientes en toda Latinoamérica. A pesar de la globalización imperante, nuestro continente y con él sus hijos latinoamericanos han consolidado características específicas que los hace únicos: sus grandes posibilidades y sus lacras profundas, su tradición y su identidad en crecimiento, los valores morales de su pueblo y su convivencia con la indignidad. Es éste un espacio único y un tiempo sincrónico pero distinto al europeo, desde cuyo fondo se arraiga el compromiso con la persona propio del pensamiento personalista.

Partiendo de la singular coyuntura latinoamericana surge la necesidad de un balance que proyecte las perspectivas para el siglo XXI, balance y perspectiva que sólo la vocación dialógica puede alcanzar desde las diversas

miradas que cada participante pueda aportar desde su experiencia vital y ámbito social en que se inserte su labor.

En tal sentido, el **Primer Encuentro Iberoamericano de Personalismo Comunitario** convoca a quienes, desde lo social, lo político, lo económico, lo educacional, lo psicológico, lo religioso y lo filosófico, nos ayuden a repensar y/o evaluar el «cómo» venimos preparando la estrategia de presencia para este siglo, el «qué» de las acciones concretas o experiencias comunitarias en relación a la difusión, profundización e instalación de la propuesta personalista, y, finalmente, el «quién» personal sujeto y destinatario de las acciones que como comunidad de personalistas podamos brindar. No se trata sólo de agotar conceptualizaciones o discutir los caminos de la praxis, sino de buscar integrar las instancias teóricas con las prácticas mostrando la coherencia intrínseca del personalismo que no se desdibuja por las diferencias de cada grupo sino que se enriquece y consolida a través de ellas.

En razón de ello, el presente Encuentro desea ser «punto de encuentro» de los distintos grupos personalistas y personas particulares comprometidas con la causa de la persona, con el fin de repensar las claves antropológicas, políticas y culturales

que el personalismo debe proyectar en su estrategia latinoamericana para el siglo XXI. Los grandes problemas del panorama actual pueden vertebrarse alrededor de estos ejes, sin excluir otros posibles:

Ejes temáticos del Encuentro

- El personalismo en la historia de las ideas de América Latina.
- Persona, dignidad y derechos humanos en América Latina.
- La encrucijada política y económica en diálogo con la propuesta personalista.
- El problema estructural de la pobreza en América Latina.
- La forja de la cultura personalista en el enclave cultural actual.
- Bioética y cultura de la persona.
- La cuestión educativa en Latinoamérica en perspectiva personalista.
- Estado de la investigación actual en Personalismo y la formación de las futuras generaciones.
- La construcción de la esperanza y su carácter salvífico.

Ponentes:

- **Carlos Díaz**, *Universidad Complutense de Madrid, España.*
- **Miguel Jarquín**, *Centro de Estrategias para el Desarrollo de Guadalajara, México.*
- **Luis Ferreiro**, *Presidente del Instituto E. Mounier de España.*
- **Antonio Colomer Viadel**, *Universidad Politécnica de Valencia, España.*
- **Alino Lorenzón**, *Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil.*
- **Julio Plaza**, *Presidente del Instituto Jacques Maritain Argentina.*
- **Luz González Umeres**, *Universidad de Piura, Perú.*
- **Juan Biosca González**, *Director del Instituto Social del Trabajo de Valencia, España.*
- **Carlos Masías Vergara**, *Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo, Cíclayo, Perú.*
- **Mauricio Correa Casanova**, *Director de Veritas, Revista de Filosofía y Teología. Santiago, Chile.*
- **María Cristina Roth**, *Instituto Emmanuel Mounier en Trelew, Chubut, Argentina.*



Comité organizador

Presidente: Inés Riego de Moine
*Instituto E. Mounier
Argentina*

Secretaria: Ángela Paredes
*Instituto E. Mounier
Argentina-Salta*

Vocales: María Amalia Pérez Bourbon
*Instituto E. Mounier
Argentina-Córdoba*
Erika Briones
*Instituto E. Mounier
Argentina-Córdoba*
Eduardo Correa
*Instituto E. Mounier
Argentina-Córdoba*
Salvador María Lozada
Buenos Aires
Ramón Ortellado
*Universidad Católica
de Córdoba*
Ana Cristina Pepe
*Instituto E. Mounier
Argentina-Córdoba*
María Cristina Roth
*Instituto E. Mounier
Argentina-Trelew*
Gabriel Yunes
*Instituto E. Mounier
Argentina-Córdoba*

INSCRIPCIÓN AL ENCUENTRO

- Expositores:** \$ 150 (para argentinos) hasta el 19/02/2010, después \$ 200.
U\$S 100/70 € (para extranjeros)
hasta el 19/02/2010, después U\$S 130/100 €.
- Asistentes:** \$ 100 (para argentinos) hasta el 19/02/2010, después \$ 130.
U\$S 70 / 50 € (extranjeros) hasta el 19/02/2010, después U\$S 100 / 70 €.
- Alumnos:** \$ 50 hasta el 19/02/2010, después de esta fecha \$ 80.

El pago deberá realizarse por depósito bancario a la siguiente cuenta:

*** Banco Santander Río S.A.,**
CBU (Clave Bancaria Única):
0720064988000035518190
Cuenta Única Pesos-Dólares: 355181/9
a nombre de **Carlos Roberto Moine**
Filial: 0064 – Villa Cabrera, Córdoba, Argentina.

FICHA DE INSCRIPCIÓN

I ENCUENTRO IBEROAMERICANO DE PERSONALISMO COMUNITARIO
28, 29 y 30 de abril de 2010 – Córdoba, Argentina

Nombre: _____
Domicilio: _____
País: _____
Condición Académica (Título Universitario, Terciario, Alumno): _____
Especialidad: _____
Institución de procedencia (si corresponde): _____
Participación en calidad de Expositor / Asistente: _____
Título de la Ponencia (si corresponde): _____



Metafísica Inicial

José María Benavente.

Fundación Emmanuel Mounier.

Colección Persona, Madrid 2009.



Quien quiera saber qué es metafísica ha de intentar hacerla. Y quien esté dispuesto a intentarlo no quedará defraudado si conecta con el hacer metafísica *in vivo* en que consiste esta Metafísica Inicial. Es inicial no porque constituya un acercamiento inicial o primero a las cuestiones metafísicas, sino, sobre todo, porque nos acerca a lo primero, al inicio, al momento fontanal en que el asombro ante el mismo Existir, sin el que no brota la pregunta metafísica, pone en marcha el proceso de indagación racional por la pura última realidad. La indagación existencial en que la metafísica consiste ha de contar con un punto de partida que nuestro autor sitúa no en el *yo pienso*, sino en el *yo inserto en el mundo con las cosas y otros-yos*. Benavente concibe su tarea filosófica como un obligado volver a Parménides para desde él, tras sus huellas, repensarlo y, con no menos libertad que fidelidad, salvarlo e integrarlo en nuestro momento. No cabe hacer metafísica sin el análisis parmenídeo implacablemente lógico de cuanto entraña el principio de no-contradicción, según la formulación del eleata, en su primigenio y fuerte sentido existencial («que es y no es no

ser»). Pero no es fácil mantener el pensar a la altura de la existencia que, en su absoluta, omnipresente, unificante, envolvente «dianidad» (Zubiri, citado por Benavente) se nos esconde... El original, selectivo recorrido que el autor lleva a cabo por los «hitos básicos» del pensamiento filosófico occidental permite comprobar que, después de Parménides, el *pensar existencial* de la estricta Metafísica deja pronto paso al *pensar esencial* de la Ontología que olvida el Ser, la pura Existencia para volcarse sobre el mundo de las esencias, atenta a la *talidad*, a lo que son tales o cuales seres, antes que al hecho mismo de que sean. En ese recorrido, si bien el autor no pretenda hacer «historia de la filosofía», aun el mejor informado lector encontrará no ya memorativa actualización de sus saberes sino una original perspectiva que los enriquece. No acertaría, pues, el que pasara por alto las referencias históricas que forman parte de esta obra y son en verdad momentos del dialogante *presente* en que consiste el pensar metafísico a cuyo decurso asistimos. Así no entenderá adecuadamente la posición metafísica de Benavente quien eluda las

Rincón bibliográfico

páginas en las que éste, con tan rigurosa fidelidad, como gratificante claridad, nos ofrece su sugerente exposición-interpretación de Parménides, su confesado principal mentor filosófico. No menos importante es la crítica a la que somete el diálogo Parménides de Platón: justamente en Platón sitúa nuestro autor el momento en que ya la Metafísica «deja de serlo y empieza a ser ontología».

Más adelante se subrayará la revolucionaria novedad metafísica que entraña el concepto cristiano de creación al abrir un sobrecogedor abismo, impensado (¿impensable?) para los griegos, entre el Ser y los entes, los seres que lo son en cuanto reciben su ser del Ser. En breve y sugerente panorámica pondrá asimismo Benavente de relieve las insuficiencias metafísicas (presentes ya en sus claros precursores medievales) del filosofar que, con Descartes, entra en una nueva Edad al poner su punto de partida, su fundamento y su fuente en el *yo pienso*. Esa moderna línea, por la que discurren los más variados idealismos y empirismos, es la que desemboca en un radical positivismo que declara sin sentido a la Metafísica y lleva al desencanto postmoderno. Pero hay vida *metafísica más allá del final de la metafísica* y de esto es luminoso indicio, entre otros muy prometedores, esta Metafísica Inicial. No se trata de volver a ningún presunto «privilegable» momento premoderno, ni aun de llevar a cabo la *restauración* de Parménides. Benavente, más amigo de la verdad que del gran eleata, reconocerá la realidad de los seres, en su multiplicidad y diversidad. Ante éstos *no se pregunta* — y así corrige a otros grandes — ¿por qué hay cosas más bien que nada?, sino ¿por qué hay seres, y no, más bien, sólo el Ser? Sobre la relación Ser-seres, se consideran diversas hipótesis. Aparte el monismo materialista cientifista-cosmológico, con frecuen-

cia teofóbica, Benavente examina el materialismo *filosófico* y, en particular, la importante construcción sistemática de *Gustavo Bueno*. Dentro del panteísmo, atiende preferentemente al pan-en-teísmo que él ve en *Caffarena*, y toma asimismo en especial consideración el «materialismo panteísta» representado, a su juicio, por *José Antonio Marina*. Entre los méritos de esta obra, están sin duda su dialogante y crítica atención al actual pensamiento español y las posibilidades de debate a las que se abre. Aparte los citados, objeto de estudio crítico especial, se invocan, a lo largo de la obra, otros significativos nombres españoles, como los de Ortega, Zubiri, Marías, Millán Puelles, Llano... Y prueba de la actualidad y amplitud de su discurso, son los muchos otros mencionados, de Agustín a Heidegger, de Gilson a Wittgenstein, de Karl Barth a Hans Küng... José María Benavente toma nota también de las cosmologías modernas en cuanto, llegadas, cabe decir, a los *bordes del Cosmos*, *bordean* la metafísica y ofrecen, a modo de *præambula metaphysicæ*, incitantes estímulos. También aquí lucirá un nombre español, el de Soler Gil, editor de *Dios y las cosmologías modernas* (BAC, Madrid, 2005). Nuestro autor concluye su obra con el examen de la opción teísta. Si los seres existen, pero no son la existencia, forzoso es pensar que la tienen recibida y preguntarse de dónde. El evolutivo Cosmos es inteligible en cuanto supone una *idea* que precontenga lo que va a ser. Es necesaria una Mente que piense esa idea y la ponga en la existencia mediante una *causación* no física sino, en efecto, *mental*, como Agente Inteligente, Libre, Personal. Estas meditaciones metafísicas conducen así, como señala el autor, a lo que la tradición filosófico-teológica denomina Dios (al *Yo-soy* de Ex 3, 14) y para él operan como, así nos lo dirá, «eficaces

preambula fidei». La *fides quarens intellectum* tiene su anverso o reverso en este que puede decirse *intellectus quarens fidem*.

Estamos ante una obra verdaderamente importante, una obra de madurez no simplemente en cuanto resulta de un largo tiempo

de gestación y viene precedida de una significativa serie de otras publicaciones filosóficas del autor, sino en cuanto fruto en su sazón, dotado, por decirlo parmenídeamente, de la «redonda» calidad de su perfecto acabado. En esta obra, además, la belleza interna

de su estructura sistemática encuentra perfecta correspondencia en la iluminadora sencillez del claro, sobrio, rigurosamente correcto y, por todo esto, bello lenguaje empleado, ejemplo de un adecuado uso filosófico del español. Sin duda ha acertado la Fundación

E. Mounier al incluir en su valioso patrimonio editorial esta excelente obra. Y hay que agradecer a Carlos Díaz el justo reconocimiento que le presta en su cálida acogida.

TEÓFILO GONZÁLEZ VILA

El azul sobrante, ediciones

José Jiménez Lozano,
Encuentro, Madrid, 2009.



Las lágrimas de Nadejda Mandelstam y el azul intenso dibujan el horizonte en el que asoman estas treinta y dos historias entrañables que nos regala José Jiménez Lozano. Nadejda Mandelstam es la esposa del poeta ruso Osip Mandelstam, muerto en el campo de Vtoraya Rechka en 1938, víctima de uno de los grandes totalitarismos del siglo pasado, y la autora de «Contra toda esperanza», una obra de referencia,

de la que sólo la primera parte ha sido traducida al español. Pero a estas lágrimas dolientes acompaña el color azul, tiñéndolo todo, en estos cuentos que reciben el nombre de uno de ellos, «El azul sobrante», que tiene que ver con un bote de pintura azul, pero nada menos que de la misma que sirvió para pintar la bóveda celeste en el primer amanecer del mundo.

Como escribe Guadalupe Arbona, directora de la colección *li-*

teratura de la editorial Encuentro, en unas hermosas páginas introductorias, «los relatos de Jiménez Lozano se encarnan en el tiempo», y el autor «no se desentiende del ahora», aun cuando encontremos en estos cuentos desde personajes de nuestros siglos XVI, XVII o XVIII, hasta personas sencillas de nuestro presente, o incluso al mismo Luis Vives, envuelto en añoranzas de su tierra valenciana, donde quedó su madre y sufrió la crueldad que lleva consigo cualquier discriminación. El autor desvela los sentimientos de siempre, aquellos que han conmovido, conmueven y seguirán conmoviendo los corazones de los hombres, y que tienen tanto que ver con la belleza misma que se oculta especialmente en los entresijos más sencillos de lo cotidiano. Porque, como sigue diciendo Guadalupe Arbona, «las lágrimas por el mundo no nublan la visión de Jiménez Lozano, porque su mirada no se detiene en el mal. Con una inteligencia creadora, llena de compasión por los lugares, tiempos y personas de sus mundos imaginarios, sabe descubrir los azules del

mundo». Ni los desastres de la historia de la humanidad, ni la tristeza que acarrea la desaparición de lo sagrado, y ni siquiera esta pérdida presente de muchos valores que han amortiguado durante siglos la fría angulosidad del mundo, hacen al autor perder la esperanza en el hombre. Porque se trata de reavivar la atención en los adentros, que es donde se descubre la alegría verdadera, esa que tiene que ver con la belleza y con la compasión que el Creador ha querido regalar a sus criaturas. En cada uno de estos treinta y dos relatos está escondido este sentir, y, como siempre, Jiménez Lozano logra tocar nuestras heridas, tanto las que duelen como las que edifican.

Un libro hermoso, repleto de historias hermosas que no dejan indiferente a nadie, y que, a pesar de su sencillez, o precisamente por ello, logran remover en el lector pequeñas chispas que tienen que ver con el misterio del universo y con el, aún mayor, misterio del hombre.

CARMEN HERRANDO

Reconstruir la persona. Ensayos personalistas.

Juan Manuel Burgos
Ediciones Palabra, Madrid, 2009,
299 pp.

Otro buen ladrillo en el edificio personalista. Nadie podría negar lo mucho que está haciendo Juan Manuel Burgos en pro del

personalismo. El libro que comentamos ahora sitúa al personalismo en diálogo con algunos problemas contemporáneos especialmente significativos: la bioética (cap. 3 y 9), la teoría del género (cap. 2), la secularización (cap. 10); por otro, profundiza en los cimientos del personalismo: define sus contenidos (cap. 1 y

8), explora nuevos temas (cap. 4: la praxis), precisa el significado de conceptos o áreas (cap. 5: la analogía, y cap. 6: el personalismo social) y estudia la filiación personalista de uno de sus representantes más relevantes: Karol Wojtyła (cap. 7), bajo cuyas toldas se sitúa básicamente el propio Juan Manuel Burgos, cu-



yos libros todos son inteligibles, claros y dialogantes con el pensamiento antipersonalista de nuestros días. Todos traslucen convicción. Ninguno es meramente reactivo, antes al contrario su solfeo pone en solfa con conocimiento de causa las partituras ajenas y no toca de oído, *di sentito dire*. Esto no impide que le sean ajenas algunas otras importantes (las del pensamiento personalista judío, muy especialmente) que en mi opinión debería incorporar a su discurso.

De la obra presente quiero destacar una opción respetable, una posición muy discutible, y una tesis falsa.

Opción respetable: Juan Manuel Burgos se sitúa en la línea neotomista de Karol Wojtyła (neotomista crítico y con voluntad de fenomenólogo) y en la también neotomista ortodoxa de Jacques Maritain, el cual «sentía la necesidad de involucrarse en los problemas sociales de su tiempo. De hecho, por ejemplo, firmó declaraciones de intelectuales sobre la guerra civil española. Pero, en ge-

neral, su actitud era más teórica y menos directa que la de Mounier. Él pretendía influir desde la cultura o desde la filosofía política, pero no desde la misma política. Y, de hecho, influyó notablemente siendo considerado *de facto* el ideólogo de varios partidos demócrata-cristianos (lo que, por otra parte, plantea un interrogante peculiar, ya que nunca fue partidario de la unión de los cristianos en política). Además, su posición política fue más centrada» (p. 173). Más centrada, es decir, más conservadora.

Posición muy discutible: La favorable al neocapitalismo de supuesto rostro humano —también defendido por Maritain y por Wojtyła en su encíclica *Centesimus annus*—, máscara que cada vez deja en la pobreza a más cantidad de población mientras la corrupción es mayor: el propio capitalismo es un sistema corrupto. Esta diferencia entre Maritain y Mounier es insalvable.

Tesis falsa: La descalificación implícita de la dimensión reflexiva de Mounier, por contraposición

a Maritain: «Por el contrario, Maritain entendía que su servicio debía hacerse, básicamente, desde la filosofía, mediante la elaboración de sistemas de ideas precisos y profundos que iluminaran la conciencia de los intelectuales, y que una implicación excesiva en el terreno social y político podía conllevar el peligro de debilitar la densidad de la filosofía transformándola en un mero acompañamiento, poco profundo y poco meditado, de la acción social. A mi entender, ambas posibilidades caben dentro del personalismo, ambas son lícitas. La corriente de personalismo comunitario, heredera directa de Mounier, ha optado generalmente por seguir fielmente la posición mounieriana. Personalmente, y en el marco de la sociedad de la primera mitad del siglo xxi, me parece más necesaria y fecunda la posición maritainiana. La creciente complejidad de nuestro entorno exige cada vez más finura, profundidad y sofisticación en las respuestas y propuestas a los problemas antropológicos y sociales.

Y sólo una filosofía cada vez más precisa y elaborada puede estar a la altura de ese reto» (p. 131). Pero esta posición no sólo no hace justicia a Mounier, sino que es estereotípica: nadie como Mounier en su época dialogó con Marx, Freud y Nietzsche, aportando además un acervo reflexivo enorme sobre la identidad personal. Por lo demás, algunos de los personalistas comunitarios situados bajo la impronta de Mounier han leído, traducido, editado y pensado reflexivamente desde hace años una serie de autores personalistas nuevos (no sólo judíos) que son la presencia viva y fecunda de un pensamiento conceptual riguroso. Por eso causa aflicción oír una y otra vez que sólo los wojtylanos-maritainianos estén elaborando una filosofía rigurosa. A quienes así piensan les conviene pensar y leer más para pensar y leer mejor y de ese modo aportar densidad ecuménica más personalista y comunitaria.

CARLOS DÍAZ

Se buscan jóvenes para la política. Y que sus padres no se enteren.

Pedro Ortega Campos.

Bohodón Ediciones, Madrid, 2009, 207 pp.



Nuestro eterno colaborador y amigo, Pedro Ortega Campos, cuya biografía es tan interesante como el muy interesante libro que acaba de editar, es un síntoma bendito de lo que hace falta, no sólo a los jóvenes, sino también —y hasta podría decirse, sobre todo, si atendemos al irónico subtítulo que ampara estas páginas— a los padres perdidos. Hacía falta que alguien lo dijera, y sobre todo que lo dijera en estos tiempos de escasez política y de raídas barbas democráticas. Pedro Ortega sigue

ahí, en pie, como el ciprés de Si los... aunque no con tantos años. Segunda bendición de «Se buscan jóvenes para la política»: es la obra de un maestro cariñoso, pero no paternalista. El joven al que se dirige es un alumno que no recibe empalagosas «doctrinas», antes al contrario él está ahí, como dialogando sin decir palabra —perfección del diálogo platónico— y hasta como acogiendo y protegiendo las palabras que su maestro le dedica. Bendición tercera: es el testimonio vital de un maestro con

dos doctorados y mucha más sabiduría testimonial. Sin la menor voluntad de agravio, al finalizar este libro me pregunto: ¿Por qué este libro no ha de tener el mismo predicamento de ciertas «políticas para Amador»? Y con el mismo tono me respondo: este libro enseña la realidad en unos tiempos en que la realidad misma, no sólo el decir sobre ella, que ha llegado a ser, por increíble que parezca, políticamente incorrecto.

CARLOS DÍAZ



PRESENTACIÓN

■ **LUIS FERREIRO**

Director de *Acontecimiento*

En una sociedad civilizada el saber ocupa lugar, un lugar de privilegio, o al menos debería ocuparlo, es más, podríamos decir que una medida de la civilización es el conjunto de saberes que ha logrado acumular, y que estaría en decadencia si ya no se interesara por ellos. Pero en este monográfico no nos preocupa tanto la cantidad de saber acumulado como su calidad. Nos proponemos indagar sobre el sentido y valor del saber. Nos preguntamos qué clase de saber sería el que nos permitiría ser más humanos, más personas.

Para ello comenzamos cuestionando los saberes que no han servido para hacer mejores a las personas y a los pueblos. En el primer artículo se plantea la crítica del saber y de los condicionantes económicos, políticos, culturales y filosóficos que lo envuelven, recordando los ídolos –los *eidola* de Bacon– que encadenan el saber e impiden que se desarrolle en toda su potencialidad, así como la instrumentalización del saber para fines indeseables.

Carlos Díaz expone en su artículo el sentido del saber, que no es, ni mucho menos un fin en sí mismo. Lejos del saber narcisista que se complace en sí mismo, el saber personalista está pleno de sentido en la medida en que se vuelca en una buena voluntad, que se consume en voluntad de amar de la que brotan las obras del amor. El saber es para la acción benefactora constante, lo que hace de la persona un testimonio que ilumina a todos y eleva el nivel de la humanidad.

Nos preguntamos si el sistema de enseñanza vigente responde a estos criterios. Agustín Domingo examina sus metas y denuncia el proyecto de dotar de ciertas competencias a los estudiantes, de modo que el resultado no es una educación unificadora de la persona, sino un sistema de adiestramiento en capacidades fragmentarias que

se hacen socialmente disponibles para su uso al margen de la autorrealización personal. Siguiendo a Buber, el autor lanza el desafío de practicar una educación para *la forja del gran carácter*.

Como la marcha del saber se detiene o se extravía si no la impulsa una fuerte y buena voluntad, será necesario un esfuerzo para impulsarlo contra la inercia de la ignorancia. El saber no cae del cielo como el maná, hay que trabajarlo, por eso Luis Narvarte propone una militancia del saber que enseñe a querer, a actuar y amar, una militancia con vocación pedagógica que sale al encuentro del otro y anima en él el ansia de saber para ser mejor. El personalismo comunitario es esa militancia del saber para el bien querer, que hace de la paciencia en el acompañamiento la clave de la promoción del otro como persona y como agente de transformación.

Pero, ¿por dónde comenzar? ¿Por el amor o por el conocimiento? El mismo saber es amor a la verdad, no es posible conocer sin dejarse arrastrar por la atracción de lo que la vida nos da. La realidad se nos da y, en su don, nos permite conocerla y, en esa medida, nos permite amarla más. Ramón Horcajada reflexiona sobre este círculo virtuoso en el hombre, que para conocer acepta el sacrificio de su yo solipsista impulsado por el amor.

Por último, continuando en ese círculo, Carmen Herrando, de la mano de San Agustín y Simone Weil, nos introduce en una perspectiva de trasfondo teológico, desde la cual se esclarece la relación entre conocimiento y caridad, reflexión e iluminación, esfuerzo y gracia... Todo ello nos indica que el saber no debe ser una práctica de mera exteriorización que lleve a la persona fuera de sí, como fin último, sino una actividad que lleva al aspirante a la sabiduría a su propia perfección.

Esperamos que el lector encuentre en estas páginas materiales que le ayuden a situar el saber en el lugar de la vida que le corresponde, y que le animen a saber más y mejor para mejor querer y hacer. ■

LA AUDACIA DEL SABER

■ **LUIS FERREIRO**

Director de *Acontecimiento*

...el diablo, es decir, el más antiguo amigo del conocimiento.

F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, 129

Con la profundidad del sabio y la ingenuidad del hombre bueno, Aristóteles comenzó su *Metafísica* con una frase que hizo fortuna durante siglos: *Todos los hombres por naturaleza desean saber*. Obviamente, Aristóteles se miraba a sí mismo y creía ver en su actitud particular de amor al saber una actitud universal de todo hombre, en la medida en que se le puede llamar de verdad hombre. Sin embargo, a poco que miremos a nuestro alrededor, estaremos tentados de desmentir este aserto. Verdaderamente, ¿todos los hombres desean saber? ¿No parece que muchos de ellos aman la ignorancia y desean permanecer en ella? O, al menos, ¿no parece que quieran ignorar muchas verdades y que, por tanto, desean limitar su saber y no quieren saberlo todo, y lo que desean saber sólo quieren saberlo a medias sin llegar al fondo de los problemas? Si esto es así, como parece, entonces ¿por qué es así?

Pero, por otro lado, ¿habría, entonces, que considerar al que no desea saber como hombre incompleto, hombre a medias, hombre desnaturalizado? Y, además, ¿habría que considerar cualquier saber como objeto apropiado del deseo humano? O, más bien, ¿habrá un saber apropiado en sus contenidos, en sus modos de adquisición o en otros rasgos que lo caractericen, que es el que propiamente colma el deseo humano de saber?

Muchos y graves parecen los problemas que se plantean en la relación del saber con el ser del hombre. Tanto que, probablemente, estos problemas sean de los más decisivos en la historia de la humanidad y del destino que se le ofrece. Por ello, no basta con una teoría del saber



puro, necesitamos reflexionar sobre todo aquello que en el hombre se relaciona con el saber. Admitamos provisionalmente el saber como un centro fundamental de la persona, pero consideremos todo lo que tiene ese centro a su alrededor potenciándolo o debilitándolo: valor y miedo, riesgo y seguridad, placer y sufrimiento, utilidad y gratuidad, libertad y esclavitud, bien y mal...

1. INOCENCIA Y CULPABILIDAD DEL SABER

A primera vista, considerado en sí mismo, el saber es un bien, una riqueza para la persona y para la humanidad. Colmar nuestro deseo de saber se nos presenta como lo más placentero e inofensivo que se pueda pensar y, sin embargo, aterra comprobar, por ejemplo, que algunos de los terroristas más sanguinarios, se encontraban en posesión de refinados saberes al alcance de pocos, y que habían puesto sus inteligencias privilegiadas y sus grandes conocimientos al servicio de la persecución de sus funestos fines.

Otras veces, se ha podido ver que unas potencias bárbaras, además de acumular fuerza bruta, han puesto a su servicio potentes instituciones científicas. No hay que ir muy lejos ni remontarse a épocas remotas, en la misma Europa ocurrió esto en las dos guerras mundiales. El gran desarrollo de la ciencia física y química de los siglos XIX y XX, presentado habitualmente como una altruista hazaña del saber, queda fácilmente desenmascarada cuando comprobamos que, indefectiblemente, sus logros

han servido para desencadenar las más bárbaras masacres en los conflictos bélicos. Baste, a modo de ejemplo, una historia.

A cualquier estudiante de química básica se le presenta como admirable hombre de ciencia al profesor Fritz Haber (1868-1934), que desarrolló la técnica que permitió la fabricación de abonos nitrogenados a partir del nitrógeno del aire, por lo que recibió el premio Nobel de 1918. Igualmente, a Walther Nernst lo conocerá por haber desarrollado las leyes de la electroquímica que llevan su nombre. Sin embargo, lo que no imagina el estudiante es que estos dos pacíficos profesores, entregados a la ciencia, eran también dos patriotas que pusieron su ciencia al servicio de la guerra: «juntos trabajaron sobre los gases venenosos y desarrollaron las técnicas científicas, tomaron a su cargo la organización de la guerra con gases y hasta vigilaron los efectos en el campo de batalla»¹.

La primera aplicación se efectuó para desatascar el frente bélico que no avanzaba. El 22 de abril de 1915, cerca de Ypres, una nube de cloro invadió las trincheras francesas, 168 toneladas de gas dejaron, en pocas horas, 15.000 cuerpos sin vida en un escenario apocalíptico que se extendía a lo largo cuatro millas. Fue el comienzo de una escalada. Ingleses y franceses replicaron con las mismas armas. El fisiólogo inglés C. A. Lovatt Evans ensayó con fosgeno y ácido hidrociánico. El ejército inglés, que lo había rechazado anteriormente, fue severamente criticado por el Colegio de Médicos del Ejército Real por haberse dejado adelantar por el enemigo. A partir de entonces, los ingleses aplicaron el gas mostaza, que tenía la «ventaja» de atacar la piel y hacer inútiles las máscaras antiguas. En una febril actividad científica, más de 3.000 sustancias fueron investigadas con esa mortífera finalidad. Se calcula que la aplicación de los gases como armas produjo más de un millón de víctimas entre muertos y heridos. Detrás de tanto mal hubo una aplicación homicida de la ciencia, un uso del conocimiento para el mal, la búsqueda de un saber para la muerte.

A partir de la presunción de inocencia del saber se ha querido justificar a la ciencia por la neutralidad del conocimiento, que no hace responsables a quienes lo poseen y desarrollan de su posible doble efecto. Pero este pensamiento, que quiere ser consolador y desculpabilizante, a duras penas esconde un lado oscuro del saber, su destino trágico, la sospecha de que el saber, en las condiciones en que el hombre lo puede alcanzar, puede llevar en su seno un principio de putrefacción. Por mucho que la pretensión optimista de la ilustración intente huir de la sombra de la maldición, ésta es inseparable del saber y cuanto más crece, también se agiganta su sombra. El recuerdo de Hiroshima, de Auschwitz, de los gulags, debería ser una advertencia a tener siempre presente².

¿Cosas de científicos? No sólo. Pasemos a los filósofos³. Un compañero de Marcuse le escribe desde el frente: «Me va bien, lo mismo que antes, aunque la batalla en la que participé el 30 de octubre, con el estrépito de los cañones de veinte baterías, ha dejado mis oídos casi sordos. No obstante..., sigo opinando que la tercera antinomia de Kant es más importante que toda esta guerra mundial, y que la guerra se comporta con la filosofía como la sensibilidad con la razón... ¡Viva la filosofía trascendental!». ¡Qué decir de esta trascendental sordera anterior al estruendo de los cañones! ¿Puede una filosofía verdadera pasar de puntillas por encima de los muertos sin mancharse?

Más allá de la indiferencia ante la vida y la muerte, otros se entusiasmaron con la guerra porque, según ellos, daba la oportunidad de un retorno a la «fe en el espíritu», de triunfar sobre «la divinización del dinero», el «escepticismo vacilante», el «ansia de disfrute», etc. (Ernst Troeltsch). Además, la guerra separa lo auténtico de lo inauténtico, revela la verdadera esencia del hombre, hace salir a la superficie la grandeza del hombre, latente en la paz. Así, hasta un hombre como Max Scheler se deja arrastrar por esta fiebre bélica y escribe en *El genio de la guerra*: «La imagen del hombre entero, grande, am-

1. John Ziman. *La fuerza del conocimiento. La dimensión científica de la sociedad*. Madrid, 1980. Especialmente el capítulo 13, *Ciencia y guerra*, pp. 340-371. Merece la pena subrayar una paradoja del destino: Haber era un patriota, pero era judío y cuando los nazis llegaron al poder le pagaron sus servicios con la expulsión de la universidad en 1934. Ese mismo año murió en el exilio en Basilea.

2. Es inevitable recordar aquí las sabias palabras del Génesis, que apuntan a que, tal como existe, el principio del conocimiento es el fin de la inocencia, en cuanto que ese afán de conocer está impulsado por la seducción de un pensamiento que no se conforma con su condición creatural y aspira más allá de ella por sí misma: «eritis sicut Deus».

3. Un cuadro vivo del clima intelectual respecto a la guerra, en Alemania, lo presenta en rápidos trazos Rüdiger Safransky en *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona, 2003, a quien seguimos aquí.

plio, del cual la paz sólo deja ver una pequeña y entrecana zona media..., es la que ahora se halla entre nosotros. La guerra mide por primera vez el alcance, la envergadura de la naturaleza humana; el hombre adquiere conciencia de toda su grandeza, de toda su pequeñez».

Todavía más. Hasta un poeta como Rilke exaltaba la sublimidad de la guerra: «Por fin un Dios. Cerrado el pecho al dios de la paz, / súbitamente entra en nosotros el dios de la guerra. / Salvación para mí, que las cuerdas del alma veo vibrar».

Ante esto hay que preguntarse qué clase de saber poseen esos que decimos que saben. ¿Es eso verdaderamente saber? A poco que tengamos algo de sensibilidad y sentido crítico, una sospecha y una sensación de malestar nos embargarán frente a un saber que está al margen del vivir e, incluso, contra la vida misma.

Sócrates pensaba que el saber hacía buenos a los hombres y que la maldad era el resultado de la ignorancia. Reconocía, así, que el saber tiene por objeto el bien, de tal modo que todo el que avance en sabiduría avanzaría también en virtud. Esta posición, denominada intelectualismo moral, descalifica como saber a todo conocimiento que desemboque en el mal. Pero de poco nos vale decir que el terrorista, el tirano o el científico mercenario poseen un saber falso si, en definitiva, infligen daños a la humanidad.

Más bien nos vemos obligados a considerar una escisión en la conciencia, que deja de un lado a la razón que piensa, conoce y hace ciencia, por otro, el corazón que quiere, siente y ama. El saber, en ese sentido socrático, requiere la armonía de ambos lados. La emancipación de la conciencia racional produce una razón insensible y demential que pone en circulación monstruos que debilitan o matan la vida. De la misma manera, las locuras del corazón también pueden arrastrar hacia consecuencias catastróficas. El saber puede ser víctima de los afectos y ser destruido por ellos. El ejemplo descrito arriba, se origina en un amor extraviado a la patria, que recurre a la ciencia y la hace prisionera de sus fines.

2. LOS ÍDOLOS DEL CONOCIMIENTO: EL MIEDO AL SABER Y VALOR DE APRENDER

Puestas así las cosas, cabe preguntarse si el saber encierra amenazas que habría que conjurar censurando, limitando o evitando que se desarrolle y se difunda. Encontramos muchos ejemplos en los que el saber ha sido perseguido y los sabios expulsados, encarcelados, torturados o asesinados. En muchas sociedades y en dilatadas épocas, el saber ha sido sospechoso de ser enemigo de los hombres y del orden social. Especialmente beligerantes han sido los poderosos que temían que la difusión del saber trajera consigo la disminución de su dominio, así como las masas ignorantes que siempre han odiado lo que desconocían identificándolo como un peligro. La verdadera sabiduría no puede aceptar estas actitudes, y una vez que topa con ellas se encuentra ante la exigencia de armarse de valor y combatir las.

Sin embargo, antes de ocuparnos de la limitación al saber desde fuera, vayamos a la autolimitación del saber por parte de quienes aspiran a él. Francis Bacon denunciaba en su *Novum Organum* el extravío de la filosofía y de la ciencia a causa de las actitudes de quienes las ejercían. Bacon invitaba a una decidida y valiente actitud de cuestionar a fondo los conocimientos que no habían rendido resultados benéficos para la humanidad⁴. Si bien Bacon tenía en sus miras un afán utilitario, su planteamiento partía de una implacable búsqueda de la veracidad en la acción de conquistar el saber, que le llevaba, antes de nada, a extirpar cualquier autoengaño en el punto de partida del camino del conocimiento.

El falseamiento del saber, según él, se debe a los «ídolos y nociones falsas que han invadido ya la humana inteligencia, echando en ella hondas raíces, ocupan la inteligencia de tal suerte que la verdad sólo puede encontrar a ella difícil acceso»⁵. Los ídolos son, para él, principios que inducen errores que extravían el conocimiento poniendo obstáculos en su camino y haciéndolo errar por sendas tortuosas, con frecuencia sin salida. Bacon distingue cuatro tipos de ídolos,

4. Bacon criticaba a Aristóteles en muchos puntos, entre ellos, la importancia que daba a las causas finales y la supremacía que concedía al saber contemplativo, al saber que no tiene otra finalidad que él mismo. Por el contrario, Bacon proponía un saber pragmático al servicio de otras finalidades que, en este caso, serían utilidades, que actuarían como causa final del desarrollo del saber.

5. *Novum Organum*, libro I, 38. Para lo que sigue: *ibidem*, párrafos 39 a 62

desde los más universales y naturales a los de carácter más social e histórico. En primer lugar estarían los **ídolos de la tribu**, es decir, los debidos a la pertenencia a la tribu o género humano, «que tienen su origen o en la regularidad inherente a la esencia del espíritu humano, en sus prejuicios, en su limitado alcance, en su continua inestabilidad, en su comercio con las pasiones, en la imbecilidad de los sentidos, o en el modo de impresión que recibimos de las cosas» (par. 52). Poco se puede hacer sino conocerlos y tenerlos en cuenta para no creer indebidamente que el saber humano carece de limitaciones. Ya, a partir del reconocimiento de este encadenamiento del saber a una naturaleza torpe, deberíamos ser conscientes de que el saber requiere un riguroso ascetismo.

Los **ídolos de la caverna** provienen de la constitución de cada uno, de sus gustos, costumbres, educación y otras circunstancias. Ya no son errores debidos a la especie sino a los individuos. Entre ellos los hay que se apasionan por una cosa y quienes por la contraria. Bacon señala que hay «espíritus llenos de admiración por todo lo antiguo, otros de pasión y arrastrados por la novedad... no sin gran perjuicio para la filosofía y las ciencias, se hacen los espíritus más bien partidarios que jueces de lo antiguo y lo nuevo». Algo semejante a lo que ocurre hoy con integristas y progresistas, anclados, respectivamente, a un ayer o a un mañana, que suponen que fue o que será. Bacon los invitaría a «renunciar a esos entusiasmos y procurar que la inteligencia no reciba de ellos sus convicciones».

Pero los **ídolos del foro** son «los más peligrosos de todos... llegan al espíritu por su alianza con el lenguaje. Los hombres creen que su razón manda en las palabras; pero las palabras ejercen a menudo a su vez una influencia poderosa sobre la inteligencia». Las palabras inadecuadas nos llevan a la imprecisión y a una comprensión confusa de los hechos. Ante un mismo hecho, en personas distintas surgen interpretaciones diversas, debido a la polisemia de los términos o a los presupuestos o prejuicios del intérprete. Los discursos habituales sobre un asunto predisponen a una comprensión determinada de lo que se trae entre manos. La psicología de las formas (Gestalt) ha demostrado fehacientemente que vemos y entendemos a partir de nuestro bagaje vital y cultural. El pensamiento, a veces, no dispone de las palabras que necesita para avanzar. La sabiduría más profunda desborda los discursos, que apenas expresan una

parte de ella. La lucha por el saber pasa por la conquista del lenguaje apropiado.

Por último, los **ídolos del teatro** «no son innatos en nosotros, ni furtivamente introducidos en el espíritu, sino que son las fábulas de los sistemas y los malos métodos de demostración los que nos los imponen». Las doctrinas existentes pueden deformar el conocimiento, filtrarlo, o rechazarlo, y, en todo caso, lo moldean según patrones preexistentes. Por otro lado, las doctrinas vigentes en una época pueden serlo por razones ajenas a su intrínseco valor de verdad y, en cambio, pueden convertirse en doctrinas dominantes por razones extrínsecas, ya sea por intereses de los poderes del Estado, del dinero, de la religión o de las academias que dictan las pautas culturales.

Bacon reaccionaba contra el aristotelismo y la escolástica, hoy son otras las academias que dictan lo culturalmente correcto, lo que se debe investigar y lo que no, lo que debe ser objeto de enseñanza y lo que no, e, incluso, lo que es saber y lo que no lo es. Estos poderes representan teatralmente el relato del saber. Hoy, el relato imperante es la comedia del saber científico técnico. En ella se representan los avatares de un saber que contiene soluciones técnicas para todo problema del hombre, previamente concebido de manera reductiva y manejable, según la fórmula «el hombre no es más que...». Esta ideología del saber, además, se presenta a veces con la etiqueta de un humanismo, incluso como el único humanismo posible, desde el momento en que dice demostrar por la vía de los hechos su capacidad de suministrar soluciones.

En nuestro tiempo la fuerza de los ídolos del teatro es mayor que nunca, algunas doctrinas ejercen un imperialismo cultural que no encuentra límites a su difusión, potenciadas como están por los grandes intereses económicos, de modo que, con razón, se habla de un pensamiento único, de rasgos pragmáticos, positivistas, hedonistas. Su afilado perfil penetra hasta los entresijos del inconsciente y, desde ahí, moldea los comportamientos humanos desde lo más superficial hasta lo más íntimo. A esa sarta de presuntos valores, de modelos de vida y hábitos de pensamiento, pese a su banalidad, es muy difícil oponerse persuasivamente, no sólo por el embrutecimiento y desinterés por la búsqueda de la verdad que ha inculcado en las mayorías, sino también porque la reacción habitual es la descalificación de todo aquello que contradice a lo vivido en

la comedia humana que se representa en nuestras vidas.

Una consecuencia es la represión solapada de todo pensamiento que pretenda ser una alternativa verdadera a la representación dominante en el gran teatro del mundo. La formas de esta represión son sutiles pero eficaces: la reducción al ridículo —por ejemplo, en todo lo se refiera a un ideal religioso o a una exigencia ética—, la obligación de conformidad con la dogmática vigente —véase, por poner otro ejemplo, el fariseísmo del lenguaje políticamente o sexualmente correcto, o la implacable aplicación de la ideología de género—, el silenciamiento de toda opinión o doctrina que cuestione la ideología vigente —descaradamente en los medios de comunicación—, y así hasta un largo etcétera. De este modo, se produce un efecto diabólico: la utopía deseable, que requiere tiempo para madurar y hacerse realidad, se ve desplazada al espacio de la quimera, con lo cual la farsa de ese teatro del mundo impide la representación de otras piezas más bellas y más humanizantes.

Muchas personas que no están de acuerdo con esta situación son presas del miedo escénico, al verse solitarios ante una masa adversa. No cuentan con encontrar en ella gentes del mismo pensar y sentir y se mantienen en un silencio que hace imposible a otros, que a su vez también callan, encontrar una comunidad de resistencia, aunque sea mínima, que permitiría cierta oposición o, al menos, alzar una voz por encima del coro del gregarismo. Se requiere, entonces, un valor decidido, para protagonizar en un escenario adverso una escena que entra en choque con lo que allí se está representando.

El miedo es comprensible, pero es un obstáculo objetivo al saber. Si investigamos algo y tenemos miedo al resultado de la investigación, si creemos que las consecuencias nos obligarán a aceptar algo que no deseamos, entonces quedaremos paralizados para aprender. La valentía es una característica del sabio. Aunque la búsqueda del riesgo por el riesgo, del riesgo como fin, sea absurda, la ética de la sabiduría comprende la aceptación del riesgo inherente al conocimiento. El saber es una aventura a través del mar de lo desconocido

en el que existe el riesgo de naufragar. En esto tenía razón la Ilustración, cuando, con palabras de Kant, expresaba su mandamiento fundamental: «Atrévete a saber».

Pero el miedo tiene otra vertiente que nos interesa, el miedo del sabio a la masa de los ignorantes y a la élite de los poderosos. La verdad y la mentira no son compatibles y su contacto produce una fricción que puede dar lugar a una violenta confrontación, en la que casi siempre sufre la verdad. De ahí que quien quiere servir a la verdad, tiene que sufrir por ella, lo que exige valentía.

3. ESCLAVITUD, LIBERTAD Y LIBERACIÓN DEL SABER

La sabiduría sólo es justa cuando arriesga y combate con valentía frente a quienes quieren domesticarla para servirse de ella. Verdadero sabio es el que sirve a la sabiduría, falsos sabios son los que se sirven de ella o quieren ponerla al servicio de causas inconfesables. Se sirve a la sabiduría como se sirve a Dios. El sabio verdadero se consagra al servicio del Dios-Sabiduría-Verdad. Los falsos sabios la profanan y la sirven como se sirve a un ídolo.

Cuando el saber sale de la esfera de la justicia se esclaviza al servicio de ídolos como el dinero, la nación, el Estado, la fama y el prestigio de la carrera personal, la cátedra... Así, a base de pequeñas renunciadas a la verdad a cambio de algunas prebendas, termina entregándose como esclavo de poderes que se autojustifican y que inventan una ideología del saber. Igual que en la Edad Media la filosofía se justificaba por ser la sierva de la teología, la actual ideología justifica el saber que puede demostrar su utilidad, negando tácitamente la autonomía del saber. Se ha llegado a negar la libertad para el saber, que en adelante sólo puede llevar una existencia al servicio de unas utilidades que no necesitan justificación: especialmente la riqueza⁶, el orden tecnológico, el incuestionable sistema político imperante, por muy injusto que sea.

Según esta ideología el saber se justifica por unos rendimientos que se le exigen y no tienen nada que ver con el propio aumento del saber y su servicio a la vida, a

6. En esta línea es acertada la crítica de J.-F. Lyotard en *La condición postmoderna*, Madrid, 2004. Por ejemplo: «no hay prueba ni verificación de enunciados, ni tampoco verdad, sin dinero. Los juegos del lenguaje científico se convierten en juegos ricos, donde el más rico tiene más oportunidades de tener razón. Una ecuación se establece entre riqueza, eficiencia y verdad» (p. 84, la cursiva es nuestra).

la persona humana y a la justa convivencia humana⁷. He aquí el vuelco resultante del ideal de aristotélico de una sabiduría que no rinde cuentas a lo que es inferior a ella, y que, siendo la más noble actividad de la persona, encuentra en sí misma su propia justificación como actividad contemplativa, gratificante por sí misma. Para Sócrates, además, la sabiduría había de ser libre, valiente y gratuita, lo que le enfrentó al poder político de Atenas –costándole la vida– y a los sofistas, que habían hecho del saber una actividad remunerada de la que vivían, una mercancía que vendían bajo la promesa de enseñar el éxito individual por encima del bien común de la polis, escépticos respecto a ese bien y a cualquier verdad.

Por eso, rechazamos el lúgubre saber, el que se somete a la penosa servidumbre de la vulgaridad economicista de nuestro tiempo, y propugnamos un alegre saber –como diría Nietzsche–, el que goza con lo sabido y con el descubrimiento de lo ignorado, un saber «que tiene un *sapere*, un sabor, *sapientia*, un afinado gusto por los principios de lo realmente verdadero»⁸.

Frente a la libertad del saber para alcanzar la verdad se alzan dos actitudes que lo encadenan. Por un lado, el **dogmatismo**, que podemos definir como la miedosa afirmación de la apariencia de la verdad, por el temor a perderla o a que se la niegue, aprisionándola hasta el punto de ahogarla, al no dejarla que se desarrolle y se muestre en toda su profundidad. Por otro lado, el **escepticismo**, que sería la renuncia a la verdad por temor a equivocarse o, incluso, por temor a que exista una verdad, sobre todo porque la verdad puede exigir un servicio o un tributo. De acuerdo con Jean Lacroix, «no hay conoci-

miento sin escapar del doble error del dogmatismo y el escepticismo, la negación de toda certidumbre. El dogmático se adhiere a todo cuanto se presenta y se mueve en el sentido de sus opiniones: es víctima del *vértigo mental*, que es uno con el objeto de su creencia. El escéptico, por el contrario, no se adhiere a cosa alguna, ni aun a la impresión actual: no hay duda en él sino perpetua incertidumbre. El primero carece de duda, y el segundo, de certidumbre»⁹.

Pero el rechazo del dogmatismo y del escepticismo va acompañado de dos afirmaciones. Por un lado, una actitud crítica que sabe que la ciencia y el resto de los saberes están prisioneros de un sistema materialista e inhumano, que olvida a la personas y que se orienta a la consecución de una humanidad sin hombres de verdad. Sabemos que estamos en la sociedad del conocimiento, sustentada sobre el más vasto e impresionante edificio institucional del saber sofista que jamás haya existido y, en el cual, legiones de investigadores, profesores, académicos, etc., bien pagados y privilegiados, se desviven y compiten por prestar servicios de calidad que refuercen la segura marcha del sistema hacia el fin de la historia.

Por otro, afirmamos un dogma, una voluntad de verdad que libere el saber para combatir por un universo de personas liberadas de toda servidumbre. En este sentido aspiramos a un saber que, como quería E. Mounier, «siendo una ciencia honesta, no deja de ser por ello una ciencia combativa»¹⁰. Y, en este sentido, ha de ser, contra el conformismo, un saber para querer, y, contra la indiferencia hacia lo humano, un saber de amor. □

7. La Universidad, otrora lugar privilegiado del saber, donde era protegido de las influencias mundanas con vistas a un desarrollo autónomo, ha sido entregada a los poderes exteriores y sometida a las tendencias dominantes de la sociedad, especialmente a las que marca el dinero. Es interesante, al respecto, la visión de Michel Henry en su obra *La barbarie*, Madrid, 1996, especialmente el capítulo 7, titulado «La destrucción de la Universidad».

8. Xavier Zubiri. *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid, 1987, p. 82.

9. Jean Lacroix. *El sentido del diálogo*. Barcelona, 1968, pp. 109-110.

10. Emmanuel Mounier. *Obras II. Tratado del carácter*. Salamanca, 1993, p.

EL DEBER DE SABER: DEL SABER AL QUERER SABER, Y DEL SABER QUERER AL SABER AMAR

▣ **CARLOS DÍAZ**
Profesor de Filosofía



1. POSICIONES FILOSÓFICAS BÁSICAS SOBRE EL SENTIDO DEL SABER

1.1. *Saber carece de sentido*

a. Nihilismo: ¿Sentido de la vida? Otra divagación filosófica. El horizonte de sentido no es sino la trasposición imaginaria del caos, que es lo único existente. En realidad, todo es absurdo. Shakespeare hace decir a Macbeth (acto V, escena V): «La vida no es más que un fantasma errante, una pobre condición que se presume y agita mientras dura sobre el escenario, pero que luego no se entiende; es una historia contada por un idiota, llena de furor y de estruendo, y que no significa nada».

Wittgenstein: La pregunta misma por el sentido carece de sentido; si algo tuviera sentido, quedaría fuera del horizonte de sentido.

Existencialismo: La vida carece de sentido intrínseco, dada nuestra radical finitud y nuestra condición mortal; sólo la facticidad y el azar fijan el devenir de lo real. Hablemos, pues, de los problemas concretos e inmediatos que nos acosan a diario.

b. Relativismo: Todo es sentido para hoy y sinsentido para mañana.

c. Futurismo (marxismo, anarquismo, Ilustración): Las búsquedas finitas individuales no dan razón del sentido infinito. Sólo la humanidad en su conjunto sería capaz de hallar un sentido colectivo, nunca individual y nunca dado en el punto de partida. *Neodarwinismo:* El sentido de la vida individual se refiere únicamente a la especie, y por ende solamente a la reproducción.

Otra forma de *eternización del sentido*, pero cortoplacista: la fama, la estirpe...

d. Sensualismo: El goce de los sentidos constituye el único sentido; la única «antropología» posible es la tríada dinero, poder, placer. Antes de preguntarnos sobre la vida ya nos gusta la vida, y nuestro subconsciente nos incita a no plantear de forma demasiado directa preguntas que podrían arrastrarnos hacia un vértigo mortal.

1.2. *Saber es demasiado problemático*

a. Hermenéutica: la Guía del viajero galáctico de Douglas Adams ilustra la insolubilidad de la cuestión. A fin de resolver de una vez por todas el problema del sentido de la vida, los habitantes de la galaxia solicitan a un superordenador llamado *Pensamiento profundo*, dar respuesta a la gran pregunta sobre la vida y el universo, pero tras una reflexión de siete millones de años y medio el ordenador responde que la respuesta es 42, cifra cabalística sometible a su vez a interpretación, pues 42, que es el guarismo que conecta el mundo de los números primos con la física cuántica a través de la Hipótesis de Riemann, a su vez uno de los grandes problemas sin resolver.

b. Mi vida existe para que yo busque en ella su sentido, lo encuentre o no. Sólo sé que nada sé.

1.3. Plenitud de sentido sapiencial

a. Tolstoi: «El sentido de la vida consiste en servir a la fuerza que os envió al mundo. Entonces la vida deviene un gozo constante».

b. Logoterapia y terapia humanista: Lo esencial de la condición humana es *autotrascenderse*, que haya algo más en mi vida que no sea yo mismo, algo o alguien, una cosa u otra persona distinta que yo» (Frankl). Que el mundo haya crecido tras mi paso por la tierra, dejar un legado, amar. No devolver sólo tierra a la tierra, no morir con las manos vacías. Gozar amando, sirviendo a los demás, la entrega, el compartir la vida con otros. *Voluntad de sentido* (Frankl): «Quien se proyecta hacia un destino por el que ha optado responsablemente tendrá una posibilidad de supervivencia incomparablemente mayor en situaciones límite que la del resto de la gente normal». Nietzsche: «Quien tiene un sentido por el que vivir encontrará un cómo».

c. Salomón: «Dios ha creado eternidad en el corazón del hombre». *San Ireneo:* «La gloria de Dios es el hombre», cuyo sentido está en Dios. La Providencia (AT) convertida en Emmanuel: «Dios-con-nosotros» (NT). «¡Así son las almas de los santos! Más se alegran de Dios, autor de los beneficios, que de los mismos beneficios, porque no lo aman por los dones, sino que aman los dones por Él» (San Juan Crisóstomo).

2. EL SINSENTIDO DEL NO SABER

2.1. El dis-gusto victimista del no saber vivir

Pesimismo cristalizado, paralización, solitarismo que incluso huye de sí mismo, amargura, malhumor cotidiano, dis-gusto existencial, nada vale la pena, el fracaso es inevitable, sobrevivir en la des-esperación de cada hora «haciendo risas», «pasándolo bien», exteriorismo, pérdida del deseo de vivir, fatalismo, carga insostenible, una vida tan absurda carece de sentido. Quien considera su vida como carente de sentido no solamente es desdichado, sino difícilmente apto para la vida. Aquellos prisioneros del campo de concentración que saben que algo o alguien sigue esperándoles fuera son los que mayores probabilidades tienen de sobrevivir.

No quisiera ningún paraíso donde no se tuviese el derecho de preferir el infierno. Ahora bien, permanecer en este victimismo masoquista sin luchar contra él es patológico. Quien carece de fines para la propia vida carece también de proyectos para llegar hasta ellos, y en consecuencia de tareas que llevar a cabo. La ausencia de proyectos vitales origina desocupación, falta de tareas sentidas como propias, y el trabajo deviene entonces una especie de obligación forzada. La falta de ilusión se traduce en pérdida del sentido de la vida: hastío, asco, deseo de huir hacia cualquier otro mundo. Lo cotidiano resulta vulgar, feo, sucio, sin atractivo. Las tres formas básicas de desesperación moderada o neurosis suaves: vacío existencial, aburrimiento y domingo. ¿Añades a ellas neurosis noógenas cuando, en tu esfuerzo por negarlas, acumulas, te diviertes a cualquier precio y buscas la almohada y la cama?

Resultados clínicos (V. Frankl):

Ansiedad anticipatoria, que causa aquello mismo de lo que la persona está asustada: si tienes miedo al fracaso, fracasará.

Hiperintención: esfuerzo en demasía que te impide alcanzar lo buscado.

Hiperreflexión: «pensar demasiado», profecías auto-derrotantes.

Contra las cuales viene bien la *derreflexión*, el no poner excesivo énfasis en uno mismo, y la *intención paradójica*, es decir, el desear aquello de lo que tenemos miedo para superarlo y dejarlo reducido a lo que era: mero miedo. De todas maneras, aunque estas técnicas sean un buen comienzo, no constituyen bajo ningún concepto la meta a lograr.

2.2. El absurdo y su militante sentido del no-sentido, o el saber por casualidad

Somos extranjeros, extraños al mundo (Camus, Sartre), a su inhumanidad, a la tranquila impassibilidad de las piedras y de las montañas que nos ignoran. En este silencio obstinado del mundo se reconoce de nuevo el absurdo.

Pero el absurdo sólo tiene sentido en la medida en que *no se lo acepta*. No basta con afirmar su *sinsentido*, sino que implica el violento deseo de encontrar una razón a lo que no tiene ninguna; es una tensión perpetua, un desgarramiento continuo. Tomar conciencia de que la vida no tiene sentido no es nada, lo que resulta dramático es sen-

tir al mismo tiempo su necesidad imperiosa de darle un sentido y no poder hacerlo.

El suicidio, sin embargo, no es la solución frente al absurdo; en el momento en que se suicida, el hombre niega al mismo tiempo las razones por las cuales se suicida, es decir, el absurdo. Lo propio de una vida absurda es mantener un rechazo de la absurdidad misma de la vida y de la muerte. Se trata de morir irreconciliado, y no de pleno acuerdo.

¿Cómo se libera el hombre absurdo? El hombre absurdo se libera del futuro, ahora todo depende de él, su destino le pertenece por fin a él, que ha basado su causa en nada (Stirner): ha hecho, por así decirlo, de la necesidad virtud. Hay una libertad absoluta, eterna, y una libertad a la medida del ser humano, concreta e inmediata: el absurdo destruye una y libera otra. La indudable certeza de su absurdidad le otorga una maravillosa libertad. Se

trata de volcarse decididamente hacia alegrías sin día después, todo le está permitido. El presente y la sucesión de los presentes ante un alma sin cesar consciente: ése es el ideal del hombre absurdo. Algo ciertamente absurdo, y sobre todo no universalizable: «—Las necesidades de la hacienda son muchas. El Fisco es exigente. —Pero, señor, los indios están en la miseria; todo lo han dado, nada tienen. —Aquí, entre nosotros, dime, ¿no tienen hijas?». Así pasa cuando sucede.

3. EL SENTIDO COMO VOLUNTAD DE SENTIDO: SABER, QUERER, PODER, ESPERAR, HACER, MEDITAR/ORAR

3.1. *El necesario saber*

Tanto Confucio como Sócrates, coetáneos, defendieron un confucianismo moral o socrático moral, según el cual

la bondad se aprende y, una vez bien aprendida, no cabe portarse mal: «El maestro dijo: si nuestras palabras son sinceras y se hallan conformes con la recta razón, cuantos nos escuchen modificarán su conducta y entrarán por el camino de la virtud. Si nuestra conversación resulta agradable y persuasiva, induciremos a todos los hombres a buscar la verdad. Es imposible que tras una conversación persuasiva el hombre no se sienta incitado a la búsqueda de la verdad. No creo que pueda existir nadie que, tras haber escuchado unas palabras sinceras y conforme a la recta razón, deje de convertirse hacia la virtud». De ahí la importancia de la educación. Quizá Sócrates y Confucio exageraban, pues una cosa es conocer lo que es mejor y otra llevarlo a cabo; en lo que no exageraban sin embargo es en que hay que *querer saber*. Esto es necesario para saber querer. *Saber-querer* forman un matrimonio indisoluble, llevan el mismo anillo esponsal si el saber es a la medida del querer, y a la inversa. ¿Te has preguntado qué haría contigo quien supiese pero no (te) quisiera? Dime, pues, a qué sabe lo que sabes. Aunque la respuesta no te resulte fácil, verás que, sin saber cómo, ya estás empezando a saber.

Saber: dirigir mi educación y mi cultura (*Bildung*), hacia la libertad que nos consti-



tuye como personas. Y procura vivir de tal modo que tu vida sea al mismo tiempo una pedagogía de sentido sapiencial. Que no se diga de ti que comes santos y cagas diablos. O que adornas el chango para que otro lo baile.

3.2. El necesario querer de la voluntad

Acto-hábito-virtud-sentido: ser persona. Contra la desmedulación del *ethos* apático. «Yan-kieu dijo a Confucio: tu doctrina me complace, maestro, pero no me siento con fuerzas para practicarla. El maestro le contestó: los débiles emprenden el camino, pero se detienen a la mitad; tú, ni siquiera tienes voluntad para iniciar el camino; no es que no puedas, sino que no quieres». La *voluntad* es capaz de construir no sólo «ideaciones» (ideas), sino también «idealidades» (utopías), sin ceder por principio al poder de lo ya dado; es al buscar lo imposible cuando el

hombre ha realizado siempre y reconocido lo posible, y quienes vivieron prudentemente limitados a lo que creen jamás avanzarán un paso. Una



filosofía de la voluntad así entendida *reconoce la presencia de las dificultades en el mundo* y acepta los fallos con decisión y hasta con agradecimiento: «¡Qué afortunado soy, exclamó el maestro! ¡Cualquier falta que cometo es conocida inmediatamente por los hombres!» Para la hormiga el rocío es una inundación, ciertamente, pero no hay tampoco que echar en saco roto aquella afirmación de Montaigne: la dificultad da valor a las cosas. Si héroe no es sólo aquel a quien podemos elogiar en lo grande, sino también admirar en lo pequeño, entonces normalidad y heroísmo distan de ser incompatibles, según lo narra Julio Cortázar en la portentosa odisea del valiente que abandona una tarde su butaca, desciende la escalera, desafía el tráfico callejero, viaja hasta la esquina, adquiere el periódico y, de nuevo, navegando contra viento y marea, vuelve triunfalmente a su gran sillón. *Coraje* para vivir; *generosidad* para convivir; *prudencia* para sobrevivir; *amor* para desvivirse: el coraje lo es siempre para *las concreciones*. Quienes hablan sin referirse a la realidad tienen un cadáver pudriéndoseles en la boca: el mundo es una montaña de porquería y hay que agarrarla con las manos sin ensuciarse el corazón.

Querer: ilusión, alegría, entusiasmo, pasión, emoción con sentido de dirección proporcionan una sensación de bienestar y plenitud a la vez que sirven de apoyo para el desarrollo de nuestras potencialidades.

Querer débil y desorden de los deseos

Aunque la voluntad mueve por el deseo, una cosa es el querer valeroso de lo difícil, y otra el mero desear lo fácil y disperso. El *yo que quiere* y el *yo que desea* entablan de por vida un contencioso; en todo caso, el apático que ha ido desmedulando su *ethos* desiderativo hasta el límite de la abulia vegetalizada no refleja ya lo propiamente humano. Desear muchas cosas no es lo mejor, pues no ha de ser el hombre a la medida de los deseos, sino los deseos a la medida del hombre. Pero las anorexias motivacionales estallan en el campo minado del relativismo moral, y últimamente vivimos tiempos de deseo casi prepersonal, sin

voluntad, sin autocontrol, sin Deseo (con mayúscula), que tienen al mero *me apetece/ no me apetece* como único criterio. La universalización de tal arbitrariedad conduciría a admitir que aquel que más puede satisfacer su caprichosa apetencia sería el más valioso.

El desventurado malquerer del trastornado emocional

Y, desde luego, existe un no-saber-querer que brota de la minusvalía, del sentimiento de impotencia del yo, de la incoherencia entre voluntad y deseo, y que iría asociado a alguno de los síntomas siguientes:

- a. El sujeto se percibe incapaz de tomar las decisiones cotidianas sin una cantidad exagerada de consejos o recomendaciones por parte de los demás.
- b. Permite que los demás tomen la mayor parte de las decisiones importantes; por ejemplo, dónde vivir, qué trabajo ocupar, etc.
- c. Tiende a estar de acuerdo con los demás, incluso cuando se encuentran equivocados, por temor a sentirse rechazado.
- d. Tiene dificultad para iniciar proyectos, o para hacer cosas por propia iniciativa.
- e. Acepta hacer voluntariamente cosas incluso desagradables para él, con tal de agradar a los demás.
- f. Se encuentra incómodo o desvalido cuando se ve solo, y hace grandes esfuerzos para evitar esa difícil situación.
- g. Se siente devastado o desvalido cuando terminan las relaciones íntimas.
- h. Se preocupa con frecuencia desmesuradamente por el temor de ser abandonado.
- i. Resulta fácilmente herido por las críticas o por cualquier desaprobación, aun por las infundadas o provenientes de gentes perversas.
- j. Y hay también un *no-saber-querer* propio de voluntades cuyo deseo egocéntrico anula por paradoja la capacidad de querer: enfatizan tanto el ornitorrinco de su enfatuado yo, que —para destacar su enfermizo encumbramiento siempre insatisfecho— desdeñan lo que no habla de ellos, oh, de ellos, porque en torno a su voraz autolatría el mundo gira; ellos quisieran ser el niño en el bautizo, el novio en la boda, incluso el muerto en el entierro.

3.3. El necesario poder del querer

Mas, si asumo un deber, he de intentar al menos saber hasta qué punto me considero capaz de ejercerlo, es decir, cuáles creo que son los límites de mi poder, cuestión tanto más importante cuanto más realista sea mi planteamiento al respecto, pues ¿qué sacaría yo en claro si sé, quiero y debo, pero me resulta *imposible* realizar ciertos deberes? Yo puedo hacer algo, pero no puedo hacerlo todo. *A lo imposible nadie está obligado*. Así las cosas, puede ocurrir que mi voluntad:

- Quiera y pueda.
- Quiera y no pueda.
- No quiera aunque pudiera.
- Ni quiera ni pueda.
- ¡Y hasta cabe que una parte nuestra se oponga a su otra parte!:
- No sé lo que puedo, quiero, o debo hacer.
- Sé lo que quiero hacer, pero no me atrevo.
- Sé lo que quiero hacer, pero no me merece la pena intentarlo.
- Soy sinceramente incapaz de dominar mis impulsos.
- Sé, quiero y puedo, pero no sé bien con quién podría.

¡Tantas dificultades en esta vida, similar a una carrera de obstáculos o de vallas! Al final, no son pocos los que, tropezados una o mil veces sobre la misma piedra, se construyen para uso privado el siguiente falso bajo techo silogístico que creen les resulta más rentable, en lugar de hacer algo por corregir las propias deficiencias:

- No tiene remedio el mundo, huelo «política» y me tapo la nariz.
- Si lo tuviera, yo no sabría qué hacer ni dónde hallar ese remedio.
- Si todo lo anterior fuese a su vez superable, yo no sabría con quién asociarme.
- Y si también esto último pudiera solucionarse, el cambio sería tan lento, que yo no llegaría a contemplarlo, así que no me vale la pena.

3.4. Querer y deber

Si yo *deseo pero no debo*, el deber habrá de frenar el *deseo*, y el *buen gusto estético* deberá aceptar el amargo deber; sólo cuando *mi deseo y mi deber coinciden* puedo permitirme el gozo en toda su magnitud, sin sombra al-

guna de enfermizos remordimientos (el remordimiento sano es el deber contra el deseo in-debido o contra su realización in-debida). Además, no basta con *querer*, pues *querer pide saber por qué debo querer*. Frente a aquellos que estiman no poder ni siquiera consigo mismos, no podremos por menos de asumir el deber de recordarles que querer es poder, y acompañarles pedagógicamente en el esfuerzo necesario para que su hermoso querer termine sustanciándose en un bello poder. Y, cuando al fin lo hayan logrado, su propia biografía se convertirá en estímulo para otros que vengan detrás.

Aristócrata moral (no hablamos en este momento, obviamente, del parásito aristócrata ocioso) es el sentimiento del deber, plebeyo el sentimiento de que yo sólo tengo derechos. En efecto:

- El aristócrata moral siente que libertad y deber caminan juntos, pues sólo el libre puede asumir el deber de ser libre; el plebeyo ve en todo deber una forma de esclavitud, y en el mero derecho la única libertad.
- El aristócrata moral reconoce: *yo debo, y de lo que yo debo hacer soy el responsable*; el plebeyo masculla: *sólo yo tengo derechos*.
- El aristócrata moral valora el papel del esfuerzo, del riesgo y de la aventura; el plebeyo se retranquea defendiendo al enano de sus temores.
- El aristócrata moral asume la responsabilidad que se deriva de su acción; el plebeyo endosa al otro las responsabilidades propias, pero procura arrebatárle el fruto de su esfuerzo.
- El aristócrata moral se regala incluso a sí mismo; el plebeyo arrima el ascua a su propia sardina, estando siempre a las maduras pero prácticamente nunca a las duras.
- El aristócrata moral sabe agradecer sus mercedes a aquellos respecto de los cuales se siente en deuda, el plebeyo moral sólo sabe amontonar, y no entiende otra deuda que las deudas que a él le adeudan.
- El aristócrata moral se sabe en deuda con los otros ¡incluso por amarles!, de ahí que asuma agradecido el deber ante sus rostros; el plebeyo reduce todos los rostros al suyo propio, de ahí que ignore que sólo se posee lo que se entrega, lo que se regala, y que hay más alegría en dar que en recibir cuando verdaderamente se ama.

3.5. Querer y amar. Encuentro sanador y experiencia de sentido: amor diatrófico y confianza básica

Pero el querer-voluntad se ordena al querer-amor. *No se entra a la verdad si no es por el amor. Queremos por haber sido queridos*: antes incluso de querer, hemos sido agraciados por la *gratuidad* de otros y sin concurso de mérito propio. Quizá todo empezara con alguna razón, pero cuando el amor se ha encendido no necesita más razones. El amor no tiene espacio, no tiene tiempo, no tiene medida, carece de límites, la medida del amor es el amor mismo; si amas, haz lo que quieras. Sobran razones para amar, basta con amar por causa del amor, a él mismo por él mismo. Amo porque amo. El amor se compromete a conocer; pero, una vez conocido, a su vez el amar es la culminación del conocer. El amor es a la vez causa eficiente y causa final del amor. El amor echa a andar, las razones vienen después: verdaderamente, el corazón tiene sus razones que la razón no conoce. Según Pascal el orden del corazón se inventa, esto es, se encuentra; el corazón, que no es una gran coraza como quieren sus asustados detractores, se fabrica razones para justificar su amor y romper la coraza misma. El amor es literalmente mágica poesía, *poíesis*, fabricación de sus propios mitos, actitud embellecedora que convierte las objeciones en argumentos favorables a su propia causa, transfigurando el *a pesar de en porque*. Todo es obstáculo cuando no se ama, y todo es razón cuando se ama. Para quien ama lo primero es el olvido de sí, lanzado a la coincidencia con la otra persona: el que ama es un yo que tiene su yo fuera de sí. Debemos a San Agustín la más célebre formulación de virtud en general, que no por casualidad coincide con la definición de la virtud específica del amor: «El mismo amor que nos hace amar bien lo que debe ser amado, debe ser amado también ordenadamente, a fin de que podamos tener la virtud por la que se vive bien. Por eso me parece una definición breve y verdadera de la virtud: *el orden del amor*».

Hay muchas formas y posibilidades de abrazar, no faltando entre ellas: el abrazo de Judas, el abrazo del oso, el abrazo mafioso, pero el verdadero abrazo es el que relaciona dos existencias con provecho de ambas. Ciertamente, *la confianza* que uno tiene en sí mismo engendra la confianza de los demás en uno: la confianza facilita la conversación más que el ingenio. Y si, como deseamos, ha quedado bien clara la necesidad que todos tenemos de resultar confiables no sólo para nosotros mismos (de lo contrario careceríamos de autoestima), sino también

para los demás (sin la cual hasta la propia autoestima correría riesgos), igualmente ha de quedar claro que también nosotros mismos necesitamos por nuestra parte confiar en los demás. La con-fianza es cosa de dos, fianza recíproca y, cuando esta bilateralidad falla, también la confianza se resiente. Somos yo-y-tú, tú-y-nosotros, y lo somos de forma tan ineludible, que ni siquiera vale afirmar, como lo hace Ortega, que *yo soy yo y mis circunstancias*, sino que *yo-soy-yo-y-mis-circunstancias*, únicamente personas: las cosas y los animales son circunstancias, las personas son circunstantes porque forman parte de mi propia vida. *Confiada* es la persona que puede tener por ciertos los valores positivos de otras personas. Al contrario que el suspicaz, que ve más fácilmente lo malo que lo bueno, el confiado tiene seguridad y mira con fe los aspectos valiosos de los demás, y por tanto espera de ellos conductas favorables. La confianza puede ser fundamentada y constituir un rasgo positivo del carácter, o puede estar ligada a la ingenuidad y la ilusión; en este caso, al faltarle las bases para fundamentarse, se convierte en un punto vulnerable de la personalidad. Vivir sin confianza en nada hace la vida dolorosa e imposible; confiar en lo ilusorio sería quedar constantemente expuesto al engaño. Sólo la capacidad de crítica y objetividad pueden dar a la confianza las bases de madurez que requiere. Cuesta trabajo aprender a confiar. Sin embargo, la confianza da la espalda a ese lenguaje. Confiar es tener la certeza de que las promesas serán cumplidas; es adoptar una actitud positiva ante la vida, ante los demás; no es verles como un obstáculo en mi camino, sino como una ocasión para celebrar la fiesta de la vida; es descansar en ti, sin agobiarme en mí, propiciando un nosotros, confiar es abandonarse al amor, dejarse amar y no preocuparse si uno no llega a amar tal como es amado; confiar es aceptar la fragilidad y limitación propia, aquello que no nos gusta sin detenernos en ello, pues detenerse en las propias sombras y limitaciones es aprisionar y abatir la propia confianza. La vida es buena. Esta convicción es necesaria para pensar que cabe una posible felicidad, sea cual fuere su intensidad; por su parte, el creyente funda en última instancia esta confianza en la convicción de hallarse en las buenas manos del Eterno, de ahí la *credentidad*, el dar crédito a la realidad, la felicidad como *fiducia* y como fianza, como depósito de fe en ese fiarse del que ya no se puede desconfiar.

La confianza hace surgir el encuentro. Los hechos son oscuros, el encuentro luminoso. Todo encuentro es

un acontecimiento. Cuando venimos de un camino y encontramos a un ser humano que llega hacia nosotros y que también venía de un camino, nosotros conocemos solamente nuestra parte del camino, no la suya; la suya únicamente la vivimos en el encuentro. J. L. Moreno, el psicólogo rumano creador del psicodrama, describe el encuentro interpersonal como «un encuentro de dos: sus ojos frente a frente, cara a cara. Y cuando estés cerca yo tomaré tus ojos y los pondré en lugar de los míos, y tú tomarás mis ojos y los pondrás en el lugar de los tuyos. Y entonces yo te miraré con tus ojos, y tú a mí con los míos». No hacen falta palabras necesariamente, se habla con sentido desde la plenitud del silencio. Se calla con sentido desde la plenitud de la palabra. Karl Jung aseguraba que las personas recluidas en los nosocomios nunca tuvieron a nadie dispuesto a escuchar lo que tenían que contar. El ser humano es complejo: aspectos biológicos, económicos, sociales, culturales, espirituales, pero ninguno es secundario. De aquí nace la imperiosa necesidad de tratar a las personas de manera relacional y totalizadora. En el terreno de la salud mental importa mucho el sufrimiento, que equivale a tener un estado de ánimo de la carencia de algo fundamental. El sufrimiento es principio de curación y requiere un correcto acompañamiento en el que, además de la solidaridad y la justicia, se necesita piedad y caridad que generan compasión y posibilitan una auténtica empatía relacional. Ninguna experiencia de sufrimiento se suple con los tratamientos biológicos tan sólo. La atención a esas personas requiere de una asistencia que despierte esperanza. Sin esperanza el sufrimiento es insoportable. El amor da esperanza y la esperanza engendra amor. La esencia de la ayuda consiste ante todo, no en dar mi esperanza y razones de vivir, sino en despertar la esperanza básica de la persona que sufre. ¡Cuánta necesidad de cultivar la propia esperanza para poder entrar en relación! Pero la esperanza, que es relación subsistente, se funda en la relación subsistente por antonomasia, eso que manidamente se denomina *amor*.

San Agustín entendió al amor como lo único que confiere categoría moral a los actos humanos: «Sólo tiene valor el amor. Sólo él discierne, sólo él diferencia los hechos de los hombres. Los actos de los hombres no se disciernen sino por la raíz del amor. Porque muchas cosas pueden hacerse que tienen una apariencia buena, y no proceden de la raíz del amor. Una vez por todas se te ordena, pues, este breve precepto: *ama y haz lo que quieras*. Si

te callas, cállate por amor; si das voces, hazlo por amor; si corriges, corrige por amor; si perdonas, perdona por amor: en lo íntimo está la raíz del amor; de esta raíz no puede surgir sino el bien». Para amar es necesario haber sido amado antes, por eso lo pasivo y lo activo del amor se condicionan mutua y profundamente. Es tan espontáneo, tan personal e individual el amor, que el amante puede llegar a creer que la fuerza de su amor procede única y exclusivamente de él mismo, de lo más propio e íntimo de su ser. Pero el amor, capacidad de entrega al otro y de gozoso saber estar con él, es una acción que se inscribe en un lento y largo proceso de contactos con otro ser personal que previamente me ha amado, aceptado y querido. La capacidad del amor de proporcionar activamente su calor procede del contacto con una anterior energía del amor que la ha posibilitado. De este modo, amar y ser amado es en realidad un mismo proceso o movimiento: El amar requiere, por su propia naturaleza, el ser amado, ni de otro modo se satisface al amor sino por medio del amor. Sólo el amor promueve el amor. Amar, como don, es primariamente sentirse amado.

No se ama porque se conoce, sino porque en el amor se reconoce, vino a decir Miguel de Unamuno: «Invirtiendo el *nada es querido que no sea previamente conocido*, os dije que *no se conoce nada que de un modo u otro no se haya antes querido*, y hasta cabe añadir que no se puede conocer bien nada que no se ame, que no se compadezca». Es siempre el amor lo que nos despierta para conocer y querer. Si el amado se convierte en amante, es porque hubo alguien que le amó a él primero. Lo primero en el hombre no es el narcisismo, el cual sólo surge por defecto del dejarse amar. Según Nédoncelle, este fenómeno no es unidireccional, sino circular o dialéctico, oponiéndose a la contraposición tradicional entre egoísmo y altruismo. Amar implica el deseo de ser amado; e incluso, en un cierto sentido, amar implica siempre el hecho de ser amado. En la reciprocidad de las conciencias o circuito amoroso, este proceso no es estático ni unilateral, sino que exige *un mínimo de reciprocidad* por la que todo amante quiere ser amado, por eso mi amor hacia él debe comenzar con una especie de acción de gracias, ya que es respuesta a un amor anterior que pudo no haberse dado. El amor de sí mismo no es fatalmente egoísta, pues debe desembocar en la abnegación e implicarse en ella. Las dos vías, aparentemente opuestas, son realmente complementarias e inseparables. El ser humano no aprende a amar en virtud de

una serie de instrucciones, sino en función de la ternura de que es objeto.

El informe del psico-pedagogo Itard sobre el niño salvaje, V. de l'Aveyron, describe inicialmente su capacidad de amar como bloqueada e inexistente debido a una prolongada ausencia de relaciones humanas y afectivas. Sólo después de entrar en contacto, de manera estable y permanente, con determinadas personas (con el propio Itard y, especialmente, con su cuidadora la señora Guérin) va surgiendo en él la capacidad de responder activamente al afecto que ellos le han ido proporcionando en su solícito cuidado con él. Por su parte las experiencias de los Harlow con monos *rhesus* recién nacidos que se adherían casi constantemente al muñeco de felpa, a pesar de que nunca les proporcionaba alimento, mientras que al muñeco-madre de alambre, que sí se lo proporcionaba, sólo se dirigían cuando tenían hambre mostraron cómo las hembras que desde su nacimiento no habían tenido una relación o contacto normal con sus madres fracasaban posteriormente de manera llamativa en su función maternal, tornándose displicentes y agresivas con sus propias crías. Otros etólogos como I. Eibl-Eibesfeld, J. Bowlby, o H. R. Schaffer han demostrado que la relación primera es una relación primordial buscada y deseada por sí misma, no en función, por tanto, de la alimentación. El amor a la madre no es el amor a la despensa, por eso para describir esta relación primordial también humana es preferible utilizar la expresión apego, o vínculo afectivo a la de dependencia, expresión que hace referencia a la hipótesis freudiana que describía al amor como impulso secundario, frente a los impulsos primarios. El amor, pues, es algo existencialmente apetecido en sí mismo y por sí mismo; entre los humanos, el hijo y la madre dependen de la novedad activa de su hijo, que al mismo tiempo la irá conformando a ella como madre en su propia función maternal; el influjo que fluye del niño hacia su madre la provoca activamente en lo más profundo de su ser. En realidad, la profunda dependencia de la naciente persona humana respecto de las adultas, que constituyen su primer encuentro, no le convierten en un ser meramente pasivo e inerte, al contrario, es justamente ese primer encuentro el que provoca en ella (y en sus propios provocadores) un imprevisible proceso dinámico, pleno de vida y de actividad, que se va fortaleciendo y robusteciendo en sí mismo y cada vez se hace más unificador y gratificante. No es el exceso de libido, sino el miedo al amor la tara principal. □

DE LA COMPETENCIA AL CARÁCTER: EL HORIZONTE COMUNITARIO DEL MAESTRO PERSONALISTA

▣ **AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA**
Profesor de Filosofía de la U. de Valencia
<http://marineroet.blogspot.com>

¿APRENDER A PENSAR O APRENDER A SABER?

En Febrero de 1848 Marx publicó el *Manifiesto Comunista*, un libro donde se decía que había un fantasma que recorría Europa: el comunismo. El fantasma que en 2010 recorre toda Europa no es el fantasma del comunismo sino el fantasma de las competencias educativas. Si algún maestro, profesor o profesional de la educación no dedica sus energías y tiempo a las competencias está condenado al fracaso. Las editoriales con vocación educativa han desterrado de sus proyectos todo aquello que no tenga que ver con las competencias.

Así las cosas, los profesionales de la filosofía se desgañan en todas las redes sociales y con toda la artillería mediática posible para convencernos de que en el proyecto de la Unión Europea donde se proponen 8 competencias educativas básicas falta una: pensar. Nuestro colega José Antonio Marina nos recuerda insistentemente que las ocho competencias son necesarias para vivir en una sociedad desarrollada, pero proporcionan habilidades *fragmentadas* y *no fomentan una capacidad crítica* porque podrían servir para educar a un esclavo. «Pensar» sería la novena competencia junto a las siguientes: lingüística, científica, numérica, tecnológica, cultural, aprender a aprender, aprender a emprender y habilidades sociales/ciudadanía.

Cuando la filosofía entra al juego de las competencias está obligada a plantearse como una competencia más y el «pensar» se simplifica. Cuando la filosofía se identifica sólo con una función o competencia como la de «pensar» se pierde el horizonte intelectual, volitivo y emocional de la reflexión, en definitiva el horizonte cordial, comunicativo y religante de la inteligencia humana. Cuando se nos precisa esta novena competencia entonces des-



cubrimos que no se trata sólo de una habilidad o hábito intelectual sino de la capacidad para reflexión y la crítica, incluso se plantea la necesidad de recuperar un sujeto inteligente y libre.

Deberíamos preguntarnos ¿por qué aceptar acríticamente el lenguaje de las competencias?, ¿acaso puede reducirse la filosofía a una competencia más entre otras?, ¿puede identificarse la filosofía con el «pensar»? Quizá no sea éste el momento de responder a estas preguntas y ofrecer una reflexión sobre la naturaleza de esta nueva filosofía competencial. De momento, me gustaría plantear la sustitución del pensar por el saber tal y como está desarrollándose en estas páginas. Incluso plantear abiertamente las limitaciones de unas competencias educativas que han dado la espalda al «gran carácter». ¿Por qué no empezar a plantear un nuevo horizonte educativo desde la educación para el «gran carácter»? El objetivo de estas páginas es clarificar cómo construir el horizonte comunitario de un maestro que decide tomarse en serio el «gran carácter».

UN TEXTO PARA MAESTROS PRINCIPIANTES

Me tomo la licencia de realizar estas reflexiones después de leer con cierto sosiego los «Discursos sobre la Educación» recogidos por Carlos Díaz en el libro de Martín Buber que lleva por título *El camino del ser humano y otros escritos* (Fundación E. Mounier, Madrid, 2004). El último discurso de este capítulo del libro lleva por título «Sobre la educación del carácter» y está fechado en 1939, recoge una conferencia impartida en Tel-Aviv con el mismo título a los maestros judíos responsables de la educación de adultos en Palestina. Aquí realiza comen-

tarios interesantes sobre la educación para el carácter que no deberían pasar desapercibidos en nuestro actual contexto educativo.

Hay un momento importante de la conferencia en el que comenta la definición de «carácter» del pragmatismo norteamericano de Dewey. Definido como la «interpenetración de hábitos», Buber reacciona ante un concepto de carácter que le parece pobre porque lo limita a un «sistema de hábitos encadenados entre sí» o la «organización del autodomínio mediante reunión de máximas». Le parece pobre porque si limitamos la educación al nivel de las máximas y los hábitos dejamos de lado un plano más alto de la actividad educativa. Está marcando distancias de lo que hace setenta años ya se llamaba una «moderna pedagogía» que olvida la enfermedad del ser humano. ¿A qué se está refiriendo?, ¿qué plano es ese al que se refiere?

Buber pone un ejemplo muy claro. Describe la llegada a clase de un joven maestro que entra por primera vez en el aula. Este joven se dice a sí mismo: «Yo no he elegido a esos jóvenes que están ahí, pero debo aceptarlos tal y como son: sin embargo, no como ellos son ahora, en este instante, no, sino como *realmente* son ellos, como ellos pueden llegar a ser. Pero ¿cómo puedo darme cuenta de lo que hay en ellos, y qué puedo hacer para que lleguen a formarse?». Los jóvenes no se lo ponen fácil y caben dos posibilidades de actuar: una, comenzando desde abajo, establecer reglas de orden, forzar hábitos de comportamiento adecuado, decir no a todo lo que desde abajo se alza contra él. Cuando se comienza desde abajo —sostiene Buber— nunca se llega hasta arriba, sino que todo se va hacia abajo.

¿Cómo romper con un concepto pobre de carácter que lo restringe a sistema de hábitos, sean de orden, de

disciplina o de método? La respuesta clave está en el rostro real del alumno que genera en el maestro una pregunta: ¿Quién eres tú? ¿Sabes algo que se refiera a mí? Cuando el maestro dirige la palabra al rostro del alumno entonces ha comenzado desde arriba. De rostro a rostro, el encuentro educativo genera un relato que facilita a los alumnos el conocimiento de sí mismos, no como son en ese instante inicial de caos y dispersión sino como *realmente pueden llegar a ser*.

¿Esto significa que la disciplina y el orden no son tareas del maestro? No, «sólo puede ambicionar y esperar que la disciplina y el orden vayan siendo poco a poco

cada vez más interiores y autónomos, y que finalmente quede escrita la ley en el corazón de sus alumnos. Pero su auténtica meta, si la tiene clara y no la pierde de vista, la que debe presidir todo su trabajo, es la *forja del gran carácter*».

Tomando distancias de Buber podríamos preguntarnos cada uno de nosotros si el maestro que nos inició en el arte de educar nos habló del «gran carácter». Quizá nos hablaba de valores, de actitudes o incluso de objetivos generales y específicos. ¿Por qué privar a las futuras generaciones de maestros del acercamiento al «gran carácter»? Según Buber lo propio del gran carácter es «reaccionar conforme a su irrepetibilidad en cada situación que le requieran los seres humanos... Cada situación vital te pide una respuesta que no

puede haberse dado antes y que nunca volverá a repetirse... Te pide presencia, responsabilidad. Llamo gran carácter a aquel que por medio de sus acciones y actitudes satisface la aspiración de la situación con una disposición profunda a la responsabilidad durante toda su vida, y ello de tal manera que en la totalidad de sus acciones y de sus actitudes hace también presente la unidad de su ser, un ser dispuesto a la responsabilidad. Puesto que su ser es una unidad, la unidad de una voluntad de respon-

«¿Esto significa que la disciplina y el orden no son tareas del maestro? No, ‘sólo puede ambicionar y esperar que la disciplina y el orden vayan siendo poco a poco cada vez más interiores y autónomos, y que finalmente quede escrita la ley en el corazón de sus alumnos. (...)»

sabilidad, también su vida activa se funde en orden a la unidad. Y quizá pudiera decirse que a ese gran carácter, a partir de las situaciones en que responde y se hace responsable, le va apareciendo también una unidad, la unidad incircunscriptible de un destino ético» (47-48).

MAESTROS DESENCANTADOS CON PIZARRA DIGITAL

Si la educación para el carácter se ha convertido en una referencia intempestiva y está ausente de las reflexiones pedagógicas con las que se entrena a los estudiantes en los *Masters* de Educación Secundaria, más ausente y contracultural es la referencia al «gran carácter». Si seguimos con el texto de Buber descubrimos que este término no describe al maestro o al alumno con una fuerte personalidad o con un sistema jerarquizado de hábitos o disciplinado de máximas. Tampoco describe un proceso educativo que se desentiende de las normas porque deja todo en manos de la psicología propia de los sujetos.

Cuando la innovación pedagógica y educativa que estamos poniendo en marcha se reduce a incrementar el número de ordenadores o de pizarras digitales podría ser interesante tener presente el «gran carácter» al que se refiere Buber. En los últimos años hemos estado más preocupados por una pedagogía instrumental que por una pedagogía integral, nos han preocupado más los hábitos de disciplina y orden que la forja del carácter, nos ha preocupado más la eficiencia de los procesos educativos que la calidad de los relatos que les dan sentido. Quizá ha llegado el momento de recuperar no sólo el «carácter» sino el «gran carácter». Y hacerlo sin temor a proponer metas elevadas donde se hable claro del bien y del mal, donde recuperemos la distinción básica entre máximas generales de comportamiento y mandamientos incondicionales ante la vida.

El gran carácter no está más allá de las normas, incluso la norma más universal se da a conocer en lo más particular de todo. En este sentido, Buber afirma: «Bueno y malo no se oponen entre sí como derecha e izquierda, sino que el mal nos entra como un torbellino, mientras que el bien como una dirección, y también en la prohibición se esconde una dirección, un sí, un mandamiento, que en tales momentos se manifiesta. En tales momentos le habla a uno realmente mediante sentencias en segunda persona, y el tú al que se refiere no es nadie sino

uno mismo. Las máximas sólo son propias de la tercera persona, es decir, de todos y de ninguno... no podemos superar desde este ángulo el dilema de la educación del carácter en una época que ha llegado a estar sorda para la interpelación incondicionada. Pero la comprensión de la estructura del gran carácter puede ayudarnos a superar tal dilema» (48).

Aunque como educadores tengamos que comenzar desde abajo, el «gran carácter» apunta en una dirección importante para nuestra praxis educativa. Alimenta nuestra resistencia ante la despersonalización, el desencanto, el desánimo y la masificación. Permite una reorientación permanente de nuestra vocación educativa hacia la relación con el propio yo: «la responsabilidad personal ante la vida y el mundo». Buber está dirigiendo su discurso a una parte de la juventud que, a su juicio, parece despertar a la responsabilidad. Incluso se atreve a decir que la juventud a la que él se refiere todavía no tiene conciencia de algo que él mismo considera importante y básico: «quien hace y deja hacer sin decidirlo con todo su ser y sin responder con toda su realidad no es anímicamente fructífero. Pero un alma infructuosa deja pronto de ser un alma» (49).

RESPONSABILIDAD COMUNITARIA Y SENTIDO DEL MISTERIO

Al final de su conferencia, Buber insiste en esta última frase y dice: «Es aquí donde el educador puede y debe hacer hincapié. Puede ayudar a crecer el sentimiento de falta de claridad de la conciencia y de la fuerza del deseo... puede enseñarles a comprender que también la disciplina y el orden forman parte del camino hacia la propia responsabilidad. Puede mostrar que tampoco se nace ya con un gran carácter totalmente dispuesto y que su unidad esencial ha de ir madurando antes de manifestarse en la serie de sus acciones y actitudes... a la multitud de contradicciones solamente puede oponérsele de forma superadora el renacimiento de la unidad personal, unidad de esencia, unidad de vida, unidad de acción, unidad de ser, vida y acción conjuntamente. No es la unidad estática de lo uniforme, sino la gran unidad dinámica de lo múltiple, donde la pluralidad se convierte en unidad de carácter» (50).

Aunque sea posible una lectura individualista de esta responsabilidad, Buber deja bien claro que la apelación

que realiza a la «propia responsabilidad» no es una apelación al individualismo más liberal y burgués. Es la reivindicación de una responsabilidad solidaria: «no es un retorno al individuo sino un paso más allá de cualquier división entre individualismo y colectivismo. La plena y total relación del ser humano únicamente puede darse entre personas unitarias, responsabilizadas, por eso en el colectivo total es más rara que en cualquier otra forma estatal históricamente anterior, y en el partido autoritario más rara que en cualquier otra forma anterior de libre unión. La auténtica educación del carácter es la auténtica educación en orden a la comunidad» (50).

Estas palabras, pronunciadas en 1939, siguen teniendo un valor especial. No sólo por la distancia con las tradiciones estatistas, colectivizantes y autoritarias, sino por la distancia que señala con las tradiciones individualistas y atomizadoras. Ante concepciones individualistas o atomizadoras del carácter que lo describen como sistema interpenetrado de hábitos o incluso quienes ateniéndose al significado vulgar lo confunden con temperamento biológico individual, Buber plantea la educación para el gran carácter como una educación en orden a la comunidad.

El último párrafo de su conferencia no tiene desperdicio porque en él parece atisbar la posibilidad de una generación de maestros que ponga en marcha estos ideales. Un párrafo en el que aparece la expresión «valores eternos» y del que tendrían que aprender mucho quienes confunden, en nuestro país, los «valores superiores» de la constitución española de 1978 y los «valores sociales» de la Ley Orgánica de Educación de 2006. Una expresión que no remite a un mundo ideal o a una entidad supralunar, re-

mite a la recuperación educativa de la unidad interior, remite a una cultura en la que hay lugar para el misterio, una civilización que no desprecia el sentido del misterio.

Con palabras de Buber: «Quien conoce la unidad interior, cuya realidad más íntima se compone de misterio, aprende a venerar el misterio en todas sus formas. Hoy las generaciones —en una reacción muy comprensible contra la primacía anterior de un misterio falso, ficticio— se encuentran poseídas por el impulso de desmisterizar toda vida... El educador que ayuda al ser humano a volver de nuevo sobre su propia unidad le ayuda a volver a ponerse de nuevo ante el rostro de Dios» (50).

CONCLUSIÓN

Esta es una pequeña muestra de lo que puede dar de sí una recuperación del «gran carácter» al que se refiere Buber. Y en este punto, el horizonte comunitario del maestro personalista no es el horizonte de una escuela estatal, estatizante o colectivizante sino el horizonte de un espacio público educativo que entrena para la libertad desde la responsabilidad. Pero mucho cuidado, una libertad inteligente y cordial planteada desde la íntima unidad con los otros. En educación, estar en comunión significa «estar íntimamente unido, estar abierto y referido a los otros: libertad en la educación es posibilidad de comunión. De la libertad no cabe prescindir, pero en sí misma no se la puede usar; sin ella no se sale bien, pero tampoco por medio de ella... Vivir a partir de la libertad o es responsabilidad personificada, o una farsa patética» (20-21). □

LA MILITANCIA DEL SABER

▣ **LUIS NARVARTE**

Profesor Titular de la Escuela de Ingenieros
Miembro del Instituto E. Mounier, Madrid

Saber libera si se quiere bien. Si se anhela liberación, bien saber es la llave de la revolución. Hoy se sabe más que nunca (nunca hubo tantos universitarios en nuestro país, por ejemplo), sin embargo, posiblemente, sigamos tan oprimidos y tan «oprimiendo» como siempre. Saber malqueriendo, es una herramienta de opresión.

Lo nuestro es querer y por eso queremos saber, y por eso queremos militar en el enseñar a querer y en el enseñar a saber. Militar en el saber para bien querer es militar en el personalismo comunitario. Militar en el bien querer nos mueve a saber y enseñar personalismo comunitario.

MILITANCIAS DEL SABER PARA QUERER

Ir donde están los que no saben para querer bien

«Sólo quien cambia los pies de sitio cambia el corazón». Miguel Ángel Merino me enseñó esta premisa que, sin duda, he confirmado con la experiencia. No se puede tener buen corazón en cualquier realidad. Para bien querer hay que poner los pies donde los pobres, y hay pobres que quieren bien y otros que quieren mal, pero a unos y a otros les une el no saber. Cambiar los pies a donde viven los pobres cambia el querer, no porque quienes viven allí quieran bien, sino porque sólo se puede querer bien mirando el mundo desde abajo.

Ir donde están los que no saben para enseñar

No se debe enseñar a quien no quiere bien porque parasitará: chupará la sangre de la sabiduría del maestro para seguir chupando la de sus semejantes. Nuestro saber es un bien preciado que sólo está hecho para liberar.



En los centros neurálgicos del saber no se desea liberar. Y los que necesitan liberación o los que quieren liberar no están en el centro sino en la periferia del mundo. Por eso me atrevo a extender la enseñanza de mi maestro (con tu permiso Miguel Ángel): «Sólo quien cambia los pies de sitio puede enseñar».

Enseñar a querer: enseñar por qué enseño

Por tanto, lo más urgente que enseñar es a bien querer. A querer no se enseña por la cabeza sino por el corazón y éste aprende por contagio. Se contagia el querer y el virus que lo transmite es el testimonio. Hay dos tipos de testimonio: el de las manos y el de la lengua. Las manos hacen y la lengua habla. Las manos dan autoridad y la lengua da razón. Quien testimonia con las manos es escuchado y quienes le escuchan son contagiados. El problema es que, bajo el equívoco del testimonio implícito, muchos de los que llenaron sus manos de callos trabajando por la liberación de sus hermanos, enmudecieron su lengua y su autoridad quedó estéril: los liberados, una vez conseguida la liberación deseada, se echaron a dormir. La autoridad de las manos sólo engendra hijos en la tarea de la liberación si la lengua da razón de su acción. Hay que enseñar a querer enseñando por qué enseño.

Así los enseñados podrán convertirse un día en enseñantes. Pero cuidado: no hay peor contratestimonio que el de aquel que da razón sin ensuciarse las manos.

Acoger y querer antes de enseñar para que pueda aprender

Sólo aprende quien se siente acogido. La técnica se puede enseñar fríamente, pero el saber que libera no. No se escucha igual a quien te quiere que a quien no. Se acoge la palabra de quien antes te ha acogido a ti. Por eso, para enseñar hay que querer al enseñado. Momo es el único que hace cantar a aquel canario enjaulado que nunca nadie había oído cantar. Cuando le preguntan a Momo cómo lo ha hecho, Momo responde: «No es que el pájaro no supiera cantar, es que nadie le sabía escuchar». Hay enseñantes que enseñan para ser queridos y hay enseñantes que quieren al enseñado para que pueda aprender. El querer engorda porque al sentirse querido se asimila el nutriente. Por tanto, no sirve para esta militancia quien ha desesperado de sus hermanos.

Enseñar para que se entienda

Hay un saber para liberar y otro para la academia. El primero busca liberar, el segundo aparentar. El primero sirve para la vida, el segundo para medrar. El primero busca el compromiso; el segundo la asepsia. El primero busca contagiar y, por tanto, quiere que le entiendan; el segundo busca impresionar y, por tanto, que no se le entienda. Enseñar para que se entienda y, al entender, para comprometerse, y al comprometerse, para encontrar vida. Esa es la cadena de la liberación. El resto de cadenas oprimen.

Enseñar a saber para querer es enseñar en proceso y requiere tiempo y acompañamiento

Ni se milita ni se enseña en un día. Cualquier aprendizaje requiere tiempo. Aprender a bien querer es un camino. Enseña quien va delante en el camino y enseña acom-

pañando. No puede aprender lo mismo quien está empezando el camino que quien ya ha avanzado por él. Y eso lo sabe el acompañante. Acompañar no es fácil: hay que vencer la tentación de dirigir; hay que amoldarse al paso del caminante; hay que recorrer muchas veces el mismo camino; hay que aceptar sin escepticismo que muchas veces no se llega a la meta. Por todo ello, hay pocos con vocación de acompañar y muchos que prefieren correr solos. El camino se hace al andar pero a saber caminar se enseña acompañando.

Todos quieren bien querer, pero sólo algunos se toman en serio su deseo. Sólo algunos aprenderán

Lo que nos hace ser personas es nuestro deseo profundo de bondad, de justicia, de plenitud y de sentido. Todos albergamos en nuestra más íntima intimidad el anhelo de bien querer y de bien hacer. Responder a ese deseo es responder a quienes somos y, por tanto, sólo nos realizamos cuando escuchamos ese deseo profundo y buscamos una respuesta. Enseñar a bien querer es despertar y poner nombre a esos deseos y acompañar en la búsqueda de una

respuesta. Todos tenemos esos deseos pero sólo algunos quieren y se atreven a escucharlos. Y quien no quiere no aprende. Se puede saber para bien querer; dicho saber me puede mover a enseñar a bien querer, pero sólo aprenderá quien se tome en serio su deseo profundo. Dos no establecen una relación enseño-aprendo si uno no quiere. ¡Cuánto se sabe en nuestra sociedad y qué poca sed hay! (Ya entiendo por qué no se sabe para bien querer).

AUTOENGAÑOS

En la militancia del saber para bien querer hay muchas trampas: engaños que nos tendemos a nosotros mismos para o no saber, o no bien querer, o ni saber ni bien querer, y mantener tranquila la conciencia. Sin ánimo de ser exhaustivos, listo a continuación unos cuantos:

Cambiar el enseñar para bien querer por enseñar para saber

El autoengaño consiste en restringirse a transmitir conocimientos y técnicas sin ninguna implicación puesto que la finalidad de dichos saberes escapa al control del enseñante. El saber es neutral y la aplicación no es cosa del enseñante. Quien esto se dice sabe que sólo hay saber para bien querer o saber para oprimir, pero necesita negarlo para seguir enseñando sin implicación.

Se puede enseñar con menos rigurosidad porque es para el querer, no para el mercado.

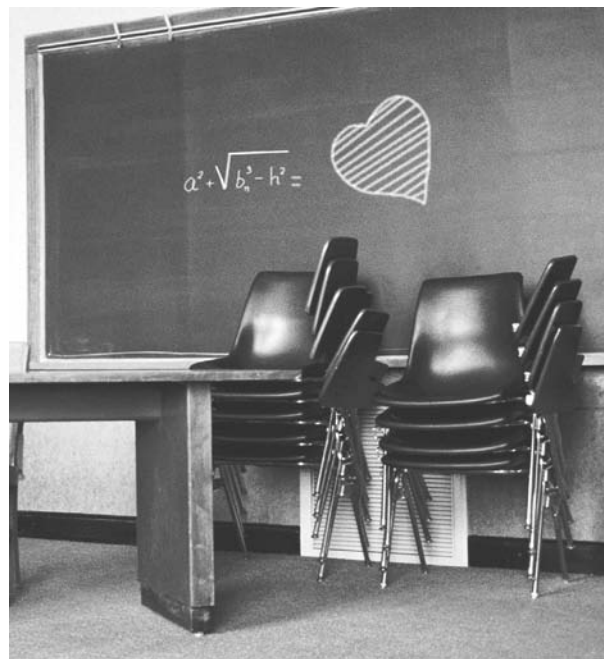
Este autoengaño consiste en creer que la buena voluntad puede sustituir a la rigurosidad cuando de enseñar para el bien querer se trata y, de esta manera, las exigencias de rigurosidad se aplican sólo a disciplinas que preparan para lo profesional y para el mercado. Así enseñar sin rigurosidad y sin exigencia transmite al alumno que lo que está aprendiendo de este modo es menos importante que el resto de disciplinas en las que sí hay exigencia. Quien así piensa no entiende que la importancia del saber para bien querer está por encima de cualquier otra disciplina y que, por tanto, requiere la mayor preparación y la mayor exigencia en su enseñanza.

Enseñar algo interesante es enseñar algo complicado

Este autoengaño consiste en creer que uno sabe más cuanto menos le entienden los que le rodean, cuanto menos comprensibles son sus enseñanzas. Por el contrario, si al transmitir su mensaje es entendido por lo quienes le escuchan cree que lo que sabe no tiene valor. En este engaño pueden caer también los que escuchan. Ni uno ni los otros entienden que la importancia de un saber no está en su complejidad sino en hacer mejor la vida de quien la transmite y quienes le escuchan.

Hay que aprender mucho antes de enseñar a querer.

Este autoengaño consiste en creer que nunca se está suficientemente preparado para enseñar a bien querer y, por tanto, uno siempre se está formando. Y cuando termina un curso vuelve a inscribirse en otro y nunca se pasa a la acción porque lo que realmente se desea es evitar el compromiso de la acción. Este autoengaño encubre el hecho de que nunca llega uno a formarse completa-



mente y que no es necesaria esa perfección para actuar. El propio compromiso es un medio de formación.

Enseñar a querer sin querer al enseñando

Este autoengaño consiste en creer que enseñar es tan sólo cuestión de técnica y que, por tanto, no implica vinculación con el alumno. Es tan sólo responsabilidad del alumno aprender lo que se le transmite. Quien acepta este autoengaño ignora la dinámica del bien querer: que se transmite por contagio, que el alumno acepta este tipo de enseñanzas si antes se ha sentido acogido y querido, y que se aprende de manera procesual.

**PARA CONCLUIR: DOS HERRAMIENTAS
PARA MANTENERSE EN ESTA MILITANCIA**

No podemos terminar sin aportar dos herramientas que permiten permanecer en la militancia del saber para bien querer a pesar de las caídas y de las decepciones.

- Pedir y dar perdón: nunca estoy a la altura de la militancia; nunca están a la altura de la militancia. Para se-

guir caminando es necesario pedir perdón a los que defraudo y, más importante si cabe, saber perdonarse a uno mismo. Para seguir acompañando y para continuar acompañado es necesario saber dar perdón. Pedir y dar perdón: es la sístole y la diástole del órgano de la militancia. Cuando muere el perdón se acaba el movimiento del bien querer.

- Convivir con la indiferencia: el precio de saber y enseñar a bien querer es el desprecio de los que simplemente saben para ocupar un puesto en la academia. La mayor pena del que enseña a bien querer es la indiferencia y la sordera de los potenciales receptores de su mensaje. Desprecio e indiferencia llevan el veneno de la soledad y de la desesperación. Sólo hay

un antídoto para este tipo de veneno: vivir en comunidad. Una comunidad donde se vive el perdón, donde se sanan las heridas de la indiferencia, y donde se anima a volver a salir al mundo a enseñar a bien querer.

En otros tiempos se creía que quien conocía el bien no tenía más remedio que realizarlo. Hoy sabemos que conocemos el bien pero hacemos el mal. Saber y enseñar a bien querer es el entrenamiento que ejercita el buen corazón. Por eso, incluso aunque nadie quisiera aprender, de igual manera habría que seguir sabiendo y enseñando a bien querer, por el bien que hace al propio que enseña. Sigamos militando en el saber para bien querer. Por nosotros, por los que ahora necesitan liberación y por los que algún día querrán querer. □

AMOR Y CONOCIMIENTO

■ **RAMÓN HORCAJADA**

Doctor en Filosofía

En el desarrollo estructural de la realidad surge lo novedoso, lo alucinante, lo irremediablemente sorprendente, y en orden a la coherencia y a la búsqueda de un fundamento la maquinaria intelectual humana se pone en marcha, tanto a nivel intelectual como a nivel práctico, ambos irreductibles, pero ambos también inseparables. ¿En orden a qué? Sencillamente en orden a algo que sólo el hombre ha sido capaz de intuir: descubrir y establecer la verdad, descubrir y establecer los parámetros desde los que, en su más profunda admiración, ha de moverse como marco de referencia existencial.

Pero ¿por qué constantemente tanta insistencia en concepto tan denostado como el de la verdad? Sencillamente porque el que conoce la verdad conoce la vida, porque el que entra en el luminoso atrio de la verdad, el que se introduce en su senda, en su camino, se descubre como vida vivida, manifestación manifiesta de vida, y la vida connota unidad. Podríamos enunciarlo de manera rotunda: la verdad viviente se encuentra entonces en la unidad fundamentada, en la «omniunidad», accesible tan sólo en la belleza comunicada a través de una verdad viviente, a través de la visión trasparente del que con su mirada sabe traspasar cuanto de real se presenta ante nosotros (Soloviev), que sabe adentrarse en el corazón de lo real a través de la realidad inferior. Será entonces, y sólo entonces, cuando la belleza salvará el mundo y la cultura se convertirá en culto, en reconocimiento del don, en agradecimiento. Cultura convertida en culto y



culto transformado en predicación de la verdad, como un icono viviente, en espíritu y en verdad¹. Cultura que es convertida en amor al misterio de la profundidad, inteligencia de la naturaleza de la que la propia cultura emerge en su calidad de producto transbiológico. Lectura del espesor de lo real, esfuerzo permanente de conversión ya que la realidad se torna en fuente inagotable de diferencias y reenvíos. De ahí que la «omniunidad» de la que hablábamos no sea imposición dictatorial. Se trata de una unidad misteriosa, sólo representable a través de la pluralidad, a través del abismo entre esencia y existencia, universalidad y particularidad. Este misterio no es ininteligible, pero también es inagotable, de ahí el constante ascenso del hombre en torno a la verdad, a la vida, a lo bello y a lo bueno. La tensión que hay tras ello, la tensión insita en el hombre entre su esencia y su existencia, revela su unidad, pero también su indudable misterio. Cada polo reenvía al otro y la tensión no disminuye jamás. Y quien olvida esto cae inevitablemente en la idolatría, como nos ha enseñado J. L. Marion².

Ser y existir empieza a redescubrirse como perfección entitativa, como sobreabundancia y como don. El conocimiento humano descubre la inteligibilidad de lo real a pesar de los grados de donación y de la inaccesibilidad a la que nos somete la realidad. El concepto se convierte en mediación y aquello meditado es acogido, porque es donado. La tensión en que se sitúa el hombre, desde esta perspectiva, es la tensión entre la interioridad y la exterioridad, entre la interioridad y la trascendencia de lo

1. López Sáez, F. J. *La belleza, memoria de la resurrección*, Monte Carmelo, Burgos 2008; Díaz C., *Memoria y deseo. Oficio de enseñar y pasión por el hombre*, Sal Terrae, Santander 1983, p. 225.

2. Marion, J.-L., *El ídolo y la distancia*, Sígueme, Salamanca 1999.

real, tensión acumulada pero en distensión en el juicio. Tensión sintética, tensión completada por el movimiento de la voluntad, la cual nos pone en situación extática hacia aquello que tendemos. Si el intelecto entiende de aquello que llamamos verdad, la voluntad entiende del amor. Pero ambos actos humanos responden a la llamada del ente en acto de ser, llamada que rompe nuestros narcisismos y egolatrías. Mientras que el intelecto tiende a dominar, la voluntad tiende a disponerse. Y volvemos a lo anterior: tensión humana, dominación y acogida.

Todo es sobreabundancia, el ser aparece en acto de donación, de comunicación. De ahí que muchos sigan hablando de la bondad y de la belleza del ser. Y del hecho de que se trate de la manifestación como donación se desprende que nunca hay agotamiento, nunca definitividad de la fuente de lo real. Sólo fecundidad.

Pero el eje de todo cuanto antecede no puede ser sino una filosofía que no se conforma con la lógica, sino que da el salto a la onto-logía. Una vez situada en ese lugar reconoce que ya no es tanto una onto-logía sino que descubre dicho eje en la metafísica ontodológica, en el amor como epicentro del que se desprende toda antropología, toda ética y toda teoría del conocimiento. El hombre, en línea con todo lo anterior, vive su tensión constitutiva dramáticamente, suspendido entre el todo y la nada, pero vivido en libertad. De ahí que el hombre haya de enfrentarse a la solución de una cuestión respecto a la verdad que es vida. Dicha cuestión se presenta en forma de antinomia:

dado que el amor es principio cognoscitivo, la negación en el amor del principio de identidad, es decir el sacrificio del Yo solipsista, su propia *kénosis*, es la que permite acceder a la verdad³. No hay verdad sino en la renuncia; no hay vida sino en las pequeñas muertes de cada día y en la gran muerte; no hay esperanza sino en el abandono; no hay sabiduría salvo en el deseo de la búsqueda constante. Y mientras esto no sucede el hombre no llega a comprenderse como debe. Si no hay presencia no hay libertad. Mientras tanto se comprende como dios, y entonces hace la bestia. Este es el fin del recorrido idolátrico. Estamos cansados de verlo a diario en nuestra vida, en nuestros egoísmos, en nuestras familias, en nuestras ciudades, en la política, en la economía... Bestias de carga sin más visión que el pequeño pedazo de tierra que su fardo le permite tener como horizonte. Mundo minúsculo «donado» por sus anteojerías.

Es necesario volver a recordarle al hombre de hoy que aquel que no quiere perder nada de sí, aquel que teme perder algo, está ya perdido, una perdición de la que es difícil volver a levantarse⁴. Es necesario volver a recordar a nuestro mundo que el camino de la «ontodología» es el camino del encuentro, el camino de la verdad y de la vida, de las presencias y las adhesiones humildes. De ahí que en este camino nos reconozcamos como los «sin derecho» (C. Bruaire), todo se torna en efusión espiritual, en dar de sí, pero, y aquí radica su grandeza, en constante espera, constante retorno al origen y al sentido, a la promesa y a la esperanza. □

3. Bruaire, C., *El ser y el espíritu*, Caparrós, Madrid 1999.

4. Chrétien, J.-L., *Lo inolvidable y lo inesperado*, Sígueme, Salamanca 2000, p. 90.

CONOCER. UN EJERCICIO ENTRE EL ESFUERZO Y LA GRACIA

■ CARMEN HERRANDO

Miembro del Instituto E. Mounier, Zaragoza

Non intratur in veritatem nisi per caritatem
SAN AGUSTÍN

Conocer, saber, estar despierto, atento; leer en el libro de los acontecimientos y en los rostros de las personas. Búsqueda emprendida desde que nacemos y nutrida en todas las milésimas del vivir. Ejercicio espontáneo como el asombro, y necesario como la respiración. Tarea que también desconcierta y agota, porque a veces resulta difícil creer en la novedad, aun en la novedad misma de las personas —que somos, por esencia, novedad—. Conocer es conocer lo real. No hay verdad aparente que no equivalga a lo que existe, ni verdad oculta que no acabe por desvelar algún rostro de la realidad. Nuestra esencia de personas nos devuelve a lo real, como si convertirnos a la realidad fuese la labor más grande, lo único que de verdad importa. Así, Zubiri habla de esa esencial y radical versión a la realidad, por la que se definen los seres humanos, y en cuyo ejercicio todos nos jugamos la vida.

Pero conocer sólo por afán, no deja de ser un ejercicio más de concupiscencia, bajo apariencia de acto humano verdadero; y aun teniendo en cuenta las conocidas palabras de Aristóteles, con las que comienza su *Metafísica*: «Todos los hombres desean, por naturaleza, saber», si en esa naturaleza no hubiese algo constitutivo del ser humano, que es lo que le lanza a querer saber, no dejaría de ser esta sed de saber una concupiscencia más, como nos vienen mostrando, desde que el mundo es mundo, tantos acontecimientos de nuestra larga y reiterativa historia. Y es que si el conocimiento no lo anima el amor, no pasa de ser lo que san Pablo decía de sí mismo y de todos los hombres, cuando les falta la caridad: «una



campana que toca o unos platillos que resuenan» (1 Cor, 13, 1).

Desde esta perspectiva del conocer, vamos a referirnos a una particular visión del conocimiento humano, la que presenta la filósofa francesa Simone Weil, una mujer ávida de verdad, pero de una verdad deseada desde lo más hondo del ser, y que tiene por horizonte principal no la propia búsqueda del ser humano, sino la que precedió a ésta, antes de todos los tiempos: la de Dios mismo, presentándose ante los hombres como un pobre mendigo que suplica su amor, tal como queda expresado en el verso latino del *Dies irae*, que se cantaba en las misas de difuntos, y que Simone Weil copió varias veces en las tapas de sus cuadernos:

Quaerens me, sedisti lassus

Buscándome, te tuviste que sentar, muerto de fatiga; cansado de tanto ir en vano en pos de mí, no te rendiste y caíste agotado...

Y es que sólo como respuesta al Amor, es posible el conocimiento. Sin este predecesor caluroso, verdadero artífice de la vida, que es el que imprime en el corazón humano la sed de verdad que le lleva a una búsqueda apasionada, el hambre de saber no deja de ser una de las concupiscencias humanas, tal vez la más sutil de todas; pero no por esta carga de sutileza, que parece transformar su verdadera raíz, deja de pertenecer al reino de la fuerza, ese elemento del mundo que, para Simone Weil, es el primer «cosificador» de los hombres.

Indaga Simone Weil esta aventura del conocimiento en las obras universales de Platón. Y plasma sus reflexiones en dos trabajos que, tras su muerte, habrían de publicarse como *Intuiciones precristianas* y *La fuente griega*, escritos entre 1941 y 1942. Ambos están atravesados por un pensamiento precioso, capital en la filosofía weiliana: el de que la búsqueda de Platón es resultado de una orientación del alma humana hacia la gracia, que ha de ser también la principal orientadora de cualquier mirada del hombre hacia un conocimiento de la realidad, para que su búsqueda sea fecunda y no el resultado de una más de sus concupiscencias... «La disposición del alma que recibe y acoge la gracia no es sino el amor. El amor de Dios es la raíz y el fundamento de la filosofía de Platón»¹, escribe Weil. Una filosofía del amor, pues, que es la que hará posible el conocimiento, por vía intelectual en el libro de *La República*, y por vía ya eminentemente amorosa en *Fedro* y en *El Banquete*.

Pero antes de recorrer sucintamente la vía del conocimiento que brota del amor, y en la que la gracia ejerce de sol que orienta el alma, señalemos estas palabras significativas y bellas de Simone Weil, que vienen a subrayar esta preeminencia del amor: «al hombre le resulta imposible ejercer plenamente su inteligencia *sin la caridad*, porque no hay más fuente de luz que Dios. Así, la facultad del amor sobrenatural está por encima de la inteligencia y es condición de ésta. *El amor de Dios es la única fuente de todas las certezas*»². Hermoso pensamiento que contiene ecos profundos de la dimensión humana de la caridad, tan capital en Pascal, y de la que este pensador hablaba como de algo que está muy por encima de la reunión de los espíritus más lúcidos (un solo espíritu,

decía, vale más que todos los cuerpos, pero un solo acto de caridad supera a todos los espíritus juntos).

Comienza Weil leyendo el conocido «mito de la caverna», en el libro VII de *La República*, y compara la caverna con un cuadro de la miseria humana. Nacemos castigados, y vivimos en la mentira, porque lo que vemos no es la realidad; vivimos en la pasividad y en la inconsciencia, precisamente porque desconocemos nuestra propia condición miserable. La autora está convencida de que cuando nos percatamos de que este mundo no lo es

todo, que su apariencia no es la realidad verdadera, y descubrimos que tras lo que percibimos hay otra realidad que es preciso buscar, entonces empiezan a caérseles las cadenas. Pero esta liberación de las cadenas que nos mantenían anclados en la caverna, no basta. Si comenzamos a movernos, el dolor por tanto tiempo de inmovilidad nos paraliza de nuevo, y para muchos la alternativa es la puesta en marcha de la imaginación, una imaginación que nos hace soñar despiertos con que las cadenas han desaparecido, y con ellas los anquilosamientos que provocaban. Muchos prisioneros,

dirá Simone Weil, comienzan a imaginar su libertad, pero sin llegar a realizarla, sin vivirla. Hay que desconfiar de esta imaginación engañosa y buscar la verdadera libertad, el movimiento real, una vez nos hemos desprendido de las cadenas. En «el mito de la caverna», Platón traza un camino en dos etapas, que es camino de la liberación verdadera. Así viene a exponerlo Simone Weil: El hombre, libre ya de sus cadenas, tiene que vagar por el interior de la caverna, porque aún no posee ninguna idea de Dios (y no ha de hallar estas ideas en su corazón, como pondría San Agustín, sino que le vendrán de fuera; Weil desconfía de los propios adentros, aunque no del silen-

«... cuando nos percatamos de que este mundo no lo es todo, que su apariencia no es la realidad verdadera, y descubrimos que tras lo que percibimos hay otra realidad que es preciso buscar, entonces empiezan a caérseles las cadenas.»

1. Simone Weil, *La source grecque*, Paris, Gallimard, coll. Espoir, 1953, p. 92.

2. *Ibid.*, p. 96.

cio ni de la espera. La gracia, para ella, proviene siempre del exterior, aunque, eso sí, puede hallar eco en el interior de la persona). El hombre, así, errante y desconcertado, ha de poner todo su empeño en ejercitar su voluntad, pero lo hará por medio de un ejercicio desnudo, en el vacío y a ciegas. Y si se mantiene firme, logrará salir de la caverna. Pero en una segunda etapa deberá abandonar esa voluntad tenaz del primer momento y permanecer como «en estado de espera», abriendo despacio los ojos a cuanto le rodea, y adaptándolos poco a poco a la luz. A estos dos momentos, compara Simone Weil las dos noches que describe en sus escritos San Juan de la Cruz: la noche de los sentidos y la noche del espíritu. Determinación, primero, pero colmada de confianza, y pasividad después, donde la confianza persiste, pero en un olvido casi absoluto de sí. Sólo desde esta desnudez que conlleva desasimiento y dolor puede tener lugar el encuentro con el Bien, con Dios mismo, igual que en el itinerario espiritual del santo carmelita a las etapas oscuras sigue el encuentro con Cristo, el Esposo. Sin embargo, el camino que describe Platón no termina en este descubrimiento alentador y edificante, compensador de tanto esfuerzo, que muestra la verdadera realidad, sino que, tras haber contemplado el Bien, hay que retornar a la caverna. Así describe Weil este proceso:

En suma, tras haber arrancado el alma al cuerpo, tras haber atravesado la muerte para ir hasta Dios, el santo debe, de alguna manera, encarnarse en su propio cuerpo, para derramar sobre este mundo, sobre esta vida terrestre, el reflejo de la luz sobrenatural. Para así hacer de esta vida terrestre y de este mundo una realidad, porque hasta ahora no eran más que sueños. Le incumbe terminar así la creación. El perfecto imitador, primero se desencarna y luego se encarna».³

Esta vía descrita por Platón es, sin embargo, una vía de carácter intelectual, en la que intervienen la voluntad y también el desasimiento, y en la que se ha de desechar la imaginación y practicar una paciencia inmutable que haga posible esa permanencia desnuda en espera, en el más absoluto no-saber. Y el gran filósofo griego propone instrumentos intelectuales, como la contradicción

y la analogía, para ayudar en la lectura de lo real y juzgar así sobre la verdad de nuestras lecturas del mundo. Pero Platón, además de este camino intelectual, presenta otras vías, que tienen que ver directamente con la vivencia amorosa. Las propone, entre otros, en los diálogos *Fedro* y *Banquete*, que Simone Weil analiza en las páginas de *La fuente griega*.

En *Fedro*, Platón presenta una vía salvífica que nada tiene que ver con lo intelectual, según Weil; se trata del sentimiento en estado puro, del amor que consiste en amar, en enamorarse. Y poco más adelante, al comentar la famosa imagen del carro con dos caballos alados, que conduce un cochero, y que representa al alma, Weil observa que esa propiedad esencial que Platón ha querido atribuir al ala, como portadora hacia lo alto de lo que de por sí mismo es pesado, no es sino una representación de la *gracia*, como un órgano sobrenatural del que Dios ha dotado a los hombres. En este diálogo platónico halla también la autora una de las imágenes más características de su pensamiento: la del alimento, que viene a significar el amor y la alegría. Dios se nutre de sí mismo, y el alma humana de Dios. Y el acto de comer significa el conocimiento, y la comida la alegría y el amor mismos.

De otras imágenes platónicas se hace eco Simone Weil al comentar el *Fedro*, pero nos detendremos únicamente en la belleza, considerándola, en líneas generales, en el contexto más amplio del pensamiento de Simone Weil. Porque hablando de conocimiento, y de conocimiento que brota del amor, es la belleza la verdadera representación del amor, su auténtico reflejo. Sólo por el choque que le supone el encuentro con lo bello, puede el prisionero liberarse de sus cadenas en la caverna; el contacto con la belleza, en Platón, recuerda la existencia de otra realidad, o, mejor dicho, de la realidad con su rostro verdadero, pero también proporciona al alma la energía necesaria para su camino espiritual. «La belleza como tal es fuente de una energía a nivel de la vida espiritual, y eso porque la contemplación de la belleza implica desasimiento»⁴; y por eso dirá Simone Weil que, ante la belleza, sólo es posible comerla con los ojos, nunca tocarla, incidiendo así en la imagen del alimento, pero también en la suma importancia que juegan la distancia y la espera en el pensamiento de Weil y en su visión del conocimiento

3. *Ibid.*, p. 106.

4. *Ibid.*, p. 120.

del mundo. Porque no deja de ser otra certeza que en el descubrimiento de la belleza, o frente al encuentro con ella, también se da el dolor, tal como lo viene a significar Platón en el proceso doloroso de la crecida de las alas (la recepción de la gracia, en definitiva, que es algo que hay que merecer), descrito en *Fedro*.

La belleza es para Simone Weil la prueba de la presencia de Dios en el mundo. Y «en todo lo que suscita en nosotros el sentimiento puro y auténtico de lo bello, existe presencia real de Dios»⁵, como escribe en uno de sus *Cuadernos*. Hasta tal punto es importante la belleza en el pensamiento weiliano, que, cuando la autora se refiere a la ciencia como instrumento de conocimiento de la verdad, afirma lo siguiente: «la verdadera definición de la ciencia es la de que es el estudio de la belleza del mundo»⁶. Aunque habría que volver a recordar que eso es así siempre que el verdadero móvil del corazón del hombre de ciencia sea el amor, porque sin esta condición la ciencia no busca la verdad. Y ya que al conocimiento nos estamos refiriendo, es importante señalar aquí que para Simone Weil la ciencia necesita una transformación hacia esa búsqueda de su entraña amorosa, sin la que acceder a lo verdadero no es posible. Y propone todo un programa de modificación de la ciencia moderna, que tiene como modelo la ciencia de los antiguos griegos. Se trata, no de volver a Grecia, sino de *caminar* hacia Grecia, teniendo a la antigua civilización griega por modelo. Y es propio del pensamiento de Weil la equiparación entre la ciencia griega y el cristianismo, como si aquella hubiese sido la preparación de éste, y ambos fuesen una y la misma cosa. Todo un programa en torno a la ciencia y a la vida, que es uno de los elementos principales de la filosofía de Simone Weil, y será expuesto también en sus *Intuiciones precristianas*, donde la autora formu-

la su ánimo de reunir «los más hermosos escritos no cristianos sobre el amor de Dios».

En el *Banquete*, Platón deja entrever algo más cómo hay que caminar desde el amor que se acuerda de lo que existe *allá arriba*, hasta el más elevado grado de conocimiento. En uno de los pasajes, Sócrates, recordando la enseñanza de Diótima, describe la ascensión gradual desde las ciencias particulares hasta lo bello, la belleza absoluta, cuya contemplación hace al hombre amigo de Dios. Aquí aparece Dios bajo el atributo de la Belleza, que

equivale asimismo al Bien y a la Verdad, en la clásica tríada platónica. Belleza entendida sobre todo como equilibrio, como armonía entre todas las cosas. Pero es el amor el que se eleva en su búsqueda de esta armonía, y así el amor es la verdadera «mediación» en el *Banquete*. Porque para Weil es menester servirse de esos «puentes» o mediaciones que ponen remedio a la separación que existe entre la miseria del hombre y la inmensidad de Dios, y que le resultan al

ser humano imprescindibles para tener acceso a lo divino, desde su propia pequeñez. Y observa que en Grecia ya existían esos puentes, de manera que hemos de imitar en esto a los antiguos griegos.

En otro diálogo platónico, *Timeo*, desentrañará la autora una segunda prueba de la existencia de Dios, donde el amor y la belleza son los protagonistas:

La primera [prueba] correspondía a lo que Descartes denomina prueba por la idea de perfección. La segunda es la prueba por el orden del mundo. Pero no como de ordinario se presenta, por la adaptación de los medios a los fines, miserable y ridícula. La sola prueba legítima por el orden del mundo es, a saber, la prueba por la belleza del mundo. Una estatua griega, por su belleza, inspira un amor que no puede tener por obje-

5. Simone Weil, *Oeuvres complètes*, vol. VI, 3, Paris, Gallimard, 2002, p. 126.

6. Simone Weil, *Oeuvres*, Paris, Gallimard (Quarto), 1999, p. 1191 (el texto pertenece a *L'Enracinement*).

to la piedra. Igualmente, el mundo inspira un amor por su belleza que no puede tener a la materia por objeto. Volvemos a lo mismo: la prueba de Dios por el amor. No puede haber otras, pues Dios no es sino Bien y no hay otro órgano para entrar en contacto con él sino el amor. Igual que no reconocemos los sonidos por la vista, a Dios no puede reconocerlo ninguna facultad que no sea el amor.⁷

Y también añadirá que el Bien puro (Dios) tiene como dos reflejos: uno en el alma humana, y es la noción de bien que en ella llevamos impresa, y otro en el mundo, que no es sino la belleza que en éste se muestra y que hace permanente referencia a Dios.

Pero no es posible seguir los demás comentarios —bellísimos— de Simone Weil sobre los diálogos platónicos y las visiones acerca de lo que podemos conocer, en un espacio tan pequeño. Las páginas que ella escribe sobre estas cuestiones se extienden y se multiplican también a lo largo de otras obras como los *Cuadernos* (cuatro gruesos volúmenes de sus obras completas). Lo que no hay que perder de vista es el fondo inspirador de estas páginas hermosas, que no es otro que el amor, elemento imprescindible de la búsqueda para que el conocimiento no sea una concupiscencia más de las que acostumbramos a nutrir los seres humanos.

Dos puntos, sin embargo, quedan aún por añadir a esta visión weiliana, estrechamente relacionados entre ellos, y donde van a jugar de manera eminente el esfuerzo y la gracia. Porque para que en nosotros se pueda dar este proceso de búsqueda de la verdad, de lo real, es preciso, en primer lugar, que demos nuestro consentimiento,

que asintamos con humildad, a sabiendas de que en nuestras manos está esa voluntad que hemos de someter, si queremos que se produzca el milagro del conocimiento, que no es sino milagro del amor. En *Intuiciones precristianas*, Simone Weil deja bien sentada esta necesidad de un consentimiento por parte del hombre, porque el amor no puede obrar por la fuerza ni por ningún tipo de imposición. Más bien al contrario, pues el amor es precisamente la facultad misma que tenemos las personas para consentir al bien en nuestras almas. Y a este ejerci-

cio de aceptación, en el que la desgracia, cuando acontece, juega un papel extraordinario, que ha sido descrito como nadie por esta pensadora eminente del dolor y de la desdicha, hay que sumar otro factor esencial del pensamiento weiliano: la atención.

Es conocida esta convicción a la que llegó Simone Weil en plena adolescencia, después de atravesar una crisis importante: que «cualquier ser humano, aun cuando sus facultades naturales fueran casi nulas, podía entrar en ese reino de la verdad reservado al genio, a condición tan sólo de desear la verdad y

hacer un continuo esfuerzo de atención por alcanzarla»⁸. Desde entonces vivió convencida de que la *atención* era la virtud fundamental, tanto en el ámbito intelectual como en el moral y en el espiritual. Pero se trata de lograr una atención «absolutamente pura», sin mezcla alguna. Y una atención que representa ante todo un esfuerzo, el mayor de los esfuerzos, mas un esfuerzo negativo, porque viene a consistir en dejar al pensamiento «vacío y penetrable ante el objeto». Pasividad activa, desvelo por mantenerse a la espera, y, con ellos, un deseo hondo de que descienda y actúe en nosotros la energía sobrenatural de Dios. Esta energía no es otra cosa que la gracia, y la

«cualquier ser humano, aun cuando sus facultades naturales fueran casi nulas, podía entrar en ese reino de la verdad reservado al genio, a condición tan sólo de desear la verdad y hacer un continuo esfuerzo de atención por alcanzarla».

7. Simone Weil, *La source grecque*, p. 129.

8. Simone Weil, *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid, 1993, p. 39.

atención espiritual es obra suya, porque la aceptación o el consentimiento por parte del hombre no son posibles sin esta gracia que se derrama sobre él cuando ha dado su consentimiento y ha dejado arrinconado el propio yo. Simone Weil tenía la certeza de que «Dios recompensa al alma que piensa en él con atención y amor, y la recompensa ejerciendo sobre ella una presión rigurosa, matemáticamente proporcional a la atención y al amor»⁹. Estaba convencida de que «hay que quedarse inmóvil, atento, y esperar, sin moverse, llamando sólo cuando el deseo sea demasiado fuerte»¹⁰. Y este es su método frente a la realidad y su método de búsqueda de la verdad, que es nada menos que el «estallido de la realidad»¹¹. Así, la *lectura* del mundo es la vocación profunda del hombre, su auténtica búsqueda de lo verdadero, siempre impulsada desde el amor. Pero en el mundo se significan de manera especial los rostros de las personas; ese será su desvelamiento más entrañable y el centro pri-

mero de la atención. Para Simone Weil existe la mirada atenta, «mirada en la que el alma se vacía de todo contenido propio para recibir al ser al que está mirando, tal cual es, en toda su verdad»¹². Se trata de saber que el otro existe realmente y que es lo más valioso y deseable de cuanto existe. Todo un plan de aprendizaje de nuestro estar en el mundo, que tiene como centro la *mirada*, una mirada atenta, profundamente atenta, pero perfectamente desinteresada, que sepa desdeñar cualquier intento de atrapar al otro, que sepa, como diría Weil, «ceder al vértigo de la posesión». Porque el amor es, verdaderamente, «la mirada del alma»¹³.

Atención y espera, interés y desasimiento... En saber mirar se resume, en definitiva, todo el esfuerzo atento que sólo la gracia hace posible. La clave está en la orientación de nuestra mirada, sin olvidar que, como decía Saint-Exupéry en *El Principito*, «no se ve bien más que con el corazón». □

9. *Ibid.*, p. 26

10. *Ibid.*, p. 128.

11. Simone Weil, *L'Enracinement*, Gallimard (Folio), Paris, 1993, p. 319.

12. Simone Weil, *A la espera de Dios*, op. cit., p. 73.

13. *Ibid.*, p. 129.tttv.