

- *La inteligencia artificial y la nuestra*
- *España, canto y llanto*

EDITA: Fundación E. Mounier
c/ Melilla, 10 - 8.º D
28005 Madrid
☎ 91 473 16 97
http://www.mounier.es

Periodicidad: trimestral
ISSN: 1698-5486
Depósito legal: M-3.949-1986

DISEÑO Y PRODUCCIÓN:
La Factoría de Ediciones
☎ 91 452 94 17
info@lafactoriaediciones.es

IMPRESIÓN: Villena Artes Gráficas

SECCIONES

01

EDITORIAL

POLÍTICA Y ECONOMÍA

03

La tanatopolítica de Oriente Medio, una guerra sin fin, por Castor M. M. Bartolomé Ruiz

09

Entrevista a Lin Fei-fang, por Mar Llera y Santiago R. Antonete

12

El hurón y el azor, por Sergio Barbero Briones

14

Cuarenta años después, la verdad, la justicia y la comunidad de los libres son irrenunciables, por Antonio Colomer Viadel

EDUCACIÓN

16

La refracción y la reflexión de la luz, metáforas del personalismo, por Ignacio Barcala Calvo

20

Chivatos y tramposos, por Federico Velázquez de Castro González

PENSAMIENTO

21

La Máquina, por Benito Estrella

25

Ni azar ni conspiración, por José Manuel Alonso

27

El que tenga oídos, que oiga
(Del amor a la vida y de la vida al amor),
por Mariano Álvarez Valenzuela

29

RINCÓN BIBLIOGRÁFICO

ANÁLISIS

El mal, entre la tragedia y el drama

PRESENTACIÓN

32

De las catástrofes y del catastrofismo

LUIS FERREIRO 33

La enfermedad como mal

MONTSE ESQUERDA ARESTÉ 39

El mal. Consideraciones desde el pensamiento de Simone Weil

CARMEN HERRANDO 44

Ir más allá de la noticia. Asomarnos a la complejidad de los abusos en la Iglesia

IANIRE ANGULO ORDORIKI 48

El Derecho y el mal en la era del wokismo

ANDRÉS GARCÍA INDA 51

Pecado y mal sufrido: la cuestión del pecado original

LUIS MARÍA SALAZAR GARCÍA 55

Sobre el diablo. ¿Mito o realidad?

JOSÉ M. VEGAS 58

El problema de la teodicea

JUAN JESÚS CAÑETE OLMEDO 64

El poder de la literatura

ANTONIO SCHLATTER NAVARRO 69

El mal en el cine

IÑAKI ILUNDÁIN GOÑI 73

El mal en las artes plásticas

FRANCISCO ROSALES FERNÁNDEZ 77

Editorial

FERNANDO SOLER, DIRECTOR DE ACONTECIMIENTO

Muchas gracias a los amigos de Acontecimiento

Acontecimiento llega a su número 150, tras casi 40 años desde que, a inicios de 1985, nuestra revista naciera como órgano de expresión del recién fundado Instituto Emmanuel Mounier. Con motivo de ello hemos aumentado la extensión de este número. En esta ocasión dedicamos nuestras páginas de análisis a reflexionar sobre el mal desde muy diversas perspectivas, para lo que hemos contado con la colaboración de nuestro amigo Luis María Salazar, habitual participante en las Aulas de Verano y miembro de nuestro Consejo de Redacción.

También ofrecemos una rica selección de artículos de secciones, escritas por habituales colaboradores de nuestra revista. Agradecemos la colaboración desinteresada de quienes ofrecen sus reflexiones y testimonios a esta revista que pretende iluminar desde la óptica del personalismo comunitario las realidades de nuestro mundo.

Continúa en la página siguiente →

Atravesamos diversas crisis sociales, económicas y ambientales, en un contexto de creciente desigualdad que afecta a millones de personas. El Banco Mundial publicó un informe a finales de 2023 donde calcula que actualmente hay 1.150 millones de personas pobres, más de 24 veces la población española, que subsisten con menos de 3,35 euros diarios. De ellos, casi 700 millones (15 veces España) viven en pobreza extrema, con menos de 2 euros diarios. Todas estas personas sufren la realidad de un mal evitable al que parecemos resignados. Las crisis ambientales también son fuente de sufrimiento, con causas en buena parte similares. Manos Unidas calcula que hasta 2050 puede llegar a haber mil millones de desplazados por causas climáticas. Afectará especialmente, cómo no, a los países más pobres. ¿Podemos hacer algo ante tales crisis, ante estos y otros rostros del mal en nuestro mundo? Pensamos que el personalismo comunitario ofrece herramientas para no solo desarrollar conceptos y reflexiones acerca de estas cuestiones, sino para promover formas de vida más igualitarias y respetuosas con el medio ambiente.

En general, somos mejores diagnosticando el desorden establecido que proponiendo alternativas constructivas desde el personalismo comunitario. Por ello, animamos a nuestros suscriptores y amigos a enviar artículos propositivos,

que nos muestren que es posible situar a la persona en el centro de la reflexión y el compromiso.

Los filósofos clásicos del personalismo casi no son conocidos en ámbitos académicos, e incluso las orientaciones filosóficas en las que se enmarcan sus propuestas son minoritarias, por no decir residuales. Por ello, necesitamos traducir el enfoque personalista comunitario a los desafíos y realidades de nuestro tiempo, adaptar el lenguaje y aterrizar las propuestas.

En varios de los artículos que aparecen en las secciones se pueden descubrir semillas de personalismo comunitario, aunque no siempre se identifiquen como tales. Así ocurre con los movimientos sociales en Taiwan a los que Mar Llera y Santiago R. Antonete nos acercan con su entrevista a Lin Fei-fang, o en la capacidad de Ignacio Barcala para encontrar, como recurso educativo, metáforas del personalismo en los fenómenos físicos. La labor de educación ambiental de Federico Velázquez de Castro también resulta muy afín a las propuestas personalistas, como hemos señalado en la reseña de su reciente libro. Siguiendo el ejemplo que ellos nos dan, solicitamos a nuestros suscriptores que reflexionen acerca de cómo podrían traducir a su contexto las propuestas personalistas y que nos envíen propuestas, reflexiones y testimonios.

ACONTECIMIENTO autoriza la reproducción total o parcial de los artículos, en forma impresa o digital, siempre que se cumplan las siguientes condiciones: no editar el texto, citar al autor y su institución de referencia (universidad, centro de investigación, etc.) y mencionar que el artículo fue publicado originalmente en **ACONTECIMIENTO**, quedando fuera de esta cesión el uso de aquellas imágenes reseñadas con © *copyright* o cualquiera otra licencia que limite su copia o reproducción.

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN POR DOMICILIACIÓN BANCARIA

Fotocopie y envíe este formulario

Para enviar a la Fundación E. Mounier (Melilla, 10 - 8.º D / 28005 Madrid)

Nombre _____ Apellidos _____
 DNI _____
 Domicilio _____
 Población _____ Provincia _____ C.P. _____
 Correo electrónico _____
 Banco o Caja _____
 Domicilio de la entidad _____ C.P. _____

Código IBAN (International Bank Account Number) (escriba todos los números)

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

Importe: _____ €, que corresponden a (marque lo que corresponda):

- ☐ Suscripción a la revista *Acontecimiento* (4 números, 16,00 €)
☐ Cuota de socio del Instituto Emmanuel Mounier (desde 35,00 €/año)

(la cuota incluye la suscripción a *Acontecimiento*).

Para enviar a su Banco o Caja

Lugar y fecha _____
 Banco o Caja _____
 Domicilio de la entidad _____
 C.P. _____
 Agencia N.º _____
 N.º de cuenta _____

Sr. Director de la Sucursal:

Le ruego que, hasta nuevo aviso, se sirva abonar los recibos presentados por la Fundación Emmanuel Mounier con cargo a mi C/C o Libreta de Ahorros.

Firma:

Titular _____
 Domicilio _____
 Población _____ C. P. _____

Castor M. M. Bartolomé Ruiz

Dr. Filosofía. Profesor Titular de PPG en Filosofía. Universidad de Unisinos, Brasil

LA TANATOPOLÍTICA DE ORIENTE MEDIO, UNA GUERRA SIN FIN

La guerra es el peor de los males y la más mortífera de las soluciones. El conocido estratega militar prusiano Carl von Clausewitz (1780-1831) acuñó la máxima de que: «la guerra es un instrumento político, una continuación de las relaciones políticas por otros medios». Este conocido aforismo pone en relieve el papel político que las guerras fueron adquiriendo en la Modernidad. Es decir, la guerra no debe ser considerada más como un mero acto de defensa y ataque contra un enemigo, sino que, cada vez más, fue adquiriendo el papel de dispositivo biopolítico para la gestión de intereses y mantenimiento de un determinado orden social, regional o mundial.

Foucault, en el curso en el Collège de Francia en el año 1976, que tituló: *En defensa de la sociedad* [1], invirtió el propio aforismo de Clausewitz afirmando que en verdad «la política es la continuación de la guerra por otros medios». Quizás no sea posible establecer principios universales absolutos sobre la política o la guerra, al fin y al cabo son prácticas humanas históricas que deben ser analizadas en sus singularidades. Sin embargo, se percibe que en nuestra contemporaneidad los nexos entre la política y la guerra se estrechan, al extremo de operar en diversos momentos de modo articulado y estratégico. La guerra, a diferencia de la política, tiene como principio la muerte. La muerte no es solo una consecuencia natural de la guerra moderna, sino que ella se ha convertido en un objetivo calculado políticamente. A diferencia de las guerras antiguas, la guerra moderna no pretende simplemente conquistar riquezas, territorios o someter poblaciones, ella busca obtener o mantener el control de un determinado orden social. La guerra se ha convertido en un dispositivo biopolítico para el gobierno de orden mundial, regional o social. He aquí por qué el papel de la guerra debe ser circunscrito a los intereses estratégicos del orden establecido. La guerra moderna tiene que ser a la vez «contenida y permanente», sin tener por finalidad la destrucción total del enemigo, sino la consecución de su inserción utilitaria dentro del orden definido.

Se evita la guerra total y se persigue la guerra quirúrgica, aquella que es necesaria para una circunstancia, dado que una guerra total significaría una desestabilización imprevisible del orden mundial, regional o social y eso contradice los objetivos de la propia guerra moderna.

En la guerra moderna, la muerte adquirió un papel estratégico, no de mera destrucción absoluta del otro, ni de sumisión total del enemigo, sino de control de la población. La población pasa a ser un blanco de la guerra en forma de efecto colateral previsto. Las muertes de la guerra son insumos estratégicos planeados para regatear las disputas de poder. No se debe matar de modo absoluto, pero se debe matar lo suficiente para conseguir el control de la situación. Esta lógica tanatopolítica¹ caracteriza una buena parte de las guerras modernas, dado que toda política que pretende continuar la guerra por otros medios se transforma en una tanatopolítica; esta no es más que una política en que la muerte de los otros es gestionada estratégicamente para la consecución de intereses varios, como el control del orden.

La tanatopolítica tiene la peculiaridad de valerse de la muerte como táctica utilitaria para objetivos estratégicos. El poder soberano tenía poder de vida y muerte, por eso «hacía morir y dejaba vivir», mientras que la modalidad de poder moderno pretende «hacer vivir y dejar morir». Este desplazamiento aparentemente sutil caracteriza la biopolítica moderna. Es un poder cuyo objetivo principal es controlar las poblaciones y no meramente los individuos singulares; un poder que busca gestionar todas las potencialidades de la especie biológica humana para la extracción del máximo rendimiento, productividad o beneficio de la condición biológica de la población. La versión utilitarista de la biopolítica parecía haber dejado de lado la lógica del poder soberano, «hacer morir», en pro de otra

1. *Tanatos* es un término griego que significa muerte. *Tanatopolítica* sería la política de la muerte o la muerte como estrategia política.

racionalidad productiva de la vida, «hacer vivir», con una inversión compulsiva en dispositivos para gestionar utilitariamente los comportamientos de la población.

Las guerras modernas operan con la paradoja del racismo biológico. Una de las funciones del racismo biológico de la guerra será definir positivamente la función de la muerte del otro, del matar al otro, en una lógica de racismo guerrero: «Si usted quiere vivir, es preciso que el otro muera». He ahí por qué las guerras modernas se hacen en nombre de la vida y la muerte de unos se justifica para mejor vida de otros, es lo que denominamos de tanatopolítica o política de la muerte.

La peculiaridad de la tanatopolítica moderna es que no puede actuar en la forma de un poder soberano absoluto, como ocurría en los antiguos regímenes. La tanatopolítica moderna tiene que justificar públicamente la necesidad de las muertes de los otros para legitimar el matar como una necesidad política. El poder soberano de la tanatopolítica moderna opera de modo más letal que el poder soberano absolutista de los antiguos regímenes. Sin embargo, la alta letalidad del nuevo poder soberano de la guerra debe también producir concomitantemente la legitimación de la muerte del otro en forma de necesidad de la eliminación física del enemigo para nuestra supervivencia.

La tanatopolítica provoca una especie de sintonía inversa de la biopolítica al transformar la muerte de los demás en un medio útil para hacer productiva nuestra vida. De esta manera, la tanatopolítica de la guerra moderna obedece a una voluntad soberana de matar en nombre de la vida. La tanatopolítica moderna articula, por un lado, el poder soberano de decidir quién puede morir utilizando para ello todos los medios militares y propagandísticos posibles; mientras que, por otro lado, la misma tanatopolítica se implementa siguiendo la lógica utilitarista de la biopolítica. La tanatopolítica de la guerra moderna mata de manera quirúrgica y precisa lo que sea necesario matar para no hipertrofiar la sombra del poder soberano; ella mata en los tiempos y plazos estratégicamente definidos por el principio utilitarista de la muerte del otro. La guerra no tiene como único objetivo destruir al enemigo o derrotar a otro ejército, sino matar de manera precisa y justificada para obtener y mantener el control del orden

mundial, regional o social. Lo que la tanatopolítica pone en juego es el control del orden social a través de la estrategia bélica como nuevo dispositivo político de la gestión del orden mundial.

HAMÁS E ISRAEL

El nuevo y terrible estallido bélico que surgió entre Hamás e Israel el día 7 de octubre está impregnado de una lógica tanatopolítica que pretendemos analizar. La complejidad y larga duración de este conflicto exige una mirada caleidoscópica permanente. Esto nos obliga a presentar los elementos de algunas de las piezas de este complejo rompecabezas. Por ello, consideramos pertinente retomar algunos de los elementos y datos históricos y sociales de este conflicto, como medio para coser algunas reflexiones, que siempre serán incompletas.

EL DILEMA ÉTICO DE LA BARBARIE Y SU HORROR: ¿POR QUÉ MATASTE A TU HERMANO?

Hamás planeó una estrategia de barbarie brutal, con dosis de deshumanización aterradoras, como estrategia tanatopolítica de excelencia en su guerra contra Israel. Antes de cualquier análisis geopolítico, debemos situarnos en el cuestionamiento ético radical que emerge al contemplar la barbarie de vidas brutal e impiamente segadas. A este cuestionamiento ético radical pertenece la icónica pregunta que Dios hizo a Caín: ¿Por qué mataste a tu hermano?

Hamás sabía que cuando lanzara los cohetes contra Israel las sirenas de alarma sonarían y todos los habitantes de los kibutz y de las pequeñas ciudades en la frontera deberían correr a refugiarse en sus bunkers. A Hamás, cruzando la frontera, le fue relativamente fácil ir literalmente cazando a todas aquellas personas indefensas que sabía estaban escondidas en los bunkers o en la fiesta de los jóvenes. Sin ningún tipo de piedad o compasión fueron ejecutando de modo cruel e impío al mayor número de seres humanos posible. Hamás hizo del horror su estrategia tanatopolítica frente a Israel. No tuvieron piedad, ni misericordia con niños, hasta bebés, ancianos, familias enteras se abrazaron instintivamente y así fueron fusilados, cometieron violaciones inenarrables, quemaron sin compasión. Todo bajo la égida de una estrategia tanatopolítica bien diseñada

en que el mayor número de muertos se convertiría en la gran bandera de la provocación.

En este contexto de muerte, ante la mirada de las víctimas inocentes, tenemos que saber provocar y escuchar de modo actualizado la gran cuestión: ¿Cómo es posible que alguien pueda realizar una barbarie tan terrible mirando a los ojos de las víctimas sin siquiera algún hilo oculto de su humanidad fuera sensibilizado? ¿Cómo los seres humanos podemos llegar a cometer y normalizar esa barbarie? Es posible colocar algunas respuestas más sencillas como atribuir al fanatismo político, o al adoctrinamiento ideológico sectario, el odio étnico contenido, etc. Pero cualesquiera respuesta siempre será un modo superficial de eludir el cuestionamiento dirigido a todos los que con buena voluntad se enfrentan con la maldad humana: ¿por qué te olvidas tan rápidamente de la muerte de tu hermano?

En este escenario indescriptible de barbarie, debemos rescatar los destellos de humanidad que se oponen a él. Un testimonio de dos jóvenes que huían de la fiesta atacada por Hamás y desesperados se escondieron en un kibutz. Allí encontraron un matrimonio árabe que los acogió y advirtió para que huyeran pues Hamás estaba por allí. Ellos se salvaron y el matrimonio árabe fue asesinado por Hamás. Otro testimonio de un joven que desesperado se escondió entre los cuerpos de los muertos quedando así durante mucho tiempo hasta que un militar de Hamás llegó pateando los cuerpos para comprobar su muerte, cuando descubrió que él estaba vivo, el militar de Hamás lo miró y le dijo: «Sal de aquí». No podemos renunciar a creer en la humanidad del ser humano; sin esa convicción radical estamos condenados a la violencia infinita de la ley del Talión.

La guerra es el peor de los males y su horror puede adquirir muchos medios de mostrarse. Si el terror que Hamás realizó nos aterra, quizás tengamos otra actitud, incluso de más tranquilidad y aceptación, con los hasta ahora casi cuatro mil niños —sin contar los adultos— muertos (¿asesinados?) por los bombardeos de Israel contra la población de Gaza. ¿Es posible simplemente justificar esta sangría humana de matar a casi cuatro mil niños (con un número total superior a diez mil muertos hasta este momento) como un acto de legítima defensa? Los que disparan las bombas no tienen que mirar en los ojos de los inocentes que matan; por eso mismo ellos pueden quedar con la

conciencia mucho más tranquila en sus dispositivos de lanzamiento.

No podemos normalizar la barbarie ni justificar cualquier método que utiliza la guerra como estrategia tanatopolítica. Si así lo hiciéramos, simplemente sucumbiríamos a la propia barbarie. Hay que exponer a la luz el dolor de las víctimas y gritar por ellas y con ellas que toda guerra es el peor de los males y la más mortífera de las soluciones.

LA SANGRÍA DEL PUEBLO PALESTINO Y LA SOMBRA DEL HAMÁS

El punto de apoyo de este complejo conflicto está en la situación del pueblo palestino y su falta de un Estado propio. En los acuerdos de 1967 con Israel quedaron definidas las fronteras políticas de un Estado palestino que comprendería, por un lado, el territorio de Cisjordania y por otro la actual franja de Gaza. En Cisjordania viven aproximadamente tres millones y medio de palestinos, y en Gaza algo más de dos millones doscientos mil. Israel ocupó militarmente los dos territorios palestinos en la guerra de 1967 y decidió desocupar militarmente la franja de Gaza en 2005, continuando la ocupación militar de Cisjordania hasta el momento actual.

Durante décadas, el pueblo palestino solo tuvo una organización política que los representaba, la Organización para la Liberación de Palestina (OLP), cuyo líder más notable fue Yasser Arafat. A principios de la década de 1990 comenzó a surgir una disidencia política dentro de la OLP, el Hamás. Israel y EE. UU. apoyaron el fortalecimiento de Hamás como disidencia de la OLP, porque consideraban que la división política del pueblo palestino era una forma de debilitar su representatividad internacional e interna. De este modo, Hamás en sus inicios tuvo varios tipos de apoyos de Israel y EE. UU. Algo muy similar a lo que sucedió cuando EE. UU. decidió apoyar a la organización Al Qaeda de Osama bin Laden en Afganistán, porque en aquel momento luchaban contra su mayor enemigo, que era la URSS. No pudieron calcular los terribles desenlaces que estos grupos tuvieron posteriormente.

Hamás, en 2006, ganó las elecciones en Gaza y expulsó política y militarmente de Gaza al otro grupo político Fatah (antigua OLP) de la franja de Gaza.

Hamás se impuso como gobierno total de Gaza, que es independiente de Israel, aunque se encuentra cercado por tierra, mar y aire de una manera casi total. Esto hasta el extremo de considerarse a Gaza una especie de gran campo de concentración al aire libre donde Israel mantiene un control casi total de todo y de todos los que en él entran y salen.

El territorio de Cisjordania continúa ocupado militarmente por Israel, concediendo un cierto margen de libertad administrativa del territorio a la denominada Autoridad Nacional Palestina, hoy presidida por Mahmoud Abbas (Fatah).

Hamás es un grupo religioso sunita que radicalizó sus posiciones hasta adoptar el yihadismo. Sus métodos violentos han hecho que varios países lo declaren grupo terrorista, aunque otros no. Sin duda lo que Hamás hizo contra la población indefensa de Israel el día 7 de octubre último es un acto terrorista; hasta el propio término terrorismo parece insuficiente para expresar el horror de la barbarie cometida. No obstante, el terrorismo de Hamás es diferente al de otros grupos islámicos como Al Qaeda o Estado Islámico (ISIS), porque Hamás nunca atacó ningún objetivo fuera del Estado de Israel. Hamás solo actúa, mediante el terror, dentro del Estado de Israel.

Otro aspecto relevante para entender mejor a Hamás es el estrecho apoyo que mantiene con el grupo político egipcio denominado «Hermanidad Musulmana», que también es un grupo sunita cuyo objetivo es establecer la *charia* islámica. La relación entre ambos grupos es muy estrecha y estratégica. La Hermanidad Musulmana es un grupo muy popular en Egipto, incluso ganó la mayoría en el parlamento en las únicas elecciones democráticas celebradas en Egipto, en 2012, y su presidente Mohammed Mursi fue depuesto por un golpe de Estado de los militares egipcios, que declararon ilegal a la Hermanidad Musulmana, continuando en el poder, sin elecciones, hasta hoy. Por este motivo, el gobierno militar de Egipto no permite abrir la frontera con la franja de Gaza para la salida de los refugiados de la guerra. Tampoco permite que se establezca en Egipto ningún tipo de campamento palestino, pues sería el enlace perfecto entre la Hermanidad Musulmana y Hamás. Por eso hay campos de refugiados palestinos en todos los países del Oriente Medio, menos en Egipto.

Escuchamos mucha propaganda de que Hamás tiene el apoyo directo de Irán y del grupo chiita del Líbano, Hezbollah. Aunque son plausibles las conexiones, no se tiene constancia de cuánto hay de realidad efectiva en ese apoyo y cuánto de propaganda tóxica para incriminar lo más posible a Irán en este conflicto. Recordemos que Hezbollah e Irán son chiitas y Hamás sigue una línea de fundamentalismo sunita muy sectaria, que los hace rivales.

Por su parte, poco se habla de las estrechas relaciones ideológicas que existen entre Hamás y la Hermanidad Musulmana y la secta islámica más radical wahabita, sunita, que tiene su base en Arabia Saudita, el mismo territorio donde se gestó la milicia de los Talibanes y también el grupo de Al-Qaeda. El silenciamiento de los lazos entre grandes grupos sociorreligiosos y económicos de Arabia Saudita con Hamás y la Hermanidad Musulmana, forma parte de la intoxicación informativa que tiene en Arabia Saudita un aliado estratégico de EE. UU. (y de Israel) en la región, contra Irán. Pero es muy sintomático constatar que varios de los máximos líderes de Hamás están viviendo, publicando comunicados y dirigiendo el grupo desde Qatar, que es una pequeña península junto a Arabia Saudita, donde EE. UU. tiene la mayor base militar de todo el Oriente Medio.

Todos los indicios apuntan a que Hamás utilizó su barbarie tanatopolítica de provocar el máximo de muertes posibles con el objetivo político de dinamitar los acuerdos políticos que Israel ya realizó con diferentes países árabes como Marruecos, Qatar, Sudán, que ya reconocieron el actual estatus del Estado de Israel. Pero principalmente, el objetivo de la tanatopolítica de Hamás parece ser impedir que Israel consolide un acuerdo político con Arabia Saudita, que es la principal potencia sunita del mundo, pues tal acuerdo significaría condenar a la inexistencia definitiva del Estado Palestino.

EL ENIGMA DEL ESTADO DE ISRAEL

Para entender mejor el tablero de ajedrez de este complejo conflicto tenemos que retomar algunos datos históricos del propio Estado de Israel. Israel es el único Estado en el mundo que fue creado de manera explícita por un acto de la ONU, el 14 de marzo de 1948. Su crea-

ción era una forma de reparación de la terrible barbarie sufrida por los judíos durante el régimen nazi, así como una reparación histórica del antisemitismo secular que se ha extendido en diversas sociedades y culturas. El Estado de Israel ofrecía una tierra y una patria propia a todos los judíos del mundo que así lo quisieran, evitando una persecución secular de tantos países y momentos históricos. Sin embargo, la creación del Estado de Israel supuso la expulsión de esas tierras de los habitantes que habían estado allí durante muchos siglos, los palestinos. Este fue el inicio de una guerra sin fin. En estas décadas de existencia del Estado de Israel se han consolidado dos principios en el ámbito internacional que tienen un amplio consenso mundial: 1. Israel es un Estado con toda su legitimidad para existir; 2. Israel tiene el derecho a defenderse cuando sea atacado, la justa defensa.

Se puede decir que estos principios constituyen la base incuestionable de cualquier relación o diálogo internacional sobre el Estado de Israel. Con base en estos principios, el Estado de Israel justifica su derecho a defenderse del último ataque sufrido por Hamás.

Sin embargo, no es posible cerrar los ojos a la estrategia del Estado de Israel sobre los territorios palestinos y su constante negación a conceder la existencia de un Estado Palestino independiente que incluya los territorios de Cisjordania + Gaza + Jerusalén Oriental. Hubo un momento histórico en el que esta guerra podría haber encontrado una salida pacífica; fue cuando se firmaron los denominados «Acuerdos de Oslo», el 26 de octubre de 1994. En ese momento el presidente de Israel, Isacc Rabin, y el presidente de la OLP, Yasser Arafat, firmaron acuerdos para implementar la existencia del Estado Palestino. El resultado de eso fue que un extremista fundamentalista judío mató a Isacc Rabin, para que los acuerdos no se firmaran.

La realidad es que el Estado de Israel abandonó la franja de Gaza en 2005 por ser un territorio pequeño y continúa ocupando militarmente Cisjordania por ser un territorio mucho mayor. El Estado de Israel utiliza una estrategia de largo plazo que visiblemente pretende ir anexando Cisjordania metro a metro, casa por casa, olivo por olivo, granja por granja, dure el tiempo que dure, cueste las vidas que cueste. Parece que la estrategia tanatopolítica de Israel consiste en mantener un estado de guerra permanente, consciente

de que tiene la supremacía militar y consigue mantener el control social y regional de la población palestina. El estado de guerra permanente es una estrategia tanatopolítica del Estado de Israel cuyo objetivo final es conseguir el control total del territorio y de la población de Cisjordania. Esta estrategia de estado de guerra permanente tiene un alto costo de vidas humanas, pero parece que todas las muertes son justificadas como inevitables y necesarias para la consecución final de la anexión de todo el territorio palestino. Esta estrategia tanatopolítica del estado de guerra permanente es asumida por el Estado de Israel como una táctica política útil y necesaria, aunque eso signifique un exilio constante y hasta un genocidio lento del pueblo palestino, e incluso la muerte de incontables vidas de ciudadanos israelíes como un sacrificio necesario.

LA TANATOPOLÍTICA Y LA RAZÓN DE ESTADO

Aún resulta difícil evaluar cuáles son los verdaderos objetivos de la tanatopolítica que el Estado de Israel está cometiendo contra la población de Gaza con el bombardeo sistemático de la población que al día de hoy ya sobrepasan los quince mil muertos: la mayoría no son militantes de Hamás, sino la población civil que se esconde en casas, escuelas, hospitales, iglesias, o huye aterrorizada sin tener un lugar seguro. La estrategia del Estado de Israel de negar la entrada de ayuda humanitaria, de medicamentos, de energía, agua, alimentos, parece mucho más la utilización de la lógica de venganza y del exterminio ejemplar contra la población indefensa, tal vez como estrategia para aislarla políticamente de su apoyo a Hamás. Más allá de una estrategia de guerra, la tanatopolítica en curso parece obedecer a una razón de Estado que parece buscar dos objetivos estratégicos: 1. provocar un nuevo éxodo masivo de refugiados palestinos que vacíe la franja de Gaza; 2. La mayor aniquilación numérica posible de palestinos. Ambas estrategias debilitarían aún más a la población palestina y fortalecerían políticamente al Estado de Israel.

Por otro lado, Hamás tenía claridad estratégica de que esta situación tanatopolítica era altamente previsible y utiliza la población indefensa como escudo humano, así como también utiliza las muertes inocentes, que ellos mismos exponen, como propaganda propia contra el enemigo. La estrategia tanatopolítica

de Hamás también emplea el mayor número de muertos de la población palestina como un arma política para provocar un levantamiento generalizado en los países islámicos y un rechazo mundial contra la actuación del Estado de Israel.

De ambos lados, la muerte de la población opera como una variable estratégica del diseño político de la guerra en curso. La lógica tanatopolítica de la guerra atraviesa e impone como una estrategia que dirige los diferentes movimientos de este conflicto. La guerra

actúa a través de la muerte de la población, y no de los muertos en combate, o en un campo de batalla. En este macabro juego tanatopolítico, las vidas inocentes de la población se ofrecen como sacrificios necesarios e inevitables para las estrategias políticas de ambos lados. Eliminar al *otro* o a los *indeseables* del territorio es la estrategia política adoptada tanto por Israel como por Hamás: borrar cualquier rastro de alteridad, de humanidad y posibilidad de convivencia pacífica entre los pueblos.

Mar Llera, Prof. ^a Titular Universidad de Sevilla

Santiago R. Antonete, Investigador del grupo HUM618: Estructura, Historia y Contenidos de la Comunicación (GREHCCO)

LIN FEI-FANG: «EL ELEMENTO CONSTITUYENTE DE LA IDENTIDAD TAIWANESE ES LA DEMOCRACIA»

Lin Fei-fang, líder de la *Revolución de los Girasoles* de Taiwán (2014), empuja con vitalidad el portón de la taberna «Tiān huì zhīdào» (El Cielo Sabrá) del centro de Taipéi, un cenáculo de bohemios y literatos abarrotado de símbolos independentistas donde hemos quedado para celebrar la victoria electoral del Partido Democrático Progresista (PDP). Con una amplia sonrisa, Fei-fang nos abraza efusivamente, manifestando así el afecto que le une a Sevilla desde que visitó nuestra universidad en 2017 para hablar sobre su participación en movimientos sociales. Sabe que a raíz de su testimonio no hemos dejado de trabajar por la soberanía democrática y la protección de los derechos fundamentales en Taiwán frente a las injerencias de la dictadura china. Ahora, desde la atalaya que le proporciona su responsabilidad en la New Frontier Foundation, un *think-tank* vinculado al PDP, nos habla de sociedad civil, defensa y política internacional.

¿DIFIEREN MUCHO LOS MOVIMIENTOS SOCIALES ENTRE TAIWÁN Y ESPAÑA?

Cuando estuve en la Universidad de Sevilla conversando sobre esta cuestión me percaté de que existe una gran diferencia entre ambos países. En España, la sociedad civil tiene la posibilidad de articular debates en torno a un amplio abanico de asuntos, y existen organizaciones no gubernamentales escoradas ideológicamente tanto hacia la izquierda como hacia la derecha. Sin embargo, **aquí en Taiwán todo movimiento social, toda iniciativa cívica, toda discusión, quedan permeados por la problemática respecto a China.** Este rasgo prevalece sobre el eje izquierda-derecha. Hace años creíamos que la consolidación del proceso de democratización permitiría superar esta problemática, pero no ha sido así.

¿CUÁL ES EL ELEMENTO DIFERENCIAL DE LA IDENTIDAD TAIWANESE?

El elemento constituyente del taiwanés es la democracia. Gozamos de un sistema político distinto al de China, lo cual ha forjado y consolidado nuestra distintiva identidad. Antes de la transición democrática los ciudadanos se autodefinían de modos dispares: unos, como chinos; otros, como taiwaneses; y un tercer grupo, como ambas cosas a la vez. Pero actualmente existe un consenso fundamental en el sentir de la sociedad civil. Todos defienden su derecho al voto, a participar en la política, a elegir a su presidente y a sus diputados. En esto consiste, fundamentalmente, nuestra distintiva identidad taiwanesa.

SIN EMBARGO, COMO SE HA VISTO EN ESTAS ÚLTIMAS ELECCIONES, CHINA CUENTA CON PODEROSAS ARMAS PARA INFLUIR EN EL SENTIR Y EN EL VOTO DE LOS CIUDADANOS; ENTRE ELLAS LAS REDES SOCIALES COMO TIKTOK.

China está desplegando una intensa campaña para intervenir en el debate social e influir en la opinión pública. Esta contienda se libra en multitud de ámbitos, sobre todo en internet. Hay que resaltar que, durante estas elecciones, **Pekín ha desarrollado una estrategia desinformativa distinta a la desarrollada en ocasiones anteriores. No ha tratado de persuadir sobre las bondades de su modelo, sino que ha intentado minar la confianza de los taiwaneses en Estados Unidos, Japón y otros aliados.** El problema de las armas en América, la retirada de Afganistán, o las dificultades de la economía occidental han sido utilizados y tergiversados por el régimen para construir una narrativa que le beneficia, y que difunde sin control por la red. Las autoridades chinas también han fabricado un relato sobre la guerra de Ucrania que representa a ese país como una marioneta al servicio de Estados Unidos y su confrontación con Rusia. Este viraje en la propaganda de Pekín resulta revelador. **Los taiwaneses no ven a China como un lugar atractivo,** ni económicamen-

te, ni políticamente. Xi Jinping es consciente de ello y, por eso, más que intentar seducirnos con una imagen positiva del país vecino —que nadie creería—, trata de debilitarnos, haciendo que desconfiemos de quienes nos prestan apoyo.

¿QUÉ HACE LA ADMINISTRACIÓN TAIWANESE PARA PLANTAR CARA A ESTA OFENSIVA?

En Taiwán el funcionamiento de los medios de comunicación se regula a través de la National Communications Commission (NCC), un ente integrado por profesionales independientes. El año pasado, la NCC no renovó la licencia a CTi News, la principal cadena de televisión ligada a Pekín, debido a sus constantes campañas de desinformación. Ahora bien, el alcance de la iniciativa es limitado, ya que la CTi ha continuado operando a través de internet. De ahí que algunas voces reclamen que la NCC expanda sus competencias al ciberespacio.

El asunto de TikTok o Line posee otro alcance. Line (el equivalente a WhatsApp en Taiwán) goza de una implantación brutal: en la isla somos 23 millones de personas, pero esta app cuenta con 30 millones de cuentas. China se sirve de estos canales para expandir desinformación e influir en la opinión pública, tanto a través de personas reales como de *bots*. La gente, engañada, difunde este tipo de mensajes a través de sus contactos, de modo que resulta casi imposible encontrar el origen de las cadenas de desinformación.

Este tipo de estrategia ya ha tenido consecuencias negativas para Taiwán. En septiembre de 2023, el ministro de agricultura, Chen Chi-chung, se vio obligado a dimitir debido al escándalo social producido a raíz de la escasez de huevos. Una serie de coyunturas nacionales e internacionales ocasionó que, a finales del verano, surgieran problemas con el suministro de este producto. El hecho fue amplificado hasta crear una especie de paranoia colectiva, lo que indujo a muchos ciudadanos a un acopio masivo, provocando desabastecimiento de este producto en los supermercados. A todo ello se unieron acusaciones no probadas de corrupción contra figuras del Partido Democrático Progresista (PDP). Cuando se logró restablecer la cadena de suministro, el daño ya estaba hecho. El ministro Chen tuvo que dimitir por la presión del Kuomintang (partido favorable al acercamiento

a China). Y es evidente que la raíz de esta dimisión fue una campaña de desinformación amplificada por un *influencer* cercano a Pekín.

¿CREE QUE TRAS LAS ELECCIONES SE VA A MANTENER LA TENSIÓN EN LAS RELACIONES A AMBOS LADOS DEL ESTRECHO DE TAIWÁN?

El nuevo presidente, Lai Ching-te, del PDP, va a continuar la línea marcada por su predecesora, Tsai Ing-wen. Está abierto al diálogo, pero ha puntualizado lo siguiente: «Para dialogar con China no aceptamos la imposición de ninguna condición previa. Exigimos que sea una negociación basada en el respeto por ambas partes, desde el reconocimiento de la dignidad y la paridad».

¿PERO PIENSA QUE CON ESTO CHINA SE VA A QUEDAR TRANQUILA?

No. En los próximos años Xi va a aumentar su presión sobre la isla, tanto en el frente económico como en el militar. Además, continuará forzando el aislamiento diplomático de Taiwán, e incrementará sus injerencias sobre la sociedad civil y el sistema político.

EL FRENTA ECONÓMICO... PARECE QUE AQUÍ SÍ QUE OS PUEDEN HACER DAÑO. TAIWÁN DEPENDE, Y MUCHO, DE LAS RELACIONES COMERCIALES CON CHINA CONTINENTAL.

Pekín va a seguir ejerciendo presión económica sobre la isla. De hecho, es lo que hemos experimentado durante las elecciones. Mientras se estaba desarrollando la campaña electoral, China redujo algunos beneficios arancelarios para Taiwán, que estaban vigentes en el marco del Economic Cooperation Framework Agreement (*ECFA*). Es claro que Xi prolongará este tipo de medidas coercitivas.

LA COERCIÓN ECONÓMICA DE PEKÍN OS AFECTA MUCHO...

No tanto. En los últimos ocho años Taipéi ha hecho un gran esfuerzo para diversificar su economía. Si nos atenemos a las cifras, durante el anterior gobierno del Kuomintang las exportaciones taiwanesas a China suponían un 45 % del total; pero gracias al trabajo de la presidenta Tsai esta cifra ha caído hasta el 35 %, 10 puntos menos. Además, han aumentado nuestras

relaciones económicas con socios estratégicos. Hemos conseguido incrementar en un 60 % nuestras exportaciones a países del Sudeste Asiático; un 70 % las dirigidas a Japón; y un 120 % las de Estados Unidos. Todo ello supone un crecimiento muy significativo, que pone de manifiesto que Taiwán no necesita depender indefinidamente de la economía china.

Actualmente nos encontramos en un proceso de firma de acuerdos comerciales con países que ocupan espacios geopolíticos primordiales para nuestros intereses. Prueba de ello son las alianzas en el marco de la New Southbound Policy (que abarca el sur y el sudeste asiáticos, junto con Australasia); la U. S.-Taiwan Initiative on 21st Century Trade (que implica a Estados Unidos); o la Enhanced Trade Partnership arrangement between Taiwan and the United Kingdom. También esperamos un fruto positivo de las negociaciones que se están llevando a cabo con la Unión Europea. En nuestra estrategia de diversificación nos ha beneficiado la guerra comercial entre China y Estados Unidos, así como la actual decadencia de la economía china.

¿ESTÁN ATERRORIZADOS LOS TAIWANESES POR LA OTRA AMENAZA CHINA, LA MILITAR?

No. Pese a que la guerra de Ucrania está siendo muy dura, la mayoría de la población taiwanesa no piensa que en el corto plazo se vaya a desencadenar un conflicto militar con China. Ésta es la razón por la cual la gente está más preocupada por asuntos domésticos de índole nacional. Sin embargo, en la esfera militar estamos observando una 'nueva normalidad', caracteri-

zada por la constante violación de la mediana del Estrecho de Taiwán por parte de China y frecuentes incursiones dentro de la Zona de Identificación de Defensa Aérea (ADIZ, según sus siglas en inglés). Algo que en el pasado hubiera desencadenado una gran crisis se está convirtiendo en habitual.

TAIWÁN, MIENTRAS TANTO, ES UN PAÍS DIVIDIDO SOCIAL Y POLÍTICAMENTE.

Por supuesto, es una consecuencia de todo lo que estamos tratando. La división dentro de la sociedad taiwanesa se ha acentuado en los últimos años. Durante esta campaña electoral la gente se ha encapsulado en su *propia burbuja*. Las diferencias ideológicas no sólo han determinado la visión sobre los asuntos, sino cuáles han sido las problemáticas a debate. El fenómeno de la polarización ha avanzado más allá de lo que se esperaba.

SIN EMBARGO, HABRÁ QUE LLEGAR A ACUERDOS EN EL PARLAMENTO...

La pérdida de la mayoría del Partido Democrático Progresista (PDP) en el *Yuan Legislativo* a raíz de estas elecciones va a desencadenar cambios relevantes, pero es muy difícil predecir cómo se van a desarrollar los acontecimientos. Lo que está claro es que, como el sistema taiwanés es semipresidencialista, no va a haber un gobierno de coalición. Habrá que esperar a la inauguración legislativo a principios de febrero para ver por dónde van los tiros. Va a ser una legislatura muy centrada en los problemas domésticos, pero sin olvidar nuestra gran espada de Damocles, la amenaza China.

Sergio Barbero Briones

Investigador del Instituto de Óptica (CSIC).

Socio de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas

EL HURÓN Y EL AZOR

Generales
traidores:
mirad mi casa muerta,
mirad España rota¹.

Los pobres, de todo tiempo y lugar, recogen los desechos de los ricos, reciclan sus despojos, andrajos, retales materiales y espirituales. Dime qué desechas y te diré quién eres, o mejor, a qué aspiras convertirte. Por eso, el traperero, que con tesón busca y rebusca para reusar aquello que los demás despreciamos, es el que mejor nos conoce. Los que hoy practican *la busca* entre montañas de despojos exportadas a insólitos lugares, como el desierto chileno de Atacama —el mayor basurero de ropa del mundo²— o los vertederos de residuos electrónicos en países como Ghana³ —exportando muerte por contaminación—, ayer eran los que habitaban los arrabales de las emergentes urbes europeas como Madrid.

Aquellos mismos arrabales que el trotamundos Vicente Blasco Ibáñez recorría, escamoteándose de sus funciones como diputado, convencido, como estaba, de que de sus moradores podría aprehender mucho más del alma humana que de entre los petrificados leones del Congreso. Aquellas andanzas le inspiraron para escribir una, ya casi olvidada novela: *La horda*⁴ (publicada en 1905), en la que describía, entre admiración y pavor, las duras, mas no resignadas, vidas de los *buscones* de los arrabales del Tetuán de las Victorias —así llamado por la conquista de la ciudad marroquí de Tetuán por Leopoldo O'Donnell. Vidas rebeldes, porque no pocos de ellos, con espíritu audaz, penetraban

en los predios del Monte del Pardo, el Bosque Viejo; en estas incursiones se jugaban la vida —sorteando a los bien armados guardas del monte— por la mera aspiración a poder mejorar la magra alimentación de los suyos con la carne tierna de algún gazapo o, con suerte, la de algún corcino. Huelga decir que Blasco Ibáñez acompañó a uno de aquellos furtivos en una de sus *razzias*, experiencia que plasmó en alguna de las más deliciosas páginas de *La horda*.

En aquellos Tetuanes nació Cipriano Mera (1897-1975). Hijo de traperos, Vicente y Guillerma, desde muy niño Cipriano colaboraba en las penosas labores familiares; ora ayudaba a su madre a recoger basuras, y clasificarlas para darles una nueva vida, ora acompañaba a su padre al campo con la finalidad de recoger algunas hierbas con las que poder sustentar a un puñado de conejos criados en casa.

Cipriano; ojos oscuros, afilados por la ecología del miedo —como los del hurón, animal de caza imprescindible para aquellos furtivos— por el más angustioso de los temores: el hambre. Su padre, conocido como el *tío Chimeno*, le inicia en el arte de la caza furtiva; más tarde, en la pubertad, en compañía de otros muchachos, cual ritual de tránsito a la vida adulta, salta la valla del Pardo y aprenden a ser depredador y presa. Allí, en sus correrías por el Pardo, es cuando Cipriano aprendió el arte de ver y no ser visto, de oír y no ser oído, habilidades que le servirían cuando se convirtiese en avezado líder militar en la Guerra Civil —llegó a ser jefe del IV Cuerpo del Ejército. El hurón, el más sociable de los mustélidos, mas no pocas veces huraño, inquieto y audaz, su juego travieso puede tornar, en un suspiro, en abierta hostilidad. Así era Cipriano, él mismo se recordaría travieso de niño, y otros le recordarían huraño⁵.

1. Neruda, Pablo. *España en el corazón*. Visor Libros, 2005.

2. https://www.elconfidencial.com/medioambiente/ciudad/2022-02-11/atacama-el-mayor-vertedero-de-ropa-del-mundo_3373533/

3. <https://www.elsaltodiario.com/saltamontes/basura-electronica-residuos-fuera-del-radar>

4. Blasco Ibáñez, Vicente. *La horda*. Alianza Editorial, 1998.

5. «Era lo que era, un obrero de la construcción de aquella época, áspero y poco comunicativo». Testimonio de Jacinto Azcona recogido en: Llarch, Joan. *Cipriano Mera: un anarquista en la guerra de España*, Plaza & Janés, 1977, p. 18.

Cinco años mayor que Cipriano, Francisco Franco (1892-1975) aprendió la ecología del miedo en los otros Tetuanes, al otro lado del Estrecho, tratando de emular al certero general O'Donnell en las feroces batallas de los escarpes del Rif, donde la crueldad depredadora se premiaba y donde la mirada se tornaba oscura y taimada hacia propios y extraños. Allí, aprendió Franco el arte de caza del azor; rapaz esquiva y sigilosa, mas agresiva y belicosa, en vez de sobrevolar la arboleda prefiere replegarse en las oquedades de una vieja encina, y, desde ahí, con sus anaranjados ojos, tornados en rojo sanguinolento con la vejez, otear a sus presas. Su cola larga y sus cortas pero poderosas alas le permiten maniobrar rápidamente en la espesura: con un ágil vuelo, repleto de virajes y recodos, consigue atrapar a su presa por sorpresa. De la misma manera volaría Franco, burlándose de falangistas, tradicionalistas, monárquicos y demás incordios revolucionarios o contrarrevolucionarios, consiguió encumbrarse como Caudillo. Sabía, como buen azor, la importancia de marcar el territorio. Además, anhelaba envejecer en el plácido retiro borbónico del Bosque Viejo; la cercanía de una Arcadia en la que el viejo guerrero pudiese seguir, a través de la caza en una naturaleza cercada, rememorando la pulsión de muerte.

El corazón del hurón. Mera perdió un diente tras una salvaje paliza por parte de un oficial carcelero, José Escobar, tras ser encarcelado tras participar en una huelga de la construcción. Los avatares de la vida quisieron unir ambas vidas dos años después, en 1936, durante la toma del penal de Guadalajara. Cipriano se encontró con Escobar y sabiendo que muchos le querían muerto, le salvó la vida recomendándole que se vistiese de paisano y se mezclase con la gente antes de que le identificasen.

El corazón del azor. Cuando al victorioso Franco, no pocos le pidieron indultar a Mera, el azor no dudó en condenarle a muerte. Instalado en las atalayas del Monte del Pardo, en las frondosidades del Bosque Viejo, quizá desconfiando del pasado furtivo de Mera y, como buena rapaz africanista que era, pensó que no podía permitirse la presencia de otros cazadores cerca de lo que ahora eran sus predios. El rapaz aristócrata puede convivir con el carroñero, el reciclador —al fin y al cabo quién si no sanearía con su propia vida su podredumbre—, pero no con aquel que no se conforme

con sus despojos, aquel que aspire a, como la diosa Artemis, transitar libremente por las arboledas.

Sólo veintisiete días separaron la muerte de ambos cazadores; un veinticuatro de octubre la del hurón, un veinte de noviembre la del azor. ¡Acaso el azor temía cerrar sus garras hasta ver la hurera cegar! Vidas paralelas en el Bosque Viejo que se cruzaron en el espacio, pero no el tiempo; Mera saboreó los aromas de la dehesa en el albor de su vida, Franco en su ocaso. Lo más profundamente injusto de sus vidas es responder a esta trágica cuestión: ¿por qué el azor es más recordado que el hurón?⁶

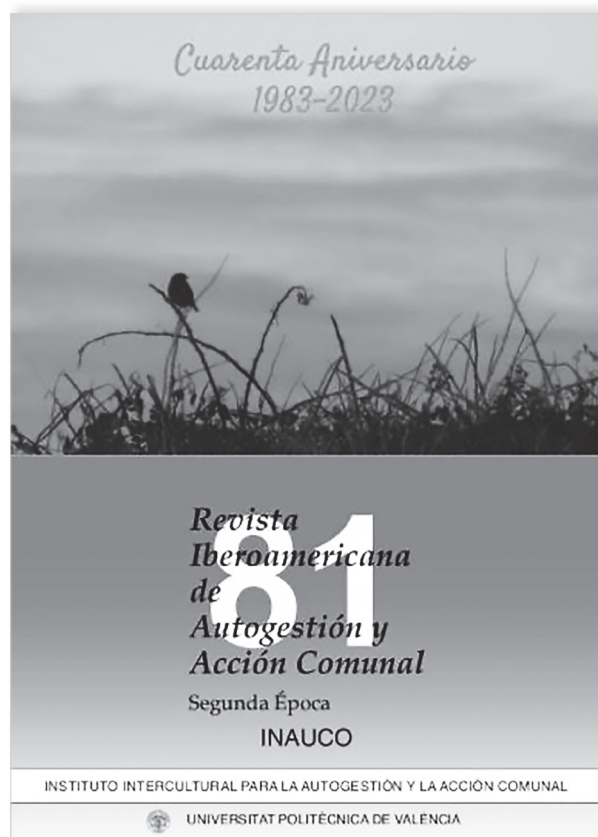
-
6. Sobre Cipriano Mera se han escrito, que sepa el autor de estas líneas, las siguientes biografías: 1) Llarch, Joan. *Cipriano Mera: un anarquista en la guerra de España*, Plaza & Janés, 1977; 2) Marijuán, Javier y Cuevas, Ana. *Cipriano Mera*, Movimiento Cultural Cristiano, 1994. 3) Magnier, Clément. *Cipriano Mera Sanz, 1897-1975, de la guerre à l'exil*. CNT-Région parisienne, 2011; 4) Bellaco, Martín y vv.aa. *Cipriano Mera: vida y acción de un anarquista de Madrid*, La linterna sorda, 2022; 5) Marijuán, Javier y Cuevas, Ana. *Cipriano Mera*, Fundación Emmanuel Mounier, 2023. Aparte, están sus propias memorias, reeditadas en 2011: Mera, Cipriano. *Guerra, exilio y cárcel de un anarcosindicalista*. Editorial Asociación La Malatesta, 2011. Sobre Francisco Franco son muchas las biografías, aunque mencionaré una de las más apreciadas: Preston, Paul. *Franco, Caudillo de España*. Debate, 2022.

Antonio Colomer Viadel

Director del INAUCO y de RIDAA

CUARENTA AÑOS DESPUÉS, LA VERDAD, LA JUSTICIA Y LA COMUNIDAD DE LOS LIBRES SON IRRENUNCIABLES

En el 40 aniversario de nuestra revista RIDAA (www.ridaa.es)



En la vida de un hombre, cuarenta años es un período amplio que cubre la parte central de su creatividad como persona cabal. Ahora bien, si comparamos con los grandes períodos históricos, e incluso las magnitudes de esas fuerzas ciegas que rigen en el universo, pareciera que no es nada. Recuerdo, sin embargo, aquel pensamiento del filósofo francés Pascal, que siempre me impresionó: afirmaba que ante la magnitud de esas fuerzas poderosas de la naturaleza y del universo, el hombre era una simple caña, pero, afirmaba el filósofo, esas gigantescas fuerzas son ciegas mientras que el hombre es una caña pensante que tiene conciencia de a lo que se enfrenta.

Mi primer recuerdo, emocionado, en este cuarenta aniversario de nuestra Revista, es hacia esa larga lista de amigos del Consejo de Redacción, ya fallecidos, que nos acompañaron, con generosidad y desinterés, desde la primera hora, y es casi tan amplia como el Consejo de Redacción actual, pese a nuevas incorporaciones.

Hemos preparado el número 81 de *RIDAA* sobre valores y principios en una sociedad cambiante. Aparece ahora, en otoño de 2023, como nuestro directo homenaje a estos aniversarios, a esos 40 años y a los valores irrenunciables, a los que me refiero.

En octubre de 1980, me trasladé a la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid, como profesor de Derecho constitucional, y conmigo llevé al INAUCO. El 23 de mayo de 1983 en esta Universidad, asistí a la conferencia del filósofo argentino Mario Bunge, titulada «Paradigmas y Revoluciones», en donde él exigía rigor intelectual en el paradigma como marco conceptual de toda teoría. Surgió una empatía en nuestra relación personal, le hablé de nuestro proyecto de Revista, —cuyo número 1 apareció

en octubre de aquel año—, y el profesor Bunge aceptó incorporarse a nuestro Consejo de Redacción. Siempre fue una referencia sobre los pasos a dar y colaboró en las distintas etapas de *RIDAA*. Ha sido especialmente inspirador su libro: *Filosofía política*, substituido *Solidaridad, Cooperación y Democracia Integral* (Ed. Gedisa, Barcelona, 2009).

El «A modo de presentación» de aquel número 1 de *RIDAA*, lo titulé: «El paradigma recobrado de la Comunidad de hombres libres», en dónde se rechazaba tanto el individualismo egoísta como el colectivismo gregario y disolvente. En el mismo texto, destacaba la importancia de la comunidad, de la reciprocidad e integración, el apoyo mutuo y las afinidades, sin renunciar a las autonomías personales.

A partir de aquel Paradigma del núm. 1 de *RIDAA* que desde ahora será el de la «comunidad de los libres» y de este Manifiesto de los Argonarios, se alza el núcleo de mi ensayo, *El retorno de Ulises. Una filosofía política alternativa* (con varias ediciones españolas, una traducción al francés, y la última en Ed. Ciudad Nueva, B. Aires, 2011).

En octubre de 2002 me incorporé a la Universitat Politècnica de València (UPV) y firmé, con el Rector Dr. D. Justo Nieto, un convenio para incorporar al campus de Vera las sedes de nuestros Institutos. Debo decir que los posteriores rectores hasta hoy han renovado ese convenio ya sea tácita o expresamente y nuestra Revista, en sus portadas, lleva con orgullo, debajo del nombre del INAUOCO, el de la Universitat Politècnica de València.

La reflexión sobre valores y principios en esta sociedad cambiante hacia el «rapto global», es imperativo de supervivencia. Sin verdad, no seremos libres, sin justicia renunciamos a ser personas, sin espíritu de comunidad —sin perder nuestras autonomías personales— caeremos en esa hiperindividualización de nuestras sociedades, en donde cualquier egoísmo está justificado, si sirve a nuestro placer, incluso la indiferencia ante cualquier injusticia en nuestro entorno, que no vaya a perturbar nuestro bienestar.

Paradójicamente, esta hiperindividualidad no implica conciencias propias y diferentes, sino sumergirse en modas gregarias de comportamientos repetitivos, no conscientes, a beneficio de los manipuladores de tales modas unificadoras y alienantes.

Muy oportunas han sido las recientes críticas a la postmodernidad y a la exaltación del deseo como motivación (Foucault y otros filósofos), o a los comportamientos superegoístas, e incluso despiadados del neoliberalismo más exaltado (Véase Stuart Jeffries, *Todo, a todas horas, en todas partes*. En la cabecera de la portada aparece la frase «Cómo nos hicimos postmodernos», Taurus ediciones, 2023).

Hay que tener en cuenta las circunstancias cambiantes, por descontado, pero existe un asidero ético de núcleos de verdad y justicia, de equilibrio y combinación entre libertad personal y comunidad de convivencia y apoyo mutuo, para una civilización compartida de sujetos éticos en donde hay que disfrutar del trabajo y la obra bien hecha, y respetar el quehacer y vivir de los demás.

Hace 2.400 años, el médico griego Hipócrates, ya se autoexigía un juramento de dedicación plena a sus pacientes, de profundo respeto hacia ellos, en su intimidad y confianza, y, en suma, de un deber profesional como una devoción moral.

Siempre he pensado que tal juramento se puede trasladar a todos los oficios y profesiones, y también al comportamiento cívico, de tal forma que del entrecruzamiento de las responsabilidades de todos, de los deberes de todos —como ilusión de las tareas bien hechas— emanarán, de forma natural y espontánea, los derechos de todos y cada uno, respaldados por leyes justas, sin necesidad de mayores enfrentamientos (Antonio Colomer Viadel, *Comunidades y ciudades, constituciones y solidaridades*. Ed. Ciudad Nueva, Buenos Aires, 2015, Cap.VI, pp. 129-135).

No caemos en la ingenuidad de que la violencia y la maldad no persistirán, pero fortalezcamos la conciencia de su negatividad, y la necesaria opción por el bien hacer entre justos, como freno imprescindible.

Ignacio Barcala Calvo
Profesor de Religión

LA REFRACCIÓN Y LA REFLEXIÓN DE LA LUZ, METÁFORAS DEL PERSONALISMO

En el Acto de Apertura de Curso Académico 2008-2009, el entonces Rector de la Universidad de Salamanca, Profesor don José Ramón Alonso, recordaba a los asistentes su primer día de clase como alumno de Primero de Biológicas; decía: al entrar, «oí con sorpresa que el profesor hablaba algo de la Biblia», así que confirmé con un colega que no me había equivocado de aula, y que estaba en la asignatura de física. «Mi profesor, Catedrático de Óptica, don José Barcala, nos habló del Génesis. Nos hizo darnos cuenta de que, en este libro, uno de los más poéticos e impactantes que alguien, creyente o no, puede leer, lo primero que Dios crea es la luz».

Traemos aquí este hecho anecdótico, como preámbulo que arropa nuestro trabajo, en el recuerdo emocionado de mi padre.

1. LA LUZ PRIMERA: LUZ GENERATRIZ

«En el principio mismo había nada y vacío. Y nada sabemos del universo antes de la creación en el *big bang*». Así comienza el Premio Nobel de Física Leon Lederman su obra *La Partícula Divina*. «Todo era un “caos informe” —dice La Biblia—. Sólo Dios sabe qué pasó en el Principio mismo. Pero solamente hacía falta un *soplo* para que en el delicado equilibrio del vacío se produjera un *cambio*. Y pasó»¹. La nada estalló en energía radiante: el *ADN genético* del universo, la luz, el principio activo de todas las cosas.

Hay una luz física y una luz metafísica y hay un ver físico y un ver metafísico², en ambos casos, la luz nos *viene de lo alto* (Lc 1,78). Ondas electromagnéticas y ondas *humanomagnéticas* que en su propagación

visten con su *indumentaria luminosa* a la «materia desnuda», y nos permiten ver al otro en *la oscuridad*.

El Principio de Fermat: caminos de luz

La *naturaleza* de la luz es *derramarse* en todas las direcciones, llenando instantáneamente el lugar que la rodea. Fue el matemático Pierre de Fermat quien afirmó por vez primera en 1658 que la trayectoria seguida por la luz, cuando se desplaza de un punto a otro, es la que hace que su *camino óptico* sea mínimo respecto de otros *caminos* muy próximos a él (el concepto de camino óptico viene a asociar la trayectoria con la dificultad para recorrerla; de hecho, lo que establece este principio es que el *tiempo* requerido por la luz para recorrer esa trayectoria sea mínimo).

El ser humano, decía San Buenaventura, es el resultado de dos elementos básicos: la materia y la luz. El corazón del *átomo humano* posee un núcleo de luz. En este sentido, la relación vinculada yo-tú es un *camino de luz*, y la distancia es *mínima* entre el *yo* que busca un *tú* y el *tú* que anhela abrazarlo; y el camino es reversible, el par yo-tú es principio de *reversibilidad de la luz*. El tiempo mínimo representa a su vez el tiempo del *encuentro*. Separación mínima entre *sí mismo y el otro*.

Sin embargo, no siempre la luz sigue este principio del camino mínimo. Hay muchas ocasiones en que el camino de la luz es *máximo*, o incluso estacionario en un punto de inflexión. De igual forma en muchas ocasiones *el camino* del encuentro con el otro es largo y difícil, y nos hace sufrir. La experiencia es el *tú en lejanía*.

«Aseguraba Martín Buber que cuando venimos de un camino y encontramos a un ser humano que llega hacia nosotros y que también venía de un camino, nosotros sólo conocemos nuestra parte del camino, no la suya, pues la suya únicamente la vivimos en el encuentro»³.

1. Leon Lederman con Dick Teresi (1996): *La Partícula Divina*. Crítica, pp. 13.

2. Los astrónomos afirman «ver la luz» que les llega directamente del cosmos, y que es recogida en instrumentos extremadamente sensibles, capaces de captar los rayos cósmicos. Y, *ver la luz* es, además, mucho *más* que ver.

3. Carlos Díaz (2012): *Y porque me dueles te amo*. Fundación Emmanuel Mounier, Sinergia 42. p. 48.

Y el encuentro sucede siempre a mitad de camino —en el *punto de inflexión*—, que no es la mitad aritmética. A mitad de camino es *el lugar* donde el tú y el yo comulgan toda la *luz* y toda la *oscuridad* que llevan dentro de sí.

La luz *aúna* tiempo y espacio, es el principio del movimiento, tiempo que *deviene* en presencia. Y el tiempo «es la imagen móvil de la eternidad». Un espacio no es lo mismo que un *lugar*; un lugar es un «algo» o un «alguien» afectante, un modo de *estar en*, es *entrambamiento*. La luz se propaga en el vacío, pero *habita en un lugar*. El lugar es *el modo en que uno está dentro de otro*, «indica el punto del repliegue del sentir, cuya vibración provoca un nudo en la garganta y *nos entrega*»⁴. *Camino óptico*, camino de luz, distancia que nos separa y que nos une.

2. LA REFRACCIÓN DE LA LUZ O LA CONSCIENCIA DE LA ALTERIDAD

El fenómeno de la refracción es debido a un cambio de velocidad de la luz. Cambio de velocidad que produce un cambio de dirección en la trayectoria. Cuando un haz de rayos luminosos llega a una superficie plana de separación de dos medios de distinta densidad óptica (índice de refracción), cierta proporción de luz se refleja, otra se transmite, desviando su trayectoria, salvo que incida *normalmente* a la superficie, y el resto se absorbe.

Etimológicamente refracción y frágil resultan proceder del mismo origen latino, que significa quebrar, romper. La luz se *quiebra* al pasar de un medio a otro; la fragilidad humana nos dice que somos *fractura*, tan endebles como una caña que se puede romper. La luz se propaga en el vacío, pero puede verse dentro de una pequeña gota de agua cómo *se des-hace* en todos sus colores; descubres que eres una *caña vacía*, pero puede entrar el viento en ti y puede salir una melodía. Se *rompe* la luz al cambiar de medio y se *rompe* «sí mismo» al *inci(d)ir* hacia «el otro.» La refracción de la luz, y la *refracción humana* es la opción por los *otros caminos*, singularidad luminosa de *un todo* sensible.

Cuando la luz incidente atraviesa un medio de menor densidad de la que procede, los rayos luminosos se alejan de la normal a la superficie de incidencia. Al querer coger un pez de un acuario, mirándolo desde arriba, casi siempre fallamos, el pez no está donde creíamos verlo. De igual modo, cuando miramos al prójimo *desde arriba* nos equivocamos siempre; como en el pez, *su profundidad* nos parece menor y nunca está donde creemos verlo. «*No vemos las cosas como son, sino como somos*». Acertada reflexión del escritor, Medalla de la Paz, Juddu Krishnamurti, que expresa el modo como vemos a los demás, con nuestros *filtros* discriminatorios. Filtros que juzgan al otro en lugar de percibirlo como *pró(x)jimo* y como hermano. La *fuerza de la luz* actúa en la *pro(j)ximidad*, al penetrar en la piel del otro doliente; al hacer de la tuidad el amor.

La imagen real, invertida y menor: principio de humildad

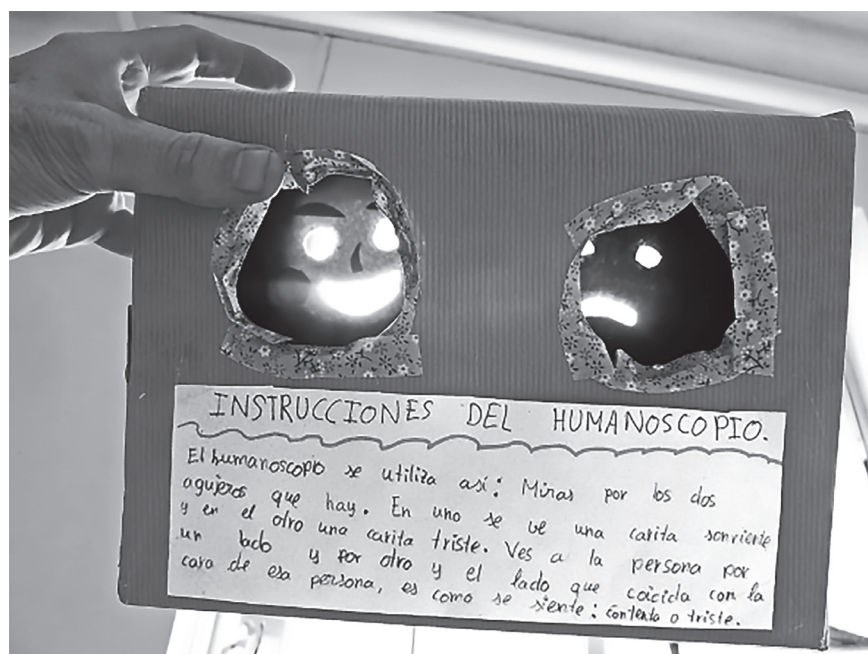
Los rayos procedentes de un punto luminoso, al salir de un sistema óptico convergente concurren en un punto, que es la imagen real de aquel. Si, además, se cumplen determinadas condiciones ópticas referentes a la posición de un cuerpo extenso con relación al sistema óptico, la imagen de ese «cuerpo» (conjunto de puntos luminosos), es invertida y menor que él. A esta *transformación* nos referimos al decir que la refracción de la luz le *da la vuelta* a «las cosas», lo que está arriba *lo pone* abajo y lo que está abajo *lo enaltece*.

Es la opción del *corazón cambiado*. El «sistema humanóptico» construye al *hombre-persona-luz*. Las personas-luz son *seres convergentes* de *puntitos luminosos* de dimensiones infinitesimales, que concurren «unos» en «otros». Y en ese ir y venir del tú al yo, el haz de sus *rayos refractados* se ensancha.

El hombre *real* es el que vive fuera de sí mismo, lejos del *foco*, situado en «la zona del otro». El hombre real es el que vive en comunión con su prójimo: la persona; y la persona —*imagen* del hombre— es más visible y más real cuando *se hace* más pequeña. Humildad y desapego de sí. El sistema humanóptico es convergente y nos *da la vuelta* al refractarnos; hace pasar *la fibra* del corazón, del ¡¡ay!! —el yo curvado sobre sí mismo— al *doy*, que es la luz del *hay porque yo me doy*»⁵.

4. Josep María Esquirol (2021): *Humano, más humano*. Acantilado, p. 81.

5. Parafraseando el título del libro de Carlos Díaz (2013): *Del Hay al Doy*. San Esteban, p. 117.



El humanoscopio. Un «instrumento óptico» ideado por alumnos de 4.º de primaria, a quienes propusimos realizar un invento que ayudara al hombre a ser humano-humano. El Humanoscopio nos permite ver al hombre por dentro, y entrar de puntillas en su interior, y hacerle mi hermano y mi pró(x)jimo.

3. LA LEY DE LA REFRACCIÓN: EL CUIDADO DE LA RAZÓN ENCARNADA

Se atribuye al astrónomo y matemático holandés Willebrord Snell el descubrimiento en 1621 de la ley de la refracción: Cuando un haz de rayos luminosos incide sobre la superficie de separación de dos medios (aire-agua), la razón del seno del ángulo de incidencia ($\text{sen } \varepsilon$) al seno del ángulo de refracción ($\text{sen } \varepsilon'$) es igual a la razón de las velocidades en ambos medios (V_1, V_2). Y esta, es una constante numéricamente igual al índice de refracción relativo (N).

Razón matemática y Razón humana son *relación*. La razón de los senos es *semejante* a la razón sentiente. El ángulo *alumbra al seno* y el seno da a luz a la vida; el ángulo *abriga al seno* y el seno inhabita *el ser* donde comienza a ser amado. La refracción se produce siempre que el rayo de luz incida *oblicuamente* en el seno de la sustancia; el *yo* en potencia, «yo-partícula» se *refracta curvándose*, recogándose al «entrar» en el seno del tú-materno. *Oblicuidad* del que llega y llama —el que es *luz incidente*—, e *inclinación* humilde del que abre y acoge, y le *encarna* dentro de sí.

Además, de la observación se deduce que el rayo incidente, la normal a la superficie y el rayo refractado están en el mismo plano. No son unos hombres más que otros. Yo, tú, nosotros en *el mismo plano*,

el plano del hombre *humano*. Todos somos *guardianes* de nuestros hermanos. y siguiendo con la analogía, *nosotros* representa, o mejor, es el *eje normal al plano humano* en el punto de *incidencia*, es decir, en el lugar de los encuentros, el *entre-los-dos*; donde nos *pasamos* el «uno» al «otro».

4. LA REFLEXIÓN TOTAL: UNA VUELTA AL ORIGEN

Se puede decir que la reflexión total es un caso extremo de la refracción. Sabemos que cuando la luz viaja desde un medio menos denso (aire) a otro más denso (agua), el ángulo de refracción es siempre menor que el de incidencia. Ahora bien, supongamos el caso al revés, en virtud del principio de inversión de los rayos de luz: el rayo incidente pasa a ser el rayo refractado y el rayo refractado se convierte en incidente. Y recíprocamente ocurrirá lo mismo con los ángulos de incidencia y de refracción. Pues bien, cuando el ángulo de incidencia sea mayor que el ángulo límite, ángulo con el que al rayo incidente le corresponde un rayo emergente rasante, entonces, no hay refracción. Toda la energía luminosa es reflejada en el interior. Nada se pierde. Reflexión total.

La reflexión total es una *vuelta al origen* para recuperar lo originario, una vuelta al tú del que venimos,

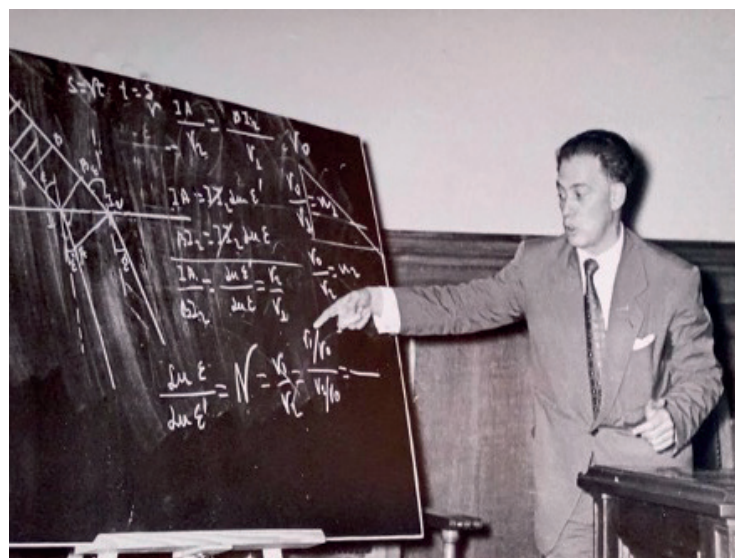
que nos ha sostenido y cuidado antes de tener conciencia de nosotros mismos. El *yo se abre* al tú dándose, y cuanto mayor es su *ángulo de abertura*, más intensidad de luz se refleja en su interior. Y cuando el *yo incidente* excede a sí mismo su propio *límite* —yo sin fronteras— refleja toda la luz que *da*, como un espejo perfecto: *tú-yo-y-tú*, sin que cada *uno* se convierta en una parte real del *otro*; cada uno refleja en sí mismo su propia *lumbre*. Pues, «en cada hombre están la luz y la vida, [...] no es iluminado por una luz a la manera de un cuerpo opaco que muestra un resplandor que le es ajeno, sino que se enciende con su propia materia ígnea y su llama le es propia»⁶.

5. LA REFLEXIÓN DE LA LUZ COMO ESPELEOLOGÍA DEL ESPÍRITU

Así llama, según refiere José Luis Martín Descalzo en sus *Razones desde la Otra Orilla* el historiador y teólogo José Ignacio Tellechea al viaje más importante que uno puede hacer en la vida, «espeleología del espíritu»: el viaje al interior del propio *ser*. «Pocas simas hay más profundas que la propia alma». Es emprender el camino desde abajo, recorrer el difícil camino de la interioridad. La *reflexión* es la pregunta por sí mismo, descender con un espejo a la estructura más profunda del ser y preguntar: ¿qué luz tengo en mi interior y qué luz reflejo en el otro?

El espejo plano es el sistema óptico más sencillo. Todos los rayos que parten de un punto objeto, se reflejan de modo que sus prolongaciones pasan por otro punto imagen «al otro lado», *simétrico* a él. A un objeto *real* le corresponde una imagen *virtual*. Hay en la finitud del hombre real, de carne y hueso, un anhelo de infinitud «al otro lado», de eternidad, *convergente* en el Absoluto numinoso. Y, recíprocamente, como en un espejo al «invertir los rayos», el que es Absolutamente Otro, inaccesible a nuestros ojos, *se hace* tangible, humano y fraterno.

Reflexión de la luz como espeleología del espíritu; en esa expresión tan unamuniana: *bajar al adentro* para irradiar. Dejarse llenar para rebasar luego, conservando el manantial. «Recógete en ti mismo (baja a lo



El Profesor José Barcala en una clase, explicando las leyes de la refracción.

hondo), para mejor darte a los demás todo entero e indiviso»⁷.

Por voluntad amorosa, del Manantial Eterno parte la luz que pasa por el espejo del hombre, imagen del Tú en razón del amor. Y, así como el Tú Eterno cuida de nosotros, así también el *haz de la persona-luz* es *haz del cuidado* de unos por otros. El haz de luz de las *relaciones prolongadas* trasciende a «la otra orilla», más allá de todo lo finito, y converge en Aquel del que todo irradia.

Reflexión y refracción de la luz. El *yo hecho* tú, llamado a ascender, a *trans-ascender*. La persona es un «Ser de luz», de la luz proviene y hacia ella tiende por naturaleza. Luz en el principio y luz en el final.

«Y entonces vio la luz. La luz que entraba por todas las ventanas de su vida. [...] la Noche-Luz tras tanta noche oscura»⁸.

6. Martín Buber (1981): *¿Qué es el hombre?* FCE, p. 42.

7. Miguel de Unamuno (2007): *¡Adentro! Año de 1900*. En O. C. Ensayos. Biblioteca Castro, p. 320. El paréntesis es mío.

8. José Luis Martín Descalzo (1991): *Testamento del Pájaro Solitario*. Verbo Divino, p. 101.

Federico Velázquez de Castro González

Asociación Española de Educación Ambiental

CHIVATOS Y TRAMPOSOS

La primera vez que viajé a Inglaterra lo hice con un guía italiano que, visitando las aulas de Oxford, nos refirió una curiosa anécdota. Estando en el examen para convalidar su titulación como Guía turístico, uno de los aspirantes sacó disimuladamente una «chuleta». Una chica que lo vio, bajó de inmediato donde se encontraba el tribunal y señaló la irregularidad que estaba presenciando (incluido el responsable). Si eso hubiera ocurrido en Italia, comentaba irónicamente el guía, la chica no habría salido viva de la sala...

De manera que nos encontramos ante una *chivata* y un tramposo. La primera, una figura denostada y aborrecida por el imaginario popular; la segunda puede ser parcialmente aceptada y hasta suscitar simpatía y admiración. El mundo al revés: es urgente revisar nuestras categorías y dar a cada comportamiento el calificativo que le corresponde, porque la chica hizo lo adecuado ante un hábito incomprensiblemente aceptado (¿le gustaría ponerse en manos de un profesional que hubiera conseguido su titulación copiando?)

Igualmente, no nos agrada que cuando hemos sufrido una mala práctica, sea por médicos, profesores, policías o cualquier otro, el colectivo se encubra por la razón de que son compañeros, es decir, «de los nuestros», poniendo así una fidelidad corporativa sobre lo que es de justicia. Y si alguien lo señala, puede ser mal visto y estigmatizado. Estos son los hábitos tribales que estorban la transparencia, prefiriendo la postergación y el engaño antes que la búsqueda de criterios objetivos que resuelvan limpiamente los conflictos.

La sociedad también se convierte en tramposa cuando asume el criterio comentado de «uno de los nuestros» en su toma de decisiones. Lo vemos en las

elecciones políticas: aunque mi partido haya incurrido en faltas y corruptelas (algunas de considerable gravedad), continúo votándoles, porque son «los míos». Y fácilmente extendemos estas líneas divisorias a muchos más aspectos de la vida, con lo que nos vamos convirtiendo en cómplices de sus delitos.

Las personas valientes que han destapado algunos de los casos de corrupción más importantes de nuestra historia reciente son los que han salido peor parados, sufriendo desde despidos a cárcel. Y es de esta sinrazón de la que se aprovechan los matones para acosar, ante la cobardía generalizada de la mayoría que no quieren meterse en líos si no va con ellos y prefieren mirar para otro lado. Poner en conocimiento de una autoridad los abusos o las situaciones irregulares es, nuevamente, «chivarse» y abandonar el rebaño. Según la gravedad, los encubridores participan del comportamiento criminal (en lo ético y en lo legal) de los agresores. No me dolió tanto el mal comportamiento de algunos, afirmaba Luther King, como el silencio cómplice de los buenos.

No debe existir más fidelidad que a la verdad y la justicia. Sólo así una persona puede mirarse al espejo. La civilización humana no comienza con el descubrimiento de los artilugios, sino cuando aparece la compasión y la ayuda a quien lo necesita. Es el momento de ir desmontando trampas y engaños para que los infractores no se sientan socialmente protegidos. Hay que romper con el corporativismo y preferir la ética al encubrimiento. Hoy que estamos en tiempo de transición y cambio, modifiquemos también los conceptos y señalemos todo lo que de injusto apreciemos a nuestro alrededor, ahí está la vía para transitar a una sociedad decente y digna.

Benito Estrella

Instituto E. Mounier, Zafra, Badajoz

LA MÁQUINA

Welcome my son, welcome to the machine.
PINK FLOYD

A lo largo de la historia humana, desde la piedra paleolítica, siempre han existido herramientas que ha ido incorporando el hombre a la inevitable tarea de su propia subsistencia y dominio del mundo, para relacionarse con las cosas, con los demás hombres y también consigo mismo, con su propia interioridad invisible. Pues no todas las herramientas del hombre primitivo eran piedras, por muy pedestre que se nos presente nuestra prehistoria y nuestra antropología, que no ve sino piedras en todo aquello que no ha quedado por escrito. También las palabras o los números no dejan de ser herramientas que podemos llamar «mentales». Es mediante las herramientas, tanto físicas como mentales, por las que hemos ido transformando nuestro entorno natural en mundo; es decir, en edificio cultural, en casa humana; y es gracias a las herramientas mentales, especialmente las palabras, como las cosas se manifiestan como mundo para nosotros en tanto habitantes que leen el mundo. Al mundo no pertenece solo la pura instrumentalidad técnica de la herramienta, sino también el uso bueno o malo que hagamos de esas herramientas y el poder que confieren; es decir, la herramienta hay que verla siempre en la mano del hombre, en acción, en nuestro estar ocupado en y con las cosas del mundo para bien y para mal. Pero es que además, hoy, la técnica es más que un útil y va más allá de su simple uso: es, como dijo Heidegger, una manera de velar, revelar o desocultar el mundo y a nosotros mismos, un nuevo apriori mediante el cual pensamos y leemos el mundo.

Una serie de superpuestas lecturas, guiadas por la única y gratuita pretensión de conocer la verdad de las cosas, han ido formando en mí una idea sobre aquello que estaba erigiéndose ante nosotros, los contemporáneos, como figura que gobierna el mundo. Me represento el nuevo Leviatán como una máquina formada por cuatro piezas esenciales ensambladas entre sí: la economía, la política, los medios de información

y propaganda (me resisto a llamarlos «de comunicación») y la técnica. Son focos de poder que en otros tiempos actuaban cada uno de por sí, sin una clara relación ni dependencia entre ellos, incluso a veces en abierta oposición. Una característica propia y esencial de la Máquina es precisamente la actual coordinación entre tales focos que la convierten en algo que de hecho parece formada de una sola pieza. Una pieza única disgregada en sopa atómica, los unos y los ceros de la estructura digital que la técnica cocina y sirve a su gusto como alimento de las almas.

El término «La Máquina» me lo facilitó la lectura de un libro del antropólogo e historiador Lewis Mumford publicado a finales del pasado siglo. Mis reflexiones personales se sitúan fuera de los circuitos habituales por los que circula la información, tanto en los ámbitos académicos como periodísticos y las publicaciones al uso; es decir, fuera de las condiciones y requisitos de funcionamiento de la «industria cultural», uno de los componentes de La Máquina, donde la información, como todo producto de consumo, queda rápidamente obsoleta y desechable, lo cual nos da ya una idea de la poca consistencia que tiene la propia información. En la producción ingente y atropellada de información en nuestra sociedad sobreinformada por parte de la industria cultural, que abarca también ya, además del periodismo, las Universidades y demás instituciones de enseñanza y cultura, ahora sobrecrecidas también y amparadas por el mecenazgo interesado de la política y sus instituciones colonizadas por los partidos, y todo aquello que su publicación y publicitación acarrearán, en este maremagnum informativo, digo, se olvida, en lo que se refiere a los protocolos críticos de su valoración y verificación, que todo pensamiento, en su desarrollo, parte siempre de una intuición original. Intuición que depende más, aunque no sólo, de la capacidad natural de los individuos que de las reglas y protocolos que imponen las instituciones y los modos de proceder de los colectivos correspondientes. Todo este ejército de colectivos e instituciones determinados

por toda una maraña de burocracia, se han convertido en apéndices engorrosos y de torpe y lenta acción de la Máquina, pero que ayudan a su mantenimiento y justificación a cambio de su misma protección, proyección y financiación.

Lewis Mumford nos dice¹, hablando de los comienzos primitivos de toda cultura humana, que en un principio la técnica estuvo al servicio de la vida, y no al revés, como ocurriría luego en los imperios del próximo oriente. En estos imperios aparece una técnica ya al servicio del poder que pone a su vez la vida también a su servicio. Para Mumford nuestro mundo actual se asemeja mucho a aquellas sociedades autocráticas de los imperios del próximo oriente en las que una multitud de esclavos no vivían su vida sino en tanto piezas de una megamáquina de la que no se han encontrado restos arqueológicos porque estaba hecha con sangre y sudor humanos. Sólo han quedado sus productos: tumbas y momias.

Las herramientas, desde las más simples a las más complejas, son en gran parte el reflejo del hombre que las crea, del propio poder transformador que tiene en su cuerpo y su mente, en sus manos y en su cerebro. La situación actual es que las herramientas, resultado de una apresurada, sorprendente y sofisticada evolución, por la que parece que se hayan emancipado de su artífice, ya no son sólo medios en la mano del hombre para sobrevivir en un entorno natural que, en principio, se mostraba hostil, sino que ellas mismas constituyen un entorno por sí mismas, un ecosistema en el que unas se ensamblan y coordinan con otras de manera complementaria conformando una especie de sistema que viene a ser una segunda naturaleza, un ecosistema artificial creado por el mismo hombre. Suena el despertador electrónico y nos levantamos, nos duchamos con el agua que calienta el gas-ciudad; nos cepillamos en la boca seguramente alguna prótesis; la tostadora, el microondas, la vitrocerámica, la luz de las lámparas que alumbran la casa; vamos al trabajo en automóvil por calles asfaltadas y también iluminadas, los semáforos, el móvil que suena, las noticias, los mensajes de la red... Desde que nos levantamos hasta que nos acostamos vivimos inmersos en un entorno artificial del que dependemos

tanto como el animal depende de su entorno natural. Nos falta la energía eléctrica, no funcionan la calefacción, el móvil, el ordenador o el automóvil y entonces nos damos cuenta hasta qué punto este ecosistema artificial ha creado en nosotros una dependencia semejante o mayor de la que tenemos del ecosistema natural. Nos falta alguna de sus piezas y es como si nos faltara el aire que respiramos. Entonces se nos da un certificado digital y pasamos a formar parte de la Máquina como una pieza más; es decir, nos ponemos en manos de la técnica.

Este entorno artificial se presenta como el entrado de un extraordinario poder nunca conocido en la historia de la humanidad, que el hombre ejerce a la postre sobre sí mismo y que le exige, consecuentemente, una conciencia y una responsabilidad mayores que nunca. Desde las tecnologías de la información, a las técnicas de persuasión y publicidad, las estadísticas, las redes sociales, la burocracia administrativa del Estado..., todo ello revuelto y confundido constituye un entorno que aprisiona y condiciona nuestra libertad con mayor fuerza si cabe que nuestros impulsos y límites naturales. Es este entorno, este ecosistema artificial que se crea a sí mismo en su permanente actividad, el que coordina y domina La Máquina.

Mumford lo expresa de la siguiente manera: «La mecanización y la regimentación no constituyen nuevos fenómenos en la historia; lo nuevo es el hecho de que estas funciones hayan sido proyectadas e incorporadas en formas organizadas que dominan cada aspecto de nuestra existencia. Otras civilizaciones alcanzaron un alto grado de aprovechamiento técnico sin ser, por lo visto, profundamente determinadas por los métodos objetivos de la técnica [...]. Tenían máquinas, pero no desarrollaron La Máquina².

Me detendré en esta idea de La Máquina que sugiere Mumford, pues en ella se concitan muchos de los problemas que se plantean en el proceso de degradación, degeneración y conversión de nuestra civilización en barbarie.

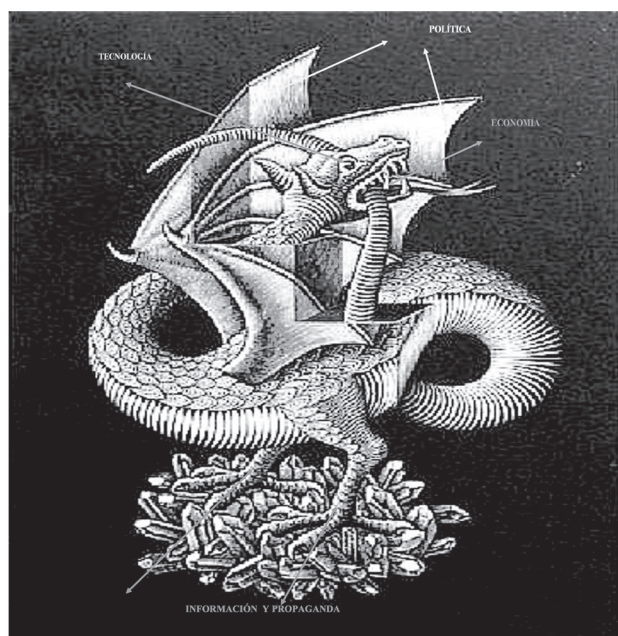
La Máquina, como digo, es el resultado de la progresiva coordinación y ensamblaje de cuatro mecanismos o piezas fundamentales del poder social que hasta hace

1. Mumford, L.: *Técnica y civilización*. Alianza, 1994. 6.^a Ed.

2. Mumford, L.: *op. cit.*, pág. 22.

muy poco actuaban relativamente separadas e incluso a veces enfrentadas entre sí: la *política*, la *economía*, la *técnica* y la *información* —esta última transformada hoy en su mayor parte en industria cultural y propaganda servidas por los medios—. Fueron los regímenes totalitarios del pasado siglo los que dieron a luz la Máquina, y han sido nuestras cansadas y corrompidas democracias las que la han ido adoptando, al tiempo que refinaban sus mecanismos y le daban una apariencia menos dura y más persuasiva.

Para explicar la Máquina me valgo de la figura de una estampa de M. C. Escher: *Dragón*. Esta figura sugiere de manera muy elocuente la confluencia existente de los poderes económicos, políticos, mediáticos y técnicos en una misma estructura orgánica que hoy representa el dominio sobre todos los aspectos de la vida social. Esta estructura, de apariencia blanda y amable —maternal, frente a lo que las viejas dictaduras tenían de paternal— está configurando sin darnos cuenta un tipo de sociedad de rasgos totalitarios, un mundo que en vez de proteger y amparar la tarea de transmisión que comporta y exige toda civilización, toda tradición cultural, se deja a la intemperie del poder de La Máquina. He aquí la estampa de Escher:



Dragón: M. C. Escher

Las dos patas de este extraño bicho, mezcla de serpiente, vampiro y ave de presa, son las de información y propaganda, asentadas y mezcladas disimuladamente en noticias, discursos, eventos televisivos, libros y promoción de firmas. Sus patas son garras posadas sobre fragmentos de cristales rotos, de espejos de vidrio rotos donde el hombre no se reconoce en su integridad sustancial. A este agreste paisaje se le llama hoy «cultura».

Las dos alas pertenecen a un mamífero volador, un chupador de sangre, un vampiro. Son las de la política, siempre dos y nada más que dos, más allá del aparente número de partidos. En dos ha de apoyarse el pájaro para volar, una que gobierna y otra que se opone y aspira a gobernar; una a la derecha, saducea, otra a la izquierda, farisaica; y han de agitarse permanentemente para mantener el vuelo, como de niños manteníamos en el aire al vilano a fuerza de soplar. El pájaro-máquina se apoya en el aire. Un aire compuesto, no de oxígeno y nitrógeno, sino de ilusión y miedo. Ilusión por conseguir lo que no se tiene, que engendra una permanente frustración pues siempre se nos ofrece algo que nos falta; miedo a perderlo o no poderlo conseguir, que lleva al resentimiento. La propaganda sopla y agita continuamente ese aire para adquirir la presencia que en sí misma no tiene, pues no es nada más que eso: aire.

Los ojos de fuego representan la tecnología, derivada de una «ciencia sin conciencia» (Edgar Morin), Gran Hermano que todo lo ve, Panóptico que todo lo vigila (Byung-Chul Han).

Y la economía está representada en esa insaciable boca depredadora de la Máquina con la que seguramente acabará, como ya empezamos a ver, devorándose a sí misma.

La influencia de la Máquina se manifiesta en todos aquellos lugares e instituciones que hoy conforman nuestro mundo y que nuestra tradición cultural ha ido habilitando para dar acogida a la consustancial indefensión, contingencia y ambigüedad del ser humano. Estas instituciones y lugares de acogida —como la familia, la escuela, los hospitales..., hoy cada vez más en manos de La Máquina bajo la etiqueta de «política social» y la trampa de las subvenciones— son en las que la Máquina tiene que apoyarse para funcionar; y son al mismo tiempo un impedimento para su lógica de poder, que es la depredación

absoluta; es decir, un estorbo a su intrínseca determinación expansiva. De ahí el afán de la Máquina en controlarlas y hacerlas dependientes. Tal influencia se efectúa de manera particular propagando una mentalidad, cada vez más ampliamente compartida, que afirma de manera acrítica que todo lo tradicional, así como toda experiencia de vida de los individuos concretos, deben ser combatidos y abolidos, al mismo tiempo que se reafirma más el papel imprescindible del Estado, que la Máquina controla mediante una política en manos de intereses económicos, técnicos y mediáticos. No nos damos cuenta hasta qué punto lo que se nos propone es una especie de suicidio colectivo al arrojar por el desagüe, junto al agua sucia del baño que siempre genera inevitablemente la historia y la biografía de todo lo humano, también al niño que pretendemos lavar.

Esta descripción apocalíptica que acabo de hacer no nos debe hacer olvidar, sin embargo, que La

Máquina viene provista del cuerno de la abundancia, en el que hay para todos. Los peones de obra y las criadas acuden a sus trabajos en coche propio, tienen medicina, hospitales y escuelas gratis y muchos de sus hijos pueden ir a la Universidad. Y los ricos —yo recuerdo de mi niñez que los ricos de entonces no llegaban al umbral de pobreza que señala hoy Cáritas para nuestra sociedad— son cada vez menos y más ricos. ¿No era esto lo que querían liberales, demócratas-cristianos, socialistas y sindicatos «de clase»? ¿Y ahora qué?, hay que preguntarse en medio de la abundancia —mal repartida, como siempre—. Pues la Máquina se ha apoderado de la nave, como la computadora Hal de *2001 Odisea*, la película de Kubrick, y el hombre está olvidando hasta sus andares de animal erecto y se arrastra obedeciendo mecánicamente las órdenes de los protocolos digitales.

José Manuel Alonso
Instituto E. Mounier, Madrid

NI AZAR NI CONSPIRACIÓN

Vivimos tiempos de confusión (Burgaya). Sentimos que los cambios globales se escapan de nuestro alcance, que no tenemos más voz ante ellos que los mensajes que nos enviamos por las redes sociales. Gran parte de la ciudadanía siente inseguridad, incertidumbre, impotencia y desesperanza (Renes). Nos cuesta creer que todo ese malestar latente sea solo cuestión de mala suerte. Es como para pensar mal, la verdad.

Este contexto, como ha sucedido en épocas parecidas a lo largo de la historia, es terreno abonado para que proliferen teorías conspirativas, que «explican un acontecimiento o una cadena de acontecimientos... de importancia política, social, económica, religiosa o histórica, por medio de la acción secreta de algún grupo» (Wikipedia).

El objetivo de este artículo no es argumentar que las teorías conspirativas sean falsas. Eso sería imposible, primero por motivos prácticos: hay demasiadas; pero, sobre todo, por una cuestión de principio: si esas teorías se fundamentan en la acción secreta de alguien, entonces no se pueden refutar, porque son, ejem, secretas. Sí que podría demostrarse, al menos en teoría, que alguna conspiración es verdadera, si se consigue desvelar su trama oculta (a veces pasa: algunas conspiraciones son reales); pero, mientras las conspiraciones permanezcan en las sombras, intentar convencer a los que creen en ellas de que no existen es perder el tiempo.

El objetivo de este artículo es señalar la esterilidad y los riesgos que entraña dejarse llevar por el pensamiento conspiranoico para aquellas personas e instituciones que intentan de buena fe cambiar las cosas, conseguir un mundo más digno para todos. El argumento es sencillo y se puede resumir en pocos puntos: 1) Las teorías conspirativas no explican nada, son pseudoexplicaciones. 2) Las teorías conspirativas desvían la atención de las verdaderas causas de los problemas. 3) Las teorías conspirativas ofrecen un falso consuelo, nos tranquilizan porque descargan nuestra responsabilidad en otros.

Se puede comparar las teorías conspirativas con la teoría del diseño inteligente de los seres vivos. Según esta teoría, las asombrosas adaptaciones que observamos por doquier en la naturaleza no pueden ser fruto del azar: tienen que ser fruto de un diseño (diseño) inteligente. El argumento es muy fuerte, pero desde Darwin sabemos que no es necesario recurrir a un dios-relojero que anda aprestando las alas de las moscas o afinando los singulares perfumes de las flores: hay unos mecanismos de selección natural que explican la adaptación en la naturaleza. Por supuesto, mucha gente que no se ha tomado la molestia de estudiar el asunto (ciertamente complicado) prefiere seguir pensando que tiene que haber alguien que organice todo esto. Cuesta creer que un mecanismo automático pueda producir cosas tan complejas como el ojo. En cambio, si aceptamos un diseño inteligente, intencional, obtenemos una solución fácil a un problema complejo. La definición de populismo, por cierto.

Detrás de las teorías conspirativas podría haber un proceso psicológico similar. Las sociedades son complejas y entender sus problemas puede ser muy frustrante. Nuestro cerebro siempre busca explicaciones, y recurrir al azar no explica nada. La tentación de achacar nuestros problemas a una intención oculta es comprensible. Sin embargo, como en el caso de la teoría del diseño inteligente, es una solución fácil, populista. Además, si la tomamos en serio, ¿para qué molestarnos en buscar otras explicaciones?

Si las teorías conspirativas fuesen ciertas, si detrás de nuestros mayores problemas, en el corazón de las tinieblas, estuviese una minoría perversa, entonces, para cambiar las cosas, bastaría con quitar a esas élites de donde están y ponernos nosotros en su lugar: nosotros el pueblo, los de abajo.

No podemos estar de acuerdo con eso. No podemos comprar esa solución conspiranoica, polarizadora, radicalmente populista. Si llegamos al corazón de las tinieblas, en lugar de un conspirador encontraremos un espejo. La lógica del capitalismo, por ejemplo,

no necesita un planificador que controle todo: basta con dar rienda suelta al ánimo de lucro, que anida en todos nosotros, para que muchos otros fenómenos se vayan autorregulando al margen del ser humano. «Por más que existan grupos transnacionales de poder y corporaciones de influencia mundial, estos no pueden haber planeado el cambio climático, que tiene su origen en el capitalismo industrial. Ningún *lobby* en ningún consejo de administración, por más poderoso que sea, pudo haber programado el modo de producción capitalista durante la edad moderna. Ni la dinámica histórica de sus crisis» (Barreto). Parecidos argumentos se podrían ofrecer a los que achacan los males del mundo a planes urdidos por élites comunistas, agendas *woke*, etc.

Plantear la lucha contra el sistema en términos de lucha contra élites ocultas es una estrategia errónea y, por tanto, inútil. Las teorías conspirativas se convierten en letanías consoladoras que nos adormecen: el contraste con esas malvadas élites, ¿en qué nos convierte? En inocentes, en no responsables. Puede resultar tranquilizador pero, sencillamente, no es verdad. El conspiracionismo nos inyecta dosis de buena conciencia, nos hace sentir que estamos del lado correcto de la historia: más cerca de ser víctimas que de ser cómplices. Además, si tomamos en serio la perspectiva conspirativa, polarizadora, populista, se hace menos apremiante evaluar y mejorar nuestro modo de actuar o el de nuestras organizaciones,

por flojo e ineficaz que este sea. ¿Para qué bajar al barro de la política, para qué desarrollar el ingrato trabajo colectivo de «estructurar afinidades» (Burgaya)? Es más cómodo y satisfactorio conformarnos con practicar algún tipo de guerra cultural atrincherados en la pureza de nuestras buenas intenciones. Y, bueno, si al final las cosas no cambian, siempre habrá otros a lo lejos, moviendo los hilos entre las sombras, a los que podremos echar la culpa.

REFERENCIAS

- Barreto, Daniel: «Religiosidad domesticada e ilustración bíblica en la era del populismo autoritario», *Acontecimiento*, 148 (2023), págs. 53-57. El mismo autor subraya los vínculos entre polarización, populismo y conspiracionismo en «Polarización social: causas de fondo», *Noticias Obreras*, 1663 (julio de 2023), págs. 19-26.
- Burgaya, Josep: *Tiempos de confusión. De la clase adscriptiva a la identidad electiva*, El Viejo Topo, Barcelona, 2023.
- Renes Ayala, Víctor: *La gran desvinculación. Las bases de la nueva estructuración social*, Editorial Sonora, Madrid, 2023.

Mariano Álvarez Valenzuela
Instituto E. Mounier, Madrid

EL QUE TENGA OÍDOS, QUE OIGA

(Del amor a la vida y de la vida al amor)

Desde el mismo instante en que venimos a la existencia, precisamos ser acogidos, cuidados, amados. Precisamos de alguien que se desviva por nosotros dándonos su vivir, es decir entregándonos su vida en vida. No es un morir por nosotros, es un vivir para nosotros. En esta relación primigenia nosotros pasamos a ser su vida, nuestra indigencia es vida para quien nos entrega amorosamente la suya. El amante que previamente también ha sido amado, transmite su amor que es dador de vida a su nueva vida. El amor es la urdimbre de la vida, su materia prima. El amor crea vida amando.

Nuestra vida, que es realidad de vida, sin la que no existiría realidad alguna, es la causa material primigenia de toda realidad. El «ser persona» es ser el sujeto de toda realidad. La realidad para serlo debe ser iluminada por el sujeto que se pregunta por ella y que a su vez la recrea nombrándola, es decir le da sentido, porque una realidad sin sentido deja de ser realidad. El ser de la vida que es ser creador de realidad no comienza por un «yo» nominativo, sino por un «tú» exclamativo.

Esta exclamación es el eco del grito de la vida que llama a la vida para cobrar realidad de vida. Toda vida es un grito al amor desde la indigencia que reclama como primer alimento ser acariciada, abrazada y alimentada por una mirada cálida y acogedora. Precisa sentir en todo su ser el calor del amor que le acoge y le da tranquilidad, seguridad y sosiego.

En nuestro estado primordial nos invade un sentimiento de indigencia radical, no hay razones, solo necesidad, necesidad absoluta, necesidad de amor, de alguien que previamente también haya sido rescatado de su indigencia radical.

En este ambiente es donde la vida cobra vida y fuera de él la vida se marchita y el amor se torna en desamor y la realidad se oscurece, se desintegra y se des-relaciona con la vida, mostrándose ya desagregada en una infinidad de matices dispersos y que en su última expresión, solo captamos como fuerzas o energías, unas atractivas y otras repulsivas, insondables que se desvanecen

entre la nada y el infinito, entre el fuego abrasador y el frío esterilizador, uno por exceso y el otro por defecto acaban aniquilando todo sentido de realidad. Esta es una metafórica forma de decir lo que la ciencia cosmológica afirma sobre el origen y el fin del cosmos y de nuestro cosmos personal.

La vida cuando rompe con su unidad en el amor, se desintegra desintegrando a su vez a toda la realidad. No hacen falta ni filosofías ni ciencias que lo expliquen, la propia evidencia se encarga machaconamente en *mostrarlo*, que es mucho más contundente que toda *demonstración* filosófica o científica.

La filosofía se deja embaucar por la duda metódica, la ciencia por las hipótesis que tienen que ser demostradas, pero el amor carece de dudas y de hipótesis, no las precisa, él es el sentido pleno de toda realidad. De ahí que el todo, siempre sea mucho más que las partes, porque el amor es el todo dándose gratuitamente sin dudas, sin hipótesis y sin condiciones previas. El amor siempre es don, siempre viene de fuera del «yo» que para poder decir «yo» precisa ser rescatado de su indigencia del «no yo», hasta que el «tú amante» se le entregue en cuerpo y alma, insuflándole su amorosa vitalidad.

El vocativo es el primer gesto del ser indigente que se reconoce como tal y clama en forma de lamento, de llanto, para ser acogido y el genitivo es el segundo gesto, en forma de respuesta agradecida al don recibido, es la resonancia del don que retorna a la mirada amorosa que nos saca de nuestra indigencia.

La madre que mira al hijo de sus entrañas y el hijo que le devuelve su mirada a la madre, son una misma mirada en plenitud de mirada desbordante de amor. Entre ambas miradas no hay fisura, no hay discontinuidad, en ellas brilla la eternidad, entre ellas no hay ni espacio ni tiempo. Es el éxtasis del amor. Estado de plenitud desbordante que sale fuera de sí en el que su vida se derrama en vida, en realidad de vida por todas partes... Eso es el Amor que desborda al ser expandiéndolo en un más ser compartido con Quien le da el ser...

Vocativo y genitivo constituyen ese movimiento, ese dinamismo llamado vida. El vocativo es el niño, el genitivo la madre y ambos envueltos en una relación en la que ambas vidas se funden sin distinción de quién de los dos está en modo dativo o en modo genitivo. Quién se da más, si la madre al hijo o el hijo a la madre, quién reclama a quién. El tiempo y el espacio son uno. El amor se unifica en una realidad sin partes. El amor iguala en la plenitud. Toda diferencia se desvanece en la unidad del amor.

La condición humana conlleva la inseparable unidad relacional «vocativo-genitivo» en un dinamismo que se sustancia definitivamente en un «ser para ti» en una relación de pura mutualidad, «yo para tí y tu para mí», así que «yo sin ti no soy yo, pero sin mí tampoco», cómo me podría ofrecer a ti sin mí, si yo soy gracias a ti.

Este dinamismo a su vez es un «per-donarse», es decir un donarse constantemente. La persona (per-sonare), ser que resuena en lo más íntimo de la otra persona, es un don de dones, y cuando rompe este dinamismo su ser persona no resuena y se debilita, se disocia, se desintegra en una realidad carente de sentido, de sentido de vida, es decir de una vida sin sentido de la que todos carecemos de experiencia. ¡Tremenda experiencia!

Donde no hay amor reina la diferencia, la contraposición del yo y el tú, del hombre y la mujer reclamando cada uno y cada una su espacio y su libertad. Libertad encerrada en el «yo» en el que el vocativo y el genitivo no logran abrirse permaneciendo en un egocentrismo asfixiante, en una continua reclamación de derechos y obligaciones. La gracia, la gratuidad ha sido evacuada de sus existencias, nadie da nada a cambio de nada, todo

son fuerzas repulsivas y atractivas según los intereses del «yo» encerrado en un amor egótico, absorbente y dominador. El amor es desplazado por la ley. El amor es autoconsistente, no precisa leyes. La ley es la reafirmación del poder del «yo» que siempre reclamará más leyes que se apoderarán finalmente hasta de su pretendida libertad.

La vida se nos da y la merecemos dándola. Sólo poseemos lo que damos y si no lo damos, acabaremos siendo poseídos por nuestras posesiones, ahogándonos en nuestro yo, en nuestro amor propio, que más que amor propio es egoísmo. El amor no tiene dueño, no puede quedar encerrado. El amor es libre dándose sin reservas ni justificaciones. Por eso el amor está libre de razones, él es la razón plena de su ser.

La persona que ama es aquella que está dispuesta a dar su vida por tu vida, sabiendo que al darse se da a sí misma a la vida. El amor es la piedra angular en la que toda vida se sustenta. El amor es quien pone nombre a toda realidad de vida, porque el nombrar es crear por quien le nombra y gracia en quien es nombrado y lo acepta como don gratuito. Nadie es nadie hasta que no es nombrado por alguien.

La vida humana, la persona, no comienza por el pensamiento, por el cogito filosófico, sino por: «El soy amado, luego existo». No comienza con el solitario y arrogante ego racional, sino con la relacionalidad cálida del vocativo-genitivo que despierta a un dinamismo en modo dativo, nominativo y ablativo, pero nunca en modo acusativo y sí agraciativo.

A estas alturas de la vida solo queda decir lo ya dicho por Quien se encarnó en la vida para darnos su Vida que es nuestra vida en esa mirada mutua que es «don y gracia»: «¡El que tenga oídos, que oiga!».

Aspectos clave del cambio climático. Crisis, pandemias y futuro

Federico Velázquez
de Castro González
Editorial ACRIBIA, 2023. 153 páginas.

Este libro aborda diversos aspectos del cambio climático, el más grave problema ambiental que actualmente enfrenta la humanidad. Los lectores de Acontecimiento conocen a Federico Velázquez de Castro, habitual colaborador de nuestra revista. Como educador ambiental tiene siempre presentes las múltiples dimensiones de los problemas ambientales, que van desde la acción de los gobiernos y corporaciones hasta las iniciativas que podemos realizar los ciudadanos, tanto a nivel personal como colectivo.

El libro comienza abordando las causas del cambio climático, empezando por explicar algunas nociones de climatología, la evolución tanto de los sistemas climáticos terrestres y de los estudios acerca del clima, que comenzaron como observaciones de fenómenos atmosféricos y se han convertido en una disciplina científica. Tras introducir el efecto invernadero, se describen los gases que lo producen. El más importante es el vapor de agua, aunque su presencia en la atmósfera se debe principalmente a causas naturales, por lo que el esfuerzo se orienta a la reducción de gases producidos por la acción humana, como el dióxido de carbono o el metano. Desde hace años, organizaciones como el Panel Internacional para el Cambio Climático hablan de emergencia climática. En su informe de 2018 advertían que quedaban solo 12 años para que los cambios en el clima no produjesen situaciones irreversibles que dificulten la vida humana

en diversos lugares de nuestro planeta. La velocidad a la que está aumentando la temperatura media del planeta (se calcula que habríamos llegado en torno a 1,5° C de media por encima de la era preindustrial) permite descartar explicaciones del cambio climático debido a ciclos solares u otras causas naturales. Es necesaria una acción internacional coordinada, de ahí las cumbres sobre el clima, pero ello no basta, porque sus resultados son siempre insuficientes, y porque los ciudadanos tenemos también un gran margen de acción.

En el subtítulo del libro aparece una referencia a las pandemias, que son tratadas también como uno de los efectos del cambio climático. Tenemos muy presente la pandemia de COVID-19, pero vinieron otras no hace muchos años (gripe aviar, gripe porcina, SARS, MERS), y desgraciadamente vendrán más. El cambio climático aumenta el riesgo de pandemias por efectos como el deshielo, que está liberando antiguos virus y bacterias. Pero también porque el mismo sistema social y económico (progreso ligado a crecimiento económico, que no se entiende sin extracción creciente de recursos naturales) que está produciendo el cambio climático promueve situaciones como hacinamiento de poblaciones, consumo excesivo de carne y toda la industria que ello requiere, que hacen más probable la ocurrencia de zoonosis como la que dio origen a la reciente pandemia. El cambio climático también produce fenómenos ambientales extremos (incendios, olas de frío y calor, sequías, inundaciones, etc.) así como guerras y problemas sociales debidos al empeoramiento de las condiciones de vida para grandes poblaciones.

¿Caminamos hacia el colapso? El libro aborda esta cuestión que divide al ecologismo actual. El autor recoge las tesis

del agotamiento de los combustibles fósiles y la necesidad de descarbonizar urgentemente nuestros modos de producción y de vida. El petróleo habría alcanzado su pico de producción alrededor de 2018 y el gas podría hacerlo en pocos años. ¿Puede ser la energía nuclear una alternativa? No, el uranio también es agotable (su pico se alcanzó en 2016). ¿Y las energías renovables? ¿El coche eléctrico? El autor es cauteloso acerca de estas tecnologías, por la gran cantidad de minerales escasos que requieren. Sin embargo, se muestra optimista acerca de la posibilidad de evitar un colapso social y ecológico, pero hay que hacer mucho más que promover energías renovables y coches eléctricos. Nos dice que: «Solo decreciendo podemos contener el impacto» que de otro modo supondría un aumento de 2° C de temperatura media del planeta. «Decrecer significa frenar el despilfarro y entender la calidad de vida más allá de sus aspectos materiales». Las dos ideas que Federico señala son fundamentales. Por una parte, frenar el despilfarro, pero para que así, por otra parte, descubramos que la calidad de vida se puede fortalecer más allá de lo material, del consumo de recursos. Obviamente, las sociedades con un alto nivel de consumo podemos decrecer mucho, mientras que otros pueblos aún tienen mucho que crecer también en lo material (hacia unas condiciones de vida dignas). Últimamente se oye hablar de decrecimiento en diferentes foros. El personalismo comunitario seguramente puede ser una buena filosofía del decrecimiento, tanto para renunciar a lo superfluo como para descubrir la riqueza personal y comunitaria que nos permite desarrollarnos como personas sin necesidad de superar los límites de nuestro planeta.

Fernando Soler

De siembras y cosechas (En el surco de cada día). Memorias vivas de un profesor de filosofía.

José Luis Rozalén Medina,
Ediciones Ende. Dos Hermanas (Sevilla), 2023.
409 páginas.

Cuando hablamos de una autobiografía, hablamos necesariamente del autor, de cómo se entiende así mismo y de cómo entiende el mundo y la historia que le ha tocado vivir. José Luis ha estado siempre atento a los mismos problemas que han preocupado al Instituto Emmanuel Mounier, especialmente aquellos relativos a la educación. Muchas más cosas podríamos decir por nuestra cuenta de José Luis Rozalén, de su trayectoria académica, de los datos observables desde fuera, pero es necesario leer este libro para acercarse sus pensamientos más íntimos, a las perplejidades que le producen cuantas novedades se han sucedido en esta España alocada y dislocada y han sido asimiladas como por contagio, sin pasar por la reflexión más liviana. El autor criba por el cedazo de su pensamiento multitud de vivencias cotidianas distinguiendo el grano de la paja. El peso de sus convicciones más

profundas se impone sobre la levedad, la banalidad y lo efímero de un pensamiento postmoderno *prêt-à-porter* que nos invade y se sucede a sí mismo sin dejar poso que merezca la pena.

Narrados en tercera persona, en los encuentros y vivencias aparentemente anecdóticos, Pepe de la Romeina, su *alter ego* en la obra, va encontrando los problemas de fondo, los valora con amabilidad pero con el firme carácter que da una vida entregada a lo esencial, que no tiene por qué estar en las altas cumbres de la academia, razón por la cual el protagonista «decía que le gustaba más hablar con la gente sencilla, inteligente, que con algunos “filósofos académicos de profesión”, cargados de tics bibliográficos, de títulos, de conferencias, de honores...» (p. 199). Y es que de lo que se trata es de humanidad, de vivir, y de humanidades, es decir, de razón y de vida, de vivir con sabiduría. De ahí que nuestro profesor lo juzgue todo sin necesidad de condenar, pero sí de estimar ridículo tanto cuanto se hace sin considerar si es para bien de las personas y de la sociedad en general o, en particular, de los pueblos abandonados por la febril atracción de las luces y comodidades de las urbes rutilantes que presumen del último grito de la técnica o de la cultura.

En la quietud del paisaje alcarreño el autor disfruta de lo sencillo, de lo natural, de la conversación con los paisanos, dejándonos un regusto de nostalgia por lo que hemos perdido, sin haberlo reemplazado por algo más rico que merezca la pena. No es tristeza lo que transmite, sino ganas de tener deseos de profundidad de vida. Por ello, al hilo de las meditaciones sobre los asuntos más variados nos encontramos a cada paso con poemas del autor que ensalzan lo bello de la vida en todas sus manifestaciones, desde la llamada permanente de la tierra no escuchada (Arada, volteada, fértil... / siempre está ahí la tierra, / abierta, hendida, sembrada... / *espera la tierra*), a la religiosidad popular (Sobre la glauca tersura / del mar, queda el canto, / las esperanzas, el llanto... / para la Madre de Dios. / Sobre la arena dorada, en la tarde decadente, en su balcón de Poniente canta a María el sol: / Salve, Estrella de los Mares...), pasando por otras muchas situaciones vividas.

No cabe duda de que José Luis aprovecha bien su jubilación y la disfruta creativamente. Así lo demuestra en este libro que recomendamos vivamente.

Luis Ferreiro

■ Análisis



El mal,
entre la **tragedia**
y el **drama**

PRESENTACIÓN

A quello que llamamos «mal» es un fenómeno poliédrico: catástrofe, sufrimiento y dolor, perversión moral o fuerza que nos arrastra y nos destruye. Todo puede ser colocado bajo la etiqueta de «mal». Mil facetas con un halo común, el de aquello que contradice la armonía, que descoloca nuestros proyectos y nos pone en contacto con nuestros propios límites. Si uno de los trascendentes del ser es el bien, el mal tiene algo de no ser. Lo llamamos mal porque en el fondo pensamos que es algo que no debiera existir, y sin embargo se encuentra delante de nosotros sin que podamos eludirlo. Si el bien se justifica por sí mismo, el mal suscita permanentemente la pregunta sobre su causa: ¿Por qué el mal?

Aprendí hace mucho tiempo que el género literario más propio del mundo griego, el teatro, se expresa como tragedia. El resultado está puesto de antemano y la libertad humana es mera apariencia, el destino es inapelable. El mal, o el bien en su caso, caen sobre la persona sin que esta pueda esquivarlo de ningún modo. Solo por una suerte de soberbia existencial (*hybris*) puede el ser humano soñar con cambiar el curso de las cosas.

El mundo cristiano, por el contrario, se reconoce mejor en el drama. Con sus tres partes: presentación, nudo y desenlace; las obras dramáticas ponen de manifiesto el papel de la libertad de los personajes. Esta dependencia de la libertad hace que el resultado esté de alguna manera oculto hasta el final. No hay peor adjetivo con el que podamos calificar una obra dramática que el de «previsible». Incluso a veces hablamos de que la situación ha dado un giro dramático. Sólo al final de la obra, los personajes reciben las consecuencias de

LUIS MARÍA SALAZAR GARCÍA

Facultad de Teología de Granada. Universidad Loyola Andalucía

sus propios actos o sufren como víctimas las decisiones ajenas.

¿Quién expresa mejor la naturaleza de las cosas, la tragedia o el drama? El mal sin causa o el mal con culpable. Esta pregunta sobrevuela gran parte de las colaboraciones que el lector encontrará en nuestro análisis, que pretende ser multidisciplinar para abarcar un misterio que reconocemos como ambiguo y complejo.

En las páginas que siguen el lector encontrará diversos acercamientos al misterio del mal. Podrá confrontarse con las catástrofes y el catastrofismo (L. Ferreiro), pasando por la enfermedad como mal (Montse Esquerda Aresté) o la relación entre el mal y el Derecho (Andrés García Inda).

No faltarán los acercamientos desde la perspectiva teológica, o más bien teologal, como el vínculo entre mal y pecado (Luis María Salazar García), una aproximación a la figura, mítica o real, del diablo (José M. Vegas), o una relectura del problema de la teodicea (Juan Jesús Cañete Olmedo). Otros enfoques presentes serán los que se desprenden del pensamiento de Simone Weil (Carmen Herrando) o la problemática de los abusos en la Iglesia (Iani-re Angulo Odorika).

Por último, plantearemos diferentes miradas sobre el mal desde la literatura (Antonio Schlatter Navarro), el cine (Iñaki Ilundáin Goñi) o las artes plásticas (Francisco Rosales).

Por supuesto, no pretendemos «resolver» el misterio del mal ni de sus causas porque los misterios no se resuelven nunca. Sí es posible, sin embargo, sumergirse en ellos e iluminarlos en alguna de sus facetas. El lector juzgará si lo hemos conseguido. 

DE LAS CATÁSTROFES Y DEL CATASTROFISMO

LUIS FERREIRO

Presidente del Instituto E. Mounier

1. LAS CATÁSTROFES COMO MANIFESTACIÓN DEL MAL FÍSICO

En cualquier concepción del mal y en todas sus clasificaciones se reserva una categoría en la que se incluyen los fenómenos que producen un daño no intencionado, que puede ser colosal. Así lo hizo la filosofía escolástica al concebir la dicotomía entre el *mal de culpa* y el *mal de pena*. El primero se puede atribuir a un sujeto responsable, es un mal que se hace, mientras el mal de pena es el mal que sufren las personas sin que se pueda acusar a un culpable.

Las catástrofes son males que se sufren y cuya causa no es intencional. Así definidas, cabría dividir las, por un lado, en males que no tienen sujeto como un terremoto, una erupción volcánica, un huracán o una epidemia. En ellas, las personas son meramente sujetos pacientes.

Por otro lado, también hemos de considerar como males de pena a los accidentes que tienen una causa en la actividad humana, pero no se han originado a partir de una intención humana. Es el caso del hundimiento del Titanic (1912), de los grandes accidentes aéreos, de la explosión del reactor nuclear número 4 de Chernóbyl (1986), etc. En estos casos, se puede rastrear una intervención humana desgraciada que, sin intención de producir un mal, acaba produciendo sufrimiento y muerte. Aquí sí nos encontramos con actitudes humanas que corresponden a un sujeto agente, aunque no intencional como, por ejemplo, una falta de conciencia de sucesos imprevistos.

Además, ambas formas pueden converger en un suceso determinado, tal como ocurrió en 2011, cuando se citaron un tsunami en el mar de Japón de una magnitud imprevista con la ubicación de la central nuclear de Fukushima, que a la postre resultó ser fatídica.

Todo esto no impide que consideremos como catastróficos aquellos sucesos que han sido provocados premeditadamente por actos humanos perversos, sin embargo, aquí los dejamos a un lado como males morales, por culpa, dolo, negligencia, etc., para centrarnos en aquellos en los que el hombre es meramente una víctima.

2. ARRUGAS EN LA FISONOMÍA DEL PLANETA

Vivimos en un mundo que puede llegar a ser muy peligroso para el ser humano, a cuya vista tenemos la tendencia a exagerar, más aún, a veces consideramos que la naturaleza es perversa, traicionera y vengativa. Por tanto, frente a quienes la ven como la bondadosa madre tierra, otros prefieren verla como la malvada madrastra de los cuentos. En ambos casos se proyecta sobre ella un carácter moral que le es ajeno, pues la naturaleza no es un sujeto, sino la resultante de conjunto de acciones producidas por una serie de fuerzas físicas que tienen sus propias leyes ciegas para con el hombre.

La autonomía de las leyes de la naturaleza es un hecho, algo que está dado. Esto incluye la ocurrencia de fenómenos de liberación de energía de enorme potencia. Esto no es malo ni bueno, es natural. Erupciones volcánicas, terremotos, tsunamis, ciclones, inundaciones, cambios climáticos, impactos de cuerpos celestes con la tierra, tormentas solares, etc., son fenómenos de inestabilidad que se dan en un planeta que por lo demás presenta un predominio de la estabilidad.

Todos estos hechos y muchos más han existido y seguirán existiendo mientras exista el planeta. Son posibles e incluso inexorables en la larga duración. Por tanto, hemos de contar con ellos, pero también sabemos que la probabilidad de que ocurran en un determinado lugar geográfico y momento histórico

es muy diferente. Por ejemplo, los terremotos son mucho más probables que los tsunamis, y también sabemos que son más probables en el Cinturón de Fuego del Pacífico que en la Amazonia o en Siberia; en San Francisco más que en París; en Granada más que en Madrid. Se producen miles de movimientos sísmicos cada año, no hay ninguno sin ellos, pero muy pocos son devastadores a lo largo de una década. Todas las semanas llega algún meteorito a la Tierra, muchos se desintegran, algunos caen en la superficie terrestre. Ante esto surge la pregunta: ¿es posible el impacto de un asteroide de gran tamaño con la Tierra? La respuesta es: sí. Pero hay que añadir que es altamente improbable y que un impacto de trascendencia global ocurre sólo una vez cada varios cientos de millones de años.

Estos fenómenos son males físicos solo a partir de la presencia del hombre, y tanto peores cuanto más daños produzcan. La recurrencia histórica de grandes desastres y el reguero de víctimas que han dejado y siguen dejando provocan una conciencia de vulnerabilidad que lleva a actitudes que oscilan entre la ignorancia imprudente ante la amenaza y el fatalismo de la desgracia inminente.

Frente a esto es necesaria una actitud realista, que no trivialice esos males ni los magnifique. Para ello hay que sopesar objetivamente los riesgos, es decir, medir la probabilidad de los peligros citados y de los daños previsibles. Aun así, conocidos los escenarios de riesgo, no se puede descartar que haya males imprevisibles, sucesos que no imaginamos, por lo que siempre quedará en nuestra conciencia una cierta incertidumbre que, con ayuda de la ciencia, puede llegar a ser residual.

Lejos de justificar un pesimismo gestado por la sombra de una tragedia, no está de más observar que, pese a las esporádicas catástrofes aéreas y sus cientos de víctimas, cada año millones de personas viajan en avión, asumiendo que existe una pequeña pero irreductible probabilidad de estrellarse y morir. Por ello mismo, no me cabe duda de que un viaje de larga duración en el planeta Tierra, con todos sus males físicos conocidos o desconocidos, es una aventura que merece la pena vivir y que la inmensa mayoría no cambiaría por nada, dado que no existe la alternativa de una tierra sin males.

3. EL CATASTROFISMO, O LA INDUCCIÓN DE UN MIEDO PARALIZANTE

El catastrofismo fue la teoría explicativa predominante en los inicios de las ciencias geológicas. Se suponía que la historia de la tierra se explicaba mediante grandes catástrofes globales. Esta teoría era compatible con la idea de que la edad de la tierra era de unos pocos miles de años. Sin embargo, James Hutton, primero, y Charles Lyell, después, dejaron bien establecidas las teorías actualistas (las fuerzas que operaron en el pasado son las mismas que las actuales) y uniformistas o gradualistas (esas fuerzas actúan gradualmente y a largo plazo). Con ellas, los geólogos acertaron con la edad de la tierra (unos 4.500 millones de años, frente a los 100.000 años que calculaban los físicos), y de paso mandaron el catastrofismo global al vertedero de la historia de la ciencia. Lo cual no impedía reconocer un papel limitado a las catástrofes como fenómenos locales más o menos amplios.

Hoy parece que el catastrofismo ha vuelto. Basta con intentar informarse a través de los numerosos medios de comunicación a nuestro alcance para comprobar la masiva difusión de noticias sobre catástrofes posibles —no digamos cuando acaecen de verdad—; pero no sólo eso, con ella se da una interpretación sistemáticamente sesgada, supuestamente apoyada en «la ciencia», que produce inquietud, miedo y hasta pánico. La insistencia machacona en los males que nos esperan transforma las previsiones más funestas en una «verdad» incuestionable, de modo que quien se atreva a hacer la más mínima crítica será considerado un enemigo del pueblo.

Los registros de datos¹ sobre catástrofes rigurosamente científicos desmienten rotundamente esa visión:

- La frecuencia e intensidad de los terremotos no ha cambiado, pero, aunque sigue habiendo terremotos con muchas víctimas, a nivel global, su número ha ido descendiendo en el último siglo.
- La observación aérea de huracanes comenzó en 1944 y continuó desde 1966 por medio de satélites. Con ellos se ha comprobado que hay

1. Por ejemplo, el *Center for Research on Epidemiology of Disasters*, de la Universidad de Lovaina, que recoge datos de 22.000 desastres masivos desde 1900.

una media estable de 48 huracanes y ciclones cada año en todo el mundo. Los medios señalan que la causa es el aumento de la energía ciclónica acumulada, por lo cual los destrozos son crecientes. Es cierto que los daños materiales son crecientes. Sin embargo, la explicación es otra, es el llamado «efecto diana en expansión», que consiste en que si aumentamos el tamaño de la diana la flecha acertará más fácilmente. Así, un huracán en Miami habría destruido 24.000 viviendas en 1940, pero hoy la ciudad ha crecido y, además, las viviendas son más valiosas, el mismo huracán afectaría a 1 millón de viviendas más caras, en consecuencia, el coste de los daños es mucho mayor, pero el huracán no tiene culpa alguna de que a la gente le dé por exponerse a él.

- El número de víctimas de tornados, desde 1875, en Norteamérica, ha descendido a la décima parte (de 0,2 a 0,02 muertes por 100.000 habitantes).
- Los grandes incendios en cualquier parte del mundo ocupan grandes titulares y mucho tiempo de televisión (Brasil, Australia, California...), sin embargo, las observaciones por satélite muestran que la superficie verde del planeta ha aumentado y que la superficie calcinada ha disminuido.
- Se nos amenaza con el aumento de inundaciones y sequías —ambas cosas al mismo tiempo—, sin embargo, se puede afirmar que «durante los últimos 500 años, ha habido inundaciones mayores que las registradas a partir del siglo xx...», y también se otorga «*baja fiabilidad* a la tendencia de sequía o sequedad a escala global desde mediados del siglo xx». Y ¿quién lo afirma?: nada menos el IPCC (*International Panel of Climate Change* de la ONU), en su V Informe de Evaluación (2018).
- La mortalidad asociada a eventos meteorológicos es hoy 80 veces menor que hace 100 años. Por mucho que se propague un escenario climático apocalíptico los datos son tozudos y marcan una tendencia de mortalidad contraria: por encima de 10 muertes/100.000 habitantes; hasta 1950, 1/100.000 en 1990; y alrededor de 0,1/100.000 en 2020.

Y aquí llegamos a lo intocable: el dogma del cambio climático, con su insistente propaganda sin

discernimiento, mediante la cual se transforma una teoría científica en un relato popular para consumo de masas. Además, el relato se impone mediante un maniqueísmo sumario: o profesas el dogma en bloque o eres un negacionista, lo que equivale a ignorante o mala persona.

El relato climático ha calado a fondo, de manera que para el 70 % de los europeos es el primer problema del mundo. Frente a esto, que haya 648 millones de personas en situación de extrema pobreza, o 1.150 millones en situación de pobreza multidimensional², resulta ser un problema secundario. De manera que, por evitar un cataclismo dudoso a futuras generaciones, no salvaremos a las actuales de una catástrofe cierta.

4. UN GOLPE HELADO Y HOMICIDA, UN DESAFÍO EXISTENCIAL AL SENTIDO DE LA VIDA

Rechazar el catastrofismo nos debe liberar la razón y el corazón ante la desgracia humana que provoca cada catástrofe concreta. El rastro de muerte y dolor que deja nos interpela con fuerza, aunque no nos afecte directamente. El impacto de una catástrofe provoca nuestra reacción emocional de estupefacción e incredulidad, de resignación o rebeldía ante el destino. No podemos ser indiferentes a esos sucesos que despiertan, con frecuencia, sentimientos de humanidad y solidaridad en quienes lo viven desde lejos. Pero ¿cómo será la experiencia humana vivida en el interior del cataclismo? ¿Acaso se vive como el fin del mundo? ¿Como la visita de un ángel exterminador?

Recurro aquí al recuerdo personal de un encuentro con un superviviente de una de las mayores tragedias del siglo xx. El relato en primera persona de este testigo y la indagación objetiva de los hechos, aunque ya distantes, no deja de producirme escalofríos.

Ocurrió el 31 de mayo de 1970, a las 15.30 de la tarde. Un terremoto de 7,9 grados sacudió durante 45 segundos la costa de Perú, frente al departamento de Ancash, al norte de Lima. Con esa fuerza tenía que ser destructivo, pero nunca se habría esperado que lo fuera tanto. Tras la capital, Huaraz, se eleva la imponente masa de los Andes, sobre cuya silueta blanca destaca el pico más alto, el Huascarán, con

2. La nomenclatura y los datos son del Banco Mundial.

sus 6.757 metros sobre el nivel del mar. La montaña ofrece la apariencia apacible de sus nieves perpetuas. Lo había visto desde el avión como un iceberg sobre un mar de nubes. Su pared vertical, con su coraza de hielo, preside el Callejón de Huaylas, un valle agrícola recorrido por el río Santa a lo largo de 170 km.

Esa tarde pareció como si todas las fuerzas de la naturaleza se confabularan contra los habitantes del valle. El terremoto conmovió los cimientos del Huascarán, tembló la montaña y de la pared helada se desprendió un bloque de hielo de casi un kilómetro de altura que arrastró a su vez una masa de rocas, tierra, agua y lodo —unos 50 millones de metros cúbicos—, que barrió el valle a una velocidad espantosa —calculada entre 200 y 400 km/hora—, en pocos minutos el alud, de 1,5 km de ancho arrasó todo lo que encontró, transportando enormes rocas de varios cientos de toneladas. Un ruido, descrito como el rugido de un montón de aviones despegando al mismo tiempo, espantó a los habitantes de los poblados, pero dos minutos después, sin tiempo para ponerse a salvo, estaban casi todos sepultados bajo una masa de lodo, piedras y hielo de 3 a 5 metros de altura.

El pueblo de Ranrahirca, de 4.000 habitantes, desapareció bajo el lodo. La ciudad de Santo Domingo de Yungay fue sepultada de tal manera que solo emergían del lodo la torre de la iglesia y algunas palmeras. Solo se salvaron unas 300 personas, muchos de ellos eran niños. Se calcula que unas 25.000 personas murieron o desaparecieron para siempre. Otras muchas localidades fueron total o parcialmente destruidas.

El balance final fue terrible: 70.000 muertos, 20.000 desaparecidos y más de 140.000 heridos. Numerosas familias completas yacían como en una fosa común. Innumerables supervivientes eran huérfanos, viudas, viudos, auténticos testigos del fin del mundo.

Llegados aquí se comprende el escándalo de Voltaire ante el terremoto de Lisboa del año 1755, pero Voltaire no lo vivió desde dentro. En su novela, tan divertida, *Cándido*, la tragedia se traduce en la comedia de un ingenuo privilegiado, desengañado después de haber creído vivir en el mejor de los mundos posibles. Convince más su sarcasmo dirigido contra Leibniz que sus gemidos de plañidera.

Nada tiene que ver esto con la vivencia real de las víctimas. Entre ellas encontraremos personas con un

sufrimiento inconsolable, otras desesperadas ante lo que consideran un episodio absurdo que anula cualquier atisbo de sentido, otras se rebelan contra Dios y lo maldicen. Ante ellas, no hay palabras. Ni de consuelo, ni de esperanza, solo cabe un silencio respetuoso. Si acaso hubiera un derecho a la blasfemia, se comprende que solo las víctimas podrían ejercerlo.

Pero la realidad es que esas actitudes no son las únicas, ni siquiera las más frecuentes, al menos entre gentes sencillas y pobres. Conocí a un hombre, víctima y testigo del terremoto de Huaraz. Se llamaba Juan y se presentó ante mí al salir de una clase. Tenía una hora libre antes de la clase siguiente y, no sé cómo, se acercó y me pidió una manta. No me daba tiempo a buscarla y le prometí que al día siguiente se la daría. A partir de ahí, tuvimos una conversación que nunca olvidaré.

—Tu acento no es de Lima, ¿de dónde eres?

—Soy de Huaraz.

—Y, ¿cómo es que has venido a parar a Lima?

—Hace años que vivo en la calle. En Huaraz hubo un terremoto horrible. Perdí a toda mi familia, ninguno quedó vivo. Era un campesino, tenía una casa y cultivaba una pequeña chacra que nos daba para vivir. El terremoto me lo quitó todo y tuve que mendigar, pero allí éramos muchos en esa situación, así que tuve que venir a Lima. Desde entonces vivo como puedo deambulando por las calles de Lima y Callao, gracias a algún trabajo y a la caridad de la gente.

Estábamos paseando, pero nos paramos uno frente al otro. Me fijé en su figura y noté que, en sus ojos nublados por un dolor profundo, había una mirada firme, casi altiva. Pero, alto, fuerte y erguido, le rodeaba un halo de humildad, al mismo tiempo que de dignidad. Más que un mendigo encorvado por la tragedia me pareció un vagabundo que vivía pobre, pero libre. Su rostro y su gesto eran graves, pero no lastimeros, ni siquiera tristes, sencillamente de una seriedad sobria y noble. Describía lo sucedido con realismo, sin exageraciones, sin querer dar lástima. Hacía su relato con calma y su voz era serena. Su presencia y su temple me infundían respeto. No quise ser indiscreto y renuncié a preguntar detalles que reavivaran su dolor.

—Solamente una cosa, ¿cómo pudiste sobrevivir al terremoto? (Esperaba una explicación como que

hubiera subido corriendo a un lugar alto. Pero, aquí vino la sorpresa).

—Dios tuvo misericordia de mí y me concedió la gracia de vivir. Yo hubiera preferido morir, pero Él quiso que viviera. Él sabrá por qué lo hizo. Ahora, mientras espero ver un día a los míos, le doy gracias todos los días.

Creo que toda persona, creyente o no, en medio de la catástrofe invoca al cielo la salvación. Agarrándose a la última esperanza cualquiera clamaría como el profeta Habacuc: «En el terremoto, acuérdate de la misericordia» (Ha 3, 2). Cada vez más asombrado, le pregunté si él lo hizo.

—En mi tierra todo el mundo era religioso. Vivíamos constantemente en la presencia de Dios, no solo en la iglesia, también en la calle, en el trabajo, en la familia, en las fiestas. Su nombre estaba cada día en nuestros labios. El pueblo entero era como un convento de frailes. Si les dio tiempo, estoy seguro de que murieron rezando. En Lima no es así, aquí viven como si Dios no existiera. Así Dios se ausenta. Pero lo necesitan, aunque no lo saben. Yo siempre se lo recuerdo a todos para que sepan que necesitan la gracia de Dios.

A cada frase me sentía cada vez más estupefacto, viendo como este hombre que había bajado al abismo más profundo de la desgracia se había hecho testigo de la Gracia. Sin estudios, sin instrucción, con una sencillez maravillosa podía confundir a los sabios de este mundo. Y, a mí, me estaba dando una lección inolvidable. Como un auténtico maestro espiritual se despidió con estas palabras:

—Luis, tú tienes mucha caridad, pero eso no basta. Necesitas la gracia de Dios. Agárrate siempre a la gracia de Dios.

Comprendí que eso era lo que había hecho él. Debía haber muerto y había sobrevivido por una gracia inmerecida. Convertido en vagabundo, se agarraba a esa gracia de tal modo que su destino se convirtió en una misión, la de ser testigo de la gracia de Dios.

Si es respetable racionalmente el trilema de Epicuro respecto al mal —o Dios no existe, o es malvado, o es impotente—, en presencia de aquel hombre que descubría la gracia en la desgracia no puedo

evitar que me parezca un sofisma especulativo que no está a la altura de aquella vivencia trágica. Su actitud merece el respeto que sentí, y creo que debería sentirlo cualquiera, tenga fe o no.

5. LA RESPUESTA HUMANA MÁS PRUDENTE ANTE LAS CATÁSTROFES

Sea cual sea la vivencia existencial de mal catastrófico, el sentido o sinsentido que veamos en él, estaremos de acuerdo en que es necesario adoptar una actitud pragmática y activa para evitarlo, contrarrestarlo, paliarlo, prevenirlo y remediarlo. En este sentido, lo primero es descartar una actitud pasiva o fatalista. En ocasiones no se podrá hacer mucho, pero no hacer nada es añadir otro mal al mal. El pesimismo no ayuda, el optimismo puede que sí lo haga.

Si algún sentido podemos encontrar al mal catastrófico es que nos desafía a entablar un combate contra él para vencerlo, aun contando con la derrota. Nos invita a afrontar la historia de la humanidad como una historia de superación y progreso que avanza venciendo al mal. Los avances constatables contra males diversos que hemos referido más arriba, y otros muchos que no hemos citado, invitan a una esperanza precavida. No se trata de cantar victoria antes de tiempo, sino de emprender una lucha descomunal que nos exige solidaridad y lucidez, ciencia y conciencia.

Pedro Abelardo decía que la tentación sirve para luchar, es *ad agonem*. Del mismo modo, la posibilidad de las catástrofes es una tentación colectiva para el temor, la resignación y la indignación escandalizada. No deberíamos caer en ella, más bien consideremos que están ante nosotros para luchar colectivamente contra ellas: son acontecimientos *ad agonem*. Así es como Japón, luchando, ha logrado minimizar los daños en un territorio de alta sismicidad, mientras las mortandades en otros lugares nos siguen escandalizando (Turquía, Irán, etc.), pero la diferencia está en las acciones preventivas.

Acabemos con un ejemplo. El lago Kivu se encuentra entre el Congo y Ruanda, con una extensión de 2.700 km². Sus aguas tienen una profundidad media de 240 metros. No hace mucho se ha descubierto que en su interior existe un enorme volumen de dióxido de carbono y metano. Ambos son gases de efecto invernadero, pero esto es lo de menos. Destaquemos primero la buena noticia: se calcula en 55.000 millones de metros cúbicos las reservas

de metano, lo que permitiría a Ruanda multiplicar por 20 la energía producida en el país. Pero hay una mala noticia: existe la posibilidad de que ocurra lo que se denomina una *erupción límnic*; gran parte de ese volumen de metano y CO₂ podría liberarse súbitamente con un resultado fatal: la población cercana al lago o en su interior —en la isla de Idjwi, donde habitan 158.000 personas—, sería exterminada en pocos minutos. Hay precedentes de este fenómeno, entre los que cabe destacar la erupción límnic del lago Nyos, en Camerún; ocurrió en 1986, el 21 de agosto a las 21 horas. El pequeño lago, de menos de 2 km², exhaló 80 millones de m³ de CO₂, que produjo la muerte por asfixia de 1.800 personas y más de 6.000 cabezas de ganado³. En el pueblo de Nyos, de 1.300 personas solamente sobrevivieron cuatro.

En el lago Kivu la catástrofe sería más dantesca aún. Ante esto, ¿hay que salir huyendo urgentemente de esa zona? Un diagnóstico más afinado nos informa de que los niveles de saturación de gases no se han alcanzado. Sabemos que la frecuencia de estos desastres no es muy alta, ocurren cada varios siglos. Por tanto, tenemos un pronóstico que también habrá que mejorar, puesto que persisten

incertidumbres sobre los detonantes que desencadenan las erupciones.

Pero una vez hecho el diagnóstico, si ocurre el desastre ya no podemos hablar de un mero mal físico. Estaríamos en el escenario del mal de culpa. Lo que hagamos o dejemos de hacer tendría una calificación moral.

En este caso, hay que mantener la vigilancia, investigar más, instalar dispositivos de alerta y de comunicación a la población, etc. Incluso se puede tratar de convertir el peligro del maleficio en una oportunidad de beneficio, como se hecho en el lago Kivu al instalar una estación extractora de metano, y otra de transformación del metano en electricidad que provee a Ruanda del 30 % de la energía eléctrica consumida en el país. Por el momento, el dióxido de carbono se reinyecta en el lago a mayor profundidad. Es la solución más fácil y barata, pero no la mejor, pues solo aplaza el problema. Todavía queda trabajo por hacer, mientras tanto hay que vigilar para evitar el mal.

Por tanto, ante las adversidades, la mejor actitud es tener el valor de afrontarlas, cargar con sus consecuencias penosas y luchar por superarlas con espíritu de combate y de victoria. 

3. Precisemos que el CO₂ no es venenoso, está en nuestra sangre venosa y es bueno para las plantas. La causa de las muertes es que el CO₂ es más pesado que el aire y lo desplaza: la asfixia es fruto de ausencia de oxígeno.

LA ENFERMEDAD COMO MAL

MONTSE ESQUERDA ARESTÉ

*Directora Institut Borja de Bioètica-Universitat Ramon Llull
Pediatra Sant Joan de Déu Terres de Lleida*

INTRODUCCIÓN

Durante muchos años, una de las preocupaciones que más me afectaba como médico joven y creyente era la cuestión del sufrimiento ligado a la enfermedad. En lo más profundo de mí, resonaba la paradoja: Si Dios es omnipotente, omnisciente y bondadoso, ¿por qué permite la existencia del sufrimiento y el mal en el mundo? Si tiene la capacidad de evitar el mal y el sufrimiento, pero no lo hace, entonces se podría cuestionar su bondad. Si no tiene la capacidad de prevenirlo, entonces se podría cuestionar su omnipotencia. Si no está al tanto de que el mal está ocurriendo, se podría cuestionar su omnisciencia.

Sé que hay diferentes respuestas fundamentales que intentan explicar la paradoja, pero es bien diferente plantearla desde un punto de vista teológico, filosófico o académico, que vivirla al lado de familias con niños con enfermedades graves que ocasionan dolor, sufrimiento y muerte.

Esa búsqueda de los «Porqués», en mayúsculas, forma parte del camino de la enfermedad, del sufrimiento, como gran pregunta desde el momento del dolor y como cuestión nos aproxima al misterio de la vida. Sigo sin tener respuesta, pero diría que me he reconciliado con la pregunta, en ese camino que va desde el grito desgarrador y desesperado «Dios mío, Dios, mío por qué me has abandonado» (Mc 15, 34) al «Padre, confío mi aliento en tus manos» (Lc 23, 46).

Me gustaría compartir parte de ese camino.

¿ES LA ENFERMEDAD UN MAL?

La percepción de la enfermedad como un «mal» es una perspectiva que ha evolucionado a lo largo de la historia y varía culturalmente. En muchos contextos, la enfermedad se percibe como una condición

no deseada que causa sufrimiento físico y emocional, así como interrupciones en la vida cotidiana. Desde esta óptica, la enfermedad puede considerarse un desafío que impide el bienestar y la realización personal.

Sin embargo, es crucial destacar que la noción de la enfermedad como un «mal» es subjetiva y va a depender en gran medida de las creencias culturales, religiosas y filosóficas. Desde una perspectiva médica, la enfermedad es a menudo vista como una disfunción en el organismo que puede abordarse mediante el diagnóstico y tratamiento adecuados. Los avances en la medicina han permitido comprender mejor las causas de diversas enfermedades y desarrollar terapias efectivas, lo que ha contribuido a mejorar la calidad de vida de muchas personas.

Además, algunos enfoques filosóficos y espirituales han considerado la enfermedad como una oportunidad para el crecimiento personal y la introspección. En este sentido, la adversidad causada por la enfermedad puede llevar a la superación, la resiliencia y una apreciación más profunda de la salud, el llamado crecimiento post-traumático.

El crecimiento postraumático es un fenómeno psicológico en el que las personas experimentan un aumento significativo en su bienestar emocional y psicológico después de enfrentar una experiencia traumática. Aunque tradicionalmente se ha asociado el trauma, el sufrimiento o el dolor con consecuencias negativas, como estrés postraumático, depresión o ansiedad, el crecimiento postraumático sugiere que algunas personas pueden experimentar cambios positivos tras la adversidad, como puede ser la vivencia de una enfermedad o la pérdida de un ser querido.

Este proceso de crecimiento implica una transformación personal profunda, donde las personas

reevalúan sus valores, prioridades y creencias, lo que les permite encontrar un sentido renovado de propósito y significado en la vida. Las experiencias traumáticas desafían las percepciones previas sobre la vida y la realidad, lo que puede llevar a una mayor apreciación de la vida, una mayor resiliencia emocional y una mayor conexión con los demás.

Los elementos clave del crecimiento postraumático incluyen la aceptación del sufrimiento como parte del proceso de recuperación, la búsqueda de nuevas oportunidades de crecimiento y la adopción de una perspectiva de crecimiento personal. Las personas que experimentan este tipo de crecimiento a menudo reportan un mayor sentido de autoeficacia, una mayor capacidad para lidiar con la adversidad y una mayor apreciación por la vida en general.

Es importante destacar que el crecimiento postraumático no niega el dolor o el sufrimiento experimentado durante el trauma, sino que reconoce la capacidad humana para encontrar significado y crecimiento incluso en las circunstancias más difíciles. Este proceso puede ser facilitado por el apoyo social, la introspección personal y la búsqueda activa de recursos que promuevan el bienestar emocional y psicológico.

Es curioso como este concepto de «crecimiento post-traumático» podría enlazar con algún enfoque cristiano hacia el dolor como salvífico se basa en la creencia de que el sufrimiento puede tener un propósito redentor y transformador en la vida de las personas. Según esta perspectiva, el sufrimiento no es simplemente una experiencia negativa para evitar, sino que puede ser utilizado por Dios como parte de su plan para la salvación y la santificación del individuo. Desde una perspectiva teológica, el sufrimiento se entiende como parte del misterio del mal en el mundo, pero se consideraría que Dios puede obrar a través del dolor para traer bien y restauración.

Entiendo en esta situación a Job, cuando comenta «Hasta ahora, sólo de oídas te conocía, pero ahora te veo con mis propios ojos.» (Job, 42:5). Job hace esta afirmación después de pasar por numerosas pruebas y tribulaciones, incluida la pérdida de su familia, su salud y sus posesiones, y después de haber debatido con sus amigos acerca del sentido del sufrimiento y la justicia divina. Cuando Job pronuncia estas palabras, está reconociendo una transformación profunda en su comprensión de Dios. Antes,

solo había oído hablar de Dios, quizás a través de tradiciones religiosas o enseñanzas, pero ahora, debido a su experiencia personal de sufrimiento y de enfrentarse directamente a Dios en el debate, ha ganado un entendimiento más íntimo y profundo de la naturaleza divina. Ha pasado de una fe basada en lo que otros le han dicho sobre Dios a una fe basada en su propia experiencia y encuentro directo con Él. Es un reconocimiento de la realidad de la presencia divina y una afirmación de la profundidad de su relación con Dios después de haber pasado por la prueba del sufrimiento.

Desde una perspectiva espiritual y moral, el sufrimiento podría ser visto como una oportunidad para el crecimiento personal, considerando el dolor puede llevar a un mayor acercamiento a Dios, a una mayor compasión por los demás y a un aumento en la virtud, como la paciencia, la humildad y la perseverancia.

Sin embargo, es importante señalar que esta comprensión del dolor como salvífico no significa en absoluto glorificar el sufrimiento por sí mismo, ni ignorar el deber de aliviar el sufrimiento de los demás. Los profesionales cristianos están llamados a participar en la obra de la misericordia y la justicia, buscando aliviar el sufrimiento donde sea posible, mientras confían en la providencia divina incluso en medio de las pruebas más difíciles.

Pero es importante remarcar que el dolor, el sufrimiento o pérdida no siempre se da un crecimiento post-traumático o una maduración personal y religiosa. En muchas ocasiones el sufrimiento y el dolor destrozan a personas o familias, o producen situaciones de pérdida de la fe. Diversos factores ocasionan que ocurra o que no, por ejemplo, la gravedad de la experiencia, la falta de apoyo familiar o social, la falta de recursos materiales o psicológicos, personas con mucha vulnerabilidad por experiencias de traumas pasados, o estrategias de afrontamiento poco saludables. Es importante recordar que cada persona y cada experiencia traumática son únicas, y el proceso de recuperación puede ser complejo y variado.

En la posibilidad de maduración con la enfermedad o el sufrimiento, aparece ya un elemento clave: el soporte familiar o social son fundamentales para conseguir superar experiencias adversas. El modo en que una sociedad se construye para dar soporte a las personas que sufren es determinante en la vivencia de esta situación. No solo cómo se desarrolle una

medicina que pueda evitar, tratar o paliar la situación de sufrimiento, sino cómo una sociedad puede sostener también a las personas que sufren, será determinante en la vivencia del sufrimiento.

MEDICINA, ENFERMEDAD Y RELIGIÓN

De hecho, el sufrimiento ha sido terreno tanto de la religión como de la medicina. La relación entre la religión y la medicina ha tejido una trama histórica compleja y fascinante que se extiende hasta nuestros días. Desde tiempos inmemoriales, la medicina ha estado entrelazada con las creencias humanas y los grandes misterios que enfrenta la humanidad, como la enfermedad, el sufrimiento y la muerte. Aunque podría pensarse que estas esferas están destinadas al conflicto, la realidad es que han compartido un espacio de coexistencia y diálogo a lo largo del tiempo. Estos temas han servido como puntos de encuentro, debate y reflexión tanto en el ámbito médico como en el religioso.

En las épocas antiguas, las respuestas a estas preguntas a menudo se entrelazaban con elementos tanto religiosos como médicos: se consideraba la enfermedad como un castigo divino o incluso como resultado de posesiones demoníacas, mientras que las figuras del médico, el sanador, el sacerdote o el chamán se fusionaban en una sola. En la antigüedad, muchas culturas consideraban que las dolencias físicas eran consecuencias directas de transgresiones morales o espirituales, y que los dioses o fuerzas sobrenaturales las imponían como retribución por acciones indebidas. Este enfoque influía profundamente la forma en que las personas entendían y enfrentaban la enfermedad. Se consideraba que el sufrimiento físico era una manifestación tangible de la ira divina, lo que llevaba a la búsqueda de expiación a través de rituales, sacrificios y penitencias. Los sacerdotes y chamanes, en su papel de mediadores entre los humanos y lo divino, tenían la tarea de interpretar las señales y prescribir remedios espirituales para apaciguar a los dioses y restaurar la salud.

Este paradigma no solo moldeaba las prácticas religiosas y sociales, sino que también influía en el desarrollo incipiente de la medicina, donde la curación estaba estrechamente ligada a la reconciliación espiritual. Aunque hoy en día esta visión ha evolucionado con el avance del conocimiento científico, la idea del castigo divino sigue siendo parte

del imaginario cultural en algunos contextos, recordándonos la profunda interconexión entre la salud, la espiritualidad y las creencias humanas a lo largo de la historia. En algunas culturas, esta fusión aún perdura, sin establecer una clara distinción entre la ciencia y la fe.

El desarrollo de la ciencia médica ha marcado un punto de inflexión significativo. Con el avance del conocimiento sobre la anatomía, la fisiología, la fisiopatología y más recientemente, la genética, se ha producido una progresiva separación entre el ámbito médico y las creencias religiosas y espirituales. El paradigma biologicista que domina en la actualidad ha tendido a reducir la complejidad multidimensional del ser humano, dejando de lado su integralidad como individuo.

Esta separación progresiva ha generado tanto beneficios como desafíos. Por un lado, ha permitido un enfoque más objetivo y científico en el tratamiento de enfermedades y la promoción de la salud, basado en evidencia y en el avance tecnológico. Sin embargo, esta separación también ha llevado consigo la pérdida de una visión holística del individuo, relegando aspectos importantes como el equilibrio emocional, espiritual y social.

Es crucial reconocer que, a pesar de esta separación, la religión y la medicina continúan intersectándose en la vida de las personas de diversas maneras. Muchos individuos encuentran consuelo y esperanza en sus creencias religiosas durante tiempos de enfermedad o sufrimiento, mientras que algunos enfoques terapéuticos incorporan prácticas espirituales como parte integral del proceso de curación.

LA ENFERMEDAD COMO EXPERIENCIA BIOGRÁFICA, NO SOLO BIOLÓGICA

Laín Entralgo comentaba que la enfermedad es una experiencia que pone en juego la totalidad de la existencia humana y tiene siempre para la persona un sentido «sagrado». Laín Entralgo, médico y filósofo español, definía la enfermedad como una experiencia no solo biológica, sino también biográfica. Esta perspectiva reconoce que no solo afecta al cuerpo físico, sino que también influye en la vida, los valores y la historia personal de cada persona. Consideraba que cada enfermedad tiene un significado único para cada paciente, influenciado por su contexto cultural, emocional y social.

Según Laín Entralgo, la enfermedad puede acercar a las personas a una serie de experiencias nuevas y desafiantes que quizás no se habían experimentado antes, como amenaza, sufrimiento y dolor, sensación de invalidez, vulnerabilidad y dependencia, soledad, incertidumbre o desorientación.

Además, Laín Entralgo afirmaba que la enfermedad tiene un carácter «sagrado» para la persona, en el sentido de que puede llevarla a enfrentarse con aspectos esenciales de su vida, como su identidad, sus valores y su sentido de propósito, y es capaz de reordenar estos valores o preferencias. Desde esta perspectiva, son pocas aquellas experiencias que pasamos en la vida que sean capaces de cambiar nuestras coordenadas vitales y nos dejen una huella indeleble, y la enfermedad sería una de ellas, pues no solo representa un desafío físico, sino que conecta por la pregunta por el sentido y significado de la vida.

Juan Pablo II, en *Dolentium Hominum* definía también la enfermedad como uno de los «acontecimientos fundantes y fundamentales de la existencia». La enfermedad como «episodio vital» que reclama sentido y significado, pues afecta a la totalidad de la persona, remite al mundo interior, plantea muchos interrogantes, y hace emerger las preguntas fundamentales.

LA ENFERMEDAD COMO TIERRA SAGRADA: LA ENFERMEDAD COMO TIERRA DE ACOMPAÑAMIENTO

El filósofo Francesc Torralba, en su libro *El arte de escuchar*, comenta: «La comunicación interpersonal es un factor clave de cara a asumir y superar el sufrimiento.» El dolor tiene necesidad de ser escuchado, acogido y acompañado, por lo que hay un deber ético de crear redes de relaciones que escuchen, acojan y acompañen.

Comentaba al inicio que me había reconciliado, en parte, con la pregunta del «por qué» existe la enfermedad, el dolor o el sufrimiento. Del grito desesperado «Dios mío, Dios, mío por qué me has abandonado» al «Padre, confío mi aliento en tus manos», hay todo un camino que va desde la rabia desesperada, el miedo, la incertidumbre, a la aceptación de la fragilidad, de la vulnerabilidad y la debilidad, de la sensación de abandono desgarrado al abandono confiado al padre.

En este camino hay un paso clave, un cambio de actitud, cuando la mirada puede alejarse de los

«porque», la pregunta que nos acerca al misterio de la vida pero que no nos ayuda a avanzar, y pasamos al «para qué lo vivo» y al «cómo lo vivo», reconozco a rostros de niños o familias que me han ayudado a entenderlo. El «para qué» nos acerca al darle sentido a la experiencia que se está pasando, lo que significa la enfermedad en este momento de mi vida. Muchas veces el dolor da paso a la estima más sincera, al compromiso con lo importante, a la solidaridad con otros con quienes compartir el sufrimiento, que enlazan con el «cómo vivir la enfermedad», las actitudes en que se vive la enfermedad y el sufrimiento.

Pero en este cambio de mirada es fundamental quién y cómo acompaña. La nuestra es una sociedad, como diría el Papa Francisco, analfabeta en acompañar, cuidar y sostener. En *Fratelli Tutti*, analizando el gran desarrollo tecnocientífico en nuestra sociedad, comenta «Digámoslo, hemos crecido en muchos aspectos, aunque somos analfabetos en acompañar, cuidar y sostener a los más frágiles y débiles de nuestras sociedades desarrolladas.»

Las personas somos vulnerables, expuestos a la herida, al dolor, al sufrimiento. Lévinas consideraba la vulnerabilidad la condición fundamental de la existencia humana, donde el individuo se encuentra expuesto e indefenso frente al otro. Esta vulnerabilidad surge del reconocimiento de la propia finitud y dependencia, así como de la responsabilidad ética hacia los demás. Lévinas sostiene que la vulnerabilidad es inherente a la relación ética, ya que implica abrirse a la vulnerabilidad del otro y responder a su llamado ético. En este sentido, la vulnerabilidad no es vista como una debilidad, sino como una condición que permite el encuentro auténtico y la responsabilidad hacia el otro.

El filósofo Joan Carles Mèlich, lo explica de esta forma en *La condición vulnerable*: «La vulnerabilidad implica dependencia, relación. Un ser vulnerable es el que puede ser herido y que, por eso, no es capaz de sobrevivir al margen de la atención y de la hospitalidad de otro, al margen de la compasión. Pero lo que resulta decisivo es que, según una antropología de la vulnerabilidad, no existe posibilidad de superar este estadio de dependencia. Somos, desde el inicio, seres necesitados de acogimiento porque somos finitos, contingentes y frágiles, porque en cualquier momento podemos rompernos, porque estamos expuestos a las heridas del mundo».

La vulnerabilidad como condición humana, la relación como respuesta (ética).

El paso fundamental de asumir y tomar en carga el mal de la enfermedad sería la responsabilidad del paso de la pregunta del «por qué» al «cómo». En palabras de Paul Ricoeur, «La responsabilidad tiene como correlato específico «lo frágil», es decir, tanto lo perecedero por debilidad natural como lo amenazado por los envites de esa especie de violencia que parece formar parte del obrar humano. Contemplad a un niño que nace: por el solo hecho de estar ahí, obliga. Lo frágil nos hace responsables. ¿Y qué significa, entonces, la obligación? Esto: cuando lo frágil es un ser humano, un ser vivo, se nos entrega confiado a nuestros cuidados, se pone bajo nuestra custodia. Cargamos con él. Considerad con atención esta metáfora de la carga. No se ha de subrayar tanto el aspecto de fardo, de peso asumido, cargado sobre nuestras espaldas, como el aspecto de la confianza: algo —alguien— se confía a nuestros cuidados. El ser frágil cuenta con nosotros, espera nuestro socorro y nuestra ayuda, confía en que cumpliremos nuestra palabra. En resumen, una promesa tácita crea el vínculo entre la llamada de lo frágil y la respuesta de la responsabilidad. Este vínculo de confianza es fundamental. Es

importante que lo situemos por encima de la sospecha, que es verdaderamente lo contrario a esto. Está íntimamente ligado al requerimiento, a la conminación, al imperativo del principio de responsabilidad.»

Lo frágil, lo vulnerable, el que sufre nos hace responsables, y la respuesta al sufrimiento con la relación, la acogida y el cuidado. 

REFERENCIAS

- Laín Entralgo, P. «La relación médico-paciente». *Revista de occidente*, 1964.
- Mèlich, J. C. *La condición vulnerable*. Ed. Fragmenta, 2023
- Papa Francisco. *Carta Encíclica Fratelli tutti*, 2020.
- Papa Juan Pablo II. *Carta Apostólica Dolentium hominum*, 1985.
- Ricoeur, P. Discurso Investidura, *doctor honoris causa* por la Universidad Complutense de Madrid.
- Torralba, F. *El arte de escuchar*. Ed. Milenio, 2014.

EL MAL. CONSIDERACIONES DESDE EL PENSAMIENTO DE SIMONE WEIL

CARMEN HERRANDO

Universidad San Jorge. Instituto E. Mounier

En la filósofa francesa Simone Weil (1909-1943), el mal queda en buena parte vinculado al concepto de *malheur*, una noción clave de su pensamiento. Si acudimos a la etimología de la palabra francesa *malheur*, vemos que contiene la raíz «heur», proveniente del latín *augurium* (buen presagio o buena suerte); pero sumándole la palabra «mal» viene a significar lo contrario: fatalidad, destino desfavorable. A partir del siglo XIV, el significado de «heur» se vincula más a la palabra latina *hora*, con lo que *malheur* tendrá que ver más con este sentido temporal, aunque sin dejar de contar con el presagio que en cada vida imprime la hora del nacimiento y preservando esa marca de «mal momento» o «mala hora», ese fondo de vaticinio o augurio. En esta reflexión interesa ante todo la presencia de «mal» en la noción de *malheur*, traducida como desdicha o desgracia.

Simone Weil vive en el complejo y difícil periodo de entreguerras: conoce la Gran guerra, de niña y muere en plena Segunda Guerra Mundial. Y en ambas, incluso en la Primera —fue «madrina de guerra» de un soldado francés, costumbre habitual entonces, y se inquietaba continuamente por su ahijado, a pesar de lo niña que era—, estuvo del lado de los desgraciados, a cuyo encuentro acudió durante toda su vida. Siendo muy pequeña, se interesaba por la suerte de los obreros que se manifestaban por los grandes bulevares de París; a los veinticinco años trabaja como obrera en diversas fábricas, dejando temporalmente su puesto de profesora; a los veintisiete, cuando estalla la guerra civil en España, se alista en las filas anarquistas catalanas y la llevan al frente de Aragón. Su vida fue un continuo desvivirse por los más desamparados, y eso mismo vivirá en su etapa de Marsella, en donde pasó dos años esperando, con sus padres, un visado para América, pues su familia era de origen judío por

las dos partes. Dejaron Francia a mediados de mayo de 1942 para ir a Nueva York, pero ella regresaría a Europa a los pocos meses porque le desazonaba pensar que había «traicionado» a su patria. En Londres trabajó con la Resistencia desde finales de 1942; le encargaron revisar textos y pensar sobre la Francia de después de la guerra. Pero su vida se extinguía: murió de tuberculosis en un sanatorio del condado de Kent el 24 de agosto de 1943.

Simone Weil cultivó una especial querencia por los desgraciados y llegó a considerarse una entre ellos. Pocos pensadores han abordado la desgracia con tanta atención y semejante hondura; posiblemente, nadie antes que ella vio la desgracia como «el gran enigma de la vida humana».¹ La «desgracia» —y el mal, de forma más general— está relacionada en Simone Weil con su concepción del mundo y de Dios. Para la filósofa, Dios creó el mundo por amor, pero el amor no puede vincularse en modo alguno al poder o a la fuerza. El Dios que presenta en sus escritos no es el ser todopoderoso de las grandes religiones, sino el Creador que, al tiempo que crea, se descrea a sí mismo. Dios renunció a ese poder. Simone Weil ilustra esta idea afirmando que «Dios y todas las criaturas es menos que Dios solo».² Y, si Dios se «descrea» al crear, el —su criatura más especial— ha de imitarle «descreándose» también; esta es su principal misión en la vida. Vivir es una labor hecha de humildad y de atención. Pero la «descreación» supone, como se ha indicado, que Dios se retira, se eclipsa, permanece lejos de este mundo, aunque actúa enviando su gracia; es la gracia la que permite al ser humano atisbar algún signo divino, y eso sucede en lo que la filósofa

1. S. Weil, *Œuvres complètes* IV, 1, Gallimard, París, 2008, p.248.

2. *Ibid.*, p. 291.

intuye como un infinitamente pequeño que se presenta a veces en la vida cotidiana de los seres humanos. Este infinitamente pequeño es lo evocado por la semilla de mostaza del Evangelio o por el grano de granada que se tragó Perséfone en la mitología griega. Además, gran lectora como era de Platón, Simone Weil concibe a Dios como el Bien: Dios sólo puede ser el Bien, ajeno al mal, por lo tanto, «inocente» frente a él. Así, en uno de sus Cuadernos escribe: «El mal y la inocencia de Dios. Hay que situar a Dios a una distancia infinita para concebirlo como inocente del mal: a la inversa, el mal indica que hay que situar a Dios a una distancia infinita»³. Entre Dios y el ser humano está lo que Simone Weil llama «necesidad», una suerte de gran pantalla en donde se incluye cuanto se refiere al funcionamiento del mundo: leyes de la naturaleza, etc. En este contexto es donde se explica, al menos «mecánicamente», la desdicha. Estas pinceladas sobre la metafísica weiliana son importantes para abordar el tema que nos ocupa.

EL AMOR DE DIOS Y LA DESGRACIA

La desgracia es distinta del sufrimiento, aunque se trate de nociones cercanas difíciles de disociar. Simone Weil escribe páginas memorables sobre el tema, entre las que destaca «El amor de Dios y la desdicha». Aquí describe la desgracia como «un desarraigo de la vida, un equivalente más o menos atenuado de la muerte, irresistiblemente presente en el alma cuando esta recibe el golpe del dolor físico, o al captar su inmediatez»⁴. Poco después, constatando que nadie se para a pensar en la desgracia o en los desgraciados, añade: «el pensamiento huye de la desgracia tan rápido, tan irresistiblemente como un animal huye de la muerte»⁵. Lo vemos constantemente en la vida.

La desgracia también se caracteriza por la ausencia de Dios: «La desgracia torna a Dios ausente durante un tiempo, más ausente que la muerte, más que la luz en un calabozo completamente en tinieblas. Una especie de horror abruma entonces

el alma entera»⁶. A este alejamiento de Dios se añaden otros efectos desastrosos de la desgracia en el alma: queda embrutecida, desesperada, y llega a sentir gran desprecio por ella misma, asco, incluso. El sentimiento de culpa que la desgracia infunde en el alma hace verse a esta como basura, rebosante de impureza y suciedad. Esta sensación no la produce ni siquiera el crimen, observa Simone Weil. La autora mira con atención el alma de los desgraciados, y se fija sobre todo en los inocentes, de quienes afirma que llegan a sentirse malditos⁷. Destaca igualmente el carácter anónimo de la desgracia, poniendo de relieve cómo priva de su personalidad a quienes caen en ella, haciendo de ellos más cosa que persona. Otro aspecto demoledor de la desgracia es la indiferencia: «frío metálico que hiela hasta el fondo las almas de aquellos a los que afecta»⁸, o la falta de sentido, que hace percatarse al alma de la ausencia de finalidad, inyectándole un «veneno de inercia»⁹. Pensar en los seres de desgracia se convierte en obsesión para Simone Weil, y cobra intensidad al final de sus días, cuando en Londres pone por escrito sus ideas sobre una civilización que se resquebraja. En Londres también redacta las inquietantes páginas de «La persona y lo sagrado», consideradas por los estudiosos una suerte de testamento espiritual. En ellas se refiere a lo sobrenatural —evocado como «la luz que cae continuamente del cielo»¹⁰— como el único remedio contra el mal de la desgracia: «Si se quiere armar eficazmente a los desgraciados, bastaría poner en sus labios palabras que residen en el cielo, por encima del cielo, en el otro mundo. Y no hay que temer que sea imposible. La desgracia dispone el alma para beber con avidez lo que viene de ese lugar»¹¹.

LO IMAGINARIO

Para Simone Weil, la vida humana consiste esencialmente en «lectura» de lo real; a esto hay que añadir que, para la autora, el ser humano aspira permanentemente al bien, si no existen trabas de cualquier orden que desvíen tal aspiración. El bien está

3. S. Weil, *S. Œuvres complètes*, VI, 2, Gallimard, París, 1997, p. 357.

4. S. Weil, *Œuvres complètes* IV, 1, Gallimard, París, 2008, p. 347.

5. *Ibid.*, p. 348.

6. *Ibid.*, p. 349.

7. *Ibid.*, p. 350.

8. *Ibid.*, p. 352.

9. *Ibid.*, p. 350.

10. S. Weil, *Œuvres complètes* V, 1, Gallimard, París, 2019, p. 226.

11. *Ibid.*

estrechamente ligado a la realidad (sin perder de vista que el Bien —con mayúsculas— sólo puede residir en Dios). Y si el bien está del lado de lo real, con el mal sucede lo contrario: «La pérdida de contacto con la realidad es el mal»¹², escribe, recalcando la presencia de lo imaginario en el mal: «Monotonía del mal: nada nuevo, todo en el mal es equivalente. Nada hay real, todo es imaginario»¹³. La imaginación, que es ante todo irrealidad, aunque no sea el mal lo favorece: «La imaginación trabaja continuamente taponando todas las fisuras por las que pudiera pasar la gracia»¹⁴. Esta traba a la gracia por parte de lo imaginario lleva a la filósofa a equiparar imaginación y «personificación del mal»: «Lo que procede de Satanás en nosotros es la imaginación»¹⁵. La concepción weiliana de lo real es inseparable de su visión de la necesidad, como se ha indicado: «La concepción de la necesidad [es] lo único que permite sufrir aceptando el sufrimiento, también permite, por el pensamiento, transferir el propio yo al de un desgraciado»¹⁶. En este mismo sentido, la justicia, comparable en Platón con la bondad y la belleza, también requiere expulsar lo imaginario. Simone Weil acaba fijándose en la experiencia de Cristo en la Cruz: la hace suya en muchos sentidos, y también en el que la desvincula de lo imaginario: «Para ser justo, hay que estar desnudo y muerto. Sin imaginación. Por eso el modelo de la justicia debe estar desnudo y muerto. La cruz por sí sola no es susceptible de imitación imaginaria»¹⁷.

LA FUERZA

La noción de fuerza es central en el pensamiento de Simone Weil. Está presente en la carta que envió a Georges Bernanos en 1938 tras leer *Los grandes cementerios bajo la luna*. El novelista francés plasmó en este libro su visión de la guerra civil española: vivía en Mallorca cuando estalló la contienda y estuvo del lado «nacional» (uno de sus hijos fue falangista), mientras que Simone Weil se alistó con los anarquistas y pasó un tiempo corto en el

frente de Aragón. Los dos salieron horrorizados de la guerra. La autora forja su noción de fuerza en este contexto y la desarrolla sobre todo en su trabajo sobre *La Ilíada*: «La Ilíada o el poema de la fuerza». Así escribía a Bernanos, probablemente en la primavera de 1938:

... tuve el sentimiento de que cuando las autoridades temporales y espirituales ponen una categoría de seres humanos fuera de aquellos cuya vida tiene un precio, no hay nada más natural para el hombre que matar. Cuando se sabe que es posible matar sin arriesgarse a castigo o a reprobación, se mata; o al menos se rodea de sonrisas alentadoras a quienes matan. Si se empieza sintiendo cierto desagrado, por miedo a que parezca que se carece de virilidad, se calla uno y se le pasa. Hay ahí una incitación, una ebriedad, a la que es imposible resistirse sin una fuerza de ánimo que he de considerar excepcional, pues no la he encontrado en ninguna parte.¹⁸

En el bello comentario a la *Ilíada*, desarrolla la idea de fuerza entendida como aquello que hace del ser humano una cosa. Simone Weil no identifica la fuerza con el mal, pero la entronca con él: «Parentesco del mal con la fuerza, con el ser, y del bien con la debilidad, con la nada»¹⁹. El mal es ante todo oscuridad, enemigo de la luz, engañoso y tramposo: «Cuando se hace el mal, no se percibe, porque el mal huye de la luz»²⁰. La autora remite siempre a un plano profundo, especialmente en lo relacionado con el sentido de la vida. Invita a vivir en transparencia, con el rigor intelectual que exige la verdad, e insta a exponerse a la gracia, o, al menos, a no ponerle trabas.

El mal es al amor lo que el misterio es a la inteligencia. Como el misterio obliga a la virtud de la fe a ser sobrenatural, así es el mal para la virtud de la caridad. Y tratar de encontrar compensaciones, justificaciones para el mal, es tan perjudicial para la caridad como tratar de explicar el contenido de los misterios en el plano de la inteligencia humana.²¹

12. S. Weil, *Œuvres complètes* VI, 1, Gallimard, París, 1994, p. 301.

13. S. Weil, *Œuvres complètes* VI, 2, op. cit., p. 253.

14. *Ibid.*, p. 194.

15. *Ibid.*, p. 314.

16. *Ibid.*, p. 395.

17. S. Weil, *Œuvres complètes*, VI, 3, Gallimard, París, 2002, p. 96.

18. S. Weil, *Œuvres*, coll. Quarto, Gallimard, París, 1999, p. 408.

19. S. Weil, *Œuvres complètes*, VI, 2, p. 119.

20. *Ibid.*, p. 377.

21. *Ibid.*, p. 465.

SUPLICANTES MUDAS

En el texto que muchos estudiosos consideran el testamento filosófico y espiritual de Simone Weil, *La persona y lo sagrado*, la autora vuelve a pensar la desgracia y halla un vínculo estrechísimo entre la desgracia y la verdad: «Hay alianza natural entre la verdad y la desgracia; una y otra son suplicantes mudas, condenadas eternamente a quedar sin voz ante nosotros»²². Suplicantes mudas, sí, porque nadie quiere saber de los desgraciados al igual que nadie quiere conocer la verdad, por más que se diga lo contrario. Ya pueden gritar la verdad y la desgracia —y gritan, en efecto—, que sus gritos son mudos y no llegan ni a susurros en el estruendo del mundo. A nadie importan. Simone Weil insiste en que «el pensamiento humano no puede reconocer la realidad de la desgracia»; y añade: «pensar esto con toda el alma es experimentar la nada. El estado de extrema y completa humillación es la condición para entrar en la verdad. Es una muerte del alma. Por eso, el espectáculo desnudo de la desgracia provoca en el alma la misma retracción que causa en la carne la cercanía de la muerte»²³. Se trata de una de las grandes conclusiones del final de su vida: «No se entra en la verdad sin haber atravesado el propio anonadamiento, sin haber permanecido un tiempo largo en un estado de extrema y total humillación».²⁴

Simone Weil no es ingenua sobre la condición de los seres de desgracia. Sabe bien que son despreciados, tratados como hacen los animales con sus semejantes cuando alguno está herido (pone el ejemplo de las gallinas que pican a la gallina herida, precisamente a la más débil). Y anota con gran lucidez:

Cuando la distancia material o moral permite ver la desgracia de forma vaga y confusa, sin distin-

guirla del simple sufrimiento, inspira una piedad tierna en las almas generosas. Pero si un juego de circunstancias hace de pronto que se muestre en su desnudez, como algo que destruye, como una mutilación o una lepra del alma, uno se estremece y retrocede. Y los propios desgraciados experimentan el mismo temblor de horror ante ellos mismos.²⁵

Señala una única excepción: la de aquellos en cuya alma habita Cristo.²⁶

Mucho más se podría decir sobre el mal y la desgracia en Simone Weil. Sirvan estas palabras para animar a la lectura de su obra.

Para terminar, recordemos que la filósofa relaciona el mal con la necesidad, esto es, con orden de cuanto existe. La necesidad, tal como la concibe, forma parte de la realidad, a cuya «lectura» se sintió especialmente llamada. Pero en esa lectura descubrió lo sobrenatural como un aspecto escondido de lo real, que se revela en lo «infinitamente pequeño». En Nueva York, escribió: «un sufrimiento que no tiene ningún uso posible sería el mal puro»²⁷. Y dio el ejemplo de Cristo en la cruz como «el mayor mal infligido al mayor bien. Si amamos esto, amamos el orden del mundo».²⁸

Este consejo puede dar luz para afrontar el mal:

No hay otro criterio perfecto del bien y del mal sino la oración interior ininterrumpida. Todo lo que no la interrumpe está permitido, todo lo que la interrumpe está prohibido. Es imposible hacer daño al prójimo cuando se actúa en estado de oración. Siempre y cuando se trate de una oración verdadera. Pero, antes de llegar a ese punto, hay que haber utilizado la propia voluntad contra la observancia de las normas.²⁹ 

22. S. Weil, *Œuvres complètes* V, 1, *op. cit.*, p. 228. El subrayado es mío.

23. *Ibid.*, p. 230.

24. *Ibid.*, p. 229.

25. *Ibid.*, p. 230.

26. S. Weil, *Œuvres complètes*, IV, 1, p. 350. («El amor de Dios y la desdicha»).

27. S. Weil, *Œuvres complètes*, VI, 4, Gallimard, París, 2006, p. 183. Añade: «San Agustín dice que el mal puro es nada».

28. *Ibid.*, p. 187.

29. S. Weil, *Œuvres complètes*, VI, 3, *op. cit.*, p. 208.

IR MÁS ALLÁ DE LA NOTICIA

Asomarnos a la complejidad de los abusos en la Iglesia

IANIRE ANGULO ORDORIKÁ

Facultad de Teología, Universidad Loyola (Granada)

No sé si los lectores tendrán la misma experiencia, pero una servidora tiene la sensación de que la vida se va haciendo cada vez más compleja con el paso del tiempo. Cuando somos jóvenes la percepción de cuanto sucede se parece a aquella que podemos tener ante una película de vaqueros, en la que los buenos son muy buenos y los malos resultan ser los peores y, además, sus caballos corren menos. En cambio, con el paso de los años, vamos intuyendo que todo es más complejo de lo que parece, que los contornos que nos permitían clasificar los acontecimientos o a las personas en compartimentos estanco no siempre son tan fáciles de delimitar y que cualquier intento de simplificar la realidad solo nos impide intuir su verdadero alcance. De algún modo, madurar conlleva asumir que la realidad, cuanto más se simplifica, más se traiciona y menos se la comprende.

En los telediarios no suelen abundar las buenas noticias, por eso, salir en ellos no suele ser por un buen motivo. En los últimos años no son pocas las ocasiones en las que los medios de comunicación se han hecho eco de los múltiples casos de abuso sexual cometidos en el seno de la Iglesia. No es una cuestión que afecte solo a nuestro espacio geográfico, pues, como el mismo Papa Francisco reconoce en una carta abierta dirigida al cardenal Marx, la Iglesia universal está inmersa en una crisis a causa de estos delitos. El escándalo no es, ni mucho menos, la consecuencia más terrible de esta situación, sino el daño irreparable que se produce en cada una de las víctimas. La abundancia de casos queda agravada, además, tanto por la manera inadecuada en que estos han sido gestionados por parte de los responsables eclesiásticos como por la supuesta ejemplaridad moral que cabría esperar de quienes resultan ser los agresores.

Entender el verdadero alcance de tal problemática exige intuir la complejidad que se esconde tras estas noticias, lo que implica, en primer lugar, descubrir las falacias que suelen ser habituales. En relación a las víctimas, es importante tener claro que la mayoría ni pretenden hacer daño a la Iglesia ni tienen intereses meramente económicos. De hecho ¿quién es capaz de poner precio al destrozo físico, psicológico y emocional que provoca un abuso? La herida que se produce en las víctimas es de tal alcance que estas no hablan cuando quieren, sino cuando pueden hacerlo, de ahí que, con frecuencia, tengan que pasar muchos años, incluso décadas, hasta ser capaces de verbalizar aquello que han sufrido.

Si atendemos a los agresores, nos brota considerarlos enfermos, porque nos cuesta asumir que alguien pueda hacer tanto daño si no fuera así. En cambio, como delata la experiencia de cualquiera que haya convivido con ellos, suele tratarse de personas adaptadas socialmente y de las que nadie diría que son capaces de tales actuaciones. Esta imagen ofrecida por los victimarios dificulta aún más que los hechos puedan ser delatados, porque las víctimas son conscientes de la dificultad que tendrán para ser creídas. Una vez más, todo resulta mucho más complejo de lo que parece.

Para proteger y prevenir mejor los abusos sexuales, se ha ahondado en ellos desde distintas perspectivas y disciplinas. Entre los aprendizajes que hemos adquirido de esta reflexión y estudio se encuentra percibir la estrecha relación que existe entre los abusos sexuales y los de poder. Recurriendo a una imagen médica, los primeros han sido la fiebre que nos ha permitido caer en la cuenta de la infección que la provoca y que, siguiendo la analogía, serían los abusos no sexuales. Abordar estos es más

complejo, pero también más importante que bajar la temperatura del enfermo a base de antipiréticos.

En la mayoría de las ocasiones los abusos sexuales se producen después de un progresivo acercamiento a la víctima por parte del victimario. Este va ganándose su confianza, entrando en su ámbito relacional y haciéndole creer que es valorado y cuidado. Con frecuencia en el ámbito eclesial, además, este acercamiento está revestido de lenguaje religioso, de una admiración vinculada al papel eclesial que se representa y del acceso a la conciencia y al mundo interior del sujeto, facilitando así la manipulación, la tergiversación de las creencias religiosas y la posibilidad de aprovecharse de las fragilidades y puntos débiles de la persona. Así se comprende mejor que, quien abusa sexualmente es porque puede hacerlo, esto es, porque su relación con la víctima no es simétrica y algo la sitúa con poder sobre ella, sea la edad, la fuerza, el cargo, el conocimiento de ella que tiene, la admiración que genera o la autoridad espiritual que representa.

Los *abusos de poder* son la puerta de entrada de aquellos de carácter sexual, por mucho que no siempre terminen en ellos. Hablar de *abusos de poder* es, en realidad, recurrir a una expresión que, a modo de paraguas, resguarda y concentra en sí las diversas maneras en que estos se pueden expresar. Desde esta clave, los abusos laborales, económicos, de autoridad o cargo, espirituales o de conciencia son algunos de esos rostros diversos que puede adquirir un abuso de poder.

Lo dicho hasta ahora exige, en primer lugar, que clarifiquemos qué se entiende por poder en estas páginas. Aunque existan muchas definiciones, cuando aquí hablamos de poder nos referimos a la capacidad que todos tenemos de influir en otras personas por el motivo que sea. Como se puede percibir de esta manera tan amplia de comprenderlo, el poder no es ni bueno ni malo, por mucho que, con frecuencia, le colguemos muchos sambenitos

o se diga que este pervierte. Lo que se puede valorar como positivo o negativo es, más que el poder en sí mismo, el uso que se hace de él.

Esta capacidad para influir puede ser empleada, sin duda, para lo mejor y para lo peor. Si miramos nuestra propia experiencia vital, podremos reconocer el rostro de muchas personas que, porque han tenido ascendente en nosotros, nos han ayudado a crecer en todas nuestras dimensiones, a desplegar elementos de nuestra personalidad y a sacar la mejor versión de nosotros mismos. Por otra parte, tengamos experiencia en primera persona o no, sabemos que esa misma influencia también puede

pervertirse y dañar profundamente a los demás, propiciando el control sobre ellos para el propio beneficio. Un correcto uso del poder es aquel que está al servicio de los otros y no el que se sirve de ellos.

El poder puede estar vinculado a un cargo o a una responsabilidad que se otorga a la persona que lo ostenta desde una instancia superior. Pero, además, también puede recibirse sin motivos objetivos por parte de quien es influida. Regalar la propia confianza a alguien o considerar que tiene autoridad moral sobre mí es un movimiento que, naciendo de la persona sobre la que se tiene poder, le otorga este a otra, por mucho

que los motivos no resulten objetivos y válidos para todos. Una vez más, conviene recordar que solo puede traicionar nuestra confianza quienes la tienen porque nosotros mismos se la hemos regalado.

Lo planteado hasta ahora nos permite entender que, sin necesidad de afirmar que se trate de un abuso de poder, hay maneras de utilizar la influencia sobre los otros que pueden resultar abusivas sin que, por ello, llegue al extremo de que puedan considerarse delito e, incluso, sin que las personas afectadas sean conscientes de ello. Cuando el poder no se utiliza para hacer crecer a las personas sobre las que tenemos ascendente, sino para nuestro propio beneficio estamos haciendo un

uso inadecuado del poder, por mucho que no haya clara intención de quererse aprovechar o aunque la otra persona consienta en ello. No pretendemos asustar a nadie, pero sí darnos cuenta de la inmensa responsabilidad que implica tener influencia sobre otros y de las fronteras poco claras que pueden llevarnos, fácilmente y no siempre con plena consciencia, a comportamientos de tipo abusivo.

La manera en que estamos hablando del poder nos permite empezar a intuir algunos elementos que otorgan complejidad a esta cuestión. En primer lugar, todos estamos bajo el poder de otros y, sobre todo, todos tenemos poder. No importa si es sobre muchas personas o sobre pocas. Tenemos capacidad de influir en otros y eso implica siempre una responsabilidad que hemos de asumir. En segundo lugar, del mismo modo que podemos manipular a otras personas sin que este sea nuestro claro objetivo, también podemos actuar bajo el influjo de otros aunque creamos que lo hacemos por propia

iniciativa. Por eso resulta de ayuda para prevenir dinámicas abusivas propiciar la necesaria libertad ajena como para que puedan actuar en contra de nuestros deseos y desplegar la nuestra propia para que no nos condicionen las expectativas ajenas.

El mal es siempre un misterio y la propia experiencia nos devuelve que ninguno de nosotros está exento de su influencia en diversos grados. Hacemos daño a otros, a veces con toda la intención y otras sin ser conscientes de ello, porque somos capaces de mal, por mucho que eso no nos convierta, sin más, en criminales. Aunque quizá no cometamos un delito de abusos, es muy fácil generar y propiciar dinámicas abusivas en nuestro modo de relacionarnos. Percibir la complejidad que late bajo las noticias sobre abusos sexuales nos permitirá entender mejor la vivencia de las víctimas, ganar empatía con ellas y, sobre todo, ir propiciando una manera más sana y cuidadosa de gestionar el poder que también nosotros ostentamos. 

EL DERECHO Y EL MAL EN LA ERA DEL WOKISMO

ANDRÉS GARCÍA INDA
Universidad de Zaragoza¹

I

Vivimos en la era de lo *woke*. Que ya no es simplemente una moda o una corriente cultural, sino toda una cosmovisión o un sistema de creencias. Algo más que una ideología: una nueva religión, al decir de algunos, que muestra o trae consigo el final de una civilización y el comienzo de otra. Y que implica, por lo tanto, «una cierta manera de vivir; una visión de los límites entre el bien y el mal»². Porque si algo define o caracteriza una civilización es precisamente la forma en la que se esfuerza por concebir lo inconcebible y enfrentarse a ello: al mal, o al *mysterium iniquitatis*, al sufrimiento y el dolor que no tiene que ver con la desgracia natural, sino con la libertad, con el hecho de que el ser humano, en ocasiones, elige hacer el mal (o no lo evita) sin verse obligado a ello.

Hablar del *wokismo* como religión es algo más que un juego retórico. Porque no se trata únicamente de una tendencia a la hipermoralización de la vida social. Si uno observa algunos de los rasgos de esa nueva corriente de ideas y prácticas sociales que nos invade, todo parece convertirla en una suerte de *nuevo catarismo*. Así se advierte, por

ejemplo, en el énfasis dominante hoy día en la disociación entre cuerpo y espíritu, y el consiguiente triunfo del espíritu sobre la materia (o de la materia sin espíritu); basta pensar, para darse cuenta de ello, en el «borrado» del cuerpo que opera la ideología de género o el transhumanismo. Pero también en el maniqueísmo imperante y la obsesión de perfección o pureza moral. Para los *woke*, dice Jean-François Braunstein, «pareciera que nuestro mundo está dominado por el mal, al que hay que perseguir con ímpetu y sin mucha esperanza de redención»³, con la ilusión decidida (en el doble sentido del término ilusión: de anhelo y espejismo) de acabar con él, aunque eso suponga acabar con la vida⁴. Hace unos cuantos años, escribía José Jiménez Lozano que «la idea central del catarismo, en el plano ético, es que no hay término medio entre el Bien absoluto y el Mal absoluto y que, por lo tanto, lo que no es perfección absoluta equivale a absoluta maldad. Mas solamente los perfectos, los llamados ‘buenos hombres’ eran los únicamente obligados a esa perfección, mientras la gran masa humana está exceptuada de todas las imperfecciones, excesos y vicios»⁵. De ahí la obsesión por situarnos en el la-

1. Laboratorio de Sociología Jurídica. Universidad de Zaragoza. Email: agi@unizar.es
2. Chantal Delsol, *La fin de la Chrétienté. L'inversion normative et le nouvel âge*, Paris, Cerf, 2021; Jean-François Braunstein, *La religión woke. Anatomía del movimiento irracional e identitario que está poniendo en jaque a Occidente*, trad. de I. García Olmos, Madrid, La esfera de los libros, 2024; Adriano Erriguel, *Blasfemar en el templo I. Debates irreverentes*, Madrid, Ediciones monóculo, 2023, p. 370ss. Una modesta aportación por nuestra parte en «La crisis de la religión en la sociedad posmoderna», en G. Vicente y Guerrero (coord.), *Desarrollos, crisis y retos actuales de la libertad religiosa*, A Coruña, Colex, 2023, pp. 235-249.

3. J.-F. Braunstein, *La religión woke*, op. cit., p. 38.
4. Porque como dice Ingolf U. Dalferth, «un mundo con vida consciente es el único tipo de mundo en el que no solo es posible que haya mal, sino donde, de hecho, siempre lo hay». I. U. Dalferth, *El mal. Un ensayo sobre el modo de pensar lo inconcebible*, Salamanca, Sígueme, 2018, pp. 31-33.
5. José Jiménez Lozano, *Cartas de un cristiano impaciente. Antología (1965-1968)*, Madrid, Ed. Verbum, 2023, pp. 211-212. El texto corresponde a un artículo publicado en la revista *Destino* el 20 de mayo de 1967 con el título «La subyugante tentación del catarismo», que era una crítica a la tentación de convertir al cristianismo en una religión para unos pocos «puros», en el contexto de crisis y renovación inmediatamente posterior al Concilio Vaticano II, y una defensa del

do del bien, por corregir cualquier expresión, por cerner cualquier pensamiento e intención, por co-tejar la legitimidad de toda idea y cuidar todo gesto que pueda resultar sospechoso de no ajustarse a lo moralmente exigible. Y particularmente la expresión, puesto que la realidad se construye a través del discurso. Toda acción es una forma de comunicación, lo que lleva a cierto pensamiento mágico para el que basta con cambiar el discurso o el lenguaje sobre la realidad, para transformar el mundo. Y cualquier gesto, palabra o acción revela una inclinación que es a la vez una toma de posición (o de partido) de un lado u otro.

Podríamos decir que para el *wokismo* imperante, como para el catarismo, el Bien va en un *pack*. Situar-se de su lado exige la identificación y la adhesión a todo un conjunto de expresiones y causas que definen lo social y políticamente correcto (de ahí la tendencia a la polarización). Y además, en consonancia con las raíces calvinistas y puritanas de la nueva cultura, el error o la transgresión no es redimible, por cuanto no depende ya de la voluntad de los sujetos, sino de su identidad. El bien o el mal, la bondad o la maldad, ya no está en función de los efectos de la acción o de la intención del agente, sino de la identidad heredada (social, sexual, racial...) de la víctima o el victimario. Y eso no se puede cambiar. Lo único que uno puede hacer por ello es purgar interminablemente ese imborrable pecado original. Por eso, lo más característico del *wokismo* no es ser una religión sin Dios, sino que en ella no existe la redención o el perdón: «Las políticas de identidad no ofrecen perdón por las transgresiones porque son irredimibles. Aquellos que en virtud de su identidad están manchados, pero no están seguros de si están condenados al infierno o sólo al purgatorio, se humillan y se someten voluntariamente a la flagelación pública interminable y a la auto-condenación. Los acomodados entre ellos nunca se alejan de sus privilegios privados. Los miembros

«cristiano de tropa», que decía Péguy, o del hombre medio, frente a esa radical separación del género humano entre buenos y malos. «Porque no es que el catolicismo deje de invitar a sus fieles a la perfección y la santidad —añadía el escritor castellano—, pero sin separarlos de la masa de su pueblo, de la alegría de la creación y de la historia». Con todo, más allá de su tiempo, su reflexión podría servir hoy día como una llamada de atención frente al neocatarismo *woke*, sea dentro o fuera de la Iglesia.

menores de este grupo —hombres blancos y heterosexuales, que no parecen entender la condena bajo la que viven y que no saben cómo se supone que deben actuar los convictos y las personas en libertad condicional— son utilizados como chivos expiatorios como el tipo equivocado de hombres blancos. Ahí están el presidente Donald Trump y todos los hombres blancos y heterosexuales que votaron por él. No son ciudadanos; son 'el adversario', contra los que hay que resistir»⁶. Como mucho, si el mal no se puede perdonar quizás se pueda aislar y erradicar poco a poco, como si fuera un virus, que mientras tanto habrá que tratar de forma sintomática y terapéuticamente. Porque en nuestro tiempo la absolutización del mal también va ligada a su patologización: todo mal responde a algún tipo de «fobia» o enfermedad y tiene por lo tanto un trasfondo irracional. Pero sabemos que no es así. Más aún, que en cierto modo el mal puede también ser el fruto de la razón: De una razón totalizante, absoluta e invertida⁷.

II

En ese contexto, el Derecho juega un papel no menor ni secundario, aunque la percepción del mismo resulta, en cierto sentido, paradójica: entre el recelo y la desconfianza total, de un lado, y la fe ciega, de otro. Y en ambos casos podríamos decir que se tiende a su distorsión instrumental, olvidando que el Derecho es una herramienta necesaria para enfren-tar el mal, pero es a la vez un mal... menor.

El escepticismo o el desprecio hacia el Derecho en su relación con el mal encuentra su fundamento o justificación en el mito o el relato del «buen

6. Joshua Mitchell, *American Awakening. Identity Politics and Other Afflictions of Our Time*, New York, Encounter Books, 2020, part I, § 24 (Mitchell hace notar que en hebreo Satán significa «el adversario»). También J.-F. Braunstein, *La religión woke*, op. cit., pp. 56ss.

7. El mal es «la razón que se invierte», al decir de F. Laplantine; cfr. en M.^a José González Ordovás, «El mal: violencia, libertad y razón. Reflexiones desde la Filosofía del Derecho», *Ius fugit. Revista interdisciplinar de estudios histórico-jurídicos*, núm. 19 (2016), p. 22. Cfr. también Z. Bauman, *Modernidad y holocausto*, Madrid, Sequitur, 1989; y A. Erriguel, *Blasfemar en el templo*, op. cit., pp. 365 y 440, donde recuerda aquella cita atribuida a Hegel, tan apropiada en nuestro contexto: «el Mal reside en la mirada de aquel que ve el Mal en todas partes».

salvaje» que atraviesa toda la historia de la humanidad. El ser humano, se dice a menudo, es bueno por naturaleza, y es la cultura y la civilización —nuestra civilización capitalista, racista, patriarcal...— la que lo corrompe. Y el Derecho no es sino una de las herramientas o tecnologías de esa civilización. Pero la historia nos muestra que dicho relato es, en realidad, una falacia. En *Iniquidad*, por ejemplo, el estudio del historiador Alejandro Rodríguez de la Peña sobre la crueldad en las primeras civilizaciones, éste nos advierte que «la guerra en la época prehistórica era tan cruel y despiadada como lo sería en el albor de las primeras civilizaciones» y «el porcentaje de mortandad en conflictos es bastante mayor en las sociedades tribales que en las sociedades civilizadas»⁸. Y no sólo eso: a pesar de lo que pudiera parecer, cuando más organizada está, la sociedad es menos homicida. Dicho con otras palabras, el Estado y el Derecho no serían los responsables del mal en el mundo, sino al contrario, tendrían un efecto pacificador, incluso en el caso de la tiranía⁹. Ahora bien, eso no significa que el impacto del Estado

y el Derecho en relación con el mal, la crueldad y el sufrimiento sea siempre positivo, ni, por supuesto neutral o aséptico. Rodríguez de la Peña identifica al Estado —y al Derecho, podríamos añadir nosotros, que no es sino su lenguaje— con el término griego *pharmakos*, que designa tanto el veneno como el antídoto o la medicina: «Este *pharmakos* es el Estado universal. Puede ser un veneno que contagia la violencia al universo entero o puede ser el antídoto contra esa violencia generando el orden y la paz a su alrededor»¹⁰.

Sin embargo, como decíamos hace un momento, ese escepticismo o desconfianza respecto al Estado y al Derecho convive, paradójicamente, con una fe ciega en el mismo como un instrumento para *acabar* con el Mal en el nuevo contexto. Puesto que la realidad se construye a través del lenguaje, basta con renombrar la realidad jurídicamente para cambiarla, hasta redefinir incluso la historia y la memoria, para eliminar lo que en ella hoy juzgamos como malo¹¹. Ello conduce a una hipertrofia del discurso jurídico en todos los órdenes, como si fuera suficiente con declarar la intención bondadosa del poder para conseguir sus benéficos efectos¹². En el ámbito jurídico-penal ese *wishful thinking* se ha convertido en una suerte de *penalismo mágico*, al decir de Jorge Ollero, para el que la simple inclusión en el Código Penal de ciertas conductas conllevará

-
8. A. Rodríguez de la Peña, *Iniquidad. El nacimiento del Estado y la crueldad en las primeras civilizaciones*, Madrid, Rialp, 2023, p. 38.
 9. *Ibidem*, pp. 53 y 108: «el caos es más letal que la tiranía», afirma Rodríguez de la Peña, a lo que podríamos añadir que los regímenes tiránicos y los Estados fallidos (en los que la violencia y el caos se extienden) también disponen de un ordenamiento jurídico, aunque sea un Derecho fallido o un *no-Derecho*. En un sentido similar, el psicólogo Steven Pinker interpreta el proceso civilizador: «el efecto pacificador del Estado no es sólo su fuerza bruta coactiva sino la confianza que inspira entre la población. Al fin y al cabo, ningún Estado puede apostar a un informante en cada bar o cada casa de labranza para detectar infracciones de la ley, y los que lo intentan son dictaduras totalitarias que gobiernan mediante el miedo, no sociedades civilizadas donde las personas conviven gracias al autocontrol y la empatía. Un Leviatán puede civilizar una sociedad sólo cuando los ciudadanos sienten que sus leyes, la imposición de las mismas y otras disposiciones sociales son legítimas, de modo que no recurren a sus peores impulsos en cuanto el Leviatán se vuelve de espaldas (...). Una imposición del imperio de la ley puede poner fin al caos sangriento de los caudillos enfrentados, pero reducir más los índices de violencia, hasta llegar a los niveles de las sociedades europeas actuales, supone un proceso más vago en el que ciertas poblaciones suscriben el imperio de la ley que les ha sido impuesto». S. Pinker, *Los ángeles que llevamos dentro. El declive de la violencia y sus implicaciones*, trad. J. Soler Chic, Barcelona, Paidós, 2018, pp. 135-136.

-
10. A. Rodríguez de la Peña, *Iniquidad*, op. cit., p. 191. De hecho, como señala en otro momento, la civilización no elimina la violencia, lo que hace es contenerla o «sofisticarla» (p. 44). Esa sofisticación, como la sublimación y transformación de la violencia física en la violencia jurídica, es ya una forma de pacificación, pero puede convertirse en ocasiones en una forma de racionalización de la misma, como sucede en el caso de los totalitarismos. Vid. al respecto el relato del Derecho del terror que narra Alexandr Solzhenitsyn, *Archipiélago Gulag (1918-1956)*, trad. E. Fernández Vernet y J. M. Güell, Barcelona, Tusquets, 1998; o el ya mencionado análisis del proceso de racionalización de Z. Bauman, *Modernidad y holocausto*, op. cit.
 11. Cfr. Ángel Garcés Sanagustín, *El Derecho de la historia: memoria democrática y derechos históricos*, Madrid, Iustel, 2020.
 12. Los efectos suelen ser, precisamente, los contrarios: la degradación de los instrumentos jurídicos, la devaluación de los derechos... Vid. al respecto el análisis crítico que hace Pablo de Lora, *Los derechos en broma. La moralización de la política en las democracias liberales*, Barcelona, Ediciones Deusto, 2023.

su eliminación¹³. Y en la propagación del *populismo punitivo*, consistente en la utilización del Derecho Penal como herramienta casi única —pero en todo caso principal— de resolución de los problemas sociales, mediante la extensión de la tipificación penal de nuevas conductas, el endurecimiento de las penas e incluso la reintroducción del Derecho penal «de autor». Como decíamos anteriormente, la maldad ya no depende de los efectos de la acción ni de la voluntad o la intención del actor, sino de su identidad, en un retorno a lo que era el Derecho penal de clase o de raza propio de los totalitarismos del siglo pasado (y ahora extensible a otras formas de identidad, como la sexual).

Dicho punitivismo trasciende o abarca a todo el espectro político, de derecha a izquierda, e implica

una mutación perversa de los principios liberales clásicos con arreglo a los cuales se venía entendiendo el Derecho en su conjunto —y el Derecho penal en particular— al menos desde Cesare Becaria (legalidad, seguridad jurídica, irretroactividad, interdicción de la arbitrariedad...), que se orientaban precisamente a evitar que el *mal menor* que supone el Derecho pudiera convertirse, él mismo, en el *mal absoluto* o radical que trata de contener. Tales principios —o metaprincipios, al decir de algunos— trascendían las opciones políticas. Y es precisamente la utilización política y emotivista de esas herramientas jurídicas la que ha venido a erosionarlos¹⁴. 

13. J. Ollero, *Penalismo mágico: Cómo transformar la creencia de que el castigo solucionará todos nuestros problemas sociales y políticos*, Sevilla, Aconcagua Libros, 2021.

14. Sobre este punto, cfr. M.^a José Bernuz Beneitez, «La lógica carcelarista y la lucha por los derechos», *Derechos y libertades. Revista de filosofía del Derecho y derechos humanos*, núm. 50 (2024), pp. 165-198; y Alfonso García Figueroa, «La génesis populista del feminismo punitivo», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Protocolo I (2021), pp. 15-41. También Mercedes Alonso Álamo, «Manifestaciones del mal y Derecho penal (el mal del delito, el mal de la pena y la maldad del autor)», en Varios, *Libro homenaje al profesor Luis Arroyo Zapatero. Un Derecho penal humanista*, Vol. I, Madrid, BOE / UCLM, 2021, pp. 41-57.

PECADO Y MAL SUFRIDO: LA CUESTIÓN DEL PECADO ORIGINAL

LUIS MARÍA SALAZAR GARCÍA

Facultad de Teología de Granada. Universidad Loyola Andalucía

Cuando se habla de mal, solemos distinguir entre mal físico (o metafísico en su caso) y mal moral. Aunque esta distinción es necesaria, su frontera es difusa tanto en la mente de las personas como en las convenciones culturales más arraigadas. Nuestro cerebro está preparado para encontrar una cierta lógica de causa-efecto en todo lo que ocurre y si algo desafía esa lógica es el sufrimiento del inocente. Nos deja profundamente insatisfechos la percepción de un sufrimiento al que no podemos encontrar un porqué. Aceptar que hay una parte de mal que sufrimos del que no somos responsables de ninguna manera nos provoca una sensación de indefensión ante el carácter trágico de la vida. Podemos oír: «¿Qué he hecho para merecer esto?», o bien calificamos de injusta una muerte, si el difunto era joven o tenía una vida virtuosa. En el fondo estamos internamente convencidos de que las buenas personas merecerían ser felices o «habrían merecido» seguir viviendo. Por eso no es extraño que personal y culturalmente busquemos algún tipo de conexión entre el mal moral y el mal físico, aunque esta explicación no sea muy precisa ni resista fácilmente la confrontación con los datos de la realidad, preferimos tener una mala explicación a no tener ninguna explicación.

En la Grecia clásica la suerte de las personas se atribuye a la *ananké*, que en Roma se denominó *fatum*. Según este convencimiento el ser humano queda a merced del azar (o de la voluntad de unos dioses arbitrarios y juguetones, que para el caso es lo mismo). Esa indefensión genera una angustia muy bien descrita en alguna de las tragedias griegas: el ser humano tiene su destino escrito, por mucho que huya de él, por mucho que su conducta se dirija a escapar de esa desgracia, ella lo buscará allá donde se encuentre. Lo único que puede aliviar esa angustia difusa es intentar averiguar el destino, la

adivinación en sus múltiples formas tiene su encaje perfecto en esta concepción trágica de la existencia. Conociendo nuestro futuro, por muy doloroso que sea, la angustia vital se transforma en miedo al concretarse la amenaza. La conexión entre el mal sufrido y nuestra responsabilidad moral es totalmente aleatoria. Solo cabría intentar convencer a los dioses para que sean benévolos, pero en no pocos casos estos se muestran insobornables. En este mundo trágicamente concebido no hay esperanza.

Otras culturas, como las de Extremo Oriente, se mueven en el extremo contrario y refuerzan la responsabilidad de cada persona sobre la totalidad del mal del mundo a través del *karma*. La existencia del *karma* supone que cada uno es responsable de lo que recibe a causa del bien o el mal que produce. Mal físico y mal moral están indisolublemente ligados. Cada uno de nosotros experimenta de modo automático las consecuencias de sus propios actos. Lógicamente este convencimiento produce ciertos desajustes, que se subsanan extendiendo las consecuencias del *karma* a las sucesivas vidas en las que se extiende la existencia de cada sujeto. El *karma* sería automático, pero no necesariamente instantáneo. Suele decirse que la muerte está tan segura de alcanzarnos que no tiene inconveniente en dejarnos toda una vida de ventaja. Aquí podríamos ampliar el dicho, afirmando que el karma es tan imposible de eludir que puede dejarnos «varias vidas de ventaja». Aquí cada uno es responsable al cien por cien del mal sufrido, aunque no sepa ni como ni cuando, ni conserve memoria de sus comportamientos pasados que lo llevan a esta situación.

El mundo bíblico es ajeno por principio a la trans migración de las almas y concede a cada vida humana, vivida en la corporalidad única, un valor insustituible. Sin embargo, podemos encontrar en él una variante de esta repercusión de nuestros actos

en el transcurso de la propia vida. Se trata de lo que podemos denominar «teoría clásica de la retribución» y que encontramos firmemente establecida en muchos estratos de la tradición bíblica. Esta teoría puede formularse de la siguiente manera: «Dios es justo y retribuye a los seres humanos conforme a sus obras. Si eres bueno te irá bien, y si eres malo te irá mal». Al contar solo con la vida del sujeto para retribuir su conducta (aquí no hay vidas sucesivas de un alma que pasa de un cuerpo a otro) las contradicciones entre la teoría y la experiencia se hacen muy evidentes: hay justos que sufren y hay malvados que triunfan a los ojos de todos. Para poder sortear esta dificultad, la teoría de la retribución recurre al carácter colectivo e intergeneracional de la retribución. El pecado de uno, particularmente el del rey, es sufrido por todo el pueblo, el pecado de los padres es retribuido en los hijos y nietos. De la misma manera, Dios puede guardar fidelidad a su siervo David manteniendo a sus tataranietos en el trono de Judá y la justicia de los justos puede ser retribuida durante mil generaciones. Con este recurso a la retribución intergeneracional puede atribuirse a generaciones anteriores la incoherencia entre mi comportamiento y la fortuna experimentada a lo largo de la vida, salvando así la estructura del sistema.

No faltan en la misma Biblia voces proféticas que subrayan la responsabilidad individual (Ezequiel), pero esto no hace más que poner de manifiesto la brutalidad de las contradicciones entre la teoría de la retribución y la experiencia vital del sufriente (Job y Qoelet). Estas contradicciones son especialmente llamativas en contexto martirial (1 y 2 Macabeos), donde la máxima fidelidad a Yahveh es sellada con la pérdida de la vida y, por consiguiente, con la imposibilidad de una retribución intramundana. Aunque estas posiciones críticas acabarán encontrando reconocimiento y son fundamentales en la comprensión cristiana de la resurrección, el eco de esta retribución intramundana está tan arraigado en la conciencia colectiva que lo encontramos incluso en pasajes del Nuevo Testamento. «¿Quién pecó, este o sus padres para que naciera ciego?» (Jn 9,2).

La experiencia de la cruz de Cristo, el justo sufriente, transforma radicalmente la interpretación del dolor en la fe cristiana. El sufrimiento no tiene necesidad de vivirse como un castigo, sino como participación en la cruz del Señor. De esta manera, el dolor del presente no nos proyecta hacia el pasado, como la consecuencia de nuestras malas

acciones, sino hacia el futuro puesto que «Es palabra digna de crédito: Pues si morimos con él, también viviremos con él; si perseveramos, también reinaremos con él» (2Tim 2,11s).

A pesar de este cambio de paradigma sobre el sufrimiento sigue existiendo en el credo de los cristianos una cierta conexión entre la culpa y el sufrimiento a través de la doctrina del pecado original.

Cuando hablamos del pecado original no nos referimos ahora ni al problema del bautismo de los niños recién nacidos ni primariamente al relato de Adán y Eva (Gen 3-4). Ninguna de estas dos imágenes ayuda demasiado a descubrir el fondo de la cuestión. Lo que la doctrina del pecado original, definida por el Concilio de Trento, pretende subrayar es la necesidad absoluta de Jesucristo para poder alcanzar la salvación.

Para S. Agustín, principal sistematizador de la doctrina, era inaceptable la predicación de Pelagio y sus seguidores, que sostenían que el ser humano se encontraba en una situación neutra, teniendo ante sí dos ejemplos: uno bueno (Jesús) y otro malo (Adán). Frente a estos dos caminos cada ser humano puede y debe elegir libremente sin que haya nada que le empuje desde dentro hacia un lado o hacia otro. Pelagio sostiene que si no hacemos el bien es porque no queremos, que cada uno de nosotros tendría al alcance de su mano la salvación, que puede alcanzar por sus propias fuerzas. Frente a esta posición, S. Agustín, consciente de su propia historia personal y apoyándose en S. Pablo, sostiene que nuestra situación está muy lejos de ser neutra. Nuestro mundo está asediado por el mal como una fuerza inexorable. Esta corriente de mal nos arrastra y no podemos escapar de ella si Cristo no nos libera. La humanidad entera es una *masa damnata* de la que es imposible salir por las propias fuerzas. Como en la historia del Barón de Munchausen, intentar salvarse por sí mismo es como salir de las aguas pantanosas tirando del propio pelo. Solo Cristo mediante su entrega puede ofrecernos gratuitamente, la salvación. Solo con su gracia podemos escapar del mal que sufrimos y que provocamos a partes iguales.

Como decíamos antes, el pensamiento humano busca, no puede dejar de hacerlo, la causa de esta penosa situación. Se trata de una causa que no podemos atribuir a Dios mismo, como si fuese un «defecto de fábrica», puesto que introduciría una maldad en el acto creador, incompatible con la bondad

de Dios. La fe monoteísta no nos permite atribuir-la a una fuerza maligna, una especie de Dios malo, como sostiene el maniqueísmo, para el que el bien y mal son principios coeternos de la realidad. Por último, la causa tampoco puede estar en nosotros mismos, puesto que es una situación que nos precede y que es anterior a cualquier decisión propia. Solo quedaría atribuir-la a la libertad humana en su estadio inicial, literariamente a Adán (pecado original originante).

En la lectura tradicional, además de la ruptura con Dios, el «pecado inicial» habría provocado todos los aspectos penosos de la vida: la enfermedad, el dolor e incluso la muerte. Habríamos encontrado una explicación para todos los males que acechan a la humanidad. Estos no responden al plan del creador, sino que están vinculados a un pecado ancestral. En el ser humano salido de las manos de Dios habitaría un mundo feliz, sin padecimiento alguno, un «paraíso terrenal» que Dios ha creado para él. Si no somos felices, si la situación del ser humano sobre la tierra es tan penosa, no se debe solo a nuestra propia actuación, sino a una anomalía que situamos en el comienzo de la historia, en la decisión libre de los primeros seres humanos a los que podemos considerar como tales. La conexión entre mal físico y mal moral queda así establecida, aunque hayamos tenido que retrotraernos hasta el comienzo de la historia.

Mientras nuestra concepción del mundo era estática y los primeros capítulos del Génesis eran leídos como una crónica, los culpables de la situación eran identificados por su nombre: Adán y Eva. Ahora que somos conscientes del hecho de la evolución y del género literario de los relatos, ya no podemos

poner nombre a los causantes. Pero eso no quiere decir que tengamos que renunciar a la conexión entre el pecado (mal moral) y el dolor parecido. Adán no tiene por qué pensarse como un individuo, sino un colectivo (al fin y al cabo, Adán significa humanidad) y podemos identificar el pecado original con el pecado del mundo, algo así como una gran bola de nieve que se va engrosando a lo largo de la historia hasta cristalizar en auténticas estructuras de pecado de las que resulta imposible escapar sin ayuda. Aún así podemos seguir pensando en el comienzo de la humanidad como un momento constituyente que condiciona el curso de la historia. El origen del mal que invade nuestra existencia no proviene directamente de nuestra libertad, pero tampoco es meramente una fatalidad, sino que proviene de decisiones que impidieron que la felicidad prometida se materializase en nuestra vida.

Por otra parte, podemos discutir si existió realmente ese momento inicial feliz o, como piensan la mayoría de los teólogos, es meramente un proyecto frustrado desde su comienzo. Sin embargo, la conciencia de ese proyecto de felicidad debe llenarnos de esperanza, porque el Dios Cristiano no renuncia a sus planes hasta el punto de enviar a su propio Hijo para que realizase su voluntad y llevase a término su encargo. Por eso la salvación cristiana no puede reducirse a una mera experiencia espiritual, ni el reinado de Dios puede separarse de la justicia, la paz y el alivio del sufrimiento humano. Saber-se salvado implica necesariamente sumarse a esa voluntad primigenia de Dios alumbrando la noche con nuestras pequeñas lámparas hasta que amanezca ese mundo donde no habrá ni luto ni dolor (Ap 21,4) sino paz y alegría eternas. 

SOBRE EL DIABLO. ¿MITO O REALIDAD?

JOSÉ M. VEGAS

Instituto E. Mounier. Misionero claretiano en Rusia

1. ¿CÓMO HABLAR DEL DIABLO? TEOLOGÍA NEGATIVA

No es fácil hablar sobre el diablo, aunque podría resultar sencillo si nos limitáramos a afirmar su carácter mítico, como, por ejemplo, una especie de personificación del mal. En realidad, tampoco del mal es fácil hablar, aunque de este último, por desgracia, andemos sobrados de ejemplos en nuestra experiencia. Con el diablo sucede algo distinto, porque no es un objeto directo de nuestra experiencia, no es un *Vorhandensein*, por decirlo con Heidegger, porque no goza de nuestra condición (de nuevo con Heidegger) de *in-der-Welt-sein*. No es un ser de este mundo, aunque, de existir realmente, actúe en él.

Un texto sobre el diablo debería ser un texto teológico, no filosófico. Pero aquí, evidentemente, no es posible tratar de manera sistemática del diablo, es decir, no es posible hacer un tratado sobre el mismo, entre otras razones, porque el que suscribe ni es teólogo (aunque haya estudiado teología), ni es competente en la materia. Así que nos limitaremos aquí a un breve ensayo, a unas pinceladas aproximativas, sin mayores pretensiones, que las de, tal vez, suscitar la discusión sobre el personaje. No entraremos, en consecuencia, en detalles como sus diversos nombres, o si se trata de un individuo o de una sociedad compuesta por muchos.

Al no ser una realidad de nuestra experiencia cotidiana, no podemos tratar de él como quien habla de política, de deportes o de recetas de cocina (aunque en cierta literatura dedicada, por ejemplo, a la práctica del exorcismo se habla casi de esta manera). Por ser algo o alguien que pertenece a una dimensión diversa de la nuestra, una entidad espiritual, pero no encarnada como la nuestra, deberemos adoptar la actitud prudencial de la *teología negativa*. La teología negativa surgió en la época de los Padres de la Iglesia como consecuencia de la fuerte conciencia de la absoluta trascendencia de Dios,

que procede a su vez de la doctrina de la creación del mundo por Dios a partir de la nada. El cosmo-centrismo griego cede ante una nueva cosmovisión teocéntrica, en la que Dios se encuentra total y absolutamente fuera de la realidad de este mundo. Esto significa que nuestras capacidades cognoscitivas y nuestro lenguaje son completamente inhábiles para entender y expresar la realidad divina. De ahí que lo que sabemos y decimos de Dios siempre esté afectado de una crónica imperfección y ambigüedad, que requiere del momento de la negación (de Dios sabemos mejor lo que no es) y la consiguiente elevación al infinito (que es ya un concepto negativo a partir de nuestra experiencia: lo finito, y lo no-finito).

La primera gran expresión clásica de la teología negativa la encontramos a finales del siglo IV y comienzos del V en los escritos de Dionisio Areopagita. La dialéctica de la teología negativa es mucho más radical que la usada, por ejemplo, por Platón para acceder a las ideas a partir de las realidades empíricas¹, porque esta dialéctica alcanza la idea, el concepto universal, que es el objeto propio de nuestra razón (y, por tanto, algo de nuestro mundo). Pero la teología negativa es la consecuencia de reconocer que el Dios trascendente y creador no es un objeto adecuado de nuestras capacidades cognoscitivas, que las trasciende absolutamente. Esta conciencia está ya presente en realidad, aunque no conceptualmente, en la estricta prohibición bíblica de hacerse ninguna imagen de Dios, pues no hay realidad de este mundo que pueda representarlo. Y esto es lo que expresa con enorme fuerza el primer relato de la creación en el libro del Génesis, que, lejos de ser un texto mítico, es un texto desmitificador que nos avisa de que ni los árboles, ni los

1. Cf. Platón, *El banquete*, 210a-212a.

animales, ni los mares, ni los ríos, ni la luna, ni el sol ni las estrellas..., nada absolutamente de este mundo es divino, porque Dios es el creador de todo y está absolutamente por encima de todo (absolutamente en otra dimensión).

Y esta conciencia se prolonga con enorme lucidez a lo largo de la Edad Media. Sus pensadores, lejos de ser fanáticos creyentes e irracionales, tenían fuerte conciencia de la inadecuación de sus ideas sobre Dios (el apofatismo) y una confianza desmedida en la razón, que poco a poco se va moderando: con gran equilibrio en san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino, y después en un desequilibrio creciente a favor de la fe y en contra de la razón, que llega a su paroxismo en el irracionalismo fideísta de Ockam. En verdad, el mundo moderno no nace de una crisis de la fe, sino de una crisis de la razón. Cuando ese mundo moderno trata de recomponer el dominio de la razón, adoptando el modelo que opera en la física matemática, pierde la prudencia apofática, y comienza a tratar las realidades supraempíricas y espirituales como objetos (*Vorhandensein*), a los que se puede llegar a conocer por intuición o deducción. Pero si aplicamos el criterio empírico de verdad, la conclusión es que los objetos pensados de los que no tenemos experiencia son sencillamente objetos inexistentes. Si esta conclusión se ha aplicado reiteradamente a la realidad de Dios, es fácil suponer que el diablo no puede sustraerse a semejante destino.

Pero dejemos de momento la espinosa cuestión de la existencia del diablo y tratemos de determinar de qué hablamos cuando nos referimos a él (exista o no realmente).

2. EL DIABLO Y SU FUNCIÓN

Se trata de una realidad espiritual, parte de ese mundo invisible del que los creyentes confesamos que es fruto de la creación de Dios cuando recitamos el credo («creador de todo lo visible y lo invisible»). Si es una entidad espiritual significa que es una realidad personal: el espíritu está esencialmente ligado al carácter personal (racional y libre), de modo que hablar, por ejemplo, de un «espíritu impersonal» es, propiamente, una *contradictio in adiecto*².

Si es un ser espiritual creado por Dios, se trata de un ser en principio bueno pero que, por un motivo para nosotros desconocido, se ha hecho malo, se ha vuelto contra Dios. La tradición cristiana siempre ha considerado que el pecado del diablo es la soberbia, pues siendo un ser espiritual, no se le pueden atribuir pecados ligados a la concupiscencia propia del ser personal que vive en la carne: el diablo no come, no bebe, no duerme y permanece célibe.

Puesto que el diablo es una entidad espiritual o angélica, le cuadra lo que Gregorio Magno dice a propósito de los ángeles: «Hay que saber que el nombre de «ángel» designa la función, no el ser, del que lo lleva»³. Por tanto, el nombre de los ángeles designa sus funciones, lo que hacen, tanto el nombre genérico: «ángel», enviado; como los nombres propios: Miguel, «Quién cómo Dios»; Gabriel, «Fortaleza de Dios»; Rafael, «Medicina de Dios».

Y otro tanto sucede con el nombre del diablo. Como es sabido, el nombre genérico de «diablo» procede del griego διάβολος, «calumniador». El verbo «calumniar», διαβάλλειν, está formado por la preposición διά, «a través de» o, también, «al otro lado», y βάλλειν «arrojar». El diablo es el que «arroja fuera», el que separa. Y, en este preciso sentido, es lo contrario y opuesto al símbolo (σύμβολον, de σύν-, «con», «conjuntamente», y βάλλειν), es decir, «arrojar juntos», esto es, «unir». El símbolo es la realidad que subyace en el concepto de sacramento, que es el símbolo que une eficazmente con Dios. Y esto significa que el diablo es el «anti-sacramento» que trata por todos los medios de separar al ser humano de Dios, la fuente, el fin y la plenitud de su vida. El Catecismo de la Iglesia Católica (CIC) dice además que «el «diablo» (*diá-bolos*) es aquél que «se atraviesa» en el designio de Dios y su obra de salvación cumplida en Cristo» (2851).

Esta función separadora del diablo se refleja también en el otro nombre genérico (aunque después

2. Cf. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* – GW 9, 32. Cit. por Juan Miguel Palacios, *La condición de lo*

humano, Encuentro, Madrid, 2013, p. 14. Cf. J. M. Vegas, «La persona y el universo del valor», *Acontecimiento*, 118 (2016), pp. 41-44.

3. San Gregorio Magno, *Homilía 34*, 8-9: PL 76, 1250-1251. De modo similar se pronuncia san Agustín: «Ángel designa una función y no una naturaleza. ¿Tú preguntas cómo se llama esta naturaleza? Espíritu. ¿Preguntas la función? Ángel. En cuanto a lo que es, es un espíritu. En cuanto a lo que hace, es un ángel». San Agustín, *Enarratio in Psalmum 103*, 1, 15: CCL 40, 1488.

se haya utilizado como nombre propio), esta vez a partir de su etimología hebrea: Satanás o Satán (en hebreo: *sa'tan*, «adversario»). En realidad, el verdadero adversario contra el que lucha el diablo no es el hombre, sino Dios. Satanás lucha contra Dios, trata de demostrarse a sí mismo y a los demás que Dios no es bueno, pero no lo hace directamente contra Él (que está demasiado lejos para él), sino a través de quien es su imagen en la tierra, a través del hombre: demostrando que no es verdad que «todo lo que había hecho era muy bueno» (Gn 1, 31), que nadie es realmente bueno, que todo bien esconde algún tipo de interés impuro, que, al final, todo el mundo se vende. Esto se ve con especial claridad en los diálogos entre Satanás y Dios al principio del libro de Job: la integridad de Job es consecuencia (interesada) de su posición social privilegiada; y si, tras sufrir la pérdida de esa posición, persevera en su justicia, es por mero interés: «piel por piel», dice Satán (cf. Job 1, 7-11; 2, 1-5).

Y, ¿cómo conduce el diablo esa lucha contra Dios por persona interpuesta (el ser humano)? Por medio de la tentación. ¿Qué es la tentación? La tentación es una forma de motivación de la voluntad. Aquí debemos hacer un inciso sobre el modo en que seres extra mundanos actúan en el mundo. Desde el punto de vista teológico de la revelación bíblica el mundo es el lugar del ser humano, en el que él debe actuar y decidir, precisamente por el carácter no divino de este mundo creado por Dios, como indicamos antes. Esto significa que lo que sucede en este mundo depende de la voluntad humana, al menos en parte, pues es cierto que los fenómenos naturales tienen sus propias leyes y la humanidad puede controlarlos sólo en parte, de manera progresiva (cf. Gn 1, 28) y, además, respetando y en cierto modo sometándose a esas mismas leyes.

Solemos decir que Dios actúa en el mundo respetando la libertad y autonomía humana. Pero, ¿cómo es esto posible? ¿Cómo respetará la autonomía humana limitada la actuación de un Ser omnipotente y omnisciente? Podemos decir, siempre con la extrema prudencia de la teología negativa, que esto es posible si Dios actúa en el mundo motivando la voluntad humana. Llamamos motivación «a la acción que ciertos influjos de procedencia subjetiva u objetiva pueden ejercer sobre el sujeto volente, en razón de los cuales éste viene a proponerse libremente un determinado fin; se trata, pues de sus *rationes agendi*. El motivo es, pues, aquello que mueve de hecho

al hombre a querer algo y se encuentra, por tanto, en el orden de la causalidad eficiente —aunque no suficiente— de su volición. Pues la producción de su acto de querer permanece siempre en manos del sujeto volente, que, impulsado más o menos vehementemente por sus posibles motivos, nunca se ve determinado por ellos, pues conserva siempre la conciencia de su capacidad de determinarse a sí mismo a querer o no querer este o aquel fin»⁴.

Es claro, por tanto, que es posible afirmar la intervención de Dios en el mundo (contra las pretensiones del deísmo), salvando la plena autonomía y libertad propias del ser humano. Dios motiva por vías naturales (los valores y la conciencia), y también por la vía sobrenatural de la revelación, que consiste esencialmente en una Palabra dirigida al hombre, que este puede acoger o rechazar. Jesús, la plena revelación de Dios en el mundo, motiva hablando, llamando, exhortando, corrigiendo, pero dejando siempre la decisión final a cada uno. Por fin, hay que decir, que Dios motiva exclusivamente por la vía de la Verdad y del Bien. Es decir, no entra en la casa del ser humano más que llamando a la puerta y sólo si este la abre voluntariamente.

Lo notable del caso es que el diablo habitualmente⁵ actúa también de modo similar a como lo hace Dios: motivando. Y esto es lógico, porque su acción busca que el ser humano se aparte voluntariamente de Dios, lo que es posible sólo si se salva en lo fundamental la libertad personal. Pero, a diferencia de Dios, el diablo motiva engañando. Por eso se le llama «el padre de la mentira» (Jn 8, 44). Y en la motivación mentirosa está la esencia de la tentación. Por eso, la *función* propia del diablo es la de ser tentador.

En la tentación todavía puede encontrarse un aspecto natural relacionado con el hecho de que la libertad humana es limitada, y el ser humano (con la ayuda de la gracia y de otras personas) debe tender a la perfección. La persona humana tiene diferentes niveles de existencia (física, psicológica, moral, espiritual) y, por lo tanto, también diversas

4. J. M. Palacios, *El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant*. Caparrós, Madrid, 2003, p. 44.

5. Dejamos a un lado lo que se llama «niveles extraordinarios de influencia diabólica»: la infestación, la vejación, la obsesión y la posesión diabólica, que, si se admite su realidad, son en el fondo también acciones destinadas a motivar y forzar la voluntad humana, que ninguno de estos fenómenos puede llegar a poseer realmente.

inclinaciones, necesidades y exigencias, que se corresponden con distintos niveles de valor, que responden y satisfacen esas necesidades. Una persona se ve tentada cuando los valores más bajos lo atraen de tal manera que se siente inclinado a ignorar los más altos. Así, por ejemplo, el placer, el confort, la riqueza, el poder, la belleza, etc., no suponen ningún mal en sí mismos. Son valores positivos por su propia naturaleza y una persona puede aspirar legítimamente a ellos. Pero el sentido común moral dicta que no se debe tender a ellos en detrimento, por ejemplo, de la justicia y la dignidad de la persona (la propia y la ajena) o los derechos y expectativas legítimos de otras personas. Por lo tanto, el respeto por los valores más altos y sus exigencias es la condición para elegir legítimamente los más bajos.

Para entender correctamente el papel de la tentación en la comisión del mal es necesario agregar que la tentación no fuerza la libertad de una persona hasta el punto de que la voluntad deje de actuar. La verdadera tentación es siempre superable, por lo que el mal se realiza si hay un acuerdo por parte de la persona⁶.

En este tipo de tentación vemos la imperfección del hombre y su debilidad. Pero hay otro aspecto de la tentación que puede relacionarse directamente con la influencia del diablo⁷. En la debilidad todavía se puede mantener una conciencia clara del bien y del mal. Pero hay una especie de tentación más radical, donde se da un engaño fundamental: esto sucede cuando al bien se lo llama mal y al mal, bien⁸. El diablo, el tentador y el padre de la mentira, trata de seducir al hombre no solo para sacarlo del camino de la verdad y del bien, sino también para que ya no se dé cuenta de lo que es bueno y lo que es malo, incluso para que piense que lo que es malo es, en realidad, bueno y viceversa⁹.

En la narración del pecado original (cf. Gn. 3: 1-22), esta forma de comportamiento del tentador es muy visible: primero, siembra confusión con una

pregunta ambigua y confusa: Dios no hace otra cosa que prohibir y, además, lo prohíbe todo («no comáis de ninguno de los árboles...», v. 1), es decir, restringe arbitrariamente nuestra libertad con sus mandamientos, no nos permite ser libres... En segundo lugar, presenta el mal como bueno: es agradable comer del árbol, da conocimiento, poder. Así, borra los límites del bien y del mal y cambia el juicio moral. En tercer lugar, ofende a Dios: trata de demostrar que Dios no es bueno, que no solo nos limita, sino que, además, nos engaña («no, no morirás, pero Dios sabe...»). Finalmente, promete una satisfacción subjetiva inmediata, y aún más, algo imposible: un desarrollo personal ilimitado («seréis como dioses conocedores del bien y del mal»), que nos da omnipotencia, para que sea bueno lo que queramos, con una libertad sin restricciones y sin responsabilidad alguna. Tal tentación, que implica renunciar a Dios, a la confianza en Él, significa simultáneamente renunciar a uno mismo, al propio ser, a la propia verdad, al verdadero bien, porque la persona quiere convertirse en lo que no es y no puede ser¹⁰. En esto precisamente se refleja el pecado radical de Satanás y sus demonios: el rechazo y la no aceptación de la existencia limitada de la criatura, es decir, el rechazo a aceptar el propio lugar dentro del orden divino, para ocupar el lugar de Dios¹¹. Pero en esta lucha se encuentra la tragedia y la contradicción del pecado radical del orgullo: es la elección de no configurarse de acuerdo con la medida creada y que depende de Dios, es decir, la opción de negar el propio ser, la propia verdad y bondad, la opción de no ser uno mismo. De ahí la más profunda insatisfacción en la que vive el diablo y todos los que deciden vivir como él: quieren ser lo que no son (Dios) y, en consecuencia, nunca son lo que realmente son (criaturas imágenes de Dios)¹².

Pero se debe decir enseguida que el diablo no es responsable del pecado humano: es el tentador (quien nos «motiva» a través del engaño), pero la decisión de pecar la tomamos nosotros. Por lo tanto, se considera que este tipo de influencia del diablo, aunque ordinaria, es al mismo tiempo la más terrible, porque si tiene éxito, nos separa en mayor o

6. Cf. José M. Vegas, *Osnovy khristianskoi etiki*, Studia Petropolitana, San Petersburgo. 2014, p. 169.

7. Decimos «directamente», en el sentido de que de manera indirecta se puede descubrir siempre la presencia del diablo que usa la debilidad humana para engañarlo.

8. «¡Ay de aquellos que llaman bien al mal y mal al bien!» (Is 5, 20).

9. Pensemos, por ejemplo, en el aborto o el suicidio presentados como derechos (y, por tanto, como buenos y debidos).

10. Cf. R. Lavatori, «Satana e il mistero del male nel mondo». *Atti Convegno Internazionale AIE*. 20-25 ottobre 2014, Roma, pp. 96-97.

11. *Íbid*, p. 98.

12. *Íbid*.

menor medida (según la gravedad del pecado) de Dios y de su gracia.

3. ¿EXISTE REALMENTE EL DIABLO?

Una vez que hemos aclarado, siquiera mínimamente, la función del diablo, podemos plantearnos la cuestión de su existencia: ¿mito o realidad?

Es evidente que aquí no podemos ensayar una especie de «pruebas de la existencia del diablo», como puede hacerse con la existencia de Dios. Me limito, por tanto, a un breve (y humilde) testimonio personal.

Me educué teológicamente en tiempos del post-concilio (entre 1972 y 1978). Estoy profundamente agradecido a la formación filosófica y teológica que recibí en el Estudio Teológico Claretiano de Colmenar Viejo, que considero que fue de altísima calidad. Pero debo reconocer que, en aquellos tiempos, junto a un enorme aprecio de los estudios bíblicos, también existía un cierto deje racionalista y desmitificador, que tendía a dejar a un lado los aspectos sobrenaturales más incómodos. Uno de ellos era precisamente la existencia del diablo, al que, de manera más o menos implícita, veníamos a entender como una mera personificación del mal. Los episodios evangélicos sobre posesiones diabólicas y exorcismos las entendíamos como relatos relativos a enfermedades psíquicas interpretadas según la mentalidad mitológica de la época.

Las circunstancias de la vida y las revueltas del destino han querido que, por voluntad del obispo católico de Moscú, en cuya diócesis trabajo desde hace 25 años, me encargara, hace 15, del ministerio de exorcista. Nunca me ha dicho el porqué de esa elección, que me resultó altamente sorpresiva, pero sospecho que una de las razones era mi condición de filósofo y, por tanto, mi escasa inclinación a la credulidad en estos asuntos, aun sin negar su posibilidad real. Este ministerio, que me ha empeñado mucho más de lo que yo hubiera pensado y deseado, me ha llevado a discernir con cierto cuidado la enfermedad (física y psíquica) de la posesión. Me he encontrado con muchas personas con trastornos psíquicos más o menos graves; también con personas afectadas de una religiosidad algo enfermiza y demasiado proclive a ver al diablo por todas partes, o necesitadas simplemente de llamar la atención. A los primeros les recomiendo ir al médico, si no lo

han hecho, y seguir sus instrucciones, si ya han acudido a él (aunque no les niego rezar con ellos, que es algo que siempre ayuda). A los segundos, trato de catequizarlos, y les explico el principio de que «todo lo que se puede explicar de manera natural, hay que explicarlo de manera natural».

Sin embargo, también debo decir que me he encontrado con no pocos casos que no se pueden explicar en esas claves. Personas absolutamente normales desde el punto de vista psiquiátrico (en no pocas veces, avalado esto por psiquiatras o psicoterapeutas), pero que han tenido contacto con experiencias de magia, ocultismo, espiritismo, *New Age*, etc., presentan síntomas que no tienen carácter patológico, sino claramente espiritual. Los fenómenos de vejación (a nivel meramente físico), obsesión (que afectan al psiquismo, con ideas obsesivas de suicidio, iras repentinas contra objetos sagrados, etc.), o posesión (cuando el espíritu maligno toma posesión del cuerpo de la víctima) no son reducibles a patologías psíquicas, y sólo reconociendo su realidad es posible tratarlos con garantías de éxito. Los casos de vejación y obsesión son relativamente frecuentes; los de posesión son extraordinariamente raros (yo me he encontrado en estos 15 años sólo cuatro o cinco casos).

Es evidente, que para desarrollar este ministerio del exorcismo es muy importante (y así lo manda la Iglesia en los *praenotanda* del ritual del Exorcismo) la cooperación con psiquiatras que excluyan la presencia de patologías psíquicas, de manera que se pueda establecer la realidad de la influencia maléfica. Aunque hay muy pocos psiquiatras que sean, al mismo tiempo, creyentes en Dios y menos aún los que creen en la existencia del diablo, algunos de ellos existen. Su papel, en palabras de uno de ellos¹³, es proporcionar argumentos psiquiátricos o psicológicos que no permitan atribuir fácilmente a los problemas mentales aquellos signos y síntomas producidos por acciones demoníacas. Contrariamente a la opinión general, los expertos en salud psicológica dicen que estas personas (poseídas, bajo alguna influencia del diablo) no están locas, no están enfermas.

13. Cf. H. de Ezcurra, «La tarea de un psiquiatra en el equipo de auxiliares de un exorcista», manuscrito de la ponencia leída en *Convegno Internazionale AIE*. 24-29 settembre 2018, Roma.

Si bien el cuadro de las enfermedades mentales, que se pueden confundir con diferentes niveles de la influencia extraordinaria del diablo, es muy amplio¹⁴ y, por lo tanto, siempre es necesario el diagnóstico de los profesionales de la salud mental, es posible identificar algunos de los rasgos característicos de estas enfermedades, que permiten identificarlos y distinguirlos de los fenómenos de esa acción extraordinaria del diablo.

En el caso de la enfermedad mental, se observa que la condición patológica del paciente es casi constante, aunque hay momentos de crisis en los que la enfermedad se agudiza; en el caso de las acciones extraordinarias del diablo, fuera de los momentos de crisis la persona actúa con bastante normalidad y puede llevar una vida normal.

Cuando se da una enfermedad mental, suele darse también un aislamiento progresivo de la persona, se deterioran gradualmente las relaciones con quienes la rodean; mientras que en el caso de la acción extraordinaria del diablo las relaciones con las personas del entorno son completamente normales fuera de los momentos de crisis.

Las enfermedades mentales, por regla general, tienen raíces en la adolescencia y la juventud, y después de la crisis se produce el llamado «deterioro residual». En los casos de acción extraordinaria del demonio, generalmente hay una fecha precisa de inicio (por ejemplo, el momento de contacto con el ocultismo), y no hay deterioro residual.

Las enfermedades o síntomas mentales disminuyen cuando se toman medicamentos, mientras que no se producen cambios por el exorcismo (puede darse incluso un empeoramiento). En los casos de acción extraordinaria del demonio, por el contrario, no hay mejoría (puede haber un deterioro) con la toma de medicación, mientras que se produce mejora después del exorcismo (o la oración de liberación).

En síntesis, mi experiencia como exorcista, y pese a la enorme prudencia con la que abordo estos problemas, me ha hecho convencerme de que el diablo existe realmente y de que las prácticas que,

normalmente consideramos (y con mucha frecuencia se reducen a) mera superstición, como el ocultismo, la magia, el espiritismo, el satanismo y demás, son extraordinariamente peligrosas y dañinas, y yo mismo he podido comprobar hasta qué punto pueden destruir a una persona.

La segunda razón por la que me defino a favor de la existencia real del diablo puede parecer algo externa, aunque para mí no lo sea. Hace ya tiempo decidí que creo con la fe de la Iglesia, que no quiero creer con una fe de supermercado o a la carta, que elige unos artículos de fe y desecha otros. Esto no elimina la capacidad de pensar críticamente (de hecho, mis actitudes críticas con ciertos aspectos y opiniones de la vida eclesial reciente se han acrecentado no poco), pero, en lo que se refiere a la fe y las costumbres, presto mi adhesión sincera de fe a lo que enseña la Iglesia, que, en lo referente a los ángeles y demonios dice:

La existencia de seres espirituales, no corporales, que la sagrada Escritura llama habitualmente ángeles, es una verdad de fe. El testimonio de la Escritura es tan claro como la unanimidad de la Tradición. (CIC 328).

Detrás de la elección desobediente de nuestros primeros padres se halla una voz seductora, opuesta a Dios (cf. Gn 3,1-5) que, por envidia, los hace caer en la muerte (cf. Sb 2,24). La Escritura y la Tradición de la Iglesia ven en este ser un ángel caído, llamado Satán o diablo (cf. Jn 8,44; Ap 12,9). La Iglesia enseña que primero fue un ángel bueno, creado por Dios. *Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali* («El diablo y los otros demonios fueron creados por Dios con una naturaleza buena, pero ellos se hicieron a sí mismos malos») (Concilio de Letrán IV, año 1215: DS, 800). (CIC 391).

La Escritura habla de un *pecado* de estos ángeles (2 P 2,4). Esta «caída» consiste en la elección libre de estos espíritus creados que *rechazan* radical e irrevocablemente a Dios y su Reino. Encontramos un reflejo de esta rebelión en las palabras del tentador a nuestros primeros padres: «Seréis como dioses» (Gn 3,5). El diablo es «pecador desde el principio» (1 Jn 3,8), «padre de la mentira» (Jn 8,44). (CIC 392).

Murmansk, 12 de febrero de 2024. 

14. Algunos ejemplos son la esquizofrenia, los trastornos delirantes, el trastorno psicótico general, los estados alterados de conciencia debido al uso de drogas, el trastorno de personalidad histérica, el trastorno de conversión, el trastorno de identidad disociativo, la depresión, el síndrome maníaco, el trastorno obsesivo-compulsivo, etc.

EL PROBLEMA DE LA TEODICEA

JUAN JESÚS CAÑETE OLMEDO
Instituto Teológico San Eufasio (Jaén)

1. DEL ENIGMA DEL MAL AL PROBLEMA DE LA TEODICEA

Afirmaba Jaques Natanson¹ que la fuente principal del ateísmo contemporáneo era el escándalo del mal, más concretamente el sufrimiento de los inocentes. La existencia del mal y la realidad de Dios parecen entrar en flagrante contradicción, sin embargo la cuestión es mucho más compleja. El primer aspecto que debemos destacar es que no debemos confundir el problema del mal y el problema de Dios. El mal no es un problema únicamente religioso sino humano. El mal es lo opuesto al bien, éste suele materializarse en dolor, sufrimiento, violencia y depravación. En la realidad nos encontramos con un mal que procede de la propia naturaleza (terremotos, enfermedades, tsunamis, inundaciones, etc.), y sobre los cuales los seres humanos no tenemos control, y un mal generado por los seres humanos (guerras, violaciones, robos, etc.), a los que solemos referirnos respectivamente como mal natural o físico y mal moral. Es evidente que este mal acontece en el mundo. El ser humano busca encontrar una razón y un sentido a este mal para dar con una respuesta racional a la pregunta «¿por qué existe ese mal?» Pero el mal siempre se le presenta como lo que no debería ser, lo ininteligible, lo irracional. La reflexión filosófica pura es demasiado corta para alcanzar la opacidad misteriosa del mal.

En el ámbito puramente «mundano» el mal queda como un enigma, pero se vuelve un auténtico problema cuando se admite la existencia de Dios: «Si Dios existe, ¿de dónde viene el mal?» Es lugar común, al menos desde Epicuro, utilizar el mal y el sufrimiento como realidades que cuestionan la fe en un Dios providente: «O Dios quiere evitar el mal,

pero no puede, y entonces es impotente; o puede y no quiere, y entonces es malo; pero tanto en un caso como en otro no sería Dios»². C. S. Lewis lo expresaba así: «Si Dios fuera bueno, querría que sus criaturas fueran completamente felices y, si fuera omnipotente, podría hacer cuanto quisiera. Pero sus criaturas no son felices. Por consiguiente, Dios carece de bondad, o de poder, o de ambas virtudes a la vez»³. En este momento pasamos del enigma del mal al problema de la teodicea. A Leibniz debemos la palabra 'teodicea', ésta apareció por vez primera como parte del título de su obra: *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre, y el origen del mal*⁴. Compuesta por las raíces griegas *theos* (Dios) y *diké* (justicia), la teodicea es una categoría que se refiere al intento de justificación de un Dios bueno y amoroso ante la existencia del mal en el mundo. Se trata del intento de explicar racionalmente el porqué y para qué del mal y de justificar a Dios. En el mundo griego la teodicea no fue un tema de gran preocupación pues ni la religión griega era monoteísta ni el hombre ocupaba un lugar tan especial como acontece en el judeocristianismo. Fue en el momento en que Atenas (razón) se cruzó con Jerusalén (fe), cuando el mal se convierte en una cuestión sobre la que inevitablemente habría que tratar. Pero fijémonos, en un primer momento el problema no era tanto Dios como el mal. Cómo entender la presencia del mal en un mundo donde la realidad de Dios (entendamos el Dios que se revela en el cristianismo) era

1. J. F. Natanson. *La mort de Dieu. Essai sur l'athéisme moderne*, Paris, PUF, 1975.

2. Transmitido por Lactancio en *De ira Dei*, 13, 20-21 (PL 7, 121).

3. C. S. Lewis, *The Problem of Pain*, Collins, Glasgow, 1990.

4. W. Leibniz, *Ensayos de Teodicea: Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre, y el origen del mal*, Sígueme, Salamanca, 2013.

prácticamente incuestionable. ¿Creó Dios el mal? No, el mal no es algo creado. El mal es una carencia de algo, es una privación del ser y Dios lo permitiría en orden a un bien mayor. Así, por ejemplo, lo plantearán san Agustín o santo Tomás. Sin embargo, la modernidad traerá consigo una nueva sensibilidad en la que el problema se trasladará a Dios. Aquí es donde podemos situar la figura señera de Leibniz.

Aunque la motivación última que pone en marcha el discurso de Leibniz es religiosa, su planteamiento evidencia el giro racionalista que se operará en el pensamiento moderno. La razón se separa de la teología y del problema del mal pasamos a la defensa de Dios ante el tribunal de la razón. No debemos olvidar que toda defensa está en el marco de un enjuiciamiento previo. Para Leibniz, por una parte, no es posible una contradicción entre las verdades de la fe y las verdades de la razón y, por otra, según el principio de razón suficiente todo tiene su razón de ser. Si esto es así ¿de dónde viene el mal? Leibniz considera que la raíz del mal está en la imperfección ontológica propia de lo creado⁵, o sea es la naturaleza esencial de un universo creado, y por lo tanto constitutivamente limitado, el que hace inevitable la presencia del mal. A esto se refiere cuando habla del mal metafísico como condición de todo mal natural o moral. La existencia del mal es condición de todo mundo posible y Dios, dentro del conjunto de probabilidades, habría creado el mejor de los mundos posibles, o sea el mundo donde la cantidad de mal es menor.

En el año 1755 en Lisboa se sufrió uno de los terremotos más devastadores registrados por la historia escrita. Semejante tragedia propició que se reconsiderara la teodicea de Leibniz. Voltaire hábilmente satirizará la visión de Leibniz en su obra *Cándido o el optimismo*⁶. Voltaire no se limita a indicar las dificultades planteadas por Epicuro, sino que añade un aspecto emocional a su protesta: justificar el mal es mofarse de las víctimas, pues la teodicea no hace más que intentar acallar el sufrimiento. Y, en la medida en que se intenta acallar a las víctimas, se las tiraniza. En este momento la reflexión filosófica comenzó a ver la teodicea como un intento fallido declarándola como imposible. En esta línea Kant, a

título de ejemplo, partiendo de la experiencia empírica del mal existente planteará, con toda crudeza, la justificación de Dios ante el tribunal de la razón y terminará criticando la posibilidad de una teodicea puramente especulativa. Este planteamiento muestra a todas luces el cambio de postura cultural que comenzaba a perfilarse en Leibniz. La razón autónoma termina enjuiciando la sabiduría del creador⁷, proceso que irá de la mano con la progresiva secularización del mundo occidental.

Si algo queda claro en las discusiones que se articularon en torno a la teodicea es la dificultad de establecer una ligazón ontológica entre el mundo tal como se nos presenta y la pretensión de alcanzar un sentido final y englobante. Pero esto no es óbice para reconocer que los grandes problemas metafísicos, entre ellos el que plantea la teodicea, seguían en pie y no podían dejar de abordarse.

2. UNA APROXIMACIÓN ACTUAL AL PROBLEMA DE LA TEODICEA

Hemos visto como la teodicea es el intento de la racionalidad moderna de conferir un sentido secularizado al mal y al sufrimiento. La cuestión que planteamos es si en nuestro tiempo es factible elaborar una teodicea. Antes de abordar el tema debemos aclarar los presupuestos que debemos asumir. En primer lugar, si la teodicea es el intento de legitimar la justicia y la bondad de Dios en el mundo, se debe partir de la premisa de que Dios existe y es justo y bueno. En segundo lugar, asumimos que el mundo tiene un sentido, y que este sentido se encuentra en correspondencia ontológica con la existencia humana y con sus aspiraciones últimas, algo que ocurre por ejemplo en la cosmovisión judeocristiana. Ni todas las filosofías ni todas las religiones conciben a lo divino y lo humano de esa manera. Por lo tanto, para analizar el tema de la teodicea hemos de partir de la existencia de un Dios omnipotente y bueno y unas expectativas existenciales respecto al ser humano⁸. Atendiendo a esto, el problema central de la Teodicea residiría en la dificultad de hacer compatibles las siguientes tres proposiciones: «Dios es

5. Es decir, aquella condición limitada que tiene la creación por el mero hecho de ser diferente de Dios.

6. Voltaire, *Cándido o el optimismo*, Espasa, Barcelona 2016.

7. A. Gestche, *Dios para pensar I, el mal-el hombre*, Sígueme, Salamanca 1995, pp. 121-159.

8. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988.

omnipotente», «Dios es absolutamente bueno», «el mal que afecta inevitablemente al ser humano —sin embargo— existe»⁹. Algunos piensan que es imposible compatibilizar estas tres proposiciones, por lo tanto, cualquier intento de elaborar una teodicea llevará al fracaso. Otros, por el contrario, afirmarán que no solo es posible elaborar una teodicea sino que es inevitable si admitimos la existencia de Dios¹⁰.

Parece obvio que el sinsentido del mal se resiste a ser funcionalizado y neutralizado. Desde una perspectiva antropológica, racional y filosófica, el mal tiene que ser asumido. La cuestión es si podemos dar o no alguna respuesta teórica. Para los que la niegan la única salida posible no es teórica sino práctica: luchar contra el mal sabiendo que la sociedad sin mal es un ideal históricamente irrealizable, pero también un ideal irrenunciable. Esto no implicaría declarar la inexistencia de un Dios bueno y omnipotente dado que el mal se da en la historia, por tanto, es contingente y no absoluto, no es ni concomitante a la acción de Dios ni un componente insuperable del universo en que vivimos. Desde una perspectiva cristiana se afirmaría que lo que nos revela Cristo no es tanto una explicación racional sobre el mal cuanto una divinidad que asume el sufrimiento humano y nos capacita para afrontarlo. La solución no estaría pues en la teodicea explicativa, sino en la historia de Jesús que revela a un Dios que está siempre con las víctimas mostrándonos cómo enfrentar el mal manteniendo siempre viva la esperanza¹¹.

Otros, sin embargo, piensan que la teodicea es posible y necesaria sabiendo de antemano que la reflexión sobre el problema del mal nos hará revisar nuestra idea de Dios, comenzando por lo que entendemos por omnipotencia y bondad de Dios. No se trata, y esto es decisivo, de justificar a Dios sino de justificar la idea o las ideas que nosotros nos

hacemos de su misterio. En este preciso sentido la teodicea es inevitable. Haría falta una renovada teodicea a partir de una justificación de la fe cristiana (pisteodicea). La idea leibniziana, aunque debe revisarse, seguiría siendo válida en lo esencial. El problema fundamental sería conciliar la afirmación de que Dios no puede crear un mundo sin mal, porque el mal, como posibilidad, sería inherente a la condición del ser creado, y mantener una salvación eterna dada por Dios a las criaturas, que implicaría la victoria definitiva sobre el mal¹². A la hora de tratar la cuestión hemos de tener en cuenta que, a diferencia de lo que se pensaba en la época de Leibniz, la creación no sale acabada de las manos del creador. La creación es evolutiva, el mundo sigue haciéndose, en términos teológicos diríamos que Dios hace que el mundo se haga¹³. No tiene mucho sentido establecer una especie de cálculo divino que nos permitiera hablar ni del mejor ni del peor de los mundos posibles. No somos creados ya en la plenitud misteriosa de la gloria, algo que nos evitaría ya el mal, porque eso es imposible. Como ya afirmaba san Ireneo¹⁴, respondiendo a la objeción pagana de por qué tardaba tanto la venida del Salvador, lo que es posible al final no siempre lo es al principio, poniendo de relieve la necesaria mediación del tiempo en la constitución de la realidad finita. La plenitud final sería de orden escatológico y consistiría en que el amor de Dios realizaría lo que en apariencia es imposible: una cierta «infinetización» de la persona finita en la que el mal es definitivamente extirpado, pues en la gloria ella puede decir «todo lo de Dios es mío».

Ambas posturas, la de los que consideran posible como los que consideran imposible la teodicea, pretenden abrir una puerta a la esperanza. Para los que acogen la fe: Dios ha creado el mundo, porque vale la pena. Dios está con nosotros para ayudarnos a superarlo a base de bien. Debiendo vivir en un mundo en el que el mal inevitablemente está presente, ¿qué sentido tiene la existencia y, por consiguiente, qué actitud tomar ante él, qué tipo de «cosmovisión» puede ayudar a afrontarlo del modo más coherente y vivible? Cada persona debe

9. Paul Ricoeur: *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Editoriales Almagesto y Docencia, p. 199.

10. En España estás dos visiones se pueden ejemplificar en el debate sobre el tema entre José Antonio Estrada y Andrés Torres Queiruga de los que destacamos sus dos obras señeras sobre teodicea: J. A. Estrada, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Trotta, Madrid 2003. ; A. Torres Queiruga, *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea*. Trotta, Madrid 2011.

11. J. A. Estrada, «De la teodicea a la esperanza». *Iglesia viva*, n.º 225, ene-mar 2006.

12. A. Torres Queiruga, *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea*, p. 222.

13. Teilhard de Chardin, Nota sobre los modos de acción divina en el universo en *Como yo creo*, Taurus 1970, pp. 31-42.

14. Ireneo, Adv. Haer. IV, 38, 1.

decidir adoptando una visión de la vida donde la razón y la fe se den la mano.

3. DIOS Y EL MAL. LA NECESIDAD DE UNA REFLEXIÓN

Afirmaba Chesterton que «Dios aparece al final, no para resolver enigmas, sino para profundizar en ellos»¹⁵. Esto es cierto especialmente en el tema del mal. Antes afirmábamos que el mal pasa de enigma a problema ante la realidad de Dios. Qitemos a Dios de la ecuación y preguntémonos entonces si el mal es algo objetivo, o sea, si hay acciones objetivamente malas o sufrimientos objetivamente injustificables. Eliminado Dios, el mal se relativiza quedando circunscrito al terreno puramente subjetivo. Mal para ti, quizás bien para mí, pero nunca mal en sí. Pongamos un ejemplo entre la multitud que la historia nos brinda: tras la victoria de César sobre Vercingétorix en la guerra de las Galias centenares de miles de muertos y decenas o centenares de miles de personas vendidas como esclavos (según la fuente que se consulte). Roma aplaude, bien para Roma, los galos se quejan, mal para los galos, ¿quién hace alguna lectura distinta en el mundo pagano? Mal y bien son cuestiones relativas. La vida o la muerte del ser humano no serían más que un episodio marginal en el conjunto de un universo vacío de sentido pues para él somos totalmente indiferentes. Pongamos otro ejemplo más cercano. En un momento del célebre debate entre Frederick Ch. Copleston y Bertrand Russell, emitido por la BBC en 1948, sobre la existencia de Dios, Copleston le pregunta a Bertrand Russell: «pero, según usted, ¿no hay criterio objetivo, aparte del sentimiento para condenar la conducta del comandante de Belsen (famoso campo de concentración nazi)?», a lo que Russell, coherente con su ateísmo responde: «No más que una persona daltónica que se encuentra exactamente en la misma posición. ¿Por qué condenamos intelectualmente...? ¿Porque se trata de una minoría? ¿Qué razón encuentras para decirle al comandante de las SS que gestionaba Belsen que estaba haciendo un mal objetivo, un mal absoluto?»¹⁶

Los criterios sobre el bien o el mal no serían más que una creación nuestra, condicionada por nuestra perspectiva y nuestra historia. El mal sería parte consustancial de la tragedia en la que se convierte la vida del hombre como pensaban los griegos. Sin Dios, estaríamos más allá del bien y del mal como advirtiera Nietzsche¹⁷. Sin embargo, en nuestro fuero interno sabemos que hay acontecimientos que ponen el orden moral del mundo patas arriba, que hay una historia desde la óptica de los que sufren, de las víctimas, para los que los intentos de redención humana siempre llegan demasiado tarde. Si el mal con Dios se convierte en un gran problema, mayor lo sería el hecho de que el mal dejara de ser un problema al quedar diluido en lo enigmático de un mundo, sin fundamento y sin sentido, en el que al relativizarse el mal solo quedaría o la rebelión infructuosa o la actitud estoica que nos invita a soportar pasivamente todo aquello que le sobrevenga.

Después de todo hay que seguir reflexionando sobre la cuestión sobre Dios y el mal sabiendo que seremos incapaces de dar una solución plenamente satisfactoria. En el camino abierto por nuestra reflexión hay cuestiones que se irán aclarando. Al pensar conjuntamente sobre Dios y el mal descubrimos que la reflexión no queda agotada por los razonamientos puramente lógicos conformes con la no-contradicción y con la inclinación hacia la totalización sistemática¹⁸. El mal se nos presenta como lo injustificable, lo no racionalizable. La reflexión sobre el problema del mal nos muestra que nuestras categorías del bien y del mal no son últimas porque la Realidad Última está por encima de todo lo que nosotros podamos llamar bien y de todo lo que podamos llamar mal. En este sentido al pensar conjuntamente a Dios y al mal muchos de nuestros esquemas sobre Dios se pueden tambalear e, incluso, romper. Dios no puede ser encerrado en el marco de nuestros conceptos y definiciones. En definitiva, pensar sobre Dios y el mal nos hace comprender que no tenemos respuesta a todo, nos hace humildes, más humanos y realistas.

Esto no significa que la teodicea abandone sin más su aparato metafísico. Pero sí que ampliemos el

15. G. K. Chesterton, «El Libro de Job», en *El hombre que fue jueves*, Valdemar, Madrid, 2000, p. 294-295., p. 298.

16. En https://tendencias21.levante-emv.com/recuperada-la-discusion-russell-copleston-sobre-la-existencia-de-dios_a2925.html

17. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid 2012.

18. P. Ricœur, «El mal: Un desafío a la filosofía y a la teología», en *Fe y filosofía*, op. cit., p. 200.

marco de nuestras meditaciones y deliberaciones. De hecho, en el caso que nos ocupa el análisis clásico fue insuficiente al querer justificar al Dios reducido a unos esquemas conceptuales, es decir, entendido desde determinados paradigmas filosóficos, lo que hizo que la reflexión se quedara en el campo abstracto del pensamiento sin prestar atención a las situaciones reales de sufrimiento. Para elaborar la nueva teodicea es fundamental que el pensamiento no se quede anclado en conceptos prefijados, sino que se abra a la historicidad del acontecer humano permitiendo así que se oigan las voces de los que padecen¹⁹.

Quiero terminar esta reflexión con la posición hermenéutica sorprendentemente novedosa que

supone el cristianismo ante el problema del mal. El mal sería la situación en la que Dios se nos ha revelado tal cual es. El mal más que un problema a solucionar teóricamente es un misterio a esclarecer vivencialmente. Obviamente esto no exime al cristiano del esfuerzo argumentativo, pero sí le permite reconocer que no se trata de una cuestión a solucionar antes de creer en Dios, sino que todo comienza por confiar en un Dios que se nos hace presente en Cristo como aquel que vence al mal asumiéndolo solidariamente y transmutándolo en semilla de resurrección²⁰. 

19. J. B. Metz, *Memoria Passionis: Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Sal Terrae, Santander 2021.

20. J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander 1988, p. 173.

EL PODER DE LA LITERATURA

ANTONIO SCHLATTER NAVARRO

Sacerdote. Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra

Todas las penas pueden ser soportadas si las metes dentro de una historia o haces una historia con motivo de ellas. (Isak Dinesen)

En el epílogo de la reciente película *Sounds of freedom*, sobre la lacra de la pedofilia, Jim Caviezel da un breve y emotivo discurso para exponer un deseo: lograr que esta película provoque un efecto similar al que produjo el libro de Harriet Stowe, *La cabaña del Tío Tom*, que significó un antes y un después en la lucha contra la esclavitud. Caviezel invoca una famosa frase de Steve Jobs: «La persona más poderosa del mundo es el narrador». ¿Puede realmente el lenguaje cinematográfico proponerse una misión de esa envergadura? ¿Qué tipo de narración sería ropaje adecuado para lograr comprender y transmitir tanto Mal?

PRIMER ACERCAMIENTO.

DESDE EL MAL HACIA LA LITERATURA

Grosso modo, podríamos englobar en tres grandes grupos a todos aquellos escritores que en los últimos siglos se han atrevido a abordar el tema del Mal. Por un lado habría un pequeño grupo de escritores geniales que han sabido tratarlo de modo adecuado, sencillo. Han escrito sus obras sin tener ni siquiera que pensar que estaban hablando del Mal. Sencillamente lo comprendían, lo habitaban, y los plasmaban conforme a su estilo y capacidad. Sus obras te instalan en el asombro ante la presencia del Mal en el mundo: Evelyn Waugh o Graham Greene; Sigrid Unset o John Fosse; Gertrud von le Fort o Flannery O'Connor... No son muchísimos. Con más o menos conocimiento, todos ellos se hallan inspirados en el modo de plantear el tema por parte del autor inspirado al inicio del Génesis.

En un segundo grupo encontramos muchos grandes escritores que, lanzados a profundizar en el tema del Mal, lo han hecho de un modo muy lo grado pero sin el *aura* (Walter Benjamin) necesario. Son escritores que tal vez no lo comprenden con toda su profundidad, pero son capaces de encontrar explicaciones y describirlas. Ahí estarían autores como Conrad, Eco, Saroyan, Salinger, Orwell, Stefan Zweig, Virginia Woolf...

Finalmente existen algunos escritores que han ido evolucionando en su propio itinerario logrando acercarse poco a poco a ese ideal de sencillez que necesita un tema tan profundo como el mal. Tal vez sean los más interesantes. El prototipo de este tipo de autores lo encontramos en Dostoyevski, quien llegó a ser el alquimista de la naturaleza humana para lograr transmitir literariamente todo el Mal que él ha visto encarnado a su alrededor (y en él mismo, pues los sufrió todos). Su valentía le llevó a indagar todos los posibles caminos: el desdoblamiento de los personajes, la psicología del hombre del subsuelo, la descripción minuciosa de crímenes horribles, los demonios que dominan y marcan distintas vidas entrelazadas... la condición paradójica del ser humano... y sobre todo el contraste entre el bien y el mal, que en su caso ya no es que se mezclen... ¡se necesitan! Pero lo más destacable de su febril producción literaria fue, como decimos, su evolución. Desde sus *Memorias de la casa muerta*, hasta *Los hermanos Karamazov*, pasando por la distintas versiones que escribió de *El Idiota* (siempre insatisfecho en el modo de mostrar un segundo Cristo), Dostoyevski es el ejemplo acabado de un genio que no acaba de encontrar el modo de describir significativamente el Mal (y en torno a él, el tema de la libertad, la conciencia, la misericordia...).

El caso de Dostoyevski es tal vez la mayor prueba de los lógicos límites que tiene el misterio del

Mal para poder ser tratado adecuadamente. A pesar de habernos dado como ningún otro escritor tantas páginas que nos ayudan a comprender y adentrarnos en el misterio y las consecuencias del Mal, cuando parece acercarse a su núcleo, sus páginas o bien se enredan en descripciones psicológicas de sus personajes, o bien deben conformarse con describir imágenes o gestos litúrgicos, empleando un lenguaje que podríamos llamar apofático: la reacción de Mischkin ante el Cristo de Holbein, la postulación de Raskolnikov ante toda la Humanidad sintiéndose vencido por la misericordia de Sonia, el beso y el silencio de Cristo ante el Gran Inquisidor...

Como podemos comprobar, con un acercamiento desde el Mal hacia la Literatura los resultados que se obtienen son interesantes pero no parecen llevarnos mucho más allá del estudio y logros en la historia de la Literatura, y con resultados más bien desanimantes: sólo los narradores geniales e inspirados son capaces de conjugar grandeza y sencillez. Por esto me gustaría recorrer otra dirección, probar un segundo acercamiento, y centrarme no tanto en cuál ha sido la aportación del gran tema del Mal en la creación literaria, sino hacer la pregunta inversa: en qué medida la Literatura es capaz de acoger y describir el Mal. Y me gustaría concluir que, si bien es verdad que la Literatura debe mucho al Mal, es sobre todo el Mal el que debe mucho a la Literatura pues es ella, más que ningún otro arte, el ropaje literario más capaz de comprenderlo y hacerlo comprender.

LA LITERATURA COMO SEGUNDA NAVEGACIÓN

En su reciente discurso de aceptación del premio Nobel, el escritor Jon Fosse cuenta que el arranque de su vocación literaria tuvo lugar cuando un día, en el Instituto, tras pedirle el profesor que leyera un texto en público, sufrió un ataque de terror que le paralizó y le arrebató el lenguaje. Según cuenta Fosse, aquel miedo le replegó en sí mismo al tiempo que le empujó a iniciar lo que luego marcaría el sentido de su vida como escritor: buscar un lenguaje que no se limitara a informar y comunicar, sino que implicara significado y tuviera existencia propia. Y es que, cuando un tema resulta inabarcable, y no deseamos conformarnos con el «mejor callar» wittgensteiniano, cabe siempre preguntarse si puede la Literatura, y en qué medida, desvelar un misterio como el Mal. Al fin y al cabo «la especie humana no

soporta demasiada realidad»... Con su estilo simbólico y sacramental, pienso que Eliot (como Fosse) pone el dedo en la llaga y nos anima a indagar en la pregunta esencial: ¿Hasta qué punto es la forma literaria —de un modo más o menos sencillo según sea logrado o no el resultado— la única forma adecuada, el único ropaje posible, para poder acercarnos al tema del Mal sin quitarle su grandeza?

Digámoslo ahora literariamente. La narrativa es en gran medida el arte de la encarnación (F. O'Connor), y sólo la mejor literatura capacita para acercarse a temas que, como el Mal, sólo pueden comprenderse desde el ser humano de carne y hueso, por ser *radicales* humanos. ¿De dónde surgiría si no la fascinación de obras como *Don Quijote*, *Hamlet*, *Los Miserables*, *Los Hermanos Karamazov*... donde la presencia del Mal es tan patente? ¿De dónde procede la perennidad de obras como *El proceso* de Kafka, *El poder y la gloria* de Graham Greene, *Doktor Faustus* de Thomas Mann, *La peste* de Albert Camus... si no es de la perennidad de la naturaleza paradójica del ser humano y de la vida? ¿Cómo explicar la paz del príncipe Andrej Volkonski al perdonar por fin en *Guerra y Paz*; tantas situaciones extremas a las que se enfrentan los personajes de las hermanas Brontë, el poder intercesor de Lucía para lograr la conversión del Innominado, la grandeza de Jean Valjean transubstanciada por la misericordia del obispo Myriel («Jean Valjean, hermano mío, vos no pertenecéis al mal, sino al bien. Yo compro vuestra alma; y la libro de las negras ideas y del espíritu de perdición, y la consagro a Dios»)...

Una imagen antigua de la tradición griega asocia con frecuencia la vida humana a una larga travesía. No en vano *La Odisea* es el poema esencial de la educación de los griegos. Por esto resulta muy significativo que el magistral ensayo de M. Nussbaum sobre *La fragilidad del bien* termine evocando la escena final de la *Hécuba* de Eurípides, en la que un grupo de marineros navega por aguas inseguras, fijando su rumbo por la sombra que proyecta sobre el mar un promontorio que les sirve de señal.

La búsqueda de la salvación en la travesía humana es incierta y difícil. Para abordar el misterio del Mal no basta acercarse con la guía de la reflexión filosófica; ni siquiera es suficiente al ser humano la teología especulativa. Empezando por los textos revelados y terminando por cualquier autor que sea mínimamente capaz con sus palabras de arrancar un destello de luz desde esos textos inspirados, sólo

la Literatura es capaz de lograr que podamos peregrinar, habitar y comprendernos en un mundo en el que sentimos tanto la presencia del mal en nuestro interior y su influencia a nuestro alrededor. Por esa atmósfera personal, humana, real, con la que debe ser tratado el Mal como asunto, la Filosofía o la Teología no bastan; sólo la Literatura es capaz de orientar en esas aguas.

La prueba de lo que acabamos de afirmar la encontramos en que, al abordar la entrada del Mal en el mundo, la Revelación se aleja del Mito, de la Leyenda... incluso de la Historia (ropajes empleados por otras tradiciones culturales) y se vierte en un texto narrativo de valor universal: los once primeros capítulos del Génesis. Más aún, cuando se propone agrupar aquellos libros sapienciales que acerquen a los creyentes al misterio de la vida y la conciencia, el libro que elige como obertura y clave interpretativa no es otro que el libro de Job. Como Aristóteles frente a Platón y los grandes trágicos anteriores (Nussbaum), al autor inspirado no le bastan ya las categóricas y ejemplarizantes sentencias del resto de los libros sapienciales, por atinados que sean. ¡Ni siquiera los salmos!... Y no tanto porque «después de Auschwitz no se puede hacer poesía ya que sería un acto de barbarie» (Adorno), pues es precisamente la existencia del mal la que más nos hace necesitar la poesía como catarsis, como lo más cercano que existe a un sacramento en el mundo de los hombres (Inneratity). Ni es tampoco porque el estilo de libros como Proverbios o Qohelet... o las sentencias de los Profetas... o las vidas de los grandes protagonistas o heroínas del Antiguo Testamento, o los pasajes tantas veces lacerantes de la historia del pueblo de Israel, etc., no estén llenas de referencias y enseñanzas adecuadas y bien expuestas sobre el misterio del Mal. Es, sencillamente, que el realismo del Mal es de tal densidad que sólo podemos pretender abarcarlo *modo narrativo*.

Afirmamos pues que es en la obra literaria donde emerge un lugar privilegiado para la representación del Mal. Es en ella donde la violencia, el crimen ruin, lo infame en extremo, es mostrado sin más examen que la propia condición humana. Y es por ello por lo que «al buen profesor de ética le es imprescindible un hondo conocimiento de la historia, de la moral y de las actitudes morales vivas. Ahora bien, éstas donde se revelan es en la literatura» (J. L. López Aranguren). Necesitamos el *Julio César* de Shakespeare para comprender la envidia,

ambición y traición; o el *Frankenstein* de Mary Shelley, para poner en tensión toda la ética científica; o leer con estupor a Rimbaud: «El infierno no hace mella en los paganos. ¡Sigue siendo la vida!»... «Todos estos episodios literarios nos hacen ver cómo la literatura es imagen refractaria del pensamiento y ambiciones del alma humana que lucha constantemente entre los avatares del mal y la soledad del bien» (López Quintás).

LA CRISIS DE LA NARRATIVA, CRISIS DEL MAL

Ha habido varios autores en los últimos tiempos que han defendido esta tesis sobre la necesidad de la narración (H. Arendt en *La condición humana*, Charles Taylor en *Fuentes del yo*, A. MacIntyre en *After Virtue*...). Siendo importante su aportación, pienso que, como horizonte de sentido, llega más lejos la mirada de Flannery O'Connor cuando afirma (y lo muestra con sus obras) que «sólo la Literatura es capaz de profundizar el sentido del misterio por el contacto con la realidad y profundizar su sentido de la realidad por el contacto con el misterio». Con ello, O'Connor, también nos anima a preguntarnos qué tipo de narrativa cumple correctamente con esta elevada función. Creo que en esa misma línea se halla la afirmación —¡tan profunda!— de Jiménez Lozano: «Si no cuento una historia cristiana, no digo nada». No está hablando de su propia creación, del objetivo que busca con sus obras. Está diciéndonos algo mucho más radical: todo aquello que no pueda ser encerrado en una historia cristiana no merece la pena ser escrito. Su afirmación sería un corolario del *Apologético* de Tertuliano: el alma humana por naturaleza es cristiana.

La pregunta que queda en el aire y que debemos preguntarnos se dirige de nuevo al tipo de narrativa: ¿Es necesario que todo lo que se escriba sobre el Mal se haga sobre una trama cristiana? ¿El hecho de que la Biblia nos proponga una sencilla narración sobre la existencia y propagación del Mal, marca ya para siempre el camino que debe emplear cualquier escritor que desee tratar el tema adecuadamente (con grandeza y sencillez)?

Ha sido en nuestra época, tan aparentemente alejada del mundo intelectual y del interés literario, cuando el fenómeno del *storytelling* ha emergido con enorme fuerza, motivado fundamentalmente por el poder terapéutico de la narración. Y sin embargo, también nos encontramos en la época del

mundo —al menos en el ámbito occidental— donde el Mal está siendo menos y peor tratado y comprendido. La conclusión que cabe sacar es que esa primera misión curativa de la Literatura, separada de una función hermenéutica que sepa contextualizar el Mal, resulta insuficiente. Siendo verdad que las historias pueden calmar un sufrimiento de modo superficial o temporal, la condición eterna y trascendente de nuestra naturaleza reclama el marco de una verdadera Narrativa. Sin ese horizonte de sentido, cualquier historia sería más placebo que auténtica medicina.

Esta es una idea recurrente en el pensamiento de Byung Chul-Han. Me gustaría terminar haciendo referencia a su libro *La crisis de la narrativa* para cerrar el círculo sobre la tesis inicial de este artículo, ya que —dice Han— «pese a las exageradas expectativas que hoy se generan en torno a la narrativa, lo cierto es que vivimos en una era posnarrativa, pues la inmensa mayoría de las narraciones que se emplean como explicación de aspectos de la vida, ya no nos asientan en el ser». Hemos perdido ese «arte de narrar que consiste, en buena medida, en transmitir una historia sin cargarla de explicaciones» (Benjamin, *El narrador*). La explicación y la narración se excluyen, como el mero suceso al acontecimiento, como la información al misterio. Al ser la narrativa el único género que abre el futuro, su actual crisis de la narración nos ha dejado una Literatura que no alberga esperanzas, y que por tanto ya no es capaz de integrar los asuntos esenciales de la vida, como la muerte, el sentido de la vida... o el Mal.

«En una de sus Imágenes que hacen pensar, Benjamin evoca la escena primordial de la curación: El niño está enfermo. La madre lo lleva a la cama y se sienta a su lado. Y entonces comienza a contarle historias. Narrar cura, porque relaja profundamente

y crea un clima de confianza primordial. La amorosa voz maternal sosiega al niño, le mima el alma, fortalece su cariño, le da sostén. Benjamin se pregunta si toda enfermedad no sería curable con tal de que se dejara llevar por la corriente de la narración lo bastante lejos... hasta la desembocadura. El dolor es un dique de contención, que al comienzo ofrece resistencia a la corriente de la narración. Pero ese dique revienta cuando la corriente de la narración aumenta su caudal y es lo bastante fuerte. Entonces la corriente arrastra cuanto encuentra a su paso, llevándolo al mar de la feliz liberación». Pensémoslo. Pocas, muy pocas obras, en nuestros días, consiguen dejar al lector en ese mar abierto donde nacen los ríos (Hölderlin).

Aunque el tema del Mal en la literatura sea una vieja discusión con una reflexión pasada, es evidente que su lugar de examen no se agota. Pienso que la razón fundamental de ello no estriba en que la obra exprese, testimonie, ilustre o se construya desde el bien o el mal, como pueda hacerlo una película como *Sound of freedom*, o un cuadro como *El grito* o *El Guernica*. La verdadera razón se encuentra en que es especialmente en la obra literaria (lugar de lo humano por excelencia) donde el Mal ha encontrado el auténtico espacio para mostrarse en toda su trágica belleza. Y además, como hemos pretendido mostrar, ni siquiera en toda obra literaria, pues no todas son capaces de alcanzar esa misión. Quitando los textos revelados que le sirven de inspiración, el Mal, por su dimensión inherente a lo humano, sólo ha encontrado en algunas obras literarias un espacio para mostrarse en todo su monstruoso esplendor, en su trágica belleza terrible. Eso sí: siempre habrá genios que sean llamados a cumplir tal cometido; siempre habrá quienes puedan ser considerados las personas más poderosas del mundo. 

EL MAL EN EL CINE

IÑAKI ILUNDÁIN GOÑI

I.S.C.R. San Francisco Javier. Pamplona

La experiencia del mal toma muchas formas. El cine, cuya materia narrativa es la vida humana, refleja esta realidad polifacética, como no puede ser de otra manera. Como decía Julián Marías, el cine dilata nuestra experiencia al recrear formas de vida, de las que también forma parte el mal, dándonos la posibilidad de vernos reflejados cuando se tratan asuntos de modo verdaderamente humano.

Propongo un recorrido por este amplio tema que irá desde el «exterior» de la violencia y la injusticia, al interior de una subjetividad humana en la que el mal deja su huella. Por otro lado, como iremos viendo, se tendrá en cuenta que el cine es un tipo de lenguaje en el que la estilización o los resortes dramáticos propios modulan la presentación del mal.

VIOLENCIA: ENTRE EL ESPECTÁCULO Y EL DOCUMENTO

La violencia, entendida como un hacer daño intencional a otro, es una forma de mal muy presente en el cine. Los innumerables asesinatos, agresiones y secuestros que se investigan, el *cine negro* donde los «malos» muchas veces son los protagonistas, el *western*, las películas de género bélico en las que cada vez está más presente el terrorismo...

Son películas, no lo podemos olvidar, que hay que vender, son productos de entretenimiento. Por un lado, la presencia del enigma a resolver es clave en muchas películas en las que la sorpresa y el suspense nos entretienen, así como el espectáculo de las persecuciones, explosiones... Además, conocemos los cánones de los géneros: «se pilla al malo», lo que determina la estructura argumental de las películas. Todo ello determina la presentación del mal en este tipo de películas: un mal acotado, «ablandado».

Pero hay otras en las que la violencia es más realista, lo que nos acerca a la experiencia de la

violencia real, que nunca agrada ver. Son más realistas aquellas películas en las que la violencia es verbal, cuando se representa el odio, el sometimiento o los malos tratos. Películas como *Ciudad de Dios* (F. Meirelles y K. Lund, 2002), que presenta la violencia, casi omnipresente en la favela de Río de Janeiro del mismo nombre, de forma «documental».

La presentación de la violencia en el cine se mueve entre el «espectáculo» que entretiene y le resta dramatismo y el «documento» que describe y nos da a conocer la violencia como forma real de hacer daño. Transitando entre estas dos formas, es de señalar el aumento de la crueldad en los últimos tiempos.

Otra estructura formal del cine es la presencia común de los finales felices, acorde con la esperanza en la victoria del bien, lo que determina la presentación del mal al ser vencido (se trata de una lucha) por el bien. Pero el bien no siempre gana. Podemos recordar el final de *La vida es bella* (R. Benigni, 1997), con la muerte del buen padre. En estas ocasiones, la presencia del mal aparece con una fuerza tan imperiosa que compromete esa esperanza.

Las *películas de guerra* configuran otro género donde la violencia es protagonista. El mal de la guerra se intensifica cuando, además del conflicto armado, aparecen las acciones claramente criminales: asesinato, violación, pillaje y saqueo, el trato inhumano a los prisioneros o a los ciudadanos de los territorios invadidos, genocidios... Unos pocos ejemplos: las órdenes inmorales de los superiores (*La delgada línea roja*, T. Malick, 1998; *Senderos de gloria*, S. Kubrick, 1957), el Holocausto (*La lista de Schindler*, S. Spielberg, 1993). Y con la aparición de la bomba atómica, lo irrepresentable del horror, poéticamente descrito por A. Resnais en *Hiroshima, mon amour* (1959).

La violencia en la ficción del cine, por lo tanto, aparece muchas veces como espectáculo y como respuesta vencedora de los «buenos» a los ataques que sufren. Pero también aparece como tragedia, como forma de sometimiento y anulación del otro, en los que el carácter de mal es más claro.

SISTEMAS DE DOMINACIÓN INJUSTA

El cine también ha descrito y denunciado «males sociales», sistemas de dominación injusta en los que están presentes diversas formas de violencia, explícita o encubierta. A menudo hacemos distinciones sociales muy netas, variantes de la que establecemos entre «nosotros y ellos»: nacionales/extranjeros, ricos/pobres, blancos/negros, poderosos/súbditos... Estas distinciones llevan a la «invisibilidad» social de muchos, al oscurecimiento de su condición personal. El cine les da visibilidad y, en ese sentido, nos ilustra sobre facetas del mal en la vida social.

Una vigencia social arraigada es aquella que rechaza al diferente por el hecho de «no ser como nosotros», de «no ser de los nuestros». *Stromboli* (R. Rossellini, 1950) describe la aflicción de la protagonista que experimenta la dureza de las condiciones de vida de la isla a la que llega y la falta de acogida de las gentes del lugar. La película explora el sufrimiento que causa. El dolor de vivir, la aflicción en diversas formas, va inundando el ánimo de la protagonista: la decepción y el abatimiento resultantes de la caída brusca de las esperanzas con las que llegó a la isla, la experiencia de rechazo sufrida por el hecho de ser diferente y, en definitiva, la desolación y el desamparo que sufre la protagonista mientras huye de este entorno adverso.

Otra forma de mal se deriva de aquellos sistemas sociales que ven el valor de algunas personas en su funcionalidad y que llegaron a sancionar jurídicamente la diferencia. *La linterna roja* (Zhang Yimou, 1991) denuncia el concubinato del primer cuarto del siglo XX en China, donde el valor de las mujeres cercanas al jerarca es el poder ser madres para perpetuar el linaje. Como forma de esta crítica, la protagonista afirma en un momento: «somos fantasmas, no personas». Las penosas condiciones del trabajo también evidencian esta utilización en algunas buenas películas. *Tiempos modernos* (C. Chaplin, 1936), es una buena representación del imperio del maquinismo en el ámbito de la producción industrial. *La tierra tiembla* (L. Visconti, 1948), describe la

explotación de un pueblo de pescadores por parte de los dueños de los barcos pesqueros. *Rocco y sus hermanos* (L. Visconti, 1960) muestra las dificultades de integración de las familias que tienen que emigrar para buscar trabajo. *Grita libertad* (R. Attenborough, 1987), denunció el *apartheid* sudafricano y lo dio a conocer a muchos espectadores occidentales, desconocedores en su día de la gravedad de la situación. *12 años de esclavitud* (S. McQueen, 2012) o *El largo camino a casa* (R. Pearce, 1990) son dos ejemplos sobre la esclavitud y el racismo.

Dichas películas, sin dejar de ser obras narrativas de ficción, tienen un fuerte valor documental al describir realidades sociales existentes en la actualidad o en el pasado, lo que otorga al cine la capacidad de denuncia de males existentes. Esto ha tenido, tiene todavía, su reverso: las películas también transmiten vigencias que en sí mismas son injustas, alimentando los imaginarios colectivos que legitiman diversas injusticias (visiones racistas, machistas, coloniales...).

Otra forma de mostrar males actuales es imaginando sociedades futuras en las que se extremen tendencias presentes. Las películas de contenido distópico imaginan sociedades en las que reinan condiciones de vida muy penosas: mucha delincuencia, superpoblación, imperio de unas pocas empresas, catástrofe climática... La famosa *Blade Runner* (R. Scott, 1982) creó una imagen de una sociedad futura que ha sido muy imitada. Estas películas (como *Rollerball*, de N. Jewison, 1975 o *Soylent Green*, R. Fleischer, 1974) expresan los miedos que despiertan nuestras formas y condiciones de vida, la marcha de la economía, etc. Es interesante analizar cómo se han cumplido estos vaticinios.

El cine también ha denunciado males presentes de maneras no tan directas. Un buen ejemplo es la película de Frank Capra, *Vive como quieras* (1938), una comedia en la que presenta las diversas prácticas económicas y sus ideales, que tanto afectan a la vida social y personal. Hay que subrayar que a la crítica moral de ciertas prácticas, la película añade una «crítica de la existencia capitalista». Los valores del capitalismo (primacía de la rentabilidad, de la competencia, de la expansión continua, el que todo se pueda convertir en dinero) tienen una traducción existencial ya que el capitalismo promete satisfacer algo que, en realidad, no puede, como es el satisfacer el anhelo de infinitud que define la vida humana (cf. Christian Arnsperger, *Critique de*

l'existence capitaliste. Pour une éthique existentielle de l'économie, 2005). Uno de los protagonistas de la película se libera del miedo a perder (trabajo, ingresos, futuro tranquilo...), miedo que el mismo sistema alimenta, miedo que impide vivir en plenitud al amputar y moldear deseos humanos fundamentales.

Esta última referencia nos abre a otra perspectiva. El mal tiene sus víctimas directas en el ámbito de la violencia y de los sistemas de dominación. Pero el mal también deja huella en el interior de las personas empobreciendo su desarrollo o llevando a considerar al otro como enemigo.

ALGUNAS RESPUESTAS AL MAL: VER AL OTRO COMO ENEMIGO

El mal es destructivo: pérdida de la integridad o de la reputación, muerte de los cercanos, traumas por abusos... Afrontar el mal sufrido puede ser muy difícil, y genera daños interiores que pueden afectar a la estructura psíquica y moral de la persona. Males que provocan otros males. Veamos tres: el aislamiento defensivo, la venganza y el envilecimiento.

Los ambientes hostiles crean la tendencia a replegarse o a construir comunidades cerradas. *El bosque* (M. Night Shyamalan, 2004) es una película sobre una comunidad formada por personas que han sufrido muchas pérdidas a causa de la violencia. Es una fábula que puede simbolizar también el rechazo y el miedo a todo lo moderno, considerado como fuente principal de los males. Para escapar de ello, pretenden organizar una sociedad pura y sin contacto con el exterior. Pero las enfermedades existen, y la violencia entre ellos se hace presente. La defensa contra el mal «exterior» no protege del mal «interior», y el aislamiento de las comunidades es una actitud defensiva que refleja nuestra impotencia ante el mal.

El cine también describe el afán de venganza como respuesta al mal sufrido. Un mal que causa mucho sufrimiento, por ejemplo, es la humillación, resorte dramático de otra gran película, *La huella* (J. L. Mankiewicz, 1972). Los sucesivos juegos de humillación entre los protagonistas son diversos ultrajes que despiertan, sobre todo, vergüenza, al reducir la consideración de la persona a uno de sus rasgos, tratado como motivo de burla. La humillación sufrida alimenta la venganza en los protagonistas, aquel mal con el que se quiere destruir aquello que ha causado el mal sufrido, lo que expresa la lógica

propia del mal (muy bien analizada por Jean-Luc Marion, *Le mal en personne*, 1979).

Aunque sabemos que la venganza perpetúa el mal, a veces se considera justificada ya que conserva una cierta lógica de equivalencia propia de la justicia. El inocente sufre un mal y busca la venganza: la destrucción del «malo», buscando su ruina, la vergüenza pública o su muerte... El cine se hace eco de esta arraigada convicción, lo que unido a la dinámica de empatía que los espectadores establecemos con el «héroe», nos lleva a disfrutar del mal ajeno, por lo menos en la ficción, algo que merece ser tenido en cuenta en una reflexión sobre el mal en el cine. Si, además, la venganza es ingeniosa y no especialmente cruel, pasamos un muy buen rato, como en *El golpe* (G. Roy Hill, 1973).

Tanto en el aislamiento como en la venganza, las víctimas de la violencia tienden a ver al otro como enemigo del que defenderse o al que atacar. Esto ocurre también en otra respuesta al mal sufrido, el envilecimiento, que pueden provenir de vivir con una fuerte sensación de inseguridad y vulnerabilidad, sentimientos muy ligados al miedo que se va interiorizando. *Vergüenza* (Bergman, 1968) es una película bélica que se centra en este proceso de envilecimiento, de deterioro moral de los dos protagonistas. El interés de Bergman se centra en describir cómo les afecta la guerra, el miedo que va invadiendo su ánimo. La guerra saca lo peor de algunos que se convierten en enemigos de sus propios vecinos: aparece la crueldad que expresa la ruptura de vínculos, el crecimiento de la desconfianza en la que se ve al otro como «lobo» que amenaza la vida y que compite por los escasos bienes en esa situación de guerra, aparece el hacer favores indebidos a quien puede favorecer con privilegios que salvan de la muerte...

Todo ello nos transmite la idea de que la condición humana no puede escapar del mal, que este es algo inextirpable que anida en lo profundo del corazón humano.

EL MAL QUE DEFORMA EL CORAZÓN

Hemos ido del «exterior» de las múltiples formas de violencia y de injusticia, al mal de las respuestas «interiores» como el aislamiento, la venganza o el envilecimiento que proyectan el propio mal en los otros, que ven al otro como enemigo. Un paso más en el análisis de ese mal que anida en el interior: el

mal de aquel corazón que ya no es capaz de acoger el don porque es ciego al bien.

Un ejemplo sobresaliente de este mal interior es *Dogville* (Lars von Trier, 2003). La historia está situada en un lugar impreciso de Estados Unidos en la época posterior a la crisis del 29, aunque, dado su claro carácter alegórico remite a la condición humana en general. Una pequeña comunidad de personas con muy pocos recursos acoge a una fugitiva que escapa de los *gangsters*. En señal de agradecimiento, ella colabora en sus quehaceres, labor con la que mejora las vidas de muchos vecinos. Pero el tenerla refugiada es un peligro creciente. Es más «caro» convivir con ella y se cobran el favor, creyendo que están en su derecho, hasta el punto de abusar de ella de modo brutal. Los vecinos manifiestan su enorme egoísmo y la ausencia de sentido moral. El único criterio sobre lo bueno y lo malo es la decisión del grupo que busca su propia conveniencia. No tienen sensibilidad para ver el carácter de regalo, presente en muchas ocasiones en quienes les rodean. Como efecto triste de esta pérdida, el olvido de que

haya un don que pueda colmarnos, como tan acertadamente describió Marcel la estructura existencial humana. *Dogville* es una película en la que los malos ganan a los peores, en la que se muestra cómo el mal interior provoca graves daños.

CONCLUSIÓN

La presentación que el cine hace del mal está muy marcada por su estructura formal/argumental. Cuando predomina su condición de espectáculo, estiliza la violencia. Cuando enmarca el mal en un combate del que sale perdedor, le quita dramatismo y lo hace soportable, incluso entretenido. Pero también se encarga de mostrar las facetas y la profundidad antropológica de esta realidad, la mezquindad y bajeza del corazón humano, dando la posibilidad de enriquecer nuestra reflexión y nuestra experiencia a través de la ficción que explora la compleja realidad humana. El cine nos presenta distintas formas de sufrimiento y maldad. Nos ayuda a conocer lo humano, a nosotros mismos. 

EL MAL EN LAS ARTES PLÁSTICAS

FRANCISCO ROSALES FERNÁNDEZ

Sacerdote de la Diócesis de Jaén

Descifrar la existencia del Mal tanto en la naturaleza como en los seres humanos ha sido la gran incógnita a la que todas las culturas y en todos los siglos han intentado dar una respuesta convincente. Tratar de la presencia del Mal en las artes es como asomarse al gran océano por su inmensidad ya que los artistas plásticos de todas las épocas han ido reflejando los intereses, retos y dificultades con los que el ser humano se ha ido encontrando. En este sentido, hacer una referencia del Mal en el arte plástico es algo que apasiona porque facilita el conocimiento de la historia, por su aportación y variedad, pero al mismo tiempo esta empresa abrumba por la inmensidad de testimonios. En este campo no cabe la especulación, sino que se trata de caminar en la *imaginación* concreta de cómo el Mal toma cuerpo y se hace historia.

Parte esta observación del escultor Gaetano Cellini en su obra *La humanidad contra el mal*, de la fuerza con que la mano del personaje arranca una piel, símbolo de toda maldad. Este tratamiento, como toda aparición en el arte, ha tenido forma de simple constatación pero también de denuncia. Incluso se ha tratado el tema desde la búsqueda de la belleza en él encerrada, aunque parezca ser ausente.

El presente trabajo cuenta con una limitación por su corto espacio, reduciéndose sólo a señalar casi a modo de catálogo una serie de ejemplos capaces de suscitar una reflexión sobre el Mal en sí mismo a través de cada una de las expresiones.

En primer lugar, habría que apuntar el Mal en el mundo del dolor y la enfermedad, y para ello se presenta *El Loco* de Picasso que se encuentra en su museo de Barcelona. Es un apunte de juventud dirigido a un amigo. Muy figurativo, y con unas líneas de fuerza capaces de dignificar al que está atrapado por la demencia. Realismo en el rostro,

y sólo apuntado el resto de un cuerpo pobre y harapiento. Al prescindir del color, el mensaje se hace más directo y sin distracciones. También en esta línea conviene reparar en el dibujo titulado *Yo en colores*, un autorretrato por parte de la niña autista Teresita Videla. Una pieza digna de estudio para los especialistas en psiquiatría. Sin definirse bien su carácter reivindicativo o simplemente de identidad.

También ha quedado reflejado el Mal resultante de los desastres naturales, como es el caso del *Terremoto de Popayan* por Fernando Botero con su peculiar estilo. Su monocromatismo expresa el caos bajo un cielo negro que aumenta la tragedia. Sin usar la perspectiva, lo que le niega profundidad. Pero más dura aún resulta la escena cuya autoría corresponde a Sophie Gengembre Anderson titulada *Tras el terremoto*, en donde todo es devastación y llanto sobre la que una mujer que hundida entrecruza las manos impotentes en el punto áureo de la composición.

Consecuencia del sismo es la pérdida del hogar que provoca una vida a la intemperie. Un ejemplo desgarrador sobre esta situación se encuentra en el cuadro llamado *Sin hogar (Homeless)* de Thomas Kennington que contiene una madre inclinada en el suelo atendiendo a su hijo pálido y desvanecido, aunque para ello haya tenido que abandonar el hatillo en donde se contienen todas sus pertenencias. La escena ocurre en una ciudad húmeda y oscura por la tonalidad de grises, que produce frío y soledad.

Volviendo a las tragedias naturales, se podría reparar en la acuarela *El Vendaval* de Winslow Homer, como resultado de un naufragio, entre tonos azules agrisados en las nubes amenazadoras y las olas encrestadas que han provocado que una barca esté varada en la playa de Bahamas y un cuerpo humano yacente.

Los desastres ecológicos dejan constancia en *La quema de la maleza* del finlandés Eero Jarnefelt con unos rostros que marcan duramente la tragedia del fuego, tal vez descontrolado. Y en medio de la escena, la mirada directa por parte de una niña hacia el espectador que se convierte en denuncia o al menos en implicación.

Dos cuadros reflejan la situación humana de postración y ambos pertenecen a la expresión pictórica de los últimos tiempos. La primera es *Vagabundo*, de M. Megías en el que la figura humana no da la cara, sólo unos pies derrotados, cansados, elemento suficiente para expresar todo un fracaso por el que ha caminado sin rumbo. Y la segunda, *Tristeza*, de Marila Tarabay, en la que una figura humana esconde la cabeza, y con ella el rostro con su expresión al sentirse atrapada totalmente por algún problema. Versión muy actual del Mal oscuro en el ser humano, a pesar de vivir en la modernidad. Pero también en este apartado conviene recordar a Vicent van Gogh con su pintura, *A la puerta de la eternidad*, para describir el drama de los ancianos sin futuro y sin esperanza.

El Mal igualmente viene provocado en numerosas ocasiones por las defectuosas relaciones humanas: guerras, violencias, marginaciones, exclusiones etc., de ello queda constancia ya desde las pinturas rupestres de las *cuevas de Morella* realizadas entre 9.000 y 4.000 años a. C., pasando por la crudeza de *La pelea a Garrotazos* de Goya en donde los personajes enfrentados se van hundiendo en el lodo.

Últimamente se presentan otras nuevas formas de violencia tal como lo expresan *Los Refugiados* de Konstantin Bauer, pintura envuelta en una melancolía del que deja atrás su tierra y en donde, en medio de los tonos fríos, destaca el paño rojo hiriente que cubre la cabeza de una niña. ¿Expresa esperanza en medio del dolor? ¿Es acaso una denuncia? Con un tema parecido están *Los emigrantes* de Angelo Tommasi, que con una preciosa descripción de detalles sirve para ilustrar los versos de Rosalía de Castro: «Te digo adiós llorando desde la orilla del mar», y en cuya composición pictórica destaca la soledad de una niña en medio del barullo. También un dramatismo perfectamente expresado es el reflejado en *Inmigrantes* de Diana Profilio, donde una madre hunde las cabezas de sus hijos en su propio regazo para aislarles del drama de la emigración representado por el equipaje y la masa informe que ocupa casi todo el espacio compositivo.

Hay otro lugar en donde se destaca el dramatismo y la fealdad, la denuncia y expresividad propia de toda su obra, es el llamado *Napalm* del ecuatoriano Oswaldo Guayasamin. Alterna unos tonos rojos con otros grises; un rostro de dolor que grita y que está sostenido por unos dedos deformados por la fatiga; una boca abierta por la queja y en la que asoman unos dientes dispersos. Vida y muerte se abrazan y entremezclan.

La pobreza también ha sido expresada en numerosas ocasiones. Ahora se enumeran unos cuantos ejemplos por su originalidad: *El pordiosero* de Saturnino Herrán con su influencia velazqueña, y *Los ciegos* del mismo autor, pero decantándose más por el dibujo que por el color. *El comedor de pobres*, de Ricardo Opisso en donde se agolpan unos personajes anónimos para conseguir la ración diaria del alimento. También, y con un lenguaje abstracto, *Analfabetismo*, de Mariez, del que no sabe escribir, sino solo rayar.

Otra versión del Mal se observa en la persecución, para lo que se destacan tres obras distintas en sus formas y estilos, pero complementarias en su mensaje. *La cuerda de presos*, de Lopez Mezquita, escena dura donde las haya; *Silencio*, de Juana Francés, sobria y escueta; y sobre todo *En el campo* de Felix Nussbaum, brillante cronista del holocausto, que en este caso usa los mínimos elementos para describir el drama.

Existen dos colectivos en los que el Mal se ha cebado de forma especial: la infancia y la mujer. Sobre la infancia mezclada con el dolor, son muchos los testimonios que se pueden recoger en el mundo artístico. *El niño enfermo* de Edward Bird, ambiente oscuro en la que se ilumina la enfermedad del infante que yace en cama mientras es observado por su abuela; *Tullidos* de José Luis Expósito Barcos, escena en la que un niño mutilado apenas puede andar apoyado en su padre, también disminuido, y todo envuelto en una atmósfera dramática y fría en azul; *Huérfanos*, de Julio Fossá, que reproduce el llanto recogido de dos niños ante el cadáver de su madre que acaba de expirar en una habitación cerrada y sólo iluminada por una vela, en penumbra y sin esperanza. Y un clásico en este tema del dolor infantil se encuentra en el cuadro de Sorolla titulado *Triste herencia* en el que unos niños discapacitados, en la creencia de la época por la vida desordenada de sus padres, son ayudados por un fraile a chapotear en el mar de Valencia por la

Malvarrosa. Aquí la denuncia y la ternura se entrelazan, la inocencia alegre y el drama del dolor. Una malformación que se mitiga por la buena voluntad del religioso.

Pero finalmente encoge el alma de forma especial la escena hiperrealista que salió de la paleta de Uros Predic, *Huérfano en la tumba de su madre*. La soledad y la frialdad de la nieve no son obstáculo para que reconcilie el sueño un pequeño sobre la tumba. Preciosa descripción por parte de este pintor serbio especialista en el realismo.

Y el otro colectivo sobre el que merece la pena detenerse por su abundancia y actualidad es el mundo de la mujer como polarizadora del Mal.

El tema viene desde antiguo, basta recordar el capitel románico del siglo XII en la Colegiata de San Pedro de Cervatos, en donde lo femenino es ridiculizado ostensiblemente. Por la gran abundancia de testimonios en los que el Mal toma asiento en la feminidad, sólo se enumeran en esta ocasión unos cuantos para detenerse especialmente en la última escena. El acoso descrito en *O cavalheiro irritante* del pintor ilustrador Bertold Woltze, es capaz de expresar un ambiente pleno de injusticia sobre una chica que viaja sola e indefensa en el vagón de un tren. Ella es la verdadera protagonista, con la mirada triste y perdida, mientras que su acosador, un hombre mayor elegantemente vestido, surge desde atrás portador de una mala intención como demuestra su expresión.

Para la violación se prefiere ahora una pintura abstracta capaz de contener este tema con un colorido atrevido y unas líneas de trazo grueso. Elige un contraste de colores: suave para la mujer vencida y postrada, y negro para el acosador. Se titula, *Violación*, del gallego Xoa Pardiñas. Los chorreones de pintura que caen por la composición suscitan el llanto que provoca la escena. Y muy cercano en la temática y en la expresión está el *Silencio* impuesto a la mujer, por Valeria Lirach. Pintura llena de simbolismo en donde se condensa la agresividad en unas cremalleras que tapan las bocas impidiendo hablar.

El mundo de la prostitución ha sido tratado por muchos artistas entre los que destaca Toulouse Lautrec, pero en esta ocasión se considera una obra de Jean Beraud bajo el título de *La espera*, que retrata con toda la crudeza cómo una chica ataviada espera la llegada de un todavía lejano e indefinido cliente. Silencio, soledad, melancolía, constituyen

la atmósfera en sepia donde desarrolla su actividad esta mujer acostumbrada a la calle de Chateaubriand en la ciudad parisina. Dos cuadros de Joaquín Sorolla, en su etapa más social contienen el mundo de la prostitución y de la delincuencia, que muchas veces van aparejadas. En primer lugar, *Trata de blancas* en donde unas chicas han sido reclutadas para ese oficio, duermen mientras son vigiladas por la alcahueta camino de su triste destino. Una tragedia envuelta en costumbrismo, donde las mujeres víctimas son dignificadas. Y *Otra Margarita*, alusión a la Margarita de Fausto, con un profundo mensaje que se concentra en las manos esposadas de una mujer que viaja en un vagón sin pasajeros, pero vigilada por unos guardias. Sobre esas manos se sitúa el punto áureo de la composición de forma deliberada. ¿Culpable o víctima? ¿Testimonio o denuncia? ¿Rutina o tragedia?

El drama en la mujer está muchas veces vinculado a la maternidad. En *La mort du Pauvre*, Jean Pierre Alexandre Antigna, el llamado pintor de los pobres, describe a una mujer y madre a la vez como único apoyo familiar frente a la desgracia de perder al marido y padre de sus hijos. Ella, con una mirada reflexiva y serena, condensa en su figura toda una carga de un dolor contenido, pero que a la vez su persona sirve de referencia a sus hijos para encontrar calor y sentido. En lo formal, esta obra sigue en la línea de Murillo y de Goya y pertenece a la producción del gran grupo de retratistas del siglo XIX.

El trabajo opresor que hace su asiento en la mujer está perfectamente expresado por el Picasso azul en su *Mujer planchando*. Un trabajo que no dignifica, sino que vence y humilla. En la sencillez de unas líneas, el artista ha sido capaz de expresar toda una carga de dolor en la mujer oprimida. Esta dimensión del trabajo arriesgado no es exclusivo de la mujer, basta contemplar la obra de Goya *El albañil herido*. Y siguiendo en la obra del autor malagueño, pero ya en su época cubista, se puede considerar la conocida *Mujer que llora* que se conserva en la Tate Modern de Londres, con una fuerza especial, forma parte de la serie *prostcripts* del Guernica. Es una versión de Dora Maar desconsolada.

Y también en la feminidad está la muerte. Impresiona la escena del óbito violento de una mujer por la paleta de Jackub Schikaneder, *Pintor de la atmósfera*, como es reconocido, que denuncia en su *Asesinato en casa* el suceso ocurrido en el gueto judío de Praga, en que la mujer yace mientras está

rodeada de una variada serie de reacciones. Difícilmente se puede expresar mejor la violencia ejercida contra la mujer. Pero todavía queda por observar una presencia del Mal hacia lo femenino a través de un tema poco tratado en el mundo del arte, y sin embargo de mucha actualidad. Es la violencia soportada en el ambiente familiar y conocida como *violencia de género*. Como observatorio se escoge la pintura titulada *Violencia* de una pintora actual madrileña llamada María Micaela Sánchez Marcos. Su ambiente onírico en sus formas y en sus conceptos, queda roto por unas manos ensangrentadas y muy figurativas que contrastan con la abstracción circundante. La autora que es psicóloga, quiere dejar constancia con este acrílico no sólo la violencia física sino también la psicológica a la que la mujer está muchas veces sometida en el ámbito familiar.

La soledad es otra de las manifestaciones del Mal y que hace especial presencia en el mundo femenino. Una misma soledad presentada en tres modalidades distintas, cada una de ellas aparejada de un profundo dolor, y expresada en un estilo artístico diferente. La primera, cuando la soledad es causada por el alcohol y la noche, que son capaces de destruir toda una vida, aunque sea joven. Ésta queda manifestada por *La hora del cierre* de un pintor especialista en la melancolía, Nigel van Wieck, y que en esta ocasión utiliza el color rojo del drama ante una larga fila de botellas y una copa en la mesa que parece retar a la mujer para vencerle. En segundo lugar, cuando la soledad se presenta en la chica que se ve abocada a tener que abortar. Escena dura donde las haya y recogida a pesar de su fealdad por la activista portuguesa Paula Rego, *El aborto clandestino*. Desorden y derrota, en definitiva, soledad y tristeza de la mujer que pasa por una de sus peores decisiones, y ha de hacerlo sola. Y por último, cuando esa soledad es causada por el desamor. En este caso no se trata de una pintura actual, sino que hay que remontarse a la Alemania del siglo XIX para hallar a Frit von Unde con su *Abandonada*, una chica sentada en el lateral de la habitación, y que recoge su rostro sobre una mesa para ahogar su llanto. Sólo encuentra luz en un tenue destello que penetra por la ventana. Es el desamor injusto que produce desgarrar en el alma. Con un estilo propio influenciado por los antiguos artistas holandeses, este pintor fue fiel a su modo de reproducir escenas feas de la vida cotidiana, por lo que se

sintió rechazado en círculos artísticos, sin embargo, supo expresar con una profundidad digna de encomio otra versión del drama en la soledad femenina.

Para concluir este trabajo se ha escogido una pintura casi desconocida, monótona, sin demasiada relevancia, pero que refleja una oscuridad en la maternidad. Se refiere a la obra de Josep Nin i Tudó, muralista, que fue capaz de expresar con su pincel un momento muy trágico para una madre: abandonar a su hijo. Lleva por título la obra, *Niño abandonado en un hospicio*.

El autor se sale aquí de su habitual temática folklórica, y con un estilo entre neoclásico y romántico pinta a una mujer en negro que ocupa casi la mitad de la escena, poniéndola en un primer plano. Su actitud de huida tapando su cuerpo y su identidad con un toquillón contrasta con el gesto de la mano que se extiende en dirección donde ha dejado al hijo de sus entrañas como resistiéndose a abandonarlo. Los ojos vueltos hacia atrás contradicen el desplazamiento de su cuerpo. El niño semidesnudo, fajado aún por causa del cordón umbilical, reposa tranquilo sin llanto, acomodado con un cojín, y especialmente iluminado a pesar de estar en un hueco. En la parte superior un crucifijo indica el ambiente inspirador de índole religioso de la casa-cuna. Una sobria anilla fijada a la cuerda sirve de llamador impersonal. Una casa pobre como indica el desconchón de la pared. Llamen la atención además dos aspectos: por un lado, el tono opaco escogido para toda la obra, y por otro, la luz superior que trasciende a la lámpara de aceite colgada del techo, que se proyecta en toda la escena. Son recursos estéticos para describir otra versión más del drama en algo propio de la mujer: su maternidad.

Se llega al final de esta observación que ha recorrido distintas versiones de cómo el mundo del arte ha levantado acta de la presencia del Mal apuntando distintas versiones y situaciones. Si esta contemplación se quedara aquí, dejaría una visión muy negativa de la existencia humana, por eso alguien dejó constancia y ofreció un camino de regeneración en el arte plástico. Es la versión por parte del pintor francés decimonónico Aimé Nicolás Morot titulada *El buen samaritano*. No necesita demasiada explicación por su realismo, sólo apuntar que la actitud aquí pintada sirve para retratar la opción que han tomado muchas personas frente a ese Mal. 