

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

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

AÑO XXVI NÚMERO 96 2010/3 www.mounier.org

EDITORIAL

Libertad, don y conquista

Ama et fac quod vis
(San Agustín)

En nuestra época la libertad es una palabra manoseada en boca de esclavos que se creen libres porque han decidido que no se deben a nadie. Corre el mismo peligro que

otras palabras que tuvieron un prestigio —verdad, amor, justicia—, el peligro de una devaluación e, incluso, de una auténtica inversión de su significado.

La libertad no es algo que surja por un accidente de los determinismos de la naturaleza o de una organización afortunada de la sociedad. La libertad surge

de modo inexplicable en el fondo del ser humano, que se reconoce a sí mismo como persona al sentirla como algo maravilloso que le es dado como por milagro, como muy bien sabía Cervantes: «La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los Cielos; con ella no pueden igualarse los tesos-

Continúa en la página siguiente

SECCIONES

01 Editorial

■ POLÍTICA Y ECONOMÍA

03 La difícil definición del terrorismo,

por José Luis González Ribera

05 Economía solidaria,

por Pedro Zabala

■ EDUCACIÓN

07 Sobre la importancia de la formación humana militante,

por Carlos Díaz

■ PENSAMIENTO

09 La sabiduría: la moral del conocimiento,

por Ricardo de Luis Carballada

11 Crónica del I Encuentro Iberoamericano de Personalismo Comunitario,

por Julia Pérez

■ INÉDITOS

13 Textos escogidos de F. Ulrich,

por Redacción de *Acontecimiento*

■ RELIGIÓN

19 El precio de la gracia,

por Dietrich Bonhoeffer

■ OFICIO DE ESCRIBIR

21 Poemas,

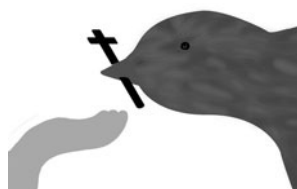
por Yves Roullière

24 Relatos Cortos,

por M.^a Teresa Díaz Hernández

25 Rincón bibliográfico

ANÁLISIS



La libertad, don y conquista

28 PRESENTACIÓN

29 Creencias y vivencias actuales en torno a la libertad

Ramón Horcajada

33 Libertad y determinismo científico-técnico

Ildefonso Murillo

37 Persona y libertad

Luis María Salazar

41 Jaulas invisibles y proceso de liberación

Francesc Torralba

47 La libertad como don

Josep M. Coll

51 Libertad de la persona y coacción social

Agustín Domingo Moratalla

55 Libertad y pluralismo

Teófilo González Vila

61 Libertad y democracia

Fernando López Luengos

CONSEJO DE REDACCIÓN

Director: Luis Ferreiro
Secretario: Fernando Soler
acontecimiento@mounier.org
Luis Capilla
Carlos Díaz
José Antonio Fernández

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

PRÓXIMOS NÚMEROS 2010

• *El cuerpo y el espíritu*

EDITA: Instituto Emmanuel Mounier
c/ Melilla, 10 - 8º D ■ 28005 Madrid
Tel.: 91 473 16 97

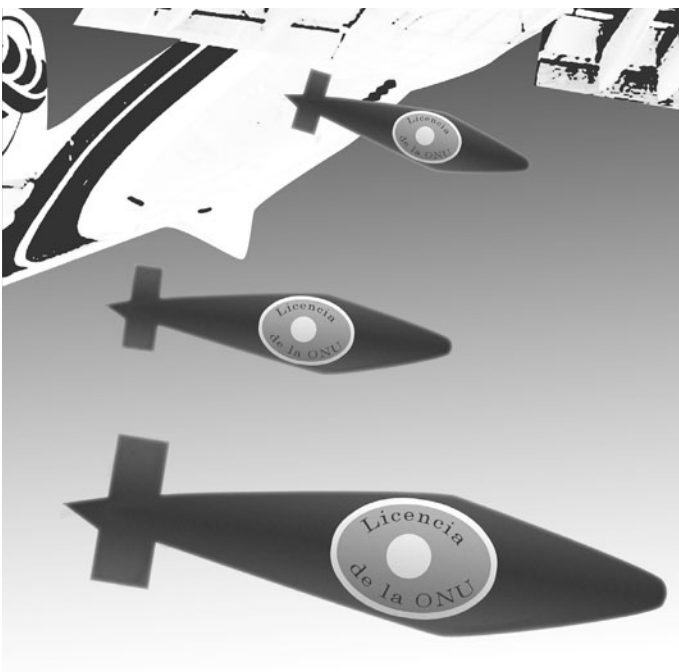
http://www.mounier.es
Periodicidad: trimestral
ISSN: 1698-5486

Depósito legal: M-3.949-1986

DISEÑO Y PRODUCCIÓN: La Factoría de Ediciones,
Tel.: 91 521 32 20 ■ factoria@factoriaediciones.net

IMPRESIÓN: Egraf, S. A. (Madrid)

La difícil definición del terrorismo



José Luis González Ribera

Licenciado en Ciencias Políticas

Para saber qué es terrorismo, y no dejarnos influir por posturas ideológicas al dilucidar esta cuestión, no deberíamos fijarnos en cuáles son las pretensiones ideológicas que buscan satisfacer quienes lo practican —lo que sí podría servirnos para estudiar el terrorismo desde una perspectiva teleológica, o para estudiar cuáles son las ideologías más proclives al mismo— sino en cómo actúa el terrorismo, y cómo se diferencia el terrorismo de otras formas de violencia.

La primera distinción que podríamos trazar es la que separa el terrorismo de la guerra. La guerra —según los Derechos de Guerra y Humanitario Bélico— tiene diversas limitaciones. En primer lugar, el Derecho de Guerra intenta establecer las normas

para iniciar y concluir una guerra de forma legítima, adjetivo que resulta horrible pero necesario aplicar a un fenómeno como la guerra. Hoy en día hay un cierto consenso internacional —recogido en la Carta de las Naciones Unidas, cuestión diferente es la de su cumplimiento— acerca de cuáles son estas normas: debe haber una declaración de guerra, la guerra debe declararse sólo cuando estén agotadas las vías de resolución dialogada del conflicto, la guerra sólo puede legítimamente declararse ante una agresión por parte de otro Estado, los medios empleados en la guerra y la respuesta a la agresión

deben ser limitados y proporcionales, la guerra debe perseguir un objetivo concreto, no debe llegar a ser una guerra total. Una vez declarada la guerra, y hasta su conclusión, rige el Derecho Humanitario Bélico, estipulado en las Convenciones de la Haya y de Ginebra, y en el que se ordena la protección de la población civil —que, además, no deberá ser objeto de blanco— la prohibición de determinadas armas (como las bombas de racimo o las minas anti-persona), el deber de tratar al combatiente enemigo apresado con unas condiciones dignas o respetar la condición neutral de la Cruz Roja. Quienes lean esta enumeración —que dista mucho de ser completa— pensarán que el Derecho Internacional peca de iluso, y que ésta es casi una guerra de ángeles. Lo mínimo que se puede decir es que estas normas definen una guerra de caballeros, basada en el juego limpio, como si dijéramos un duelo de esgri-

ma, y que la guerra —a pesar del indudable sentimiento del honor que poseen muchos militares— termina convirtiéndose más bien en un juego de bandidos.

En todo caso, mal que bien, y aunque no haya guerra sin repercusiones sobre la población civil, la guerra es en principio una confrontación entre dos ejércitos que, antes que destruirse, buscan neutralizarse, para poder alcanzar unos determinados objetivos militares —marcados por el Estado Mayor siguiendo, a su vez, al Gabinete correspondiente— en la que se trata, en principio, honorablemente a los prisioneros. Curiosamente, a pesar de que fue el siglo xx el siglo en el que se constituyeron el Derecho de Guerra y el Derecho Humanitario Bélico en la forma en que los conocemos ahora, estas normas parecen más propias de las guerras de otros siglos más caballerescos, y si surgieron en el siglo xx fue, probablemente, no sólo por un dudoso y parcial avance de la conciencia moral, sino porque fue también en el siglo xx cuando se sustituyeron las guerras territoriales entre Estados por la adquisición de nuevos territorios, o las guerras nacionales de liberación por las guerras ideológicas, en las que ya no se batalla por una superficie de tierra sino porque los no pertenecientes a la propia ideología, en cuanto que personificación de una ideología contraria, son vistos como demonios o seres infra-humanos.

El terrorismo, pues, puede distinguirse de la guerra porque el terrorismo busca atentar, de modo directo, contra una población civil, indefensa, con la pretensión, no de la conquista, sino de causar miedo, con el propósito de hacer avanzar una serie de objetivos ideológicos. Así, el terrorista de Al Qaeda que se inmola en Nueva York o Londres o Madrid dirige su

atentado contra la población civil buscando manifestar su odio a Occidente. El terrorismo no sólo se distingue de la guerra, sino de otras formas de violencia no-estatal. No es un atraco, por ejemplo, donde se pueden causar muertos pero donde ésta no es una intención primordial, sino más bien una inconveniencia. No es tampoco un crimen pasional. Aunque nadie pueda leer el fondo de la conciencia de una persona, un crimen pasional es un acto privado, mientras que el terrorismo tiene una intencionalidad política.

Ahora bien, si sostenemos la definición de terrorismo que acabamos de dar tendremos problemas al sostener que son terroristas acciones que hoy se entienden como tales o que no lo son acciones que se entienden como bélicas:

a) Hoy nadie entendería —y yo creo que juzgarían de un modo correcto— acciones terroristas las de la Resistencia francesa contra la Alemania nazi o las de los guerrilleros españoles durante la invasión napoleónica. Sí, son acciones paramilitares, que no pueden englobarse en lo que es, a priori, el conducto normal de una guerra. No son acciones bélicas de un ejército contra otro —de hecho, la Nación a la que representa la resistencia ya no dispone de ejército, al haber perdido en términos convencionales la guerra— sino de una persona individual o de un grupo, organizado o no, pero de carácter no estatal, contra unidades militares o autoridades políticas o militares del país invasor como acto de resistencia en el marco de una invasión foránea que se pretende ilegítima. Ahora bien, y sé que es una pregunta odiosamente polémica, ¿no es esa

misma la fenomenología del acto llevado a cabo por Nadil Hassan en una base militar de Estados Unidos, contra un grupo de soldados que se disponía a marchar a la guerra de Afganistán, guerra tenida por ilegítima por la mayor parte de la población de los países musulmanes y por una buena parte de la población de los países «cristianos»? A mí no me resulta simpático Nadil Hassan —aunque menos simpáticos me resultan quienes actúan, o los partidarios de actuar, desde una posición asimétrica, contra la población civil, como los fans de los drones, o los torturadores de Guantánamo y Bagram— ni comparto, desde luego, su ideología, pero partimos de que el terrorismo no depende, en su definición, de la ideología del terrorista sino de que el acto que ha llevado a cabo sea, efectivamente, un acto terrorista.

b) Como se ha dicho, las acciones bélicas no son terrorismo ni los ejércitos organizaciones terroristas, pero eso es en la medida en que las acciones bélicas se conducen según las normas de la guerra. Siempre habrá un margen de error inevitable, pero lo que vaya más allá de ese margen de error, lo que sea querido voluntariamente, o no diligentemente evitado, comenzará a adentrarse en la resbalosa frontera que hay entre el terrorismo y la guerra. Pensemos, por ejemplo, en la reciente incursión del ejército israelí en Gaza, que violó de entrada todas y cada una de las normas de los Derechos de Guerra y Humanitario Bélico y que fue realizada, según reconocimiento de las propias autoridades políticas y militares israelíes, para el escarmiento del pueblo palestino, con la voluntad

de que éste rechazara a Hamás. Es, claramente, un acto de terrorismo. Cabría preguntarse si el ejército norteamericano ha cometido también actos de terrorismo. ¿Los bombardeos con drones? ¿Las ejecuciones extra-judiciales? ¿Las torturas en Guantánamo y Bagram? Todos estos son hechos que se han realizado contra personas cuya culpabilidad no es clara —en algunos casos es su inocencia la que es palmaria— y que, aún cuando supiésemos que son claramente culpables, o son combatientes enemigos —caso en el cual debe aplicarse el Derecho Humanitario Bélico— o son criminales (yo me inclino por esta opción), en cuyo caso se les aplican los Derechos Civil y Penal.

Creo que no es necesario decir que mis palabras no deben en ningún caso entenderse como una justificación de Al Qaeda. Simplemente, son un rechazo frontal de toda forma de terrorismo. Es más, el terrorismo me indigna mucho más cuando es practicado por personas a las que podríamos atribuir una educación más ilustrada o humanista, una base para un nivel moral superior. Igual que me duele leer artículos de opinión o editoriales en periódicos u otros medios que, o no condenan las —seamos educados— dudosas prácticas llevadas a cabo por Estados Unidos, con la complicidad de los siempre hipócritas países europeos, o las critican, no por lo terribles que dichas prácticas son por sí mismas, o porque nos privan de toda razón moral, sino por meras razones estratégicas: mueren muchos soldados, el electorado se opone, ocupan una parte muy importante de los presupuestos, generan odio, o cualesquiera otras que fueren.

Economía solidaria

Pedro Zabala

Abogado

Los antropólogos distinguen tres tipos de intercambios humanos:

- El **RECÍPROCO**, regido por el principio de gratuidad voluntaria, en el que no se especifican ni el tiempo, ni la cantidad de favores o bienes que se otorgan, sin ninguna exigencia de devolución. El acento está en el **dar**, el **recibir** es una consecuencia espontánea de ese continuo don de unas personas a otras. Este tipo de intercambios se da —debiera darse siempre— en la familia y en los pequeños grupos donde se vive una gran intimidad.
- El **REDISTRIBUTIVO** que consiste en la reunión de bienes en un lugar central para ser posteriormente distribuidos entre las personas, atendiendo a sus necesidades. Constituye un margen extra de seguridad para las penurias de todas clases. Como antecedente, podríamos remontanarnos al Antiguo Testamento con los siete años de vacas gordas y otros siete de vacas flacas, en la historia del patriarca José en Egipto. Modernamente, se encuentra realizado en el llamado Estado del Bienestar con sus prestaciones sociales. Su espíritu original exige que por vía impuestos o por cotizaciones se acumule un caudal para atender esas necesidades. Se desnaturaliza su esencia cuando se acude a una vía de capitalización, pura o mixta. La sanidad es cubierta por las aportaciones de los sanos hacia los enfermos. La jubilación por las de los activos a los pensionistas. El subsidio de paro por la de los que

trabajan a los desempleados. La educación por las de los adultos a los jóvenes. Y así con todas las demás.

- El **ECONÓMICO**, que se refiere a bienes escasos que se producen para obtener un beneficio. Superada la pura economía de subsistencia, apareció el mercado para intercambiar los productos obtenidos. La primera forma de intercambio fue el trueque hasta la invención del dinero. Dentro de este tipo, podemos distinguir tres sectores: el público, el privado y el social.

La revolución liberal instalada en el poder político mermó la capacidad pública de regular la vida económica, haciendo del mercado su eje central y convirtió la tierra, el trabajo humano y el dinero en mercancías. La igualdad teórica ante la ley, con olvido de las diferentes posiciones en la posesión de la riqueza, y el contrato individual como única fuente de derecho privado son sus objetivos básicos. Ello lleva consigo privilegiar la intermediación financiera, anular el sector público de la economía y minimizar el social.

El dinamismo de la economía capitalista y la globalización han producido las enormes desigualdades entre un norte rico y un sur empobrecido y un cuarto mundo de miseria dentro de aquel. Para luchar contra esa situación, en Bangladesh surgió el fenómeno de los microcréditos. A personas emprendedoras, principalmente mujeres, se les conceden pequeños préstamos que les sirven para emprender una actividad económica y sacar adelante a sus familias. Este modelo de préstamos se extendió a todos los continentes y también al primer mundo. Se intenta con ello dar salida a las inquietudes

de pequeños ahorradores que tienen sus dineros en entidades bancarias o cajas de ahorro y desconocen el empleo que de ese dinero hacen estas instituciones para sacar la máxima rentabilidad, muchas veces en empresas con una finalidad que contradice claramente la adscripción ética de esos ahorradores. Con ello quieren controlar ese destino y forjar pequeñas empresas de economía solidaria, muchas veces familiares, que busquen la igualdad en el trabajo, la cooperación, una apuesta por el empleo digno, la supeditación del lucro a las personas y la promoción de un desarrollo medioambiental sostenible. En definitiva, empresas del tercer sector de la economía, donde el capital esté subordinado a las personas, basadas no tanto en la competitividad sino en la cooperación, en la satisfacción de necesidades reales, no provocadas artificialmente por la publicidad, y en las que se realice la colaboración leal entre trabajadores, proveedores y consumidores.

¿Qué posibilidades de transformación socio-económica profunda pueden esperarse de estos proyectos de Economía Solidaria? La realidad es que pocas y a largo plazo. Tropiezan con grandes dificultades: la primera es la escasez de personas emprendedoras que asuman el riesgo de iniciar una actividad económica de estas características, convirtiéndose en empresarios. La mayor parte de la población prefiere acudir al mercado de trabajo en condición de asalariados o la búsqueda de un empleo en el sector público. La segunda son las trabas genéricas que el capitalismo pone a actividades de este tipo. En tercer lugar, la falta de apoyo por parte de los Gobiernos que en la mayor parte de los casos vienen a ser testaferros del gran capital. Por último, hay que destacar la escasez de

bancos o cooperativas éticas, que con el mismo espíritu se lancen a apoyar este tipo de iniciativas. No es de extrañar que el peso del tercer sector en el conjunto de la economía sea mínimo.

No olvidemos además el marco en el que estamos viviendo, una crisis económica muy compleja y global, compuesta de varias dimensiones importantes:

- **Financiero-económica:** Creciente separación entre la economía real y la financiera, con incremento de las transacciones financieras, acelerado por interconexiones electrónicas planetarias multiplicando el dinero disponible y alcanzando un volumen monetario exageradamente mayor que el importe de la economía real. Se abrieron enormes posibilidades de ganancias mayúsculas y ultra rápidas y las inversiones acudieron febrilmente a este campo, abandonando en gran parte la financiación de las actividades económicas clásicas.
- **Energética:** La era de los combustibles sólidos baratos se está acabando. Y seguimos invirtiendo poco y descoordinadamente en energías alternativas y renovables.
- **Ecológica.** La contaminación del suelo, de las aguas y del aire se agrava con sus consecuencias más palpables: pérdida progresiva de la biodiversidad, acelerado cambio climático, aumento de enfermedades y pandemias.

El fundamento de todos esos hechos es una profunda crisis de valores. El neoliberalismo trajo consigo la superación de la ética calvinista, propia del capitalismo anterior. La codicia desenfrenada y a corto plazo —con un fuerte despre-

cio hacia las necesidades de las generaciones futuras— fue estimulada desde los centros creadores de opinión, y se orientó hacia un pensamiento único que desprecia toda otra orientación ideológica. La caída del muro de Berlín, con el derrumbamiento de los sistemas comunistas y de las falsas esperanzas que habían suscitado y el repliegue medroso de los sindicatos occidentales y de la socialdemocracia, dejaron a este sistema sin enemigos, externos o internos. Sus dogmas de privatización a ultranza, desregulación laboral y comercial, globalización, abandono del ahorro previo por un consumo desaforado alentado por endeudamientos masivos, calaron totalmente en el corazón de las masas que aceptaron sumisamente el individualismo consumista a ultranza.

Estas dimensiones planetarias de la crisis tienen en España dos características que la agravan: la patrimonialización del Estado, con sus 17 autonomías, por los partidos políticos con el consiguiente desmadre de un sector público sobredimensionado, descoordinado y estéril, atento más a la colocación de los partidarios que a la satisfacción de las necesidades ciudadanas y el modelo de desarrollo, impulsado desde el poder político, apresurado y ficticio que se basaba en: una gigantesca construcción de viviendas, una industria del automóvil, filial de las empresas matrices y el turismo. Estos tres sectores precisaban mucha mano de obra muy especializada y no muy cualificada —lo que hace difícil su recolocación—. La crisis les ha afectado especialmente, de ahí la destrucción ingente de puestos de trabajo, sangría que aún no ha acabado.

Y la medida más urgente que han tomado los gobiernos occidentales,

sin excepción, ha sido volcar las arcas públicas en una lluvia de miles de millones en ayuda de las instituciones financieras, responsables en gran medida del desastre. Pero se han dedicado a taponar con esos fondos sus agujeros de liquidez, mientras siguen repartiendo dividendos a sus accionistas y sus directivos cobran sus cuantiosas remuneraciones y prebendas, bien situadas en paraísos fiscales. La segunda medida ha sido incrementar las obras públicas para crear puestos de trabajo, estimular la economía y acelerar la salida de la crisis. Y la tercera y más estúpida discriminación con otros sectores industriales es la de las subvenciones para la compra de vehículos. A ello, se une la ofensiva conservadora por una mayor liberalización de la economía, el desmantelamiento progresivo del Estado del Bienestar y la reducción de los impuestos. Con ello auguran una salida más rápida de la crisis.

Sólo una acción política de signo distinto puede realizar la necesaria transformación, pero aplicada desde instancias supraestatales. Responder al desafío de las multinacionales no puede hacerse en el marco de los Estados nacionales. Urge acabar con los paraísos fiscales, implantar la tasa Tobin sobre las transferencias financieras internacionales, consagrar el derecho a la nutrición básica y al agua potable como fundamental para todos los habitantes del planeta, establecer salarios máximos y rentas básicas de ciudadanía, afrontar el reto del cambio climático, promover el decrecimiento económico de las sociedades opulentas, etc., etc. Hay que inventar una ideología a la altura del siglo XXI, aunque no ignore las raíces de donde se nutre, y volcarla en fuerzas políticas y sindicales, no cegadas por el espejismo del corto plazo...

Sobre la importancia de la formación humana militante

Carlos Díaz

Profesor de Historia de las Religiones.
Universidad Complutense de Madrid

Para Emilio Andreu

Las siguientes son palabras de Salvador Seguí, el Noi del Sucre: «Hay que leer mucho y discutir más para que cuando llegue el momento de traducir en realidades todas estas cosas nos encontremos suficientemente preparados. Mientras no se eduque al pueblo no se podrá hablar de verdadera emancipación, y sostener lo contrario es engañarse o engañar a los demás». A la pregunta sobre sus escritores preferidos, contestó: «Para mí el mayor de todos los pensadores ha sido Aristóteles, después Descartes, Kant, Nietzsche, Montaigne, Rousseau, Gracián...» Y esto no lo decía ningún especialista universitario, sino un anarquista pintor de brocha gorda que permaneció largas temporadas en la cárcel.

A las 9 de la noche se reunían los militantes en centros obreros, sociedades, sindicatos, ateneos, muchas veces hasta altas horas de la madrugada. Reuniones, cursos, clases, actos culturales, redacción de folletos, gestiones contables, todo ello comenzaba a partir de la hora en que los obreros salían de trabajar, pues no había ni un solo liberado.

Con ocasión de un primero de mayo, a un periodista francés le llamó la atención que en toda Barcelona hubiese carteles del partido comunista invitando a la manifestación del día de trabajo, sin que hubiera uno solo de CNT, pero un militante confederal le dijo que no se preocupara, pues allí estarían 100.000 cenetistas, porque «ha salido anunciado en la *Soli*» (nombre cariñoso para *Solidaridad Obrera*). Y así fue. El número de manifestantes coincidía aproximada-



Artículo censurado del anarquista Augusto M. Alcrudo (Zaragoza, agosto de 1930).

mente con la tirada del periódico anarcosindicalista.

La cultura militante también tuvo su humor y su honor. Durante la dictadura de Primo de Rivera, cierto periódico publicó un anuncio de una determinada marca de chocolate con una orla tan afiligranada y trucada en su borde que en ella podía leerse: ¡Viva la República!, lo cual obligó a someter también los anuncios a la censura. Otras veces se valieron de esquelas supuestamente mortuorias de algún preboste intercalando en su texto frases mortificantes para el Gobierno, de modo que, al acercarse la gente al domicilio para dar el pésame, causaban el sobresalto del presunto finado y de su pudiente familia. Entonces el gobierno dispuso que las es-

quelas fuesen intervenidas por las empresas de pompas fúnebres, las cuales sólo ponían su sello después de haber visto al muerto. Otras veces la prensa militante se derramaba en desorbitadas alabanzas hacia el dictador llenas de ironía. Cuando lo censurado era una sola palabra, se sustituía por un vocablo absurdo, por ejemplo *Zumalacatuguí*, que nada tenía que ver con el resto del artículo. Por otro lado, la *censura roja* obrera se negaba a dar noticias antiobreras. Así, cuando llegaba a manos de los linotipistas una nota oficial que olía a falsedad, consultaban con el delegado de taller y, si éste rechazaba su publicación, componía un artículo tratando, por ejemplo, del precio de las patatas. Lo bueno del caso es que las au-

toridades tardaron más de quince días en darse cuenta de la censura roja, pues como los títulos de las notas oficiales aparecían intactos, nadie se molestaba en leer el texto, ni siquiera en las oficinas de la censura.

Y esto lo hemos conocido nosotros durante otra dictadura, la del Generalísimo Franco. ¡Amigo Miguel el mudo de mi alma, que estás en el cielo, alguna vez te llevaron a la cárcel porque en aquel registro policial de tu chabola de Orcasitas encontraron cincuenta folios en blanco y por tanto tenías que estar utilizándolos en labores de propaganda anti-régimen, tú, el más culto de entre los más pobres peones sueltos de la construcción! ¡Todavía alguien me recordaba hace unos días la reunión clandestina habida en el campanario de una Iglesia de Elche mientras abajo ladraban los perros lugareños, quizá irritados espectadores por mi atrevimiento oratorio! ¡Y cuántas veces nos prohibieron en Zyx los libros, cerrándonos incluso la Editorial, a la que siguió otra el día después? Sin la menor jactancia, estoy absolutamente seguro de haber sido el más censurado de todos los escritores militantes españoles, aunque sólo fuera porque cada quince días enviaba algún folleto a la censura obligatoria —con seudónimo más tarde, claro— tan sólo por haber aprendido a escribir con claridad para los humildes. ¡Y cuántas veces habrán ido presos los militantes y confiscados sus puestos callejeros de libros! ¡Y cuántas otras esos mismos vendedores de folletos fueron amenazados por los viandantes a quienes incomodaban algunos títulos! ¡Y con cuánta indignación vimos regresar en la madrileña calle de la Princesa al decepcionado comprador del folleto del clásico Julián de Zugazagoitia «Pablo Iglesias, su vida y su obra», para de-

volvernos el folleto recién adquirido por trece pesetas en el que no encontraba la canción *Gwendolin* del auténtico Julio, Julio Iglesias!

¿Qué es un teólogo hoy? Un ser casi imposible. ¿Y un escritor militante? Bien, ¿y usted? A nosotros, los que nos quedamos pero también conocimos la emigración, no nos queda ni el exilio ni el insilio para escribir periódicos, y ello por once motivos, el primero de ellos porque ya no hay lectores militantes, y los demás sobran. Cuando León Felipe, como otros tantos, salieron al viento y a la mar, arrojados de la casa paterna por el último postigo del huerto, escribió:

Hermano... tuya es la hacienda...
La casa, el caballo y la pistola.
Mía es la voz antigua de la tierra.
Tú te quedas con todo
Y me dejas desnudo y errante
[por el mundo...
Mas yo te dejo mudo... ¡mudo!...
¿Y cómo vas a recoger el trigo
y a alimentar el fuego
si yo me llevo la canción?

Más tarde, junio del 1958, en México, muy lejos del 1939, repasaba su vida León Felipe rectificando del modo siguiente en un prólogo a la poetisa Ángela Figuera Aymerich, que había decidido quedarse en la España de los vencidos: «Al final todo se hizo grito vano, lamento hinchado, blasfemia sin sentido, palabras de un idiota llenas de estrépito y de furia que se perdieron como burbujas de hiel en el vacío... Los mudos fuimos nosotros... ¡Los desterrados y los mudos! De este lado del exilio nadie dijo la palabra justa vibrante. Hay que confesarlo: de tanta sangre a cuestras, de tanto caminar, de tanto llanto y de tanta injusticia... no brotó el poeta. Y ahora estamos aquí, del otro lado del

mar, nosotros los españoles del éxodo y del viento, asombrados y atónitos oyéndoos a vosotros cantar: con esperanza, con ira, sin miedos...».

Este texto se parece muchísimo al del prólogo de Diego Abad de Santillán a mi libro *El anarquismo como fenómeno político-moral*. Santillán también se fue al cielo, como León Felipe, y ambos creyeron que en el interior de la ensangrentada piel de toro, España, quedaban al menos renuevos de su cepa. En paz descansen: han tenido mucha más suerte que quienes como un servidor no hallan la paz militante y sabía dentro ni fuera tras haberla buscado escarbando con los dientes parte a parte.

«Esa voz... esas voces... Dámaso, Otero, Celaya, Hierro, Crémer, Nora, de Luis, Ángela Figuera Aymerich... los que os quedasteis en la casa paterna, en la vieja heredad acorralada... Vuestros son el salmo y la canción». ¡Qué suerte tuviste, León Felipe! En la noche de hoy, aún septembrina y tórrida, arde en llamas mi casa que es la vuestra: Es la fiesta de la Melonera de mi barrio, y a todo berrido echa fuego el *hip-hop* de los ensordecedores bafles, mientras la hinchada del Atlético de Madrid regresa del estadio Vicente Calderón, hinchada de ser hinchas de la nada. Las terrazas llenas, la felicidad absoluta, la gominola en risitre, el volumen a toda pastilla de los coches de treintañeros, el alcohol que convierte a los cobardes en violentos, que no en valientes, macarrez de macarrezes y todo macarrez. Y yo aquí, militante de antes y de durante y de siempre y de nunca, respondiendo a tanto incendio pensando este artículo, escribiéndolo, y firmándolo. ¡Que Dios se compadezca de mí! Porque los poetas no lo hacen: ¿qué cantan los poetas andaluces de ahora, pero dónde los hombres?

La sabiduría: la moral del conocimiento

Ricardo de Luis Carballada

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

Introducción

Joseph Ratzinger escribió en una ocasión en torno a la sabiduría la siguiente consideración:

Esta palabra contiene el esfuerzo plurisecular del hombre consigo mismo y sobre sí mismo en orden a la verdadera realización del ser humano y nos pone, por así decirlo, en contacto con la lucha del hombre sobre su propia identidad».¹

Si estas palabras aciertan la cuestión de la sabiduría es una cuestión central en la existencia humana. No estamos ante algo secundario o marginal y que nos remite al pasado de una época pre-científica de la humanidad. La sabiduría tiene que ver con nuestro propio destino como seres humanos.

En el pensamiento clásico la sabiduría es considerada una virtud intelectual. Por consiguiente tiene que ver con la acción humana y con la dimensión moral de la persona. Por eso se la ha identificado con el arte de vivir; con la capacidad de llevar una vida buena que procura la felicidad de la existencia.

Lo que aquí me interesa destacar es que en la cuestión de la sabiduría está en juego la moralidad del conocimiento. Por eso, en ella se recogen la actitud humana hacia la verdad y la disposición que sostiene la obra del conocer. Dicho de manera esquemática: la sabiduría es la moral del cono-

cimiento. Reflexionar sobre la sabiduría no significa volver nostálgicamente sobre un hecho de la antigüedad irrecuperable en la época del conocimiento científico. Se trata de pensar la obra del conocimiento de tal manera que se oriente realmente en una dirección humanizadora.

La sabiduría como virtud moral nos advierte de un hecho repetidamente constatado: la adquisición de conocimientos no convierte automáticamente a una persona en buena y justa. La adquisición de conocimientos no conduce irremediamente al obrar bueno. Dicho de manera más clara y directa: uno puede poseer muchos conocimientos y ser un perfecto bribón. Y al contrario, personas sencillas y con pocos conocimientos pueden mostrarse poseedoras de gran sabiduría manifestada en su actitud ante la vida y ante sus semejantes.

Esta constatación sería suficiente razón para hacernos caer en la cuenta de las insuficiencias del intelectualismo moral en sus diferentes versiones y derivaciones. Y es que para obrar bien no basta con conocer. Es también preciso llevar ese conocimiento al lugar del que brota toda acción.

El sabio no es sólo el que conoce mucho. Es el que guarda una determinada actitud con esos conocimientos y con el conocimiento general. ¿En qué consiste esa actitud? ¿Qué es lo que caracteriza la sabiduría?

Conocimiento en profundidad por incorporación

Es también conocido que Aristóteles caracterizó a la sabiduría como la

ciencia de los primeros principios² y por eso la estableció como la filosofía primera. El sabio dirige su conocimiento hacia lo último de todo conocimiento, hacia lo que se encuentra en el origen de la actividad del conocer.

Por consiguiente la primera característica de la actitud del sabio es la profundidad. Sabio es el que no permanece en la apariencia de lo que se manifiesta. Es el que no piensa solamente lo exterior, sino que sabe profundizar en la densidad última de la realidad. Precisamente una mentalidad dominada por el cientifismo, que sólo admite como verdadera y razonable la dimensión constatable de la realidad, se contrapone a la sabiduría. La sabiduría es posible donde la realidad es captada más allá de su apariencia y donde se está dispuesto a recorrer la senda que conduce a la ultimidad de lo real.

Tampoco una cultura dominada por la sensación y el impacto momentáneo es un ambiente favorable a la sabiduría. La inclinación a lo efímero y esporádico, como tendencia cultural del momento apunta en una dirección contraria a la sabiduría. Ésta se abre en la fidelidad y la paciencia en las que la densidad del tiempo ofrecen lo que perdura.

Se ha repetido que de *sapere* se deriva sabor y por eso la sabiduría es conocer y acercarse a la verdad saboreando la realidad. Es una manera de decir con imágenes que la sabiduría es un conocimiento de experiencia. O lo que es lo mismo, que la sabiduría supone la implicación del sujeto en aquello que conoce. La sabiduría no es un saber a distancia. Se trata de un saber por participación. Un saber por afección.

1. J. Ratzinger, «El don de la sabiduría», en *idem.*, *Teoría de los principios teológicos*, Barcelona, Herder 1985, p. 428.

2. Metafísica, I, 1059a 18; Ética a Nicomaco VI 7, 1141a 19

La sabiduría del amor

Es conocida la frase de Lévinas en la que presenta la filosofía como «la sabiduría del amor al servicio del amor». La expresión contrasta y se contrapone a la concepción de la filosofía como «amor a la sabiduría». Ésta última concepción alude al conocimiento a distancia. Al conocimiento que se realiza sin que el sujeto se encuentre implicado en aquello que conoce, salvo en el modo de ser portador anónimo de ese conocimiento.

El ideal de conocimiento en la tradición occidental (la filosofía como amor a la sabiduría) se refiere a un conocimiento que se adquiere sin que intervenga en nada la particularidad del sujeto que conoce. Si, por ejemplo, en estos momentos pienso una ecuación matemática o las consecuencias de la temporalidad del ser, lo realizo desde un pensamiento para el cual es irrelevante, o al menos secundario, cualquiera de los datos que configuran mi ser personal (mi lenguaje, mi mundo de relaciones, la situación histórica en la que me encuentro). El *cogito*, el «sujeto trascendental que acompaña las representaciones» o el *Dasein* abierto al ser, son figuras refractarias a la particularidad en la que se encuentra cada sujeto humano. Ha acertado la crítica al pensamiento trascendental que denunciaba su ahistoricidad radical. Lévinas dirá del *Dasein*: «nunca tiene hambre». El sujeto pensante lo es a espaldas de la corporalidad y la historia con sus anhelos y sufrimientos.

El conocimiento en la tradición occidental lo es de un pensamiento que se piensa a sí mismo a través del rodeo de un sujeto y cuya particularidad apenas cuenta para ese conocimiento.

Lévinas indica que el sujeto del conocimiento (sea cogito, sujeto trascendental o *Dasein*) no explica todo el contenido de la subjetividad. Ni todo el acontecer del sujeto. El pensamiento es pensamiento porque es sostenido por un sujeto que es algo más que conocimiento. Es un sujeto encarnado. O lo que es lo mismo, afectado por el tiempo, la historia, y el sufrimiento de los otros.

Mientras el pensamiento realiza la identidad y unidad de la subjetividad en aquello que piensa, el paso del tiempo rompe toda coincidencia del sujeto consigo mismo. Rompe toda identidad. De esa manera provoca una apertura anterior a la de la coincidencia y de la identidad del sujeto en lo pensado.

En esa apertura anterior se expresa la particularidad del sujeto y se realiza la relación con el otro. Una relación que no es conocimiento y que permanece como una afección. Un ser implicado sin poder asumir esa implicación en conciencia y conocimiento. Por consiguiente, es una llamada; una apelación en la que se constituye la subjetividad del sujeto. Ser sujeto no es realizar un pensamiento. Ser sujeto es estar afectado sin poder eliminar esa afección.

De este modo Lévinas indica que el sujeto encarnado, el sujeto afectado por el tiempo y la historia, representa

una inversión de la conciencia y el conocimiento. Mientras estos conocen a distancia, el sujeto se encuentra implicado en las condiciones de la historia que lo envuelven. Implicación, insistamos de nuevo, que no es conocimiento, sino que es llamada y afección.

La «sabiduría del amor» es para Lévinas el saber de esta condición del sujeto anterior a la del conocimiento y por la cual es situado en una responsabilidad ineludible. Podríamos decir que además de conocer conocimientos, además de saber cómo conocemos lo que conocemos, se encuentra la sabiduría acerca del sujeto que conoce. Este es un sujeto encarnado, afectado y vulnerable. Y como tal un sujeto responsable de los dolores de la historia y del sufrimiento de los otros.

Un sujeto para el que conocer la causa de la injusticia, y conocer algunos de sus remedios, no le librará de atender los gritos de ayuda de quien duele a su lado.

Esta sabiduría del amor, del sujeto responsable en su condición histórica y temporal, es un saber moral que constituye la condición ética de todo conocimiento. Esta condición no garantizará que todo conocimiento se configure necesariamente en función del bien. Seguirá siendo posible un conocimiento que opera a las órdenes del mal o de la indiferencia ética. Pero ese nunca será el único destino del conocer, ni el más humano. El conocimiento también remite a la moral precisamente porque es un conocimiento humano.

3. Cfr. E. Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme 1987, p.242



I Encuentro Iberoamericano de Personalismo Comunitario

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

Celebrando 5 años del Instituto Emmanuel Mounier Argentina

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

Julia Pérez Ramírez

Vicepresidenta de la Fundación Emmanuel Mounier

Los días 28, 29 y 30 de abril de 2010 se ha celebrado en la ciudad argentina de Córdoba, el primer Encuentro Iberoamericano de Personalismo Comunitario, organizado por el Instituto Emmanuel Mounier de Argentina, con la colaboración del Instituto Emmanuel Mounier de España y el apoyo de la Asociación Española de Personalismo y del Instituto Jacques Maritain de Argentina.

El Encuentro se celebró en la Facultad de Derecho y la apertura corrió a cargo de Inés Riego, Presidenta del Instituto Emmanuel Mounier de Argentina y máxima responsable del evento, que puso de relieve que el mismo se producía a petición de todas las personas que a través de la red han establecido contactos en torno a la revista *Persona*, editada por el Instituto Mounier argentino, y que le han mostrado reiteradamente el interés en que se produjera un contacto personal. También hay que señalar que el Encuentro celebraba el LX aniversario de la muerte de Emmanuel Mounier y el quinto aniversario de la fundación del Instituto Argentino que lleva su nombre.

Se reunieron allí personas procedentes de nueve países, siete latinoamericanos y dos europeos. Cabe citar a varios representantes de estos paí-

ses, así de Chile asistieron Gutenberg Martínez, Sergio Micco, Andrés Jouannet, Jaime Abedrapo; de Perú, Carlos Masías; de Colombia, David Vides; de Brasil, Alino Lorenzón, entre otros participantes; de México la doctora Elisa Fajardo; de Uruguay, Lucía González; de Argentina entre otros muchos citaremos a los principales participantes en la organización y ponencias: Ramón Ortellado, Eduardo Correa, Susana Merino, Luis Miguel Baronetto, Ricardo del Barco, Javier García, Carlos Lazo, Ana Cristina Pepe, M^a Isabel Casiva, Pedro Baquero, M^a Cristina Roth, Santiago González, M^a Amalia Pérez, Luis Eugenio Di Marco, Gonzalo Fernández, Gabriela Robéis, Pablo Marcelo Sosa, Julio Plaza, Enrique Bombacci, Carlos Gustavo Arce y Amelia López. Del otro lado del Atlántico participaron Yves Roullière, de la AAEM (Francia) y Juan Biosca, Antonio Colomer, Luis Ferreiro, Julia Pérez y Carlos Díaz.

La preocupación a la que quería dar salida este encuentro se centraba en el deseo de que, entre todos, lleguemos a ponernos de acuerdo en qué hacer y cómo hacer para conseguir la difusión del Personalismo Comunitario y, sobre todo, que éste profundice en su compromiso para conseguir actuar eficazmente en el Mundo a favor de los más necesitados.

Para ello, el encuentro se desarrolló en dos vertientes, una, por medio

de varias conferencias magistrales que indicaban los problemas generales y las posibles vías de solución desde el personalismo, y otra, que mediante comunicaciones más cortas intentaron abarcar muchos de los diversos ámbitos de actuación en los que el personalismo puede y debe desarrollar su tarea aportando ideas y testimonios, explorando además algunas de las respuestas dadas por diversos pensadores que pueden ser enmarcados en la corriente personalista. En este sentido, fueron revisados campos tan variados como la educación, la bioética, los derechos humanos, la ecología, la arquitectura, la religión, la política, la economía, etc. Así mismo, fue amplio el abanico de los pensadores cuyas ideas se expusieron, no sólo los más conocidos, europeos, como Paul Ricoeur, J. Maritain, Martín Buber y, por supuesto Mounier, sino también latinoamericanos como Víctor Andrés Belaunde o Lino Rodríguez Arias Bustamante.

En cuanto a las conferencias principales, una cada día, la inaugural correspondió a Carlos Díaz, el segundo día a Luis Ferreiro, y la de clausura a Inés Riego.

En la conferencia inaugural, con el título de «El Personalismo Comunitario. Manifiesto programático», Carlos Díaz explicó la genealogía de los enemigos del personalismo, partiendo del pensamiento cartesiano. A ese pensamiento enemigo de la persona se opone una corriente extensa cuya

filiación puede seguirse a través del frondoso árbol del personalismo que describió el conferenciante.

Luis Ferreiro, presidente del IEM, intervino el día 29 con una preciosa ponencia titulada «Barbarie, razón y pasión», en la que explicó la barbarie de nuestro tiempo como un desorden en el que los órdenes inferiores se imponen a todo lo que es superior, apoyándose en una razón fría y pragmática que desconoce la esencia de la vida humana, llevando al hombre a una barbarie sin peligro de invasión porque precisamente consiste en una evasión que deshabita el alma.

Inés Riego de Moine, presidenta del I. Mounier de Argentina, en su conferencia de clausura afirmó el carácter dialógico de la verdad y la idea de Platón de que «la filosofía es el saber que salva» frente a la fría idea de Foucault de la filosofía como cartografía de la realidad. La vocación del personalismo no es la praxis hermenéutica sino la transformación de la sociedad, lo cual requiere simultáneamente la conversión del propio corazón. La revolución personalista y comunitaria ha de ser espiritual, pero también económica. La esperanza debe tener los pies en la tierra para asentarse en el *orden del Amor*.

Formaba parte de las Jornadas el seminario abierto «Del tú al nosotros», impartido por Carlos Díaz. Dejaremos que sea un joven porteño, Javier García Moritán (www.actoypotencia.com.ar), quien nos transmita su impresión:

Dice Díaz que el que piensa que se ha hecho todo por sí mismo, que

aquello que tiene y ha logrado fue producto de su sola voluntad y trabajo, será alguien que exigirá a los demás que le rindan pleitesía, es decir, alguien que no ha entendido su ser más que como «yo». El «nosotros», por el contrario, no es la suma de uno más otro más otro, de manera aislada y del cual ese «nosotros» es mera suma de las partes que no se vinculan entre sí. «En cada yo hay un nosotros... y yo no llego hasta donde termina mi panza —señala Díaz con sentido del humor y agudeza— sino hasta donde llegue mi espíritu»... «El hedonista alcanza sólo hasta donde su cuerpo, el humanista hasta el sol y más allá». Es así como contemplamos el *yo predador*, ese que me succiona, me devora, me lleva a su cuerpo, pues para él no hay más; mientras el *yo personal* aprovecha el cuerpo para trascenderlo. De ese modo reflexiona el autor «cuando me encuentro con un cuerpo espiritual me potencia, me eleva, me lleva más allá».

«Tú no eres una cosa, no eres un él, eres un tú, eres sin par, inigualable, como tú no ha nacido ni nacerá. Por eso es que si amo a alguien por su belleza y su inteligencia, por ejemplo, lo estoy rebajando. Amar a otro, como decía Marcel, es decirle 'mientras yo viva tú no morirás'». Y aquí uno de sus principales postulados pareciera caer con todo el peso de su honda significación: «la persona que no ha sido amada incondicionalmente, no ha conocido la felicidad ni como proyecto».

El «yo» sin el «tú» diluye su presencia hasta el punto de ser una *casi*

ausencia, es que yo llego a ser yo en el tú, «al *tuificarme* soy». Mi obligación como persona, insiste Díaz, es ocuparme del que más sufre aunque no sea el que más quiera, es que cuando uno no se entera totalmente del dolor del otro, no sabe quien es, tiene una idea falsa de sí. En definitiva, dice nuestro autor, la locura es un yo sin ti. Incluso el odio es una palabra sin sentido para quien se da sin reservas (Lévinas). Por eso aquello que reservo se infecta.

Finalmente dice Díaz «amo luego existo» y con esto altera el célebre postulado de Descartes, en donde ya no es el pienso yo solo, aislado e incomunicado, ahora incluyo en el «amo» al otro. Y más, en cuanto al yo: «soy amado luego existo».

No es posible aquí, por razones de espacio, hacer justicia a las numerosas y valiosas aportaciones realizadas en las comunicaciones, esperamos que, pronto, las Actas que prepara el I. E. Mounier de Argentina vean la luz, para que todos los interesados puedan consultarlas.

Finalizamos felicitando al Instituto E. Mounier de Argentina y a su presidenta, Inés Riego, por el esfuerzo dedicado a este primer Encuentro Iberoamericano de Personalismo Comunitario, que estamos seguros de que será seguido por otros muchos en esas Américas. Esperamos que en ellos el personalismo comunitario encontrará una tierra fértil y los pueblos americanos se apropiarán de un modo de pensamiento que potenciará sus esperanzas y les ayudará a hacerlas realidad.

TEXTOS ESCOGIDOS DE

Ferdinand Ulrich

Universidad de Ratisbona

El texto que sigue a continuación incluye desde la página 8 hasta la 23 del pequeño libro de Ferdinand Ulrich *Atheismus und Menschwerdung* (1966), *Ateísmo y humanización*, que, en algunos aspectos, se puede considerar como una «divulgación» de su obra principal *Homo Abyssus. Die Wagnis der Seins-Frage* (1961). La traducción española es obra de Josep M. Coll, y ha sido revisada y autorizada por el mismo Ulrich. Nos satisface ser los primeros que tenemos la oportunidad de ofrecer al público español un valioso texto de este importante filósofo alemán, poco conocido entre nosotros.

Ferdinand Ulrich nació el 23 de febrero de 1931 en Odrau/Mähren, situada en la frontera entre Moravia y Silesia, y reside actualmente en Ratisbona. Estudió, primero en Freising y luego en la Universidad de Munich, Filosofía, Psicología, Pedagogía y Teología fundamental. Se doctoró en Filosofía el 1956 en Munich y se habilitó el 1958 en Salzburg, donde inició su actividad docente. Desde el mismo año enseñó en la Escuela Superior de Pedagogía de Ratisbona, luego incorporada a la Universidad de la misma ciudad, en la que obtuvo la cátedra de Filosofía en 1967. Desde 1996 es Catedrático emérito en dicha universidad.

Él es vocacionalmente un metafísico cristiano, que se atreve a la pregunta por el Ser. Aunque su objeto sea el hombre concreto (*Homo abyssus*), en su corporalidad, en su relación interpersonal, y en su relación con el mundo y con Dios. Su mirada parte siempre del Ser, como mediación entre Dios y el mundo. Por esto su reflexión se refiere a menudo al «movimiento de subsistencia», por el que el Ser, perfectísimo pero no subsistente, lle-

ga a ser subsistente sólo en los entes. Esta captación del Ser (inspirada en santo Tomás), es el inicio de toda su metafísica y le permite dialogar con el idealismo alemán y con Heidegger, pero también con Marx, con Nietzsche y con Freud. A todos ellos los anima a pensar las cosas desde el comienzo y hasta el final (repetición hacia adelante). Y él mismo como creyente está convencido de que cuando la reflexión filosófica se adentra incluso en los horizontes insospechados ofrecidos por la fe, no deja de ser filosofía, sino que llega a ser en todo caso «más filosófica». También es fruto de este diálogo la convicción de que *la diferencia ontológica sólo llega a ser plena y total en la diferencia dialógica*, con lo que Ulrich contribuye a una necesaria reconciliación entre los filósofos trascendentes y los dialógicos, y aporta a los personalistas la metafísica que necesitan.

No es raro que este filósofo, profundo y original, llegara a ser una ayuda decisiva para la elaboración de la magna «Trilogía» de H. U. Von Balthasar, especialmente a partir del volumen *Gloria 5*, y que Balthasar le dedique grandes elogios y lo acompañe con su amistad. La última obra de Ulrich *Don y perdón* (en alemán, *Gabe und Vergebung. Ein Beitrag zur biblischen Ontologie*), alentada por Balthasar, no pudo él llegar a verla acabada, pero le fue dedicada como homenaje póstumo, cuando apareció en 2006.

El texto de Ulrich que ofrecemos desarrolla, de manera atractiva y suficiente, los dos elementos esenciales de la relación entre el yo y el tú: la *palabra* y el *amor*. Tanto en la palabra como en el amor hay acción creativa y concebir receptivo. En el conocer, mediante la pa-

labra, asumo en mí al mundo y al tú. Pero en el querer amoroso me transporto al tú y llego a ser él mismo. En el amor cada uno es en el otro, de modo que en la verdadera comunión se da la auténtica libertad como don y la plena distinción entre ambos. Esto es posible porque el yo y el tú descubren a través del otro el fundamento «indisponible» de su existencia, y es esta luz del amor la que posibilita su poder iluminarse el uno al otro y su poder existir el uno para el otro.

Luego Ulrich reflexiona sobre las particularidades de la relación entre padres e hijos, o entre maestro y discípulos, mostrando cómo el verdadero *crecimiento* y la auténtica *educación* sólo se dan desde las profundidades del Ser, de un Ser que es Amor. El hijo nunca llega a hacerse presente a sí mismo cuando él gira en una «identidad puramente abstracta» consigo mismo, en el repetir vacío de lo que él ya siempre ha «sido», ni cuando se aferra compulsivamente a sus propias posibilidades, ni cuando sólo se busca a sí mismo. El ser humano se gana sólo en el perderse en la palabra liberadora de la verdad y en el poder que hace-ser del amor. Se acepta cuando de antemano ha sido aceptado. Se respeta cuando ha sido recibido con respeto. Esta mediación de los padres (o del tú) nos permite captar nuestro propio comienzo, ese Ser que es plenitud pura, simple, infinita, poder que da vida, pero sólo cuando lo experimentamos como *plenitud* que capacita y enriquece *mediante la pobreza* de su ser regalado que no-se-aferra-a-sí-mismo (*non subsistens*), pues es entonces cuando nos manifiesta la gloria del señorío absoluto de la autodonación divina.

REDACCIÓN DE ACONTECIMIENTO



I. La confianza en el comienzo, en la historicidad disociada

(...). El salto más allá del de-donde y del a-donde del ser humano existente nos está negado. Las lejanías de las que emergemos —el origen desde el que somos; el futuro hacia el que nos sobrepasamos—, rodean la existencia desde un misterio indecible que ya

siempre nos ha sostenido y nos ha llevado. El ser humano, podríamos decirlo así, en la medida en que nos tomamos en serio este estar referidos al origen y al futuro de un modo no limitable, es un ser «expuesto» de forma originaria, que posee su comienzo en la confianza de que es justo propiamente «yo», y ningún otro, desde

Hay dos figuras en el horizonte de la existencia humana que caracterizan la unidad de autorrealización mediante autorrecepción (o autoconcepción), unidad no captable en la reflexión objetivadora. Dos figuras que la perfilan de forma condensada: la palabra y el amor.

esas lejanías ocultas de origen y futuro, o sea, de que él desde ellas está pensado «como este tal»; como éste que él es y puede ser aquí y ahora. Vivimos a partir del estar abandonados en un haber recibido. Y sólo somos desde esta respuesta al regalo «indisponible» de nuestro propio ser yomismo: nosotros-mismos, es decir, que nos pertenecemos como donados. Sólo podemos llegar a ser «nosotros mismos» de modo existencial, si nos aceptamos como regalados, si no intentamos «destinarnos» obstinadamente a nosotros mismos, arrancándonos de nuestros propios abismos, que tenemos discretamente presentes.

II. Palabra y amor como centro del realizarse del hombre por medio de la autorrecepción (o autoconcepción)

Hay dos figuras en el horizonte de la existencia humana que caracterizan la unidad de autorrealización mediante autorrecepción (o autoconcepción), unidad no captable en la reflexión objetivadora. Dos figuras que la perfilan de forma condensada: la palabra y el amor.

La palabra es el punto medio entre el que conoce y lo conocido. En ella el ser humano reflexionando, y por tanto pensando, vuelve a entrar en el espacio interior de su existencia, reúne al mundo en el seno de su razón perceptiva: él acoge en sí, en su palabra, a lo otro respecto de sí mismo. Pero en la medida en que reúne en sí al mundo que se le da, penetra él en la profundidad existencial de su propia esencia insondable, se dice a sí mismo para sí mismo en lo que es; irrumpe él en lo manifiesto del mundo; se hace él visible para sí en el tú que, oyéndolo, lo acepta como a alguien que habla. En la palabra somos, en

cuanto seres que conocen, exteriorizados en el mundo; pero en la palabra es también el mundo, como lo conocido, en nosotros y junto a nosotros. En la palabra que nosotros pronunciamos, reciben las cosas la luz de su ser conocidas; pero sin la realidad, como dice Cicerón en una ocasión, las palabras que nosotros hablamos, no tienen ningún lugar, no «se sostienen» y no tienen sede alguna. Les falta la tierra fructífera de la realidad. Nosotros regalamos a las cosas, al pronunciar el mundo, la entrada en el espacio luminoso de la comprensión y de la autocomunicación dialógica del yo y el tú, pero no como si nosotros pudiéramos «poner» las cosas mediante nuestras palabras, pues las palabras ya han echado siempre sus raíces en aquello que también nosotros debemos presuponer en todo discurso, «por adelantado» de manera igualmente original: el mundo dado en la faz de la presencia del tú.

La palabra nace de una acción creativa de la razón que la produce. Pero, al mismo tiempo, es generada mediante un concebir receptivo, en el cual ella tiene su comienzo. El ser humano se expresa a sí mismo y al mundo en la palabra de manera productiva; pero como uno que, en la palabra, hace venir al lenguaje por medio de sí y consigo mismo, también en todo caso a lo otro respecto de sí mismo, es decir, al tú y al mundo. Por medio del que dice se ilumina, por tanto, el horizonte del mundo y se revela expresamente, precisamente porque el que habla no sólo lo hace-ser alumbrándolo, sino también porque en el pensar lo concibe. La palabra tanto se origina por una acción como se fundamenta también en un concebir. Puesto que tiene en sí estas dos profundidades, no existe ningún hablar sin que el que dice, al hablar, anuncie

que esta palabra suya ha surgido de un concebir, es decir, él es creativamente libre en su discurso sólo cuando él se «presupone» un receptor, un oyente, el «comienzo» de lo hablado en el silencio (del que escucha). El oyente ya siempre me convence de que yo sólo hablo en verdad la palabra, cuando la digo como figura esencial conocida de lo real *dado*, como el fruto de un recibir-concebir, y yo así me llevo en ella a la representación como una libertad reclamada previamente por la verdad del ente. Cuando el que dice habla la palabra, ésta, que es pronunciada, ya se ha «vaciado» previamente en el oyente y se lo ha configurado como la profundidad hacia la cual él habla, de tal manera que, sólo mediante el silencio receptivo del otro, puede él, en cuanto «él mismo», venir realmente al habla. La obediencia del recibir se encuentra frente al que habla no como algo extranjero, ajeno y separado de él. Ella es más bien el espacio a partir del cual el discurso toma aliento y se alimenta, se hace consciente de su poder. Sin el servicio del silencio, la palabra no podría ofrecerse, ni entrar dotada de vida en aquel a quien se habla. Ella posee la fuerza para actuar en el tú a partir de su ser recibida-concebida. Al presuponerse la palabra la abertura de la recepción como su destino, ya no se encuentra ella, en consecuencia, autosuficiente en sí misma, sino que actúa en el tú liberada (desligada, dada a luz) como don compartido, en el cual éste a su vez se vuelve a descubrir a sí mismo. .

Gracias al hablar, por tanto, también el oyente por su parte llega a ser por primera vez un oyente. Pero no en una mera pasividad, como si fuera, para el acto del hablar, como una posibilidad sin ninguna fuerza propia, modelable, ofrecido como un material sin voluntad y acuñable, sino de

tal manera que, al oír, también él llega activamente al hablar. Pues mediante el oír, él comprende y llega a ser así él mismo un ser capaz de la palabra, un hablante. Que el tú mediante mi hablar queda presupuesto necesariamente como un oyente, significa por tanto no una debilitación, empobrecimiento, alienación del otro. ¡El oyente crece más bien hacia el acto del hablar por el hecho de que él oye! Al recibir de mi parte, él llega a ser «él mismo» como el que dice, se capta a sí mismo en la espontaneidad de su decirse a sí mismo y decir el mundo. El poder del hablar se ha «presupuesto» ya siempre al oyente, se ha dejado afectar y determinar por el espacio de su recibir, y en verdad de tal manera que el abismo «vacío» del oír se muestra como la posibilidad necesaria e ineludible gracias a la cual el tú se descubre y se encuentra, en el acto de mi hablar, como libertad real. Y viceversa, mi discurso sólo tiene consistencia y posición, si se somete a la limitación mediadora y receptora de un oír individualizado en la historia real.

Lo mismo vale para el amor. Amar significa, dicho sencilla y simplemente: «Volo ut sis», ¡quiero que tú seas! Con esto no te quiero tal como tú eres aquí y ahora «fácticamente», como una vida acabada y definitiva; tal como una moneda acuñada está ante mí, y en el momento siguiente aparece de nuevo siempre igual, de suerte que en adelante la tengo que aceptar sólo como lo que ella ya siempre ha sido y seguirá siendo en su existencia a mi alcance. «Volo ut sis» no significa: yo quiero que tú existas sin cambios como una cosa entre las cosas. «Quiero que tú seas» significa: «Quiero que tú llegues a ser 'más' de lo que tú eres aquí y ahora; quiero que tú realices tu propia vida, que en un cierto sentido llegues a ser tu propio 'padre'.

Quiero que tú hagas tu vida más rica desde el misterio del amor que todo lo anima». En el amor el amante no se pone al amado ante sí como un objeto que está ordenado y ajustado en un sector de la existencia determinado y perfilado rígidamente, para que ahí él se vaya repitiendo de manera vacía. Él lo considera más bien desde el Abismo de su ser, que es más interior a él que él a sí mismo. El amor se sitúa, por tanto, en el comienzo «indisponible» del tú y no se detiene en el límite fijo del amado. El amor lo llama más allá de él mismo, lo entrega a la muerte hacia la «vida siempre mayor»; regala esperanza, pues abre al amado el futuro hacia lo que él, desde su comienzo, siempre ya «era», sin haberlo sido.

Ahora bien, este querer del amor es un movimiento peculiar en el cual el que quiere «llega a ser» él mismo aquello que él quiere (ama). En el conocer asumo en mí al mundo como conocido, y lo ilumino en sí mismo en el espacio de mi razón. Pero en el querer me transporto yo al tú al que quiero, y llego a ser el otro. «Del amor se afirma que transforma al amante en el amado, en la medida en que el amante es movido por el amor hasta el mismo ser amado. El conocimiento, por el contrario, crea semejanza en la medida en que se origina en el que conoce una imagen de lo conocido» (Sto. Tomás, De Malo 6, 1, 13). El hacerse semejante por el conocimiento y el llegar a ser uno por el amor se unen en el círculo «abierto» de la existencia. El conocimiento acontece en el ritmo del estar-en-sí y estar-en-el-otro mediados por la palabra; el amor, en cambio, es un movimiento de dentro a fuera, que vacía, hace ser, se regala y fluye.

El amor se ha entregado siempre hacia lo otro respecto de él mismo. «Volo ut sis» significa, por tanto:

Palabra y amor son las dos figuras en las que el misterio del ser humano y la necesidad de su autocomprensión se enlazan de una manera histórica y concreta, en orden a la mediación de la autorrealización mediante la autorrecepción (o autoconcepción).

quiero que tú llegues a ser tú mismo, precisamente cuando yo mismo ¡llego a ser tú! Quiero que tú lleves a su perfección tu propia vida, que alcances fundamento en el espacio profundo de tu libertad, que vayas más allá, te expandas y te abras al todo de la realidad; que tú, por tanto, llegues a ser libre con respecto al ser «indisponible», allí donde él, como comienzo, te pertenece plenamente: en ti mismo; pero precisamente cuando yo llego a habitar en ti y, como uno que te quiere, me transformo totalmente en ti, cuando yo allí donde ya no me pertenezco, llego a ser para ti fuente de tu ser-tú-mismo, fuente que vivifica y alimenta. Pues esta fuente sólo puede fluir y seguir manando si el fundamento de tu ser y de tu cauce le abren profundidad y camino.

En la medida en que el tú recibe y acepta el amor del yo, le da al yo espacio en las cámaras de su libertad, deja al yo tomar suelo en el mismo tú, no se pierde el tú «depotenciado» en el yo recibido, no desaparece en el remolino de la alienación, por el contrario, él resucita para sí mismo. Llego a ser para el tú el sol que da vida y el rocío fructificante de su autorrealización, cuando acepta en mí su propio origen. Pues este origen no se dona como la figura ya «sida», estática, de un comienzo que no llegamos a hacer propio. Él no nos fuerza a la muerte mala de la autodisolución, ante su luz bienaventurada en sí misma. Más bien, allí donde un yo amando «llega a ser» el tú, se manifiesta este origen como lo que ya los ha llamado siempre a ir juntos uno hacia el otro y a unirlos uno con el otro, sin dominar despóticamente por encima de nuestra historia.

¿Por qué medio son el yo y el tú el uno para el otro, y libres con respecto a sí mismos? Descubriendo uno con el otro y uno a través del otro el fun-

damento «indisponible» de su existencia. ¿Cómo se regalan luz el uno al otro? Aceptando ambos la noche desnuda de su pobreza receptiva como la posibilidad de la autorrealización que brota de la luz del amor y que, sin embargo, es realmente distinta de ella y presupuesta a ella, aceptándola como la necesidad sin la cual no se podrían iluminar el uno al otro, no podrían existir (ser-ahí) el uno para el otro.

III. La autocomprensión humana por medio de la palabra y el amor en el acontecimiento de la educación

Palabra y amor son las dos figuras en las que el misterio del ser humano y la necesidad de su autocomprensión se enlazan de una manera histórica y concreta, en orden a la mediación de la autorrealización mediante la autorrecepción (o autoconcepción). El hablante se presupone en la palabra al oyente, en lo cual esta presuposición, como libre don previo del tú que oye, no apunta a su depotenciación e impotencia, sino que afirma su potenciación para consigo mismo. El amante se establece, haciendo ser, en el amado, y él llega a ser pacíficamente el otro. Pero, al llegar él a ser el tú, se abre este tú a su propio auténtico ser, y se manifiesta desde la profundidad de su raíz vital.

1. Libertad mediante capacitación

El misterio de la autorrealización y autorrecepción (o autoconcepción) del ser-existente humano resulta visible y leíble del modo más evidente en el acontecimiento de la educación. Los padres procuran al hijo de manera original, en la palabra y el amor, exactamente lo que yo, con muy pocos recursos, intenté mostrar como el poder que da vida del amor que hace-ser, y como la luz manifies-

ta de la palabra reveladora. Palabra y amor son el camino, la verdad y la vida, mediante las cuales el hijo se encuentra a sí mismo y se acepta como don de la libertad a la libertad. Él, gracias a la palabra que le es dirigida por el tú, entra en sí, en cierto modo, desde «fuera», desde el espacio de libertad del otro. Nunca llega a hacerse presente a sí mismo cuando él, por así decirlo, gira en una puramente «abstracta identidad» consigo mismo, en el repetir vacío de lo que él ya siempre ha «sido», en el brotar de su existencia, no desarrollado pero, en cambio, aferrado compulsivamente a todas las posibilidades, o bien, se empeña en el abismo impotente de su potencialidad de autorrealización, potencialidad que todavía no se siente llamada al acceso libre al tú, ni se ha atrevido a ello, y por tanto tampoco se ha exteriorizado hacia el otro. Tampoco crece consigo mismo cuando quiere alcanzar su plena figura existencial buscando, de alguna manera en las profundidades de su existencia, la capacidad de su poder-ser que sólo se busca a sí misma. El ser humano como hijo hace crecer para sí creativamente la madurez de su ser-sí-mismo allí donde él, en la aceptación de la existencia «fuera de sí», accede a la morada espaciosa del amor y, por el camino «desde fuera de sí mismo», penetra y retorna a su propia esencia. El ser humano se gana sólo en el perder-se en la palabra liberadora de la verdad y en el poder que hace-ser del amor. Él se acepta cuando de antemano ha sido aceptado. Se respeta si previamente ha sido

recibido con cuidadoso respeto. Madura hacia el orden consigo mismo y con el mundo cuando una guía luminosa y ordenada le ha regalado el espacio abierto del mundo y el aliento vivificador del vis-à-vis comunitario. Se abre a su confianza en sí mismo cuando ha experimentado la fidelidad, el Sí irreversible a su ser¹.

Palabra y amor son figuras del comienzo, que se halla en cierto modo «fuera» de mí mismo, porque sólo llega a ser el mío propio por el camino de una exteriorización que se entrega; de un comienzo que los padres siempre de nuevo hacen presente al hijo generando y educando sus capacidades originales; un comienzo que sólo se descubre y se comunica al tú mediante la *pobreza* de su ser regalado que no-se-aferra-a-sí, en cuanto *plenitud* que capacita y enriquece. Con otras palabras: El amor y la palabra hacen presente al hijo el misterio del ser, del cual el Aquinate dice que es plenitud pura, simple, infinita, poder que da vida, pero también que el ser no se sustenta en sí, obstinado (estancado) entre el que lo regala y el que lo recibe, sino que más bien manifiesta la gloria del señorío absoluto de la autodonación divina.

2. La unidad personal de gloria y pobreza de la libertad como amor

Ahora podría uno decir: ahí, en efecto, se encuentra ante nosotros el entero dilema de la autocomprensión humana en su raíz; éste es, justamente, la servidumbre fatal del comienzo inalcanzable de la libertad finita, el hecho de que yo necesito hallarme mediante un tú; de que estoy «condenado» a

captarme desde otro, a poseerme a partir de un ser-amado-primero². ¿Por qué no me es posible pronunciar este Sí respecto de mí mismo estando, por así decir, exclusivamente sobre mi propio suelo? ¿Por qué me es negado generar la palabra a partir de mí mismo; asumir en cierto modo del todo en mí mismo, «reflexionando», lo otro que me limita y me determina, para trasladar lo real por mi propio poder a la palabra que, entonces, también se correspondería con mi ser y el ser del otro? ¿Por qué no puedo yo eliminar el haber-recibido como presupuesto realmente distinto del ser-yo-mismo, o al menos elaborarlo de tal manera que pueda en verdad «aceptarlo», pero introduciéndolo como una mera «función» disponible de mi realización? ¿Por qué no puedo yo proponerme los fundamentos que me capacitan para mi libre autocomunicación de tal manera que yo, al mismo tiempo, la pueda retirar en todo momento? Pero si el ser me pertenece del todo y sin residuos, ¿por qué debo yo administrar esta propiedad mía a través de la diferencia, que no se puede «cerrar», con respecto al comienzo de mi libertad? ¿Quién «necesita» mi pobreza, para «poder» hacerme rico? ¿Nos referimos entonces todavía a mi «yo»? ¿Por qué esta dependencia «impotente»? ¿Este saberse-entregado al tú y al mundo? ¿No se ha descubierto ya ahí la fatal esquizofrenia de la existencia humana? ¿Qué me fuerza a no poder descubrir mi comienzo en mí mismo, o sea, precisamente donde yo intento ser libre, forzándome al mismo tiempo a ser esclavo del otro, destinado a la necesidad del recibir?

1. Por esto puede decir el Aquinate, en un sentido profundo, que el hijo, cuando ha dejado el seno corporal de la madre, queda protegido gracias al cuidado amoroso de los padres, en el «uterus spiritalis de la familia», STh 2-2, 10, 12, y adquiere independencia en el espacio ilimitado del mundo que el yo y el tú le han abierto).

2. Aquí Ulrich incluye en nota un texto de K. Marx, de «Nationalökonomie und Philosophie», *Frühschriften*, 1953, p. 246.

Pero nosotros no somos, como ya he dicho, ni meramente «receptivos», ni meramente «espontáneos». Si el ser humano fuera un recibir vano, pobreza vacía, abandonada, un saberse entregado sin fuerzas al otro, en el sentido de que él ahí no fuera suyo propio; de que no pudiera desarrollar ninguna iniciativa (que le correspondiera originalmente) en orden a la autorrealización, entonces quedaría reducido a una impotencia del todo determinable desde fuera, a una materia modelable, a una posibilidad que se desvanece hacia el mundo, sometido al dominio numinoso del otro. Si, por el contrario, él fuera pura espontaneidad, un acto cerrado que es para sí, entonces quedaría reducido a una mónada muda, que se desarrolla mecánicamente, que, centrada regresivamente en sí misma, no necesitaría al tú para llegar a ser él mismo, ni para volver a sí mismo. En verdad, nosotros somos ambas cosas al mismo tiempo: un recibir que calla, precisamente porque somos entitativamente capaces de la palabra, y un actuar creativo, porque vivimos a partir de un recibir liberador; un servir y un ser fecundos, poder e impotencia, gloria «mediante» pobreza.

En la unidad de ambos elementos de la libertad, aparentemente irreconciliables, en el espacio de encuentro del yo y el tú, por medio de la autodeterminación histórica del ser humano en figura personal, se revela lo

que, dándole fundamento, es propio de todo ente, de forma constitutiva, discreta, y no cuestionada: que es algo posible y real, un devenir finito; sobre todo, ser y no-ser. El misterio de lo finito, desde la plenitud y pobreza de su comienzo, en el espacio concreto de la libertad, en el vis-à-vis del yo y el tú, es vivido como tema del ser-con, que ha llegado a ser explícito. Aquí se despliega el abismo «indisponible» que nosotros en la filosofía designamos como la diferencia real del ser respecto a la esencia material, del poder del ser respecto de la carencia de las posibilidades que lo posibilita porque lo recibe, o mejor: como la diferencia del ser respecto de su mediación y limitación mundanas en la pluralidad y variedad de los entes, en los que el don creado de la autocomunicación divina está finitizado y, precisamente así, resplandece en su gloria inviolable. En la pobreza peculiar de su limitado ser-recibido, se descubre el señorío inmenso de su origen creador. El regalo del ser sólo está en sí («subsiste») gracias al ser recibido por lo otro respecto de él, por la forma esencial y la materia, como los fundamentos capacitadores de su presencia mundana. La profundidad y radicalidad de la finitización en la que el ser se da a los entes, perfila ya la dimensión de su ser-sí-mismo liberado, el rango de la autodeterminación, posible y real, del ente finito liberado para sí. En consecuencia se

puede decir: En el hecho de que todo lo real anhela su propia perfección, quiere al mismo tiempo a *Dios*. Y al revés: Dios quiere, por causa de sí mismo, lo finito, pues esta voluntad es amor absoluto, que hace-ser, el cual, donde y cuando él siempre se refiera a sí mismo, se expresa en lo que él, como lo otro respecto de sí mismo, ha llegado-a-ser, exteriorizado y entregado³.

Como seres humanos, estamos continuamente tentados a romper y destruir esta sana dialéctica personal de gloria y pobreza; sí, a partir de nosotros ya estamos siempre comprometidos en este proceso de disolución y disociación de la gloria mediante el servicio, es decir, ya siempre nos hemos hecho deudores del amor. Esta herencia nos pertenece, de igual modo que es lo propio nuestro el regalar y recibir, como el ritmo, que todo lo armoniza, de la autocomprensión finita.

Los padres de hecho procuran al hijo el amor y la palabra, precisamente no de tal modo que él llegue a ser él mismo mediante el don que le es «regalado». Están tentados o bien a no dar al hijo la dotación que funda la vida en la palabra y en el amor, o bien a entregarse en un perverso desinterés al ya dotado, a ceder la plenitud liberadora de la autocomunicación al que recibe, o a fijar la percepción del hijo como una mera función de su dominio, enamorados de sí mismos.

3. En nota, citas de Sto. Tomás, De Pot 5, 4, y de Nicolás de Cusa, De Visione Dei, VII.

El precio de la gracia

Dietrich Bonhoeffer

Teólogo y mártir¹

En 1937 el teólogo evangélico Dietrich Bonhoeffer² publicó *Nachfolge* (Seguimiento)³. A esta obra precedió un intenso periodo como profesor en el Seminario de Finkenwalde. En él se dedicó a formar teólogos para una renovación de la vida eclesial. El contexto de consolidación del nazismo no le era ajeno.

En *El precio de la gracia* Bonhoeffer se ocupa del seguimiento de Cristo. Nuestro autor era consciente de que su postura no encajaba en la interpretación que la teología protestante había hecho de Lutero. En el desarrollo de su discurso analiza el sermón de la montaña, en el que se manifiesta cómo la fe no puede ser reducida a su aspecto nocional, como si la mera confesión de los labios fuese su única dimensión. Si la fe es verdadera mueve a la acción, compromete a la persona y reclama de él una respuesta. Considerada desde este punto de vista la fe va dirigida hacia la libertad del hombre y hacia su esfuerzo: la expresión de la fe es la obediencia a Cristo. Por ello la gracia en su sentido genuino es una «gracia cara», aunque sea gratuita y preceda siempre a la respuesta personal. Una concepción tal de la gracia es hondamente revolucionaria, porque no pacta con ningún desorden establecido ni dentro ni fuera de uno mismo.

Una concepción así de la gracia posibilitó la militancia de Bonhoeffer hasta el final. Pero también le granjeó

críticas y oposiciones teológicas, pues muchos le tildaban de legalista, fanático y cercano al catolicismo.

Junto a los párrafos que dedica a la Iglesia en su *Ética* (Barcelona 1968, p. 78-80), estos sobre la gracia son una perla de espiritualidad cristiana:

La gracia barata es el enemigo mortal de nuestra Iglesia. Hoy combatimos a favor de la gracia cara.

La gracia barata es la gracia considerada como una mercancía que hay que liquidar, es el perdón malbaratado, el consuelo malbaratado, el sacramento malbaratado, es la gracia como almacén inagotable de la Iglesia, de donde la cogen unas manos inconsideradas para distribuirla sin vacilación y sin límites; es la gracia sin precio, que no cuesta nada. Porque se dice que, según la

naturaleza misma de la gracia, la factura ha sido pagada de antemano para todos los tiempos. Gracias a que esta factura ya ha sido pagada podemos tenerlo todo gratis. Los gastos cubiertos son infinitamente grandes y, por consiguiente, las posibilidades de utilización y de dilapidación son también infinitamente grandes. Por otra parte, ¿qué sería una gracia que no fuese gracia barata?

La gracia barata es la gracia como doctrina, como principio, como sistema, es el perdón de los pecados como una verdad universal, es el amor de Dios interpretado como idea cristiana de Dios. Quien la afirma posee ya el perdón de sus pecados. La Iglesia de esta doctrina de la gracia participa ya de esta gracia por



1. Comentarios de José Luis Lorient.

2. Dietrich Bonhoeffer nació en 1906. En coherencia con su fe cristiana militó contra el nazismo. Fue condenado a muerte y ejecutado en 1945 por colaborar en el atentado fallido contra Hitler. Bonhoeffer fue uno de los principales representantes de la «Iglesia Confesante» evangélica y uno de los mártires más sobresalientes del siglo xx. Nuestro compañero Emmanuel Buch Camí ha escrito sobre él una biografía en la colección Sinergia (Madrid 2003, nº 17).

3. En castellano *El precio de la gracia* (Salamanca 1968), trad. José L. Sicre.

su misma doctrina. En esta Iglesia, el mundo encuentra un velo barato para cubrir sus pecados, de los que no se arrepiente y de los que no desea liberarse. Por esto, la gracia barata es la negación de la encarnación del Verbo de Dios.

La gracia barata es la justificación del pecado y no del pecador. Puesto que la gracia lo hace todo por sí sola, las cosas deben quedar como antes. «Todas nuestras obras son vanas». El mundo sigue siendo mundo y nosotros seguimos siendo pecadores «incluso cuando llevamos la vida mejor». Que el cristiano viva, pues, como el mundo, que se asemeje en todo a él y que no procure, bajo pena de caer en la herejía del iluminismo, llevar bajo la gracia una vida diferente de la que lleva bajo el pecado. Que se guarde de enfurecerse contra la gracia, de burlarse de la gracia inmensa, barata, y de reintroducir la esclavitud a la letra intentando vivir en obediencia a los mandamientos de Jesucristo. El mundo está justificado por gracia; por eso —a causa de la seriedad de esta gracia, para no poner resistencia a esta gracia irremplazable— el cristiano debe vivir como el resto del mundo.

Le gustaría hacer algo extraordinario; no hacerlo, sino verse obligado a vivir mundanamente, es sin duda para él la renuncia más dolorosa. Sin embargo, tiene que llevar a cabo esta renuncia, negarse a sí mismo, no distinguirse del mundo

en su modo de vida. Debe dejar que la gracia sea realmente gracia, a fin de no destruir la fe que tiene el mundo en esta gracia barata. Pero en su mundanidad, en esta renuncia necesaria que debe aceptar por amor al mundo —o mejor, por amor a la gracia— el cristiano debe estar tranquilo y seguro... en la posesión de esta gracia que lo hace todo por sí sola. El cristiano no tiene que seguir a Jesucristo; le basta con consolarse en esta gracia. Esta es la gracia barata como justificación del pecado, pero no del pecador arrepentido, del pecador que abandona su pecado y se convierte; no es el perdón de los pecados que nos separa del pecado. La gracia barata es la gracia que tenemos por nosotros mismos.

La gracia barata es la predicación del perdón sin arrepentimiento, el bautismo sin disciplina eclesíástica, la eucaristía sin confesión de los pecados, la absolución sin confesión personal. La gracia barata es la gracia sin seguimiento de Cristo, la gracia sin cruz, la gracia sin Jesucristo vivo y encarnado.

La gracia cara es el tesoro oculto en el campo por el que el hombre vende todo lo que tiene; es la perla preciosa por la que el mercader entrega todos sus bienes; es el reino de Cristo por el que el hombre se arranca el ojo que le escandaliza; es la llamada de Jesucristo que hace que el discípulo abandone sus redes y le siga.

La gracia cara es el evangelio que siempre hemos de buscar, son los dones que hemos de pedir, es la puerta a la que se llama.

Es cara, porque llama al seguimiento, es gracia porque llama al seguimiento de Jesucristo; es cara porque le cuesta al hombre la vida, es gracia porque le regala la vida; es cara porque condena el pecado, es gracia porque justifica al pecador. Sobre todo, la gracia es cara porque ha costado cara a Dios, porque le ha costado la vida de su Hijo —«habéis sido adquiridos a gran precio»— y porque lo que ha costado caro a Dios no puede resultar nos barato a nosotros. Es gracia, sobre todo, porque Dios no ha considerado a su Hijo demasiado caro con tal de devolvernos la vida, entregándolo por nosotros. La gracia cara es la encarnación de Dios.

La gracia cara es la gracia como santuario de Dios que hay que proteger del mundo, que no puede ser entregado a los perros; por tanto, es la gracia como palabra viva, palabra de Dios que él mismo pronuncia cuando le agrada. Esta palabra llega a nosotros en la forma de una llamada misericordiosa a seguir a Jesús, se presenta al espíritu angustiado y al corazón abatido como una palabra de perdón. La gracia es cara porque obliga al hombre a someterse al yugo del seguimiento de Jesucristo, pero es una gracia el que Jesús diga: «Mi yugo es suave y mi carga ligera»⁴.

4. O. c. pp. 15-17.



Oficio de escribir

POEMAS

Yves Roullière

Ensayista y traductor.

Association des Amis d'Emmanuel Mounier. Francia.

Traducción del francés: Leandro Calle

Nana después de la muerte

I

Mucho antes de que mis ojos se dispersen
en el mar, tu mano habrá escrito en la piedra
mi presencia.

Ya no estoy sola
en otro reino
las lilas se abrirán para mi cuerpo.

II

Duerme en mi regazo, mi niño, duermes
y que sin hacer ruido fluya el tiempo.
Mis lentas caricias y el estremecimiento
de las alas de la mariposa
estarán cuando despiertes, duermes.

III

Duerme, mi niño, he tenido bastante vida
para que tú duermas, y en mi ausencia
se posarán mis dedos en tu frente.

Mejoro por la noche
y ya no me hacen falta
las caricias: dormimos.
Las ahuecadas sábanas
dejan un lugarcito
por donde pasa mi mano



hacia la tuya. Lentamente se ladea
el viejo techo blanco
Afuera de mis sábanas
en el helado aire, sufriría menos
podría dormir.

Cuanto más cerca la siento, no importa el día,
con más fuerza la deseo y quieta
ella viene hasta mi mesa de noche, suave.
Con mi breve aliento y mis cabellos esparcidos
me acostumbré a ella.

Esta noche están los que me aman
y retienen cada segundo del tiempo que me queda.
Esta noche, suenan las ocho solamente para mí.

IV

Tu sueño será mi gran victoria
(la luz ya se consume), sueño
perdido la noche donde tú me perdiste,
apacible sueño de donde me volverás
con vida. Olvidar, olvidar
que a ustedes ya les he dicho todo,
y casi nada a Dios, ahora
que la barca me lleva y que mi niño
bajo un cielo gris se duerme dulcemente
y me deja con el mar.

Oficio de escribir

Un hombre

Al alejarte de París hacia las afueras compactas
un hombre sin edad con un gorro ajustado
en la cabeza, se sienta frente a ti en el tren.

Tose.

De sus ojos verdes, rayados como el cristal, rojizos
en los bordes, observa a cada uno en derredor
con severidad en apariencia y luego con
indiferencia. No tiene olor a vino.
Solo, desafió solo todo frío
y sus manos infladas son testigos.

¿Es preciso decir que no le pide nada
a nadie? ¿Que no puede más? ¿Que el invierno
después de mucho tiempo no le hace mella?
¿Es preciso decir que de repente sientes miedo?

Ángel

I

Saltando, con la cabeza por delante
se me apareció de nuevo: en ese instante
un pájaro hubiera podido
atraer mi mirada —no,
presa del aire, de las últimas
nieves del invierno, frente a mí
cobró de nuevo forma.

Cerca de un arroyo, de altos muros
se me apareció de nuevo, en paz, siempre mudo.
Cómo me pesó mirarlo.

II

¿Podría decir que esos revoloteos
de pájaros pesados al no dibujar
sino el húmedo decaimiento del ocaso,
me vieron hundirme en su corazón?

III

El olor de una larga vigilia
se había derramado sobre mi piel cansada,
y en los montes oscuros del único amor,
mi ángel fue como una hiedra en llamas
un cristal imperceptible.

IV

Alto claustro, canasta de donde
surge, ciega, una mariposa. Así siempre
me dejará sus señales,
siempre se entregará con un zigzag de alas,
en la paz del alma, estremeciendo ese patio
sin gracia antes de ver encorvarse
el poema, para que de una muerte palpitante,
flor disipada, toda la vida sea arrancada.

A medio camino

Hacia ese árbol lejano, sin aliento,
te apresuras con los primeros destellos del alba
y luego de contar tantos pasos en vano
te detienes. Briznas de hierba corren
a todo vuelo describiendo curvas
pavorosas. Mira cómo se esfuman, mira
cómo a medio camino las ramas
del árbol dan vueltas en el cielo,
se tuercen. Mira ahora la ciudad
fulminada, la distancia que separa
tu vida del azufre y del fuego.
Pero no temas, no mires hacia atrás:
está cerca el refugio donde vuelve la vida.

Bala perdida

I

Al salir el tiro, el mundo
se me vino abajo. Yo acababa
de subir la alameda
cubierta de castañas, aferrado



Oficio de escribir

al triciclo con carretilla, frente
a los peldaños de la casa. ¿Cómo
hubiera podido notar la sombra
del fusil que perforó el talud?

II

Suavemente el acebo
ardió de nuevo. Y tu rostro,
nubarrón de mariposas sorprendidas de luz
entre los guijarros, tu rostro apenado
se volvió hacia mí. Vivir,
desde ahora vivir sin freno,
tenerte solo a ti, Dios mío, por toda vida.

¿Eras tú?

I

En el hall de la estación
las hojas van y vienen.
Con el tiempo sus volutas
desazonan el corazón.

Bajo una manta blanca
puesta de prisa
hay una mujer acostada
a la vista de todos.
Vueltas hacia la cúpula azul
sus pesadas piernas y sus manos
sobresalen. Ya no hay sangre.

II

Nos invade un leve viento de invierno.
En nosotros toda llama se fija.
¿Fuiste tú la que por ese bulevar
desapareció temprano en la mañana?
Día, oh día de fiesta
como cada nuevo día de la vida
de antes. Savia, abrazo, voz del amado. Alegría
de los niños en la cocina. Gorjeo burlón
de las cotorras. Luz, oh luz serena

del camino hacia la estación. ¿Eras tú
en la mañana?

Ahora en el hall
se han callado hasta los pájaros —solamente
las hojas van y vienen imitando la muerte.
Entre las chapas destrozadas, unos hombres
todavía retiran montones de heridos.
Vacío. Atmósfera ácida. Enmudecido lamento.
Interminable
soplo de la bomba
que de un solo golpe te habrá disuelto
y levantado de la tierra.

III

¿Encontraste en alguien tu refugio?
¿Cómo son los paisajes que contemplas?
¿Hay en el cielo
algo capaz de liberarnos de esta plaga?

(Publicado en *La Primera Piedra*,
Madrid, n.º9, diciembre de 2005)

Aquel que espera

Aquel que espera en la suave palidez
del mes de agosto verse al alba liberado
de sí mismo en medio de los rieles,
aquel que espera no esperar más,
que nunca sea separado de ti.

*Jamás un tren
pasó tan lentamente
bajo mis ojos. Dios
qué duro es
sentirse abandonado a plena luz del día.*

Oh, que nunca sea separado de ti
aquel que espera no esperar más,
más le valdría no haber nacido,
no haberse inclinado demasiado
y derrumbarse en el sueño de repente.

Oficio de escribir

RELATOS CORTOS

María Teresa Díaz Hernández

Escritora



El padre

Estaba muerto. En aquel silencio nada hacía sospechar la fortaleza que hubo en su voz. Nada delataba la energía que hubo en sus gestos ni la ironía con que adornaba sus comentarios. Nada...

Estaba muerto. En aquella inmovilidad parecía un trapo gastado, ondeando por todos los dolores de la tierra... Como unos zorros zarandeados por el viento del fracaso. Se había abandonado a su propio final y ahora estaba allí: muerto.

Nadie hubiese dicho, al verle, que la altanería de sus palabras rozaba a menudo el despotismo decimonónico. Pero ahora era completamente accesible: su hija acariciaba los rizos de su cabeza despacio, sin prisa ni miedo, sin preguntarse qué podría ocurrir por tenerle semejante confianza. Ya no podría ocurrir nada; ningún miedo tenía ya sentido: había muerto el patriarca que quiso ser bíblico y estaba naciendo el padre necesitado de caricias en su pelo.

Nadie diría al verle, que fue un ídolo de la guerra pasada, la encarnación de una revolución fracasada.

Así, abandonado a su propia humildad, era más fácil acercarse a él, más fácil la reconciliación y el encuentro.

Pero estaba muerto.

Yacía sin vida el que perdió en ella todos los trenes: del ideal al proyecto. Del proyecto a la nada.

Ahora reposaba en silencio: el silencio humilde de los muertos.

El padre yacía en silencio. La hija sentía la muerte más cerca, casi en ella misma, pasando a su cuerpo a través de las caricias. El padre había muerto. La hija no creía poder soportar su ausencia... Ella tampoco estaría en este mundo. De alguna manera, también había muerto.

En un tren

Su nombre es Martín. Su ayer, una boina empolvada. Su presente una fantasía vaga mitad verdad, mitad soñada: una mujer frente al lar —sus ascuas al aire del fuelle— y una tumba llena de flores. Y unos nietos que quizá la visiten el día de mañana.

Un asiento de tablas en un vagón de tercera de un tren viejo de montaña.

Un asilo para viejos, tan viejos como Martín.

El tren le lleva al asilo: Martín mira el campo desde la ventanilla, quizá por última vez, y le parece que ya le está haciendo falta un poco de agua.

Soledad en el corazón de Martín.

Su única compañía la vieja boina empolvada. Boina parda, sobada una vez y otra por las manos sarmentosas de aquel viejo. Manos reseacas, parecidas a los sarmientos mismos que en otro tiempo apañaba. Boina sobada de tanto ir y venir sobre la borrica o resbalar sobre el mostrador de madera de la taberna del pueblo: de la tasca a la burra y de la burra a la era, y de la era al lar de la vieja cocina hogareña.

Avanza hacia un destino desconocido y algo avergonzado de su pobreza solemne se acurruca despacio en un rincón de su asiento de tablas.

Camina hacia su última incógnita y sus ojos se humedecen... ¡Quién sabe con qué recuerdos!

En la próxima estación le están esperando. Habrá llegado a su nueva casa: a su penúltima casa.

Una monja del asilo le sonríe a modo de bienvenida: ¡Buenos días, hermanito!, ¿no se deja nada en el tren?...

—Me lo dejo todo, hermana...

Rincón bibliográfico

El Siervo de YHWH. Una ciencia de la violencia

Ángel Barahona Plaza
Libros Buenanueva, Madrid, 2010.



Dos manos que se tienden a la vez hacia un mismo objeto no pueden dejar de suscitar el conflicto. El deseo convierte en escaso incluso a lo abundante, pues no se desea solamente lo otro, sino el deseo del deseo del otro. Ese deseo es fuente de violencia, y la violencia parece contener el secreto de la vida, como si se tratase de una energía de ruptura. Dos se aman más cuando pelean, y se aman más si odian juntos a un tercero. Ahora bien, el resultado de ello es la *crisis mimética*: todos se acusan unos a otros, que desemboca en una *crisis sacrificial*: alguien tiene que morir, que padecer incluso el linchamiento, *diasparagmos* o desmembramiento dionisiaco. Más suavemente, hoy la semana laboral misma es toda ella una cuaresma y el fin de semana un carnaval. Como desde antiguo, antes y después de Heidegger este mundo ha ensalzado el violento *lógos* de Heráclito y olvidado el de San Juan. Este *sa-turnismo revolucionario* se traduce así en la pluma de Al-

bert Camus. «Para que 1789 señale el inicio de la *humanidad santa y de Nuestro Señor*, el género humano tiene que hacer

desaparecer primero al soberano destronado».

Pero la paz que traen las víctimas no es más que la paz espuria, es decir, el preludio de la guerra. Y entonces el vivir errante huyendo del vengador de la sangre (*go'el*) se convierte en patrimonio de inhumanidad. Y lo paradójico es que de ello la mayoría es *méconnaissante*, desconocedora y al mismo tiempo ocultadora: lo sabe, pero no quiere darse por enterada. ¿Cómo así sería posible la *teshuvá*, el arrepentimiento verdadero, el volver a nacer, aunque cueste una cojera como a Jacob?

El resultado es catastrófico: estamos viviendo ya en el siglo XXI la encrucijada con menos alternativas de la historia. Este mundo no discurre por un camino dialéctico de perfección, zigzagueante hasta la cumbre donde la violencia se aniquila, todo lo contrario: nos enseña que la reconciliación no es inmanente al movimiento de la historia, y que con mayor inminencia podría considerarse su

Apocalipsis: «Se avecinan nuevos martirologios... Lo que me asombra y me fascina es la formidable resistencia pasiva que este mensaje encuentra» (pp. 126-127). A mí también.

En este mundo, y para que tamaña herida abierta no se reabra, sólo existe una salida: el comportamiento del Siervo sufriendo de Isaías, el *Siervo de YHWH*, que ha de cargar con la violencia que padece sin reproducirla trasladándola a alguien. Este término bíblico de *Siervo de YHWH* (Levítico 16) es la prefiguración del que en Cristo será *Cordero de Dios*. Antítesis de cualquier mirada masoquista, en Él está la salvación, es la salvación misma. «Hemos creído en el amor de Dios»: así puede expresar el cristiano la opción fundamental de su vida. Si hay algún espíritu contra la violencia de los hombres es el que queda plasmado en la aceptación de la cruz por parte de Cristo. En su seguimiento está la *quedushá*, la santidad. Cristo desvela todo lo que estaba oculto desde la fundación del mundo. Él es el Logos de Dios que quita los pecados del mundo cargándolos sobre sus propias espaldas. El mundo no se puede engañar a sí mismo por más tiempo. Así pues, «para cada cristiano queda la ingente tarea de completar la Pasión de Cristo: amar a los enemigos, hacer el bien a los que nos odian, poner la otra mejilla, bendecir a los que nos persiguen, aceptar, en suma, la misión del *Siervo de YHWH*» (p. 215). «No nos cabe duda al respecto: la hipótesis que estamos defendiendo en este ensayo incluye a la Iglesia, a todos sus miembros, en esta misión asignada por JHWH a sus siervos: ser los mansos corderos que cada generación necesita para que se dé la redención de los hombres a los

que Dios ama. Es decir, convertirse en trigo molido para ser alimento para otros, como San Ignacio de Antioquia pretendía con su muerte» (p. 233).

Lejos de tal, muchas veces el rostro de Dios se esfuma de la historia, como si hubiese perdido la esperanza en la humanidad reconciliada. Pero, como afirma con gran profundidad y valentía Elie Wiesel, «al hombre le está permitido incoar un proceso a Dios, siempre que lo haga en nombre de la fe en Dios. ¿Duele? ¡Qué vamos a hacerle! A veces hay que aceptar el dolor de la fe para no perderla. ¿Es la tragedia del creyente más devastadora que la del incrédulo? ¡Qué vamos a hacerle! Proclamar la fe en el recinto de Auschwitz representa, en último término, una tragedia doble: la del creyente y la del creador. Si la una está herida, la otra es heriente» (*Todos los torrentes van al mar*. Ed. Anaya&Mario Muchnick, Barcelona, 1996, p. 99).

Esta posición dramática mantiene el velamen de la fe desplegado en plena tempestad, mas sin catastrofismo, pues «aun cuando la fe cristiana fracasó en el pasado en crear un mundo sin violencia, no obstante siempre algún cristiano ha mantenido el pábilo vacilante de la fe contra viento y marea, cuestionando a largo plazo las estructuras de violencia reinantes. La revelación tendrá su efecto a largo plazo; a medida que las situaciones se vuelven extremas, el mundo mirará al único modo de resolver los conflictos realmente no por la violencia» (p. 128). Así pues, «lejos de rechazar los textos evangélicos, se trata más bien de recuperar y valorar el inmenso patrimonio teórico, esa sabiduría que se podría denominar *antropoteológica*, ya que en ellos la ciencia del hombre y el conoci-



miento de Dios conviven sin escándalo ni contradicción, ofreciendo un modelo de comportamiento ejemplarmente conforme a la voluntad del Padre» (René Girard). La divinidad de Cristo no puede reducirse a una sacralización de chivo expiatorio. Y en este sentido escribe Barahona: «Con el mecanismo habitual del chivo expiatorio no tiene lugar más que un *transfert* parcial. En su esencia la violencia nunca es expulsada, siempre puede aparecer de nuevo... Superar la imagen de un cristianismo fundado sobre el mecanismo del chivo expiatorio, que justifica la culpa del vencido y enmascara a la víctima con tintes sentimentales, es una ardua tarea. Hace falta una *de-construcción* de los textos y de la historia para poder volver a exhibir la faz del *Siervo de YHVH*, de la Cruz en su sentido salvífico, glorioso, para retornar a la imagen de un Dios misericordioso, amante de la paz, defensor de las víctimas (Paráclito), que rechaza la lógica de la religión victimaria, de la violencia» (pp. 206-207).

Trátase, en suma, de un giro radical en la cuestión de la violencia, giro ajeno a la filosofía de los filósofos desde Aristóteles, para el cual la *filía* es «amor de lo semejante por lo semejante». En realidad, en última instancia «el irenismo *naïf*, pomposo, académico y a veces ridículo de los desarrollos de *teoría de la justicia* me parecen hoy en día una falta contra el espíritu. No ver el mal como lo que es, es hacerse cómplice» (Dupuy: Jean-Pierre: *La marque du sacré*. Carnet-snoord, Paris, 2008, p. 70). De acuerdo.

Así las cosas, creemos ver en este muy sobresaliente libro de Ángel Barahona, sin embargo, un radicalismo tan grande que su apología le lleva incluso a la *descalificación de la justicia, no sólo de la justicia que funciona injustamente, claro está, sino también a la que podría funcionar bien, o sea, a la justicia del pudor tal y como la viviría el justo*, si es que no interpreto mal textos como el siguiente: «La estupidez del 'hombre ilustrado', a saber, la creencia en que la injusticia se arregla con la injusticia amparada por la justicia, que de suyo es injusta, oculta que la justicia es siempre la arbitraria unanimidad contra otro más débil, les falta la inspiración girardiana de la *méconnaissance*: no podemos aceptar conscientemente la circularidad de nuestros criminales mecanismos expiatorios. La justicia humana siempre es retributiva, siempre violenta» (p. 184). Y, al menos yo, en este punto no puedo acompañar al doctor Barahona.

Como tampoco en el siguiente paso: «La mayor parte de la violencia no deriva de la pobreza y su concienciación por parte de los pobres, de la diferencia de bienes, ni de las diferencias sociales de cualquier tipo, sino de la envidia mimética... La pobreza en sí misma no es causa de la violencia» (p. 179). Pero esta afirmación ¿acaso no reduce la exigencia ontológica objetiva y fáctica de lo justo a su dimensión meramente psicológica, la envidia? Pero entonces el rico envidiaría al pobre lo mismo que el pobre al rico, y de este modo el daño causado por la apropiación indebida de lo otro del otro (el ex-

polio de los enriquecidos a los empobrecidos) se volatilizaría, justificándose así la explotación y el subsiguiente asesinato de los famélicos por los opulentos.

CARLOS DÍAZ

Un pintor de Alejandría

José Jiménez Lozano

Ediciones Encuentro (Literatura), Madrid, 2010, 125 páginas.



Es alegría, alegría de los adentros, la que salta desde las páginas de este divertimento delicioso que José Jiménez Lozano nos regala a sus lectores, con ocasión de sus ochenta años. Una historia que discurre por tierras de Guadalajara y Soria, y por la que desfilan personajes rotundos y llenos de misericordia como don Absalón, el cura de Rello, Juan de las Salinas, un converso de aquellas tierras, o el pintor Teón de Alejandría, a quien los anteriores le encargan una pintura que ha de transformar a las gentes de aquellos parajes hermosos y fríos, porque, como bien decía el clérigo, algo había que hacer, y

alguien tenía que poner «pie en pared, en todos los aspectos». Así que se ponen manos a la obra, y encargan el cuadro al pintor, un cuadro en el que se representará el juicio final y sus «efectos colaterales», como dice don Absalón. Para asesorar a Teón de Alejandría y para emitir un juicio sobre su obra, los responsables reúnen a unos cuantos notables del lugar. Y así discurre el relato, con muchos personajes típicamente *jimenezlozanianos*, gentes enteras y sin doblez, originales, sencillas, con mucha vida de la que se aprecia verdaderamente, aun desde la fantasía de este relato sorprendente, divertido y lleno de vida. Las alusiones a una obra de arte preciosa que corona los páramos de Castilla, y que el lector avisado descubrirá pronto, es una de las sorpresas que depara este libro encantador. Al final, como cuenta el libro, «así lo previeron y así sucedió; y así lo vieron muchas gentes de estas tierras de Soria y Guadalajara. Las mismas cigüeñas que anidaban en la torre, y se habían asomado al interior de la iglesia, se acostaban y levantaban con cuidado, y daban muy cuidadosas zancadas para no molestar tanta hermosura y tantos efectos colaterales, que se habían dado con aquella pintura alejandrina»... De lo que quien esto escribe está convencido, es que el lector de Jiménez Lozano va a apreciar sobremanera esta obrita breve pero grande. Y que cualquier lector no acostumbrado a la lectura del premio Cervantes descubrirá en este divertimento alegría, frescura y autenticidad, amén de muchas otras cosas.

CARMEN HERRANDO

La libertad, don y conquista



PRESENTACIÓN

La libertad, don y conquista

□ LUIS FERREIRO

Director de *Acontecimiento*

Del 22 al 25 de julio, han tenido lugar en Burgos las *XX Aulas de Verano* del Instituto E. Mounier. Para muchos de los participantes son ya dos décadas de fidelidad a esta cita como tiempo privilegiado de encuentro para los miembros del Instituto, para otros fue un primer contacto, y para todos ocasión de reflexión sobre un tema trascendental, de una calidad excelente, gracias a la altura y claridad de exposición de los conferenciantes.

Las dos claves fueron: a) la libertad como piedra angular de la comprensión del ser humano en la antropología personalista; b) la defensa de la libertad en tiempos de gran confusión sobre ella, de la que sacan provecho los poderes establecidos. Y todo ello con dos hilos conductores: 1) las grandes preguntas sobre la libertad, su posibilidad, límites y condiciones, su valor constitutivo para la persona, su significado moral y, por tanto, su relación con el bien y el mal; 2) críticas y propuestas, incidiendo en las condiciones actuales de ejercicio de la libertad. Veamos su desarrollo, en breve reseña.

En la apertura **Ramón Horcajada** cuestionó la posibilidad de un hombre verdaderamente libre en una sociedad intolerante con el dolor, incapaz de insertarse en una comunidad y que cambia seguridad por libertad. **Rogelio Rovira** se enfrentó al alcance de la libertad entre el libre albedrío y la cuestión de la teodicea. Desde Epicuro el mal es un testimonio contra Dios, que es acusado de impotente o malvado, o de ambas cosas, o bien se decreta su inexistencia como única excusa. La aporía mal-libertad ha de tomarse en serio, incluso si no tiene solución, y analizar a fondo las diversas formas del argumento del libre albedrío. Si la negación de la libertad por un determinismo teológico es una tentación, hoy es más fuerte la del determinismo científico técnico. Según **Ildefonso Murillo**, la recusación de la libertad no es un corolario deducible de las ciencias, sino una opción de la ideología científicista.



Luis María Salazar, ofreció una clarificadora reflexión sobre *Libertad y persona*. A las notas que indican qué y quién es la persona, le siguieron las sutiles pero importantes distinciones que hay que hacer para entender qué es la libertad y cuál es su significado en la realización de la persona. **Françesc Torralba**, en una sugerente conferencia, expuso un proceso dinámico de liberación de las «aulas invisibles» que encierran a la persona. Para salir de ellas y vivir en libertad, se requiere una interiorización que permita el cultivo del «yo» espiritual capaz de «librarse a los otros». **Josep M^a Coll** culminó la primera de las líneas de reflexión con su conferencia *La libertad como don. Filosofía y teología de la libertad*, reflexionando sobre la libertad como un don obtenido a través de un tú, un don que, a su vez, nos libera para el amor: la libertad sólo se da en el amor.

Siguiendo el otro hilo conductor, **Agustín Domingo Moratalla** disertó sobre *Libertad de la persona y coacción social*, subrayando que la convivencia de libertades no es un juego de suma cero, por el contrario, puede ser un juego de suma positiva en el que se gana libertad para todos. **Teófilo González Vila** defendió la necesidad del pluralismo como la actitud que defiende la pluralidad como hecho que reclama un respeto, que es exigencia moral. Para la multiculturalidad defendió la fórmula del mestizaje como encuentro de las personas que reconocen sus aspiraciones profundas. **Fernando López Luengos**, desde su experiencia como objetor de conciencia a las directrices del Estado sobre la asignatura de educación para la ciudadanía, denunció el proyecto ideológico del gobierno y el adoctrinamiento en materias donde la conciencia tiene mucho que decir y el Estado muy poco.

A **Luis Capilla**, incansable perseguidor de la utopía, le tocó cerrar el Aula con el tema *La libertad termina en profecía*, exigiendo a los participantes el compromiso de encarnar en la realidad los ideales de los discursos previos. Compromiso del que es ejemplo destacado el P. **Patxi Loidi**, que ofreció un rico testimonio de su actividad y la del grupo al que pertenece, desarrollada desde hace veinte años entre las poblaciones más pobres de El Salvador y de Perú.

En este vigésimo año, las *Aulas*, además del buen recuerdo, dejan una tarea de conquista de la libertad que, en tiempos de discursos políticamente correctos, propagandas extenuantes e inquisiciones sutiles y, a veces, menos sutiles, se convierte en una dura exigencia en favor de todo lo que dignifica al ser humano y en contra de todo aquello lo que lo humilla y lo esclaviza. □

CREENCIAS Y VIVENCIAS ACTUALES EN TORNO A LA LIBERTAD

■ RAMÓN HORCAJADA

Doctor en Filosofía

La libertad sería la capacidad que tiene el hombre de tomar en sus manos su propia existencia y concretar su realidad personal. En este sentido, en esta primera dimensión de la libertad, se ha hablado de libertad-de y libertad-para. Por otra parte, la libertad sería también una ganancia que ha de ir adquiriéndose con el paso del tiempo, con el desarrollo de la existencia; algo cobrado que el propio hombre va obteniendo conforme se desarrolla su propia realización. La libertad sería, entonces, estatuto y meta, don y logro, aquello que se recibe para realizarse y, realizándose, poder alcanzar. En estas dos dimensiones de la libertad nos centramos.

En primer lugar, si entendemos la libertad como la capacidad de la concreción de la realidad personal, parece claro que no podemos negar que el hombre actual sabe de libertad. Antes mencionábamos la libertad-de y la libertad-para en torno a las que se han tejido las reflexiones de tantos y tantos siglos. Pero, en contraposición a la libertad clásica, encaminada a la perfección de la persona y al servicio de la comunidad, la libertad de indiferencia individualista moderna es una libertad *negativa*, consistente exclusivamente en estar libre de obstáculos externos para hacer lo que yo quiero.

Ha sido en este intento de planificación de una libertad absoluta donde el hombre se ha visto abocado a la ausencia total de libertad. Esa libertad absoluta se ha visto reducida a la consecución de bienes inferiores que lo único que ha provocado ha sido la disminución del vigor interior del ser humano, su animalización y su esclavitud. La visión titánica de la libertad se habría disuelto, como dice Carlos Díaz. Prometeo da paso a Narciso, el estadio ético se reduce a una estética de bolsillo superficial y ligera.



Así pues, al hombre sólo le ha quedado un yo aislado, enfermizo y hedonista a la búsqueda de los «grandes» placeres. La libertad se reduce a mera condición de posibilidad de opción por el nihilismo y el absurdo, de ahí la gran contradicción de nuestro mundo: **la libertad es exaltada como algo absoluto, al mismo tiempo que se vuelve una sombra y padece la inconsistencia de la que adolece el sujeto al que pertenece.**

Esto lo hemos visto todos a lo largo de estos últimos años: la crisis ética que hemos presenciado en su manifestación económica no ha sido sino una demostración de a lo que está dispuesto el hombre cuando ha renunciado a su libertad y se prostituye por un plato de lentejas. La mezcla de consumismo y egoísmo, vinculados al único objetivo de la posesión por la posesión no produce sino desastre. Lo que ahora hemos vivido no ha sido otra cosa que un mundo sin valores, sin ética, traicionero y egoísta que no ha pensado más que en acumular. Todo ha valido para hacerse con un puñado de tierra y con un puñado de euros. Se ha despreciado la llamada a la realización del hombre olvidando que anhela siempre algo más que la satisfacción material. Para ello hay que contar con las posesiones, evidentemente, pero cuando el espíritu se convierte en putrefacción por el ansia de tener, el hombre se disuelve y se pierde. Desaparece su capacidad de libertad, tanto de la libertad-de como de la libertad-para, y todo el hombre se torna pura servidumbre, esclavo de sus posesiones. Todo está permitido en este circo del desorden.

Nuestras vidas han sido reducidas a vidas para el consumo, y el dejar de consumir se ve, en este ambiente, signo de fracaso y humillación. Asistimos al consumo constante de sensaciones, de lo continuamente nuevo, huyendo de la inseguridad que la vida nos da



por sí misma. El deseo debe estar permanentemente satisfecho. No hay permanencia, no hay fidelidad, todo es fugaz. Sólo queda el deseo y el propio consumo y en ese mercadeo entra el mismo consumidor. Los gimnasios se abarrotan de seres deseantes de ser deseados, las tiendas de moda se nutren de individuos deseosos de ser observados, la fama se torna único criterio de éxito fiable.

Se ha vivido el divorcio entre la ética y la economía, así como con la política. No hay resortes para preparar a las próximas generaciones en una capacidad de libertad suficiente que sea capaz de asegurar la fidelidad que requieren los imperativos de justicia y solidaridad con el prójimo. Se ha matado el amor, el intercambio honrado entre dos corazones, la sinceridad de las palabras y, lo más grave, el hombre se ha tornado en un ser incapaz de reconocer y distinguir la injusticia de la justicia. La libertad absolutizada en torno al hedonismo y el nihilismo sólo puede invitar a la imposición en los otros de esa misma libertad, y entonces todo se torna pura voluntad de poder sin rostro humano donde mi

libertad realmente no está unida a la del otro sino que es avasalladora¹.

Un segundo aspecto a destacar en torno a la cuestión de la libertad en nuestro mundo, sería la libertad entendida como ausencia de sufrimiento. La concepción de una libertad absoluta como la que venimos analizando no puede afrontar el tema del sufrimiento como elemento imprescindible en la realización humana. El sufrimiento entra en el hombre y rompe la hegemonía del Yo. Su intensidad denuncia en nosotros la presencia de algo extraño, de un «Intruso»², y dona aspectos de la realidad que de otra manera quedarían totalmente ocultos a nuestra mirada. Uno no es plenamente humano hasta que el «Intruso» no se ha manifestado y rompe la hegemonía del Yo. Es entonces cuando se abre la posibilidad de ser otro, la posibilidad de ser persona. Somos ese punto en que convergen el «Único» y el «Intruso», ese punto en el que descubrimos que no somos aquello que queremos y que para ser todo lo que somos y todo lo que debemos ser, es preciso que comprendamos y aceptemos su lección y su favor. Con L. Bloy: «El hombre tiene lugares en su pobre corazón que aún no existen y donde el dolor entra a fin de que sean»³.

En vez de reintegrar el gobierno del Yo en cogober-nabilidad con ese «Intruso», la libertad del moderno ignora ese sufrimiento. Pero toda doctrina que pase de largo ante semejante cuestión no estará encarando de forma real el misterio que conforma el ser humano: «Hay que preguntarse qué ocurre con una sociedad en la que se evita sin arancel alguno determinadas formas del dolor... en la que un matrimonio que empieza a verse como insufrible se rompe rápidamente y sin más; en la que, tras la ruptura, no quedan cicatrices; (...) en la que los duelos son sensatamente breves; en la que los discapacitados y los enfermos salen rápidamente de las casas y los muertos rápidamente de la memoria; cuando el cambio de pareja se lleva a cabo según el modelo de venta del coche viejo y la compra del nuevo, las experiencias que se vivieron en la relación fracasada

1. Díaz, C., *Contra Prometeo*, Encuentro, Madrid, 1980; *En el jardín del Edén*, San Esteban, Salamanca, 1991; *Manifiesto para los humildes*, EDIM, Valencia, 1993.

2. Kovaldoff, S., «El enigma del sufrimiento», en *La esperanza ante las víctimas*, Eds. José M.ª Mardones y Reyes Mate, Anthropos, Barcelona, 2003, pp. 27 ss.

3. En Mounier, E., *Tratado del carácter*, Obras II, Sígueme, Salamanca, 1993, p. 589.

quedan infecundas. En este contexto no hay nada que aprender del dolor» (D. Sölle)⁴. Estamos convencidos de que un hombre consciente de su finitud, no solo vuela más alto que un hombre engreído de infinitud, sino que además es más libre, infinitamente más libre.

Dando un paso más en nuestra reflexión, si la libertad la entendemos también en un sentido más sociológico, como esas «libertades» de las que tanto se habla como conquista de las sociedades modernas, podríamos llegar a la conclusión de que el hombre actual también entiende realmente de libertad. Pero según la concepción de la libertad negativa antes analizada, el gran obstáculo para el uso efectivo de mi libertad viene dado por el ejercicio que de su propia libertad hacen los demás hombres. Resto de ese convencimiento es la desgraciada máxima que ha llegado hasta nosotros: «tu libertad termina donde comienza la de los demás».

Para constituir un estado político ordenado y organizado, todos y cada uno de los ciudadanos deben transferir su libertad —o parte de ella— al gobierno de la ciudad, que se encarga de impedir que nadie ejerza su arbitrio de manera abusiva. Los ciudadanos cambian libertad por seguridad. Ceden al poder cuasi absoluto del Estado gran parte de su libertad posible, para asegurar ese resto de libertad real que les queda: libertad reducida, ciertamente, pero libertad *suya*, que es lo que realmente le importa a un individuo moderno. Las palabras de Bernanos nos alertaron hace tiempo: «Su pensamiento (del hombre de hoy) ya no es libre... la propaganda bajo todas sus formas lo trata como un modelador trata el bloque de cera que amasa entre sus dedos... a los hombres actuales, el Estado los alivia algo más cada día de la preocupación de disponer de su propia vida, mientras espera el día cercano —llegado ya para millones de hombres, sí, para millones de hombres en este momento— en que los eximirán de pensar»⁵.

Nada le dice a este hombre moderno que la mayoría de seres humanos no puedan realizar esa libertad por las condiciones económicas, políticas, sociales, etc., a las que están sometidos. De ahí que la *libertad negativa* no sólo no resulta del todo suficiente, sino que resulta realmente inviable porque el ejercicio efectivo de mi

libertad requiere su inserción en una comunidad de ciudadanos, en la que sea posible *aprender a ser libres* aprendiendo el oficio de la ciudadanía.

¿Y qué decir de la democracia actual? Muy dudoso empieza a aparecer ya el grado de representación que los cargos electos ejercitan de cara a los electores. Estos electores no son más que productos de la voluntad de los partidos, y no a la inversa. Los políticos de hoy han sido elevados por la taumaturgia burocrática no sólo al rango de profesionales, sino al de casta o clase llegando a dominar la voluntad de los electores dándose el rapto de la *res publica* por esos mismos partidos políticos.

Pero si hablábamos de la libertad como capacidad, también al principio hablamos de la libertad como meta. No soy libre por el mero hecho de ejercitar mi espontaneidad, sino porque inclino esa espontaneidad en liberación, en una personalización del mundo y de mí mismo. Marcel y Mounier nos enseñaron que no dispongo arbitrariamente de mi libertad, que ella no es sólo un surgir; está ordenada, o mejor aún, es invocada⁶. El sentimiento, el conocimiento, la responsabilidad habrán de ponerse al servicio de la vocación del hombre, de su proyecto y su misión. La vida del hombre es la realización de esa vocación, y ésta es un proyecto de aquello que debo ser, mi verdadero yo. Ese yo se desvela poco a poco y es propuesto.

La pregunta clave, entonces, es la siguiente: ¿se encuentra el hombre actual capacitado para ser libre? El nihilismo, el materialismo y el hedonismo han hecho de nuestro mundo un escenario privilegiado para una vida narcotizada y de ficción. En esta circunstancia ya no resuenan ni de lejos voces como las de Bakunin gritando que jamás sería libre mientras otro ser humano permaneciese esclavo, y es que el concepto de libertad y esclavitud ha variado tanto que se necesitaría una nueva aclaración de semejantes conceptos. Pero, por nuestra parte, donde siga existiendo un hombre creéremos que la libertad auténtica es posible y que la liberación aguarda su momento tras cada paso de auténtica libertad y tras cada encuentro verdadero promovido por un corazón puro. Será tarea fundamental para hoy

4. En Greshake, G., *¿Por qué el Dios del amor permite que suframos?*, Sígueme, Salamanca 2008, p. 95.

5. Melendo, T., *Las dimensiones de la persona*. Madrid, 1999, p. 69.

6. Mounier, E., *El personalismo*, Obras III, Sígueme, Salamanca, 1990, p. 500.

despertar al hombre a su vocación, a su realización, y será tarea fundamental del maestro.

Necesitamos de auténticos maestros que con cabeza, manos y corazón iluminen las situaciones de esclavitud y sean capaces de romper las cadenas de aquellos que se cruzan a su lado entonando un solo canto: **el hombre que teme perder algo ya está perdido**. El hombre desesperado por no perder nada de lo que posee está condenado a vagar por su existencia condenado a las cadenas del miedo, de la desconfianza, de la soberbia, de la insatisfacción y de la insaciabilidad.

La tarea de esos maestros ha de centrarse en tres principios que convergen en la expansión del mundo personal: **en primer lugar**, recuperar la fuerza de la relación y del amor. Toda libertad comienza donde comienza el amor, no termina donde empieza la libertad del otro. El amor promueve la auténtica libertad y sólo quien ama la libertad del otro, ama verdaderamente. Éste es el espacio que la libertad se crea para realizarse a sí misma. Sólo así se presenta como libertad creadora. Su libertad radica en la necesidad de tener que mirar al otro para saber quién es; **en segundo lugar**, la tarea del maestro será la vinculación de la libertad y el amor a la pobreza. «La libertad es la virtud del pobre», aseguró Péguy. Reconocerse pobre no es sino descubrirse hombre, descubrir que la indigencia tiene mucho de humana. El *cognoscete pauper* de Carlos Díaz resuena como lema de este maestro. Sólo en la recuperación

de esa pobreza el hombre sabrá quién es y a qué está llamado. El pobre vuela alto porque no hay nada que le ate a nada y anda en la verdad que reside en esa pobreza, en la de la vida en el tú y el amor, auténtica realización. La pobreza aligera el alma y en ella comienza el despliegue de la persona. Es inimaginable lo que puede llegar a aparecer al alcance de una mirada del pobre, en él no hay dominio de las cosas, propiedades, sino presencias, gravedad y orden; y, **en tercer lugar**, recuperar la vinculación entre la libertad y la esperanza. Sin esperanza el hombre permanece en una servidumbre constante que lo esclaviza, permanece en el envejecimiento y en la condenación. De ahí que la libertad y la esperanza doten de espesor a la realidad, de significado, porque en ellas se traspasa el mundo reconociendo lo que se esconde detrás de cuanto hay y atisba su verdadera posibilidad. Lo que realmente quiere y busca el hombre es lo que le supera y le domina. El hombre siempre tiene una razón para querer más.

Sólo la esperanza libera y dinamiza en orden a una creación continuada. En la esperanza, la libertad permite al mundo crear unas formas que no estaban incluidas en el proyecto inicial. La Trascendencia se torna, entonces, en piedra angular donde asentar el amor, la pobreza y la esperanza auténticas en orden a la búsqueda de lo humano, lo realmente humano. Toda antropología que renuncie a estas cuestiones estará haciendo de lo material y lo temporal la ley exclusiva de la vida de la persona, y sólo promoverá esclavitud y servidumbre. □

LIBERTAD Y DETERMINISMO CIENTÍFICO-TÉCNICO

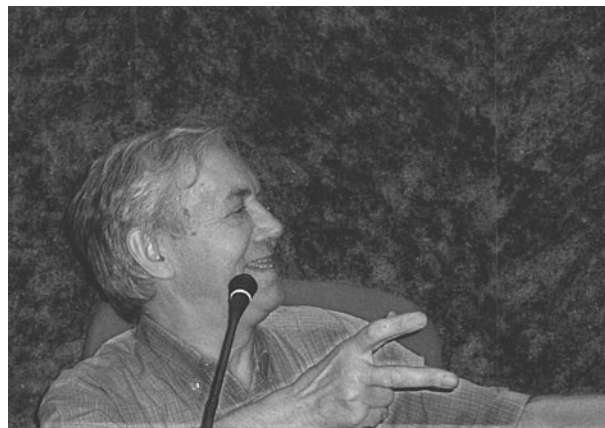
▣ ILDEFONSO MURILLO

Universidad Pontificia de Salamanca

Las ciencias nos siguen dando hoy qué pensar respecto al problema de la compatibilidad o incompatibilidad entre determinismo y libertad. ¿Somos sujetos libres u objetos físicos de gran complejidad, determinados por leyes fijas o inflexibles? Andamos envueltos en una formidable paradoja: la conciencia de libertad que acompaña a muchas de nuestras acciones es tan inevitable como la atracción que sentimos por el ideal científico determinista formulado por Augusto Comte: «Saber para prever; prever para poder», es decir, conocer las leyes que rigen los hechos naturales y humanos, para prever los acontecimientos futuros y dominarlos. No habría ciencia sin presuponer un cierto determinismo.

El presupuesto de un determinismo universal implicaría que existe un condicionamiento previo de todos los fenómenos del universo, incluidas las acciones de los seres humanos. Se daría un encadenamiento riguroso de todos los fenómenos físicos, biológicos y psicológicos. Recordemos el célebre pasaje de Laplace en el «Prefacio» a su *Teoría analítica de las probabilidades* (1820): «Una inteligencia que conociera en un momento dado todas las fuerzas que actúan en la naturaleza y la situación de los seres de que se compone, que fuera suficientemente vasta para someter estos datos al análisis matemático, podría expresar en una sola fórmula los movimientos de los mayores astros y de los menores átomos. Nada sería incierto para ella, y tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante su mirada». El que la teoría determinista no pueda probarse no se debería a su inconsistencia, a su falta de fundamento, sino a nuestra imposibilidad de tener en cuenta todos los estados del universo.

Se nos plantean cuestiones de tipo epistemológico, antropológico y metafísico. Por mi parte voy a limitarme casi exclusivamente a las de tipo epistemológico, aunque



a veces no tenga más remedio que desbordar ese ámbito, ya que la ciencia no se puede explicar sólo desde ella misma, sin atender a su historia, al hombre que la hace, y a la realidad concreta a la que se refiere. Deseo insinuar caminos por los que podamos acercarnos a la solución de problemas que todavía hoy nos preocupan.

EL DETERMINISMO DE LA FÍSICA MODERNA (CLÁSICA)

Los creadores de la ciencia moderna creían que los fenómenos del universo acontecen conforme a unas leyes constantes, que pueden formularse en lenguaje matemático. Tanto Kepler y Descartes como Galileo y Newton o Leibniz piensan que con sus teorías están describiendo la naturaleza. Cuando hablo de física moderna, me refiero al modelo de ciencia que pusieron en marcha esos pensadores.

El determinismo se convierte en un postulado fundamental, al menos como meta ideal, en todos los campos de la explicación científica. Se comprende que, ante este modo de entender el avance de la ciencia, salte al primer plano de los intereses intelectuales o filosóficos el problema de la compatibilidad entre determinismo y libertad.

La visión determinista del mundo físico se extiende avasalladora en virtud del triunfo epistemológico de la nueva ciencia. Nace una línea de pensamiento, que generaliza el determinismo a todo lo existente. Las posiciones más extremas las encontramos en la Ilustración francesa. Por ejemplo, Holbach afirma que el sentimiento de libertad es una ilusión.

Otras líneas de pensamiento que se remontan a los mismos iniciadores de la llamada «revolución científica», en cambio, no consideran que el determinismo natural suponga una amenaza para la libertad humana. Recordemos el intento de Descartes de salvar la libertad humana merced

al dualismo sustancial con que concibe al hombre, en el que uno de sus componentes, la *res cogitans* (la cosa pensante o alma), no está sometida a las leyes deterministas del mundo de los cuerpos. Un dualismo que no explica satisfactoriamente la relación del alma (sustancia pensante) con el cuerpo (sustancia extensa), con las consecuencias que esto tendrá en otros muchos pensadores.

Un siglo después, en la segunda mitad del siglo XVIII, Kant trata de salvar a la vez el determinismo, condición de la ciencia, y la libertad, sin la que no habría posibilidad de un ser humano auténtico. Pero echa mano de un dualismo pragmático, que no le acaba de convencer ni a él mismo, estableciendo dos planos distintos para la causalidad natural y libre. Salvaguarda el determinismo y la libertad a base de una solución demasiado artificiosa, aunque llena de ingenio.

A nadie debe extrañar, por tanto, que tras Descartes y Kant surgieran otros modos de superar el problema¹. Ni siquiera ellos, con toda su genialidad filosófica, dejaron el problema plenamente resuelto.

EL INDETERMINISMO DE LA FÍSICA CUÁNTICA

En la misma física, a principios del siglo XX, se abre un camino inesperado. El determinismo no parece ser una condición imprescindible de la ciencia. Surgen desarrollos que no presentan las leyes que rigen los fenómenos físicos de modo determinista. Estoy aludiendo al mundo de la física cuántica.

Un paso decisivo es el *Principio de indeterminación* de Heisenberg, enunciado en 1927. Principio que supone la importante consecuencia de imposibilitar la seguridad de predicción del determinismo clásico. El determinismo no sería ya un postulado necesario de la ciencia positiva, sino sólo una interpretación posible.

El cambio de paradigma no resultó fácil. Hubo científicos de la talla de Planck, Broglie, Schrödinger y Einstein que opusieron resistencia. Consideraron al indeterminismo como una solución provisional, debida a nuestra limitación cognoscitiva. Para ellos, en contra de lo que

sostenían Heisenberg, Born, Dirac, Jordan y otros partidarios de la física cuántica, esa indeterminación no implicaría la negación del determinismo de la realidad en sí. Se hizo famoso un comentario que expresa brillantemente una firme convicción de Einstein: «Dios no juega a los dados». El determinismo de la naturaleza no habría dejado de ser el presupuesto imprescindible de la ciencia.

Desde un punto de vista epistemológico podría comprenderse el por qué de ambas posturas. Lo percibió claramente Zubiri en 1935: «Es posible que las cosas estén relacionadas entre sí por vínculos *determinantes*, es decir, que el estado del electrón, en un instante del tiempo, determine unívocamente su curso ulterior. Pero lo que el principio de Heisenberg afirma es que semejante determinación carece de sentido físico, por la imposibilidad de conocer exactamente su estado inicial. Si esta imposibilidad fuera accidental, es decir, si dependiera de la finura de nuestros medios de observación, tendría razón Planck. Pero si es una imposibilidad absoluta para la física, esto es, si se halla fundada en la índole misma de la medición en cuanto tal, el presunto determinismo *real* escaparía a la física. Dejaría de tener sentido físico»². La idea de naturaleza de la física cuántica, según esto, no se identificaría con la idea de la naturaleza de las cosas en sí mismas. Dicho con otras palabras, más sencillas: que la física cuántica sea indeterminista no quiere decir que la naturaleza de las cosas en sí mismas no esté determinada. Y viceversa, el determinismo de la física clásica no supondría necesariamente un determinismo de la naturaleza de todas las cosas en sí mismas.

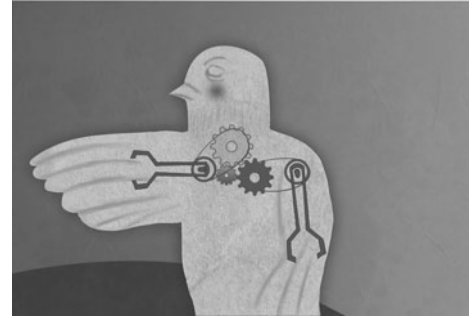
CIENCIAS HUMANAS Y NEUROCIENCIA

Lo que, de todos modos, ha de quedar claro es que el determinismo o indeterminismo de la física nada nos dicen a favor o en contra de la libertad en el hombre³. Pero sin la física no podemos entender en gran parte el surgimiento de las ciencias humanas. Debemos prestar atención al hecho de que, durante los últimos tres siglos (XVIII, XIX y XX), la física, que se constituyó en los siglos XVI

1. Un panorama bastante completo de esos intentos nos lo ofrece José María Vegas en su artículo «Determinismo y libertad», publicado en *Diálogo Filosófico*, 4 (1988) 320-352. Otras muchas publicaciones, anteriores y posteriores, cabrían sin apenas forzar sus contenidos dentro de las concepciones ahí descritas.

2. «La idea de naturaleza. La nueva física», en *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 7ª ed. 1978, p. 288.

3. A fin de evitar malentendidos, advierto que en el mundo supratómico sigue teniendo vigencia fundamentalmente el determinismo de la física moderna.



y xvii, jugó el papel de ciencia modelo. Los demás conocimientos se acercarían más o menos a la ciencia en tanto adquirieran un menor o mayor parecido con la física.

Las ciencias humanas, por tanto, a la hora de calibrar su calidad científica, no constituirían una excepción. En los siglos xix y xx y a principios del xxi, el hombre ha sido objeto de investigación científica, con el intento de formular leyes semejantes a las que determinan los fenómenos físicos. La convicción determinista aparece en muchas investigaciones sobre el hombre. Algunos científicos no dudan en aplicar al hombre el determinismo de la física moderna o clásica, o sea, procuran describir el fenómeno humano de modo semejante a como se describen o explican los fenómenos físicos.

Buena muestra de ello son la sociología y la psicología. Al nacer como ciencias positivas en el siglo xix, adoptaron el modelo epistemológico de la física clásica. Para Comte, por ejemplo, la sociología es física social y busca en la sociedad leyes inalterables, como la física o la química lo hacen en la naturaleza⁴. Freud, por su parte, afirma: «El psicoanalista se distingue por su fe en el determinismo de la vida psíquica, y muestra que el hombre racional y moral en el sentido tradicional, el hombre responsable de sus pensamientos y de sus actos, es una ficción»⁵.

En Lévi-Strauss hallamos igualmente expresiones de carácter marcadamente determinista. Considera la vida como una función de la materia inerte y el funcionamiento libre del espíritu como mera actividad de las células de la corteza cerebral⁶. El progreso de la humanidad sería, por tanto, pura regresión: «Veo evolucionar la humanidad no en el sentido de una liberación, sino de una esclavitud progresiva y cada vez más completa del hombre hacia el gran determinismo natural»⁷. También

aquí se reduce la libertad humana a apariencia e ilusión⁸.

El determinismo de las ciencias naturales y de las ciencias técnicas parece invadir cada vez con más empuje y precisión el ámbito de lo humano. Conforme la ciencia de la conducta va adoptando la estrategia de la física y la biología, el individuo libre, al que tradicionalmente se había atribuido la conducta, es reemplazado por el ambiente⁹. Por consiguiente, sería posible y hasta deseable desarrollar una ingeniería de la conducta estrictamente científica¹⁰.

Y por si esto fuera poco, la neurociencia, que ha irrumpido con múltiples y detalladas investigaciones en las últimas décadas¹¹, nos permitiría eliminar radicalmente el espacio de la libertad, reduciendo todo, incluso la ética y la religión, a fisiología o química celular. Toda la calidad de lo humano sería reducida, en último término, a lo meramente material.

DEFENSA DE LA LIBERTAD FRENTE A LOS DETERMINISMOS CIENTÍFICO-TÉCNICOS

Quizás hoy, más que nunca, necesitamos razonar una defensa de la libertad frente a los determinismos científico-técnicos. ¿Hay en el mundo de lo humano algo semejante a las leyes de la naturaleza? ¿Es autónoma la conciencia respecto del cerebro? ¿Puede hablarse de neuroética, de neuroteología? ¿Cabe actuar técnicamente sobre el hombre, sobre su conducta, lo mismo que sobre la naturaleza o los artefactos?

No niego, y la neurociencia nos lo recuerda en numerosas y pormenorizadas investigaciones llevadas a cabo en las últimas décadas, que la libertad se produce dentro de unos determinismos biológicos¹². Tampoco menosprecio

4. *Cours de Philosophie positive*. Ed. Classiques, vol. 1, París, pp. 44-45.

5. Cf. AA.VV. *Estructuralismo y marxismo*, Martínez Roca, Barcelona, 1969, p. 171.

6. Cf. *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1964, p. 174.

7. *L'homme nu*, París, 1971, p. 621.

8. Cf. *Mitológicas 1: Lo crudo y lo cocido*, FCE, México, 1968, p. 19.

9. Cf. B. F. Skinner, *Más allá de la libertad y la dignidad*, Fontanella, Barcelona, 1972, p. 229.

10. Cf. *Ibid.*, pp. 36-37. *Walden Dos*, Martínez Roca, Barcelona, 272 ss.

11. Cf. AAVV, *Neurociencia: la exploración del cerebro*, Barcelona, 2008. D. E. Haines, *Principios de neurociencia*, Elsevier España, Madrid, 2ª ed. Madrid, 2002. A. M. Sanguinetti y otros, *Diccionario de neurociencia*, Alianza Editorial, Madrid, 2004. M. Solms y otros, *El cerebro y el mundo interior: una introducción a la neurociencia de la experiencia subjetiva*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2005.

12. La neurociencia plantea problemas especiales en relación con la libertad. Es indudable que hay una base fisiológica de la libertad, de la ética y la teología. Pero, de ahí, a sostener que pueden producirse buenos sentimientos o creencias como se provoca el surgimiento de nuevas combinaciones químicas en el laboratorio va un abismo. Esta ciencia participa de los límites y posibilidades de las otras ciencias positivas.

Últimamente han sido publicados dos libros que nos pueden ayudar a reflexionar sobre algunos problemas interdisciplinares que se nos plantean

los determinismos psíquicos y sociales, culturales o históricos, que las ciencias nos han descubierto. Sin embargo, notamos en el hombre, a veces, una inmunidad del influjo necesitante de los mismos. Cabe la asunción libre de la adaptación a determinismos o condicionamientos necesarios de tipo físico, biológico, psíquico, social o cultural.

Cada hombre posee una masa biopsíquica y cultural dada y acondicionada, posible objeto de investigación de las ciencias naturales y de las ciencias humanas. La cuestión de la libertad consiste en si somos capaces, alguna vez en nuestra vida, de decir «no» a nuestros impulsos o de ir en contra de nuestros condicionamientos, adoptando una actitud crítica frente a ellos. Pues el ideal determinista de las ciencias, que se ha realizado hasta cierto punto en las ciencias duras (ciencias naturales), con su capacidad de predicción y de aplicaciones técnicas constatables y beneficiosas para la existencia humana, nos puede hacer sentir la atracción por instalarnos pacíficamente en la negación de la libertad a base de analogías con las realidades rudimentarias del mundo físico.

Aquí recuerdo lo que considero la raíz última de la libertad en el individuo humano: su apertura a un horizonte de totalidad de ser y de valor, más allá de los horizontes siempre parciales y provisionales de las ciencias naturales y de las ciencias humanas. Hemos de advertir que no va contra la libertad la ciencia sino los científicismos (la absolutización de los conocimientos científicos). Los determinismos no tienen por qué oponerse a la libertad mientras se mantengan en el ámbito de las ciencias empíricas o positivas¹³.

Para hablar de una libertad real en el hombre, bastaría que alguno de los elementos que constituyen los cambios sociales o culturales, protagonizados siempre por individuos, fuera de algún modo inmune de las determinaciones y condicionamientos de factores precedentes. El determinismo que las ciencias parecen constatar en la conducta humana no nos debe llevar a ignorar el posible carácter libre de los actos humanos. Todas las afirmaciones que se han hecho, apoyadas en las ciencias positivas, en contra de una verdadera libertad en el hombre, no han logrado justificar suficientemente que la conducta humana es, sin más, el resultado

necesario o fatal de una serie de determinantes físicos, psíquicos o sociales. Se impone en nuestra experiencia humana el hecho de una libertad individual de decisión, que es, a la vez, un poder creador de formas de conducta, de vida y de cultura siempre nuevas o variables.

Admito, por supuesto, que conviene distinguir diversos niveles de libertad, cada uno de los cuales puede plantear problemas diferentes. Pues la capacidad del sujeto para decidirse por una u otra opción puede estar muy condicionada.

CONDICIONAMIENTOS DE NUESTRA LIBERTAD

Más que de determinismos, prefiero hablar de condicionamientos. Nuestra libertad es condicionada. No somos absolutamente libres. Y las ciencias naturales y humanas han jugado un papel muy importante en el descubrimiento de los condicionamientos de nuestra libertad, que no es pura indeterminación y absoluta posibilidad, sino que estamos sometidos a condicionamientos físicos, biológicos, psíquicos, sociales, lingüísticos, históricos y culturales. Pero dentro de ese margen estrecho de condicionamientos se nos abre un mundo de posibilidades entre las que podemos elegir.

Nuestra libertad será tanto más lúcida cuanto mejor conozcamos los condicionamientos que nos determinan. A una mejor iluminación de nuestras decisiones responsables pueden contribuir nuestros conocimientos en ciencias naturales y ciencias humanas, lo mismo que nuestro dominio de las técnicas materiales y espirituales. Podemos adoptar decisiones que nos construyen o destruyen a nosotros mismos y a los otros.

Todo esto nos está indicando que nos debemos poner en guardia contra una atribución excesiva de libertad a muchos actos humanos, ignorando los condicionamientos y automatizaciones de los mismos. Ciencia y libertad, por tanto, no son incompatibles. Sólo hay incompatibilidad entre ciencia y la pretensión de una libertad absoluta. □

en relación con la neurociencia: M. Jeeves y W.S. Brown, *Neurociencia, psicología y religión: ilusiones, espejismos y realidades acerca de la naturaleza humana*, Verbo Divino, Pamplona, 2010. J. M. Jiménez Amaya y S. Sánchez Migallón, *De la neurociencia a la neuroética: narrativa científica y reflexión filosófica*, EUNSA, Pamplona, 2010.

13. Algunas de estas ideas pueden completarse con lo que expuse en «El futuro de la libertad en la época de la ciencia», artículo que forma parte del libro *Ciencia, persona y fe cristiana*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2009, pp. 113-122.

PERSONA Y LIBERTAD

□ LUIS MARÍA SALAZAR

Doctor en Teología

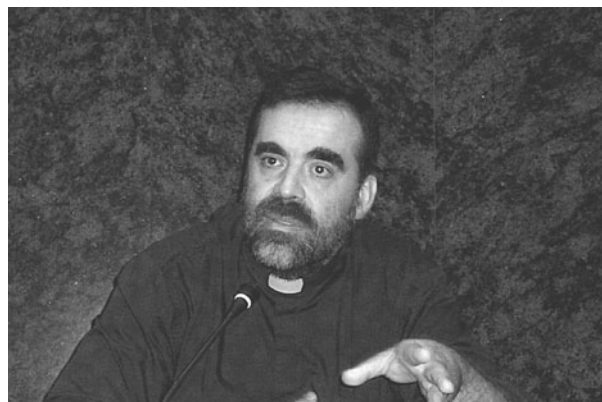
Para abordar el binomio *persona y libertad* describiremos sencillamente los términos del mismo intentando subrayar las conexiones que nos vayan saliendo al paso.

PERSONA

Que el hombre es un misterio para sí mismo sería meramente un tópico si no fuese rigurosamente cierto. A poco que fijamos nuestra mirada en el ser humano (varón o mujer) nos damos cuenta de que no podemos abarcar su realidad. Aún así cabe un verdadero acercamiento al misterio humano partiendo de dos preguntas: ¿Qué es el hombre? y ¿Quién es el hombre?

A la primera pregunta respondería nuestro recordado Juan Luis Ruiz de la Peña que el hombre es una *unidad psicofísica*. Es decir, que el hombre *uno* es a la vez un ser físico, con sus elementos materiales y biológicos que lo emparentan de un modo próximo con el resto del reino animal, pero se trata de un animal que trasciende su animalidad. El ser humano se experimenta *cuerpo* (materialidad biológica manifestada en su condición mundana, temporal, mortal y sexuada) trascendiendo su corporalidad. Este trascender lo meramente biológico, que tradicionalmente denominamos *alma*, no es algo añadido a su condición corpórea, sino su específico modo de vivir esta realidad. Dicho de otro modo, no es que el hombre sea cuerpo y alma, sino que es *cuerpo animado* o, si se quiere, *alma encarnada*.

Pero el ser humano no es solo un objeto que pueda ser observado, sino un sujeto, un interlocutor, un tú al que poder dirigirnos, un yo que nos interpela. Por ello, además de preguntarnos por el *qué* del hombre, cabe preguntarse también por el *quién* del hombre. La



respuesta la pregunta ¿Quién es el hombre? puede concentrarse en un término: el hombre es *persona*.

La palabra y el concepto *persona* tienen para nosotros resonancias entrañables, pero ¿qué es lo que afirmamos cuando decimos que el ser humano es *persona*? Intentaremos hacer una descripción a partir del uso que de este término hace Juan Luis Ruiz de la Peña. En esta descripción abordaremos cuatro notas del concepto *persona*: afirmación de la *dignidad*, afirmación de la *libertad*, afirmación de la *identidad* y, por último, afirmación de la *condición relacional* del ser humano.

Persona como afirmación axiológica

Cuando afirmamos que alguien es *persona* no sólo estamos afirmando la superioridad de *lo humano* sobre lo animal o sobre el resto de los seres de la naturaleza, estamos afirmando el valor absoluto del *ser humano concreto*. Forma parte de la tradición cristiana la afirmación de que el hombre es el único ser de la creación que ha sido querido por Dios por sí mismo. El principio básico de la ética kantiana reclama que el ser humano es un fin y no debe ser tratado como un medio. Pues bien, afirmar que el hombre es *persona* significa que estas dos afirmaciones están dichas de cada ser humano en particular. Aquél que ha sido querido por sí mismo, no es *la humanidad*, sino cada ser humano concreto, cada *persona*.

Podemos decir que el ser humano, en cuanto que *persona* tiene una dignidad, un valor absoluto, incondicional. Su dignidad no depende de opciones contingentes.

Esta dignidad humana, contenida en la afirmación de *persona*, puede considerarse de dos formas: por un

lado como punto de partida y, por otro, como horizonte, como misión. Si el hombre está llamado a la comunión con el Absoluto-absoluto que es Dios, está obligado a responder libremente a esa vocación de modo que quede cumplida.

La dignidad contenida en el concepto persona permanece a pesar de la muerte. Con toda la dificultad que la cuestión entraña, la afirmación de la dignidad humana ha de ser capaz de abordar satisfactoriamente la cuestión de la muerte en toda su crudeza. En caso contrario, ésta, piedra de toque de todo humanismo, acabaría por ser el agujero por el que se escapa toda su fuerza.

Persona como afirmación de la libertad

El concepto persona está ligado con la libertad. La persona es el ser que dispone de sí, que se pertenece. Esta suidad (Zubiri) nos diferencia de las cosas, que tienen un dueño fuera de sí.

Sobre esta nota del concepto persona habremos de volver más adelante. Por ahora baste decir que cuando hablamos de la libertad de la persona no basta con la capacidad de elegir *inter plura, inter opposita*, sino que hemos de ir un poco más adelante, planteando la libertad personal como la capacidad de disponer de uno mismo, la capacidad de configurarse a sí mismo, la capacidad de responder *personalmente*, a la realidad que se nos presenta.

Persona como afirmación de la identidad

Un ser humano no es nunca un mero ejemplar de la especie. La persona, por el hecho de serlo, no es intercambiable. En las relaciones funcionales, impersonales podíamos decir, cada individuo ocupa un lugar según sus cualidades, pudiendo ser sustituido *funcionalmente* por otro individuo que posea cualidades semejantes. Sin embargo, cuando nos situamos en el ámbito de las relaciones personales, el ser humano no viene definido por sus cualidades o por sus funciones, sino que tiene un nombre, nombre propio se le suele llamar, por el cual viene designado como alguien único.

Especialmente significativa es la expresión: *conocer personalmente* a alguien. Se puede conocer a alguien, describirlo, examinar sus cualidades, elaborar su biografía, etc.; pero nada de esto nos proporciona el conocimiento personal. Sólo el encuentro, mediado por

el nombre proporciona ese vínculo, que cuando alcanza su verdadera dimensión hace pasar a un segundo plano las *descripciones*, convirtiéndolas en superfluas.

Persona ser relacional

Acabamos de introducir un elemento clave en la configuración de la persona: la relación. Y es que uno sólo es reconocido como persona cuando se establece ese tipo de relaciones que, con toda razón, hemos denominado *personales*.

El ser humano en cuanto persona es un ser abierto a la relación. En concreto podemos hablar de tres tipos de relaciones cualitativamente distintas: con la realidad infrahumana (que genéricamente llamaremos cosas, aunque incluya también el reino animal y el vegetal); con los demás seres humanos y con el absoluto (con Dios).

Comenzamos por esta última. La relación de Dios con nosotros (creándonos, comunicándose a nosotros y llamándonos a la comunión con Él) es para los creyentes la relación constituyente de la persona, la relación primera y fundante. Sin embargo esta relación se encuentra siempre mediada *sacramentalmente* por la relación interhumana. Como mínimo con la humanidad de Cristo.

Las relaciones con las cosas también se establecen en un doble sentido, por un lado nos son necesarias. Por otro los seres humanos somos responsables de que las cosas lleguen a su verdadero fin.

Es la relación interpersonal la que más tiene que decir en la constitución de la persona. Ya hemos reconocido que con otros seres humanos se pueden establecer relaciones funcionales, pero cuando se establece una verdadera relación personal, en la que el otro es un tú para mí, un verdadero yo frente a mí, esta relación es verdaderamente personalizante. Esto ocurre particularmente en la relación amorosa, que puede considerarse como relación *personal* por antonomasia.

LIBERTAD

Si el concepto *persona* se nos ha revelado como un concepto complejo, con múltiples matices, otro tanto ocurre con la libertad.

La respuesta espontánea a la pregunta «¿qué es ser libre?» es la siguiente: es libre quien puede hacer únicamente lo que quiere sin ser impedido por ninguna co-

acción exterior, y que goza, por tanto, de una plena independencia. Lo contrario de la libertad sería así la dependencia de nuestra voluntad ante una voluntad ajena (*Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación*, 1986).

Pero esta *respuesta espontánea* no es, en absoluto, la única respuesta. Además cabe preguntarse si una libertad consistente en la ausencia de condicionamientos y presiones exteriores es ni siquiera posible. Somos seres limitados y nuestra libertad también lo es.

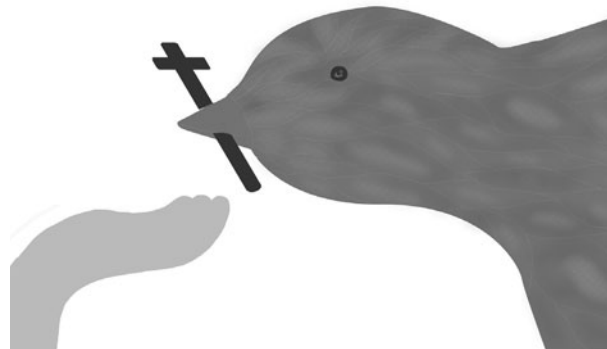
Por nuestra condición corpórea nos vemos afectados por las leyes de la física y de la biología, la presencia de otros cuerpos y nuestra propia situación espacio-temporal condicionan enormemente las posibilidades de nuestra libertad.

Además, la influencia exterior no sólo es física, sino también psicológica y sociológica. Nuestro contexto cultural, social, económico..., va acotando las posibilidades de nuestra libertad en un marco bastante reducido.

La limitación de nuestra libertad ha dado pie a tantos negadores de la libertad como en el mundo han sido. Parece que una libertad que no fuese absoluta, abierta a todas las posibilidades imaginables, sería una *no-libertad*.

Sin embargo, una libertad absoluta, como la promulgada por Sartre, es una quimera. El ejemplo clásico compara los condicionantes de la libertad al aire cuya resistencia percibe el pájaro al volar. Se podría pensar erróneamente que volaría más rápido en el vacío. Sin embargo, es precisamente este aire y su resistencia el que hace posible el vuelo. Dicho de otro modo, una libertad ejercida en el vacío, sería una libertad absolutamente intrascendente, superflua, no sería tal. Son los condicionantes de la libertad los que la hacen posible, puesto que es ante ellos ante los que hemos de materializar nuestras opciones, las elecciones de la libertad.

Este planteamiento nos abre a un concepto de libertad entendida como *respuesta*. La libertad humana, y de ella estamos hablando, no es propiamente *creadora* de realidad. Una libertad así sólo respondería a Dios. Nuestra libertad es más bien la capacidad de responder ante la realidad dada. El conjunto de la realidad actúa como propuesta, como reclamo, como llamada a la cual hemos de responder *libremente*.



Quizá una de las más bellas reflexiones en este sentido nos la proporcione Víctor Frankl en su libro *El hombre en busca de sentido*. En él parte de la situación en la que algunos de los prisioneros del campo de concentración llegaban a la conclusión de que no podían esperar nada de la vida. A partir de ahí él nos dice que lo importante no es lo que nosotros esperemos de la vida, sino lo que la vida espera de nosotros. El conjunto de la realidad dada es una pregunta que aguarda de nosotros una respuesta, la respuesta apropiada.

Para aquellos que entendemos la totalidad de la realidad como creación —creación no sólo iniciada, sino sostenida permanentemente por el Creador, el cual confiere unidad a todo lo existente— la libertad se plantea necesariamente como una respuesta a Dios. La libertad es la respuesta al gran interrogante (llamada, vocación) que Dios nos plantea a través del conjunto de la realidad.

En este contexto, la expresión *libertad responsable* se convierte casi en una tautología, puesto que somos responsables no sólo porque debamos asumir las consecuencias de nuestras acciones, sino también en el

sentido etimológico de la palabra: Nuestra libertad es respuesta a *Alguien*.

Aceptado esto, que nuestra libertad será siempre situada, limitada, hay que reconocer igualmente que la dignidad humana reclama un *marco* suficiente de respuestas posibles. Es cierto que, por muy reducido que sea este marco, siempre nos quedará la posibilidad de aceptar o rechazar la realidad. Pero también lo es que la supresión injustificada de este marco es un atentado contra la dignidad de la persona. La defensa de este marco en el que la libertad pueda ejercerse es lo que da lugar a las llamadas *libertades* que brotan de la conciencia de la dignidad humana. Estas libertades han de mantenerse aunque incluyan la posibilidad de su mal uso, y ello porque la dignidad humana reclama no sólo la realización del bien, sino su realización libre.

Pero amén de esta libertad exterior, cuando hablamos de libertad hemos de considerar también la libertad interior. Esta es fruto de la estructura pulsional propia del ser humano, distinta de los instintos animales. Es cierto que en el hombre, la voluntad está sometida a pulsiones, «La libertad (en el caso del hombre, cualidad de su volición) está apoyada en unas tendencias. Si el hombre no tuviese tendencias, no tendría posibilidad ninguna de ser efectivamente libre» (Zubiri). Estas tendencias sin embargo, se nos presentan como algo inacabado, no cerrado. Se nos proponen, pero no definen la elección. Percibimos claramente un hiato entre nuestras pulsiones y la elección a la que estas pulsiones nos proyectan. Naturalmente nuestra capacidad de decidir más allá y, en ocasiones contra nuestras propias pulsiones, es algo que se educa. Es necesario que nuestra libertad sea liberada, para que lo inmediato no nos absorba.

Hasta ahora hemos tratado la libertad como cualidad *electiva*, lo que clásicamente se denomina *libre albedrío*. Mediante ella, escogemos cosas, elegimos entre diversas opciones. Se trata de una cualidad atribuible a la naturaleza humana, ligada a nuestra condición espiritual (psicofísica decíamos antes). Este libre albedrío es condición y posibilidad de una libertad personal, libertad *trascendental* (Rahner) o libertad *entitativa* (Ruiz de la Peña).

Decíamos antes que hablar de persona es hablar de alguien que se posee y que, en cierto modo es *causa sui*, afirmamos que la persona se construye a sí

misma. Y es que, en realidad, cuando escogemos cosas, nos estamos escogiendo a nosotros mismos. Si yo escojo robar, me estoy escogiendo a mí mismo como ladrón.

Esta libertad es, en cierto sentido definitiva. Una vez que me he escogido en un cierto modo de ser, éste puede ser modulado, pero nunca suprimido. Ya no será posible vivir *como si no hubiera pasado nada*, aunque sea posible vivir *con todo lo que ha pasado*. Siguiendo el ejemplo anterior, si me escojo a mí mismo como ladrón lo soy para siempre, podré ser *ladrón arrepentido* pero ya no dejaré de serlo. Basta captar la fuerza de este ejemplo para darnos cuenta que la libertad es algo serio, muy lejos del capricho o de la veleidad.

La libertad es el vehículo por el que recorremos el camino desde lo indefinido hasta lo concreto. Desde las múltiples posibilidades (siempre limitadas, por supuesto) hasta la realización de nuestra posibilidad. La invitación que a veces se hace de mantener siempre todas las posibilidades abiertas en el fondo es una invitación a no ejercer nuestra libertad. Mantener todas las posibilidades abiertas es en el fondo escoger una sola posibilidad, la de ser un diletante.

Insistiendo en esta misma idea, la libertad personal, como cualidad entitativa, consiste en disponer de sí mismo con vistas a la propia realización. Esto pone en conexión la libertad con el fin del hombre, el *para qué* de nuestra existencia, pero también el término de la misma. Si todas nuestras posibilidades acaban en la muerte (Heidegger) y en la destrucción absoluta, nuestra libertad sería efímera. Pero si hubiera una posibilidad de plenitud. Si nuestro fin no fuese la muerte sino la vida. nuestra libertad se realizaría plenamente en nuestra determinación en orden a este fin. Nuestra libertad sería realizada si alcanza este fin, y sería malograda si no lo alcanza. Somos responsables de nuestro propio destino.

La fe cristiana afirma que esta posibilidad de plenitud, de salvación, existe puesto que nos ha sido ofrecida por Dios en Jesucristo. En él ha sido liberada nuestra libertad. En nuestra adhesión a él, alcanza nuestra libertad su posibilidad más auténtica. Se entiende así que S. Agustín, además del libre albedrío y de la *libertas*, pudiera hablar de una *libertas mayor*, para referirse al *non posse peccare* de los bienaventurados. Ellos han realizado libremente su auténtica posibilidad. □

JAULAS INVISIBLES Y PROCESO DE LIBERACIÓN

▣ FRANCESC TORRALBA ROSELLÓ

Universitat Ramon Llull (Barcelona)

1. LA LIBERTAD COMO POSIBILIDAD

La libertad no es un hecho al nacer. Es una posibilidad. Somos seres hechos *para* la libertad, potencialmente llamados a vivir libremente, pero llevamos incrustada una tendencia, en la propia naturaleza, que nos hace construir jaulas y encerrarnos en ellas. La persona es el ser que quiere y duele. *Quiere* ser libre, pero le duele salir de la jaula. Le duele la vida servil, porque se siente llamada a una vida de más dignidad; pero teme los horizontes abiertos, porque en éstos todo es posible.

Llegar a ser libre es un aprendizaje largo y doloroso, un ejercicio esforzado que exige audacia. Sólo quien es capaz de identificar sus servidumbres y comprender el asedio que sufre, está en camino hacia la libertad. La libertad no es un estado. Es una lucha. No es un regalo, ni un obsequio que se entrega gratuitamente. Es una conquista. Es, más bien, un regalo envenenado, porque lejos de dejarnos inactivos, nos convierte en seres activos. La libertad es tarea.

Platón afirma que «la libertad radica en el hecho de ser los señores de nuestra vida», llevar las riendas de nuestra existencia; consiste en creer que no existe un Destino fijo ni una Fatalidad que indistintamente de lo que hagamos, pensemos o dejemos de hacer, se ejecuta inevitablemente.

Séneca se expresa certeramente cuando dice: «¿Preguntas qué es la libertad? No ser esclavo de nada, de ninguna necesidad, de ningún accidente y conservar la fortuna al alcance de la mano».



2. LAS JAULAS INVISIBLES

La libertad es un bien frágil, siempre está amenazada, al acecho. Es difícil encontrar un espíritu realmente libre, liberado de todo. Poco o mucho, la libertad se encuentra encerrada, en cautividad. Existen jaulas visibles, que atentan, pero también las hay invisibles. Las primeras son las que tienen que ver con condiciones externas, con limitaciones que vienen marcadas por el entorno, por la circunstancia social, económica, cultural, religiosa y política.

Las jaulas invisibles son las que forjamos nosotros con nuestra mente. Vivir en un régimen político en el que se reconoce la libertad de pensamiento, de creencias, de expresión y de movimiento, aún no garantiza que existan realmente hombres y mujeres libres. La libertad puede ser reconocida como un derecho, pero sólo se convierte en hecho cuando se conquista con esfuerzo.

No podemos imputar la privación de libertad al entorno político, social o económico. Vivimos en una época, comparativamente hablando, en la que el valor de la libertad está en plena vigencia, pero a pesar de ello, hay muchas personas que no se sienten libres, que experimentan su vida como una mecánica ejecución de actos. Hemos forjado jaulas invisibles que no nos dejan ser plenamente libres. Son construcciones imaginarias que nos hacen perder calidad de vida. Sólo un acto de revuelta nos puede hacer perder conciencia del bien que estamos despilfarrando.

Las jaulas invisibles son como las muñecas rusas. Una está dentro de la otra. Cuando has sido capaz de liberarte de una, entras en otra, y cuando con penas y trabajos has podido forzar los barrotes y escapar, te encuentras dentro de otra jaula más grande, y así

sucesivamente hasta que por fin aparece la última jaula, la más difícil de vencer: la jaula del *ego*.

Como dice Eurípides: «no existe ningún hombre absolutamente libre, es esclavo de la riqueza o de la fortuna, o de las leyes, o bien el pueblo le impide obrar tal como él querría». Es una cuestión gradual, aproximativa. Hay que saber desde un principio cómo evitar la conocida confrontación entre apologistas y detractores de la libertad. No creemos que se pueda afrontar la libertad en un sentido binario o excluyente: ser o no ser libres. Más bien es un trabajo que se desarrolla en una serie de fases.

Todos somos capaces de realizar algún acto libre a lo largo de la vida, pero la cuestión es si podemos aspirar a vivir una existencia liberada. La libertad no es una pequeña escapada en el marco de una existencia cautiva; ni el grito que se nos permite exclamar como una pequeña fuga en medio de tanta programación.

Defendemos la posibilidad de una existencia liberada, pero sería muy ingenuo creer que esta vivencia es un hecho. Lograr este estado de conciencia es el resultado de una larga, dura e inhóspita disciplina. Se puede crecer en libertad, se pueden practicar diferentes rituales de liberación y evolucionar en este campo. Siempre existe la posibilidad de retroceder, de volver al asedio anterior, pero la libertad plena, está fuera de nuestro alcance.

Disponemos de un tiempo y de un espacio para crecer en libertad. Este tiempo es nuestra vida. Cada día cuenta. Cada jornada es una ocasión para salir de la jaula. Sólo podemos ayudar a volar a los demás si hemos medido nuestra jaula y hemos trabajado activamente para la liberación. La libertad no es un hecho, es una tarea. No es un don, como la vida que nos viene regalada sin haber hecho ningún mérito. Es una conquista, el fruto de un intenso trabajo.

Las etapas de la vida tendrían que medirse por el grado que libertad que en ellas alcanzamos. Si en el otoño de la vida somos tan esclavos como en la primavera, muy poco hemos progresado en el arte de ser libres. Si aún nos cuesta decir que no, si aún nos excusamos detrás de una montaña de miedos, si aún esperamos un mundo mejor para ser plenamente libres, no hemos aprendido mucho con los años.

Crecer en libertad es reconocer las jaulas que nos encierran y encontrar las rendijas para fugarse, pero ello sólo es posible si, antes que nada, tomamos conciencia

de que las verdaderas jaulas no son externas: son invisibles a los ojos.

3. LIBERTAD, LIBERACIÓN, LIBRE ALBEDRÍO

La libertad trasciende el libre albedrío, la pura elección de un consumidor delante de diez camisas. Entender la libertad así es cortarles las alas, inmovilizarla, negarle su grandeza. Es un proceso, una aventura, una apuesta radical que tiene, en último término, una meta difícil de alcanzar, pero no imposible: una vida desprendida de todo lo que la hace molesta y pesada.

Liberarse es lo contrario de acumular. Quien acumula, cada vez arrastra más cosas cuando se mueve de un lugar a otro. La vida es movimiento, cambio y transformación. Sólo quien sabe desembarazarse de lo que es innecesario, se mueve con agilidad. La acumulación conduce a la pereza, a la vida estática y a la repetición de lo mismo.

Ser libre consiste en saber dejar atrás, en despedirse, en ser fluido, en extraer lo mejor de uno mismo, en regalar y dar. Sobre todo, dar. Hay que ser libre para ofrecer lo que se posee, para desprenderse de todo, para darse sin guardar nada en la recámara. La expresión máxima de la libertad es convertirse uno mismo en ofrenda.

El instinto posesivo obtura el ritual de la liberación, pero a la vez convierte el camino en hostil y pesado. Cuanto más cargados, más pesada y ardua es la existencia. Liberarse es abandonar los lugares trillados; despedirse de la playa y no sufrir porque el castillo de arena, que tanto ha costado construir, permanezca ahí a la espera de que suba la marea. El último lazo que hay que cortar es la nostalgia por lo que se deja. Sólo entonces se empieza a vivir cada instante, sin que el pasado se quiebre.

Ser libres exige vivir con una actitud desprendida, saber tomar distancia, incluso de lo que se ha conquistado con mucho sudor. La libertad es, antes que nada, un estado mental, más que una posición física; una actitud interior, más que un estatus social.

Como en tantas otras cosas, también las apariencias engañan a la hora de identificar personas libres y esclavas. Existen seres que aparentemente viven en plena libertad, pero son esclavos de prejuicios, de resentimientos, de odios y de medos. Se creen libres, pero no

lo son. Otros están encarcelados, en la cama de un hospital, sentados en la sala de un geriátrico, pero son más libres que los primeros, porque aunque no gozan de libertad de movimientos, están liberados de los males del alma que tanto la subyugan.

4. EL RITUAL DE LIBERACIÓN

El ritual de la liberación es el largo camino que tiene que recorrer el cautivo para salir de las jaulas. Debe forzar los barrotes y, como si de un peregrino por un universo de muñecas rusas se tratara, tiene que salir de la prisión más pequeña a la mayor, para así desembarazarse de todo el conjunto. La libertad no es un momento determinado; es una suma de instantes, todos ellos de plena conciencia.

En este proceso no estamos solos. Los demás, para bien o para mal, juegan un papel clave. Existen presencias liberadoras, relaciones que estimulan a dar el paso hacia la libertad, a levar el áncora y a navegar; pero hay también vínculos basados en el miedo y en la coacción, en el control y en la sumisión, en los celos y en la envidia. Conquistar la libertad es dar un portazo cuando conviene; saber cortar, tener la audacia de poner fin a una relación que humilla y veja, que denigra el potencial humano y los recursos intangibles que hay en cualquier ser. A veces, la cárcel no es un lugar físico: es una relación.

El amor posesivo destruye la libertad, pero el amor benevolente es el auténtico propulsor del camino de liberación. Amar a alguien es, en esencia, potenciar su libertad, hacerle crecer como persona, para que pueda darse plenamente en el mundo, para que pueda mostrar su singularidad y embellecerlo con su presencia.

Hay que desembarazarse para ser libre, pero, ¿de qué?, ¿de quién? Hay lastres que no dejan volar, grilletes que no dejan correr. La lucidez consiste en vaciar y no en llenarse; en dar y no en recibir; en cargar lo mínimo necesario para transitar de un lugar al otro, con agilidad, con discreción.

Desembarazarse es dejar ir, desprendernos de los pesos inútiles, descargarnos de los yugos que tuercen y alienan. Nacemos desnudos. Así llegamos a este mundo, pero al ser acogidos se nos carga de objetos, algunos tangibles, otros intangibles; de ideas e ideales; de valores y de creencias; de ideologías y de culpas. Se

nos pone un nombre, se nos incardina a un lugar, se nos domestica a vivir costumbres y hábitos sociales. Empezamos a cargar experiencias, recuerdos, proyectos, expectativas y objetos.

Ser libre es deshacerse de todo lo que sea posible, optar por un estilo de vida austero y sobrio, vencer la estúpida y mezquina manía de comparar y de valorar a las personas por lo que tienen o por lo que exhiben. Hay que valorarlas por su capacidad de darse. Ésta es la verdadera pauta para adivinar el grado de libertad de una persona.

4. 1. *Tomar distancia*

La primera secuencia de este ritual de liberación consiste en saber tomar distancia de uno mismo. Esto significa verse como un todo. En cada ser humano existe un gran caudal de fuerzas sin usar y el secreto de hacer mucho es acertar en explotarse uno mismo. Para convencerse de esta verdad, es suficiente con considerar cómo se multiplican las fuerzas de una persona que se encuentra en una circunstancia difícil. Su entendimiento es más capaz y penetrante, su corazón es más atrevido y emprendedor, su cuerpo, más vigoroso. En tal situación, se despiertan sus fuerzas, se ponen en acción, se aplican a un objeto determinado.

El mal paso espolea la voluntad y ésta despliega, por así decirlo, toda la plenitud de su poder; quiere el fin con intensidad y viveza, manda con energía a todas las facultades que trabajen para encontrar los medios a propósito y para servirse una vez hallados; y la persona se admira de sentirse otra, de ser capaz de llevar a término lo que en circunstancias normales le parecería imposible.

La segunda fase radica en tomar distancia del clan. Ser libre significa tomar conciencia de la pertenencia al grupo, pero también saber distinguir la propia singularidad dentro de la comunidad afectiva.

La tercera fase en el itinerario hacia la libertad exige saber tomar distancia de los deseos de los demás, y finalmente, de los prejuicios, tópicos y estereotipos que, como si fueran sombras mentales, privan de una mirada clara y nítida. Mientras el cautivo no sea capaz de identificarlos y de combatirlos, las elecciones sufren un grave sesgo. El prejuicio dicta quién tiene que escuchar y quién no merece ser escuchado. No existe peor esclavitud que la de los prejuicios, porque conducen a una

especie de mundo cerrado, incapaz de descubrir otras perspectivas.

No existe libertad sin distancia, pero la distancia no es el punto de llegada. Como nos hizo ver Max Scheler, el animal vive incrustado en un medio natural, está inserido, clavado, no tiene capacidad de tomar conciencia, de retirarse y de mirarlo de lejos como quien no participa de la cosa. El ser humano, en virtud de su naturaleza espiritual, es capaz de tomar distancia, de ser espectador del mundo y de sí mismo, de intervenir singularmente en el Teatro del Mundo. La libertad no es un ejercicio de alejamiento, sino de inserción en el mundo desde la propia singularidad.

4. 2. Las fronteras de la libertad

En el camino hacia la conquista de la libertad, debemos tomar conciencia de que ésta siempre es un bien limitado. Una libertad sin fronteras y sin limitación conduce al naufragio. Soy libre de pensar y de creer lo que quiera, pero no puedo utilizar esta libertad para vulnerar los derechos de los demás, para ofender a su dignidad, para causar injusticia o atentar contra la privacidad.

La hipertrofia de la libertad conduce al reino del miedo. Como escribe Terencio: «Una libertad excesiva nos hace a todos mucho peores».

Ser libre es vivir conforme a la fuente de donación que atraviesa el yo profundo. Si el yo no se trabaja a sí mismo, si no explora sus fundamentos y ejerce la reflexión, se convierte en una nota adyacente. La libertad presupone un ejercicio de autodeterminación, un ritual que tiene como objetivo alcanzar la autonomía y el espíritu crítico.

Ser autónomo no es, aún, ser libre, pero es su condición de posibilidad. Ser crítico no garantiza el espíritu libre, pero es un antídoto a cualquier manipulación. La autonomía es el arte de regularse por la propia ley, por aquella ley que está inscrita en el fondo de todo ser, que no proviene del yo, pero que gracias al yo se vuelve consciente. La autonomía no es vivir conforme a los deseos que arbitrariamente nacen del yo. No consiste en responder a los anhelos, sino a vivir conforme a aquella ley no escrita que me lleva a tratar a los demás con benevolencia, a darme, a entregarme, a dar lo que soy al mundo.

La autonomía se opone a toda forma de heteronomía. Ser heterónomo es obedecer a la ley que viene

del otro, es renunciar a vivir conforme a la ley más íntima.

«La autoconciencia decisiva, el encontrarse a sí mismo —escribe Martín Buber— es el principio del camino en la vida del ser humano. Pero esta autoconciencia sólo será justamente decisiva si realmente conduce al camino. Ya que existe otra autoconciencia estéril, que no conduce a ningún lugar, excepto a atormentarse a sí mismo, a desesperarse y a envolverse más profundamente en el callejón sin salida más intrincado»¹.

Sin profundidad, no hay libertad. La libertad exige tomar distancia del mundo y tener la suficiente capacidad para frenar la respuesta instintiva. La apuesta por la profundidad es la condición esencial de la libertad.

La respuesta inmediata a un estímulo es una pura reacción. La libertad exige el análisis. Si el yo no se piensa, si no ejerce la escucha de sí mismo, no actúa conforme a su singularidad. Cuando esto sucede, la libertad es una pura comedia. La respuesta no viene propiciada por uno mismo, sino por otras voces que se superponen al yo.

La respuesta no es libre si quien responde es otro y no el propio yo, pero para escuchar esta respuesta tenemos que profundizar, silenciar muchas veces, no precipitarnos, saber discernir el yo profundo. A veces no es el yo quien responde sino la voz de un ser estimado que está tan inserida en el alma que su presencia es absorbente.

Si ser libre es irradiar la fuerza del yo y sus bienes hacia fuera, para introducir la singularidad en el mundo y embellecerlo con el talento, antes debemos descubrir la ley y los talentos propios.

4. 3. La mayoría de edad

La conquista de la libertad solamente es un hecho real cuando nos imponemos la tarea de abandonar aquel estado tan complaciente de minoría de edad. Ser menor de edad es vivir conforme a los dictados de los demás, mientras que ser mayor de edad es coger la batuta para dirigir la vida propia. Salustio escribe: «Pocos desean la libertad; la mayoría desea tener amos justos».

Epicteto acierta en sus afirmaciones cuando dice que «sólo el hombre culto es libre». No se refiere a la erudición, a saber cosas. La cultura es, como dice Søren Kierkegaard, el viaje que cada ser humano hace para conocerse a sí mismo. Sólo el ser que ha tenido éxito en

1. M. Buber, *El camí de l'home*, Pagès Editors, Lleida, 2007, p. 13.

este viaje, que se ha cultivado, obra autónomamente conforme al yo profundo.

Pensar es la raíz de la libertad. Quien piensa críticamente, tiene capacidad para ver dónde están las jaulas que le tienen aprisionado. Pensar es levantar el vuelo, alejarse para ver con perspectiva, dar vueltas a las cosas para contemplarlas desde diferentes ángulos. Desde todos los ángulos posibles.

4. 4. *Proyecto vital*

Ser libre es vivir conforme al proyecto vital de uno mismo, ser coherente con la propia identidad, expresar la públicamente, salir de las jaulas que fabrica la mente y atreverse a vivir a la intemperie.

Escribe José Ortega y Gasset: «Quien en nombre de la libertad renuncia a ser el que tiene que ser, ya se ha matado en vida: es un suicida en pie. Su existencia consistirá en una perpetua fuga de la única realidad que podía ser». Renunciar al propio proyecto es dejar de vivir, es morir en vida. Mientras se lucha, se sufre; pero cuando se deja de luchar, la única existencia que queda es una fuga permanente.

Cada uno está llamado a determinar el papel que quiere representar en el Gran Teatro del Mundo. No nacemos con el proyecto bajo el brazo. Hay que estar atentos y discernirlo. Dice una máxima de Epicteto: «Recuerda que eres actor de un drama que es exactamente como lo quiere el autor: si quiere que sea corto, es corto; si quiere que sea largo, es largo. Si quiere que interpretes un papel de mendigo, recuerda que tienes que hacerlo acertadamente, igual que si se tratara de hacer el papel de un cojo, de un magistrado, o de una persona normal. Lo que es propio de ti, en efecto, es hacer magníficamente el personaje que se te ha otorgado. El escogerlo, sin embargo, ¡pertenece a otro!»².

La fidelidad es la armonía entre tres principios de la vida humana: la palabra, la acción y el pensamiento. Mientras no exista armonía entre estas tres potencias, no habrá paz en el alma. Ser libre es articular una palabra fiel al pensamiento y actuar conforme a esta palabra.

Decir lo que pienso no es nada fácil, pero hacer lo que pienso aún menos. Ser libre es expresar, sin miedos, el pensamiento de uno mismo. La libertad es

un camino de fidelidad, una forma de resistir a la dispersión, a la fragmentación del yo.

«El origen de todos los conflictos entre mi yo y las personas de mi alrededor —escribe Martin Buber— es que yo no digo lo que pienso y que no hago lo que digo. Ya que por culpa de esto se tergiversa y envenena una y otra vez la situación entre los demás y yo. Y yo, en mi desintegración interior, ya no soy capaz de controlarla; en lugar de ello y en contra de mis ilusiones me he convertido en un esclavo sin voluntad. Con nuestra contradicción, con nuestra mentira, alimentamos situaciones de conflicto y les damos poder sobre nosotros mismos hasta que nos esclavizan. De aquí no existe ningún otro lugar de salida que por el *conocimiento* de la inversión: todo depende de mí y de mi voluntad de cambio: me quiero recomponer»³.

4. 5. *Fidelidad creativa*

La fidelidad bien entendida no es la monótona repetición de gestos y de palabras, no es la iteración mimética del pensamiento. La fidelidad es adaptación creativa e innovadora, recreación del presente a la luz del pasado. No es estática; es necesariamente fluida, porque la vida es movimiento y lo que es estático e indiferente al cambio acaba siendo artificioso y alejado de la vida. La amistad es un vínculo fiel, pero, a lo largo del decurso vital, cambia tanto externamente como internamente.

La fidelidad es una extraña síntesis de permanencia y de cambio. Si todo cambia en el vínculo, la amistad se disuelve; pero si todo permanece como estaba, la amistad es posible. Permanece la esencia, la benevolencia mutua, la confianza, el afecto incondicional, la ayuda mutua, pero el resto es voluble.

Una imagen gráfica para representar, plásticamente, esta idea es la del agua que circula por un río. A lo largo de un itinerario, el agua se adapta al lecho del río y toma diferentes formas. Existen momentos en los que el río es impetuoso y se lo lleva todo, ramas, palos y troncos gruesos; en otros momentos se para, parece que esté quieto y dibuja un gran meandro. El río toma diferentes formas a lo largo de su recorrido, pero siempre lleva agua, aunque la que desemboca en el mar no es la misma que la que nace en las montañas.

2. Epicteto, *Enquiridion*, & 17.

3. M. Buber, *El camí de l'home*, Pagès Editors, Lleida, 2007, p. 31.

4. 6. La firmeza de voluntad

La firmeza de voluntad es el secreto para llevar a cabo el proyecto personal, para permanecer fiel, por arduo que sea. Con esta firmeza empezamos a dominarnos a nosotros mismos, que es la primera condición para dominar los asuntos.

En todo ser humano, coexisten dos hombres: uno inteligente, activo, de pensamientos elevados, de deseos nobles, de proyectos arduos y grandiosos; otro necio, ensoñado, corto de miras, que suda de angustia sólo de pensar que tiene que levantar la cabeza de la cama. Para el segundo no existe el recuerdo de ayer, ni la previsión del mañana. Para el primero, existe la enseñanza del pasado y la vista del futuro; existe una vida demasiado llana para limitarla a lo establecido.

Uno de los peores obstáculos para hacer realidad el proyecto personal es la inconstancia. Nos hace incapaces para llevar a término las empresas arduas y esteriliza las facultades, las deja inactivas y no permite que el fruto de sus trabajos llegue a madurar; hace recular frente al primer obstáculo y desfallecer frente a un riesgo o un cansancio; nos pone a merced de todas las personas que nos rodean; nos hace también tozudos en las ganas de cambiar.

Escribe el teólogo protestante Dietrich Bonhoeffer: «Si sales a la búsqueda de la libertad, aprende antes que nada la disciplina de tus sentidos y de tu alma, de manera que tus deseos y tus miembros no te arrastren ahora hacia aquí, ahora hacia allá.

Que tu espíritu y tu cuerpo sean castos y enteramente sometidos a ti mismo, y obedientes a buscar la meta que les ha sido señalada. Nadie capta el misterio de la libertad si no es gracias a la disciplina»⁴.

La mayoría de las veces no tenemos verdadera voluntad, sino veleidad. Queríamos, pero no queremos; queríamos si no se necesitara salir de la pereza habitual, afrontar tal trabajo, superar tales obstáculos, pero no queremos conseguir el fin a un precio tan elevado. Nos servimos con flojedad de nuestras facultades y desfallecemos a mitad del camino.

Para conseguir firmeza de voluntad y prevenir la inconstancia, conviene formarse convicciones, prescribirse un sistema de conducta, no obrar al azar. Con frecuencia, la variedad de sucesos y de circunstancias

y la escasez de nuestra previsión nos obliga a modificar los planes concebidos; pero no impide que los podamos formar, no autoriza para librarse ciegamente al curso de las cosas e ir a la aventura.

Quien procede sistemáticamente y obra con premeditado afán tiene siempre una notable ventaja sobre quienes se comportan de forma distinta. Conciencia tranquila, afán premeditado y firme voluntad son las condiciones para llevar a cabo los proyectos personales. Ello exige sacrificios, palabras que nadie está dispuesto a escuchar. Supone trabajo interior, no cabe duda; pero tanto en lo intelectual como en lo físico, no alcanza la corona quien no afronta la lucha.

Voluntad firme no es lo mismo que voluntad enérgica y mucho menos que voluntad impetuosa. Estas cualidades son muy diversas y no siempre se encuentran reunidas. El ímpetu se genera por un exceso de pasión, es el movimiento de la voluntad arrastrada por la pasión, es casi la misma pasión. Por energía no basta con un exceso momentáneo; es necesaria una pasión fuerte, pero sostenida un cierto tiempo.

La firmeza no requiere ni una cosa ni la otra. También admite pasión, la necesita con frecuencia, pero es una pasión constante, con dirección fija, sometida a la regularidad. El ímpetu, o bien destruye en un momento todos los obstáculos, o bien se rompe; la energía sostiene algo más de lucha, pero también se rompe. La firmeza rompe, si puede, los obstáculos, y si no, los salva, da un rodeo, y si no puede hacer ninguna de las dos cosas, se para y espera. Para la realización de los proyectos personales, cuenta el arte de saber esperar.

El poder de la mente es como la fuerza física. Necesita ser ahorrada. Quienes, a cada paso, la prodigan, la pierden; mientras que quienes la reservan con prudencia, la encuentran mayor en el momento oportuno. Las personas de voluntad firme no suelen serlo para las cosas pequeñas; las miran con pena, no las consideran dignas de un combate. Así, en el trato común son condescendientes, flexibles, desisten con facilidad, se prestan a todo, pero llegada la ocasión, sea para presentarse en un negocio en el que conviene desplegar las fuerzas, o por algún otro motivo, ni el león es tan impetuoso cuando se trata de atacar, ni la roca es tan firme cuando hay que resistir. ▢

4. D. Bonhoeffer, *Cartas des de la presó*, Pòrtic, Barcelona, 2009, p. 285.

LA LIBERTAD COMO DON

□ JOSEP M. COLL

Catedrático de la Universitat Ramon Llull

El título de «La libertad como don» resulta sugerente, nos hace pensar, pero podría incluso desconcertarnos. ¿No se identifica la libertad con nuestro propio yo, no nos pertenece de manera inalienable, no estamos obligados a pensarnos como libres si no queremos rebajarnos al nivel de las cosas o de seres infrahumanos? ¿A qué viene hablar de la libertad como de algo recibido, que sólo poseo como regalo? Parece, por el contrario, que al pronunciar el Sí sobre mí mismo, necesito estar exclusivamente sobre mi propio suelo, como pensaba Marx ya en sus *Escritos de juventud*.

«La libertad como don» es el título de un libro importante de Martin Bieler, de 1996, pero también es una expresión que yo ya había utilizado en 1990 en *Filosofía de la relación interpersonal*, reeditado parcialmente hace pocos meses por la Fundación Emmanuel Mounier, como *La relación interpersonal* (en adelante, RI). En la p. 54 podemos leer la «libertad como don que nos libera para el amor interpersonal».

Esta idea se desarrolla ahí contraponiendo la verdadera libertad, de la que estamos hablando, a la libertad como elección y dominio de las cosas. No es verdadera libertad nuestro dominio sobre las cosas, pues «la posibilidad de elegir entre varias cosas» es sólo una definición formal, con significados muy diversos. Pero la experiencia nos da que la relación con las cosas ni compromete nuestra existencia, ni la libera.

«Necesitamos entrar en relación con la libertad de un tú personal para poder ser nosotros mismos auténticamente libres. La relación interpersonal no sólo es libre, sino que inaugura en nuestra vida el ámbito de la libertad. En el encuentro comprendemos que la libertad no es una cualidad natural del yo solitario, de la que pudiera disponer individualísticamente, sino que la descubrimos como un don que nos es comunicado por la mediación del tú y que constituye para nosotros una



forma nueva de existencia, la auténtica existencia personal» (RI, p. 54).

Recordemos la dialéctica del amo y el esclavo. El amo no puede ser libre si el esclavo no lo es. Podríamos decir que el esclavo «se venga» del amo, impidiéndole ser libre. También Sartre, ya anciano, tuvo la misma intuición: «Todos no eran libres. (...) Y yo no podía ser libre solo» (RI, p. 205, nota 307).

«Nos sentimos libres precisamente cuando renunciamos al dominio despótico sobre los demás, cuando el amor que el otro nos ofrece, realiza el milagro de abrirnos a la generosidad. Como el afán de poder nos esclavizaba, así el amor nos libera. Esta auténtica libertad es muy distinta del libre arbitrio que tenemos frente a las cosas. La verdadera libertad, como don que es, puede perderse. Y la experiencia de una libertad que puede perderse, nos hace comprender que no es verdadera libertad aquella cualidad natural del yo, que no puede perderse» (RI, p. 54-55).

Quizás conviene subrayar que el «milagro» de la verdadera libertad se produce «por el amor que el otro nos ofrece». De ahí que una de las notas más características de la existencia auténtica sea la «gratuidad». Si no experimentamos la vida nueva como *gratuita*, es decir, como don y regalo, no gozamos todavía de la libertad que puede perderse, ni hemos descubierto en el amor el verdadero sentido de la existencia.

Ya sabéis que, según Ferdinand Ebner y los personalistas dialógicos, los elementos esenciales de la relación interpersonal entre el yo y el tú son la palabra y el amor. O, si queréis, la palabra amorosa o el amor dialógico. Entonces se da una auténtica *constitución* del uno por el otro. Ambos se constituyen mutuamente en la comunión. Cada uno está en el otro, sin ser el otro.

Como decía ya Ramon Llull y repite la encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II (nº 17), también entre la fe y la razón se da una integración mutua, cada una está en la

otra, ya que no basta una simple suma entre ellas (como tampoco nos llevaría a la verdad la simple suma entre el fideísmo y el racionalismo). Por esto, la auténtica relación interpersonal es el lugar privilegiado de la experiencia metafísica, de la apertura a la ética, e incluso del encuentro existencial con Dios, el Tú con mayúscula. Con razón los primeros personalistas dialógicos hablaban de un «nuevo pensar», en contraposición a las habituales filosofías académicas de aquel tiempo, de tipo trascendental y de tendencia racionalista. Nuestro planteamiento, en cambio, nos permite afirmar: «*si la relación interpersonal (la verdad como encuentro) sólo es posible en la fe, la fe, a su vez, sólo es posible en la relación interpersonal*» (RI, p. 34). O también: no hay verdadera razón sin fe, ni hay verdadera fe sin razón (hablando, claro está, de una fe general, que además puede ser implícita y atemática).

En mis cursos acostumbro a decir que «la auténtica libertad nace de la comunión y crece con la comunión», y añado que quien ha comprendido bien esto, ha captado ya la experiencia a que se refieren los personalistas dialógicos cuando hablan de la relación interpersonal entre el yo y el tú.

Ya hemos comentado la primera parte de la frase. En cuanto a la segunda, hay que insistir en que la verdadera libertad no se pone en peligro con la comunión, no disminuye con el amor mutuo, sino que, por el contrario, aumenta con el progreso de la relación, cuando ésta se hace más profunda y más auténtica. En la relación interpersonal deben alcanzarse su plenitud la espontaneidad, la posibilidad de revelar al otro el propio misterio personal sin profanarlo nunca, la capacidad de sorprender al otro o de dejarse sorprender por él, la iniciativa amorosa más adecuada en cada momento, las decisiones personales que superan la simple indiferencia o pasividad frente a lo que el otro quiera, la firme esperanza no sólo para uno mismo, sino sobre todo para el otro, etc.

Estamos hablando también de la vivencia de la *singularidad*, que nos lleva a la convicción de que somos únicos e irrepetibles. El «único ante Dios» de que hablaba Kierkegaard, no se habría de imaginar como el individuo aislado, solo con Dios, según las diversas concepciones que tienden al individualismo, aunque se trate de un individualismo «religioso». Es verdad que el buen pastor conoce a cada oveja por su nombre, es verdad que cada uno recibe su vocación de la llamada particular y personal de Dios, pero también es verdad que siempre será una participación en la misión de Cristo, lo sepamos o no, ya que la vocación personalí-

sima se la da Dios a cada uno como miembro del cuerpo de Cristo y, particularmente, como *tal* miembro, pero siempre en la comunión con los demás miembros y al servicio de todo el cuerpo, movidos todos por la acción del mismo Espíritu, el amor de Dios derramado en nuestros corazones. Es ahí, en la *vocación*, en la llamada del Señor, donde descubrimos, no ya *qué* somos, sino finalmente *quién* somos.

Como hemos insinuado, en el encuentro interpersonal el tú nos ofrece una existencia nueva en el amor y, mediante la palabra, nos revela el sentido último de su vida. Todo esto quedará también a menudo en niveles implícitos y atemáticos. Pero es importante subrayarlo para comprender que la verdadera libertad es también don en cuanto comunicación del *sentido* de la existencia. Y la vivencia ya no de los pequeños sentidos cotidianos, sino del Sentido de la vida (con mayúscula), supone que esta existencia nueva trasciende la mera temporalidad física y realiza, de algún modo, la síntesis de tiempo y eternidad. Explicamos en nuestro capítulo 13 (RI, p. 161 y s.) que también la historia total ha de ser asumida en la relación interpersonal. Sin poder desarrollar ahora esta idea, debemos remarcar que el yo y el tú, desde la existencia auténtica, se sienten impulsados a compartir este bien con los demás: ¡ay de mí si no testimoniare!, podrían exclamar, recordando la expresión de Pablo en 1 Cor 9,16 (cfr. RI, p. 102-106).

Y vale la pena caer en la cuenta de que la vivencia del sentido implica un horizonte de Sentido como horizonte *último*, que condiciona lo que experimentamos como libertad. Así será distinta la libertad según que se dé en el horizonte último del destino fatídico del mundo griego; o en el horizonte sartriano de las fuerzas cósmicas, con sus posibles cataclismos; o en el horizonte de la ley de los mercados o de las ideologías dominantes, como el «pensamiento único»; o en los diversos horizontes, pretendidamente últimos, de la razón teórica, práctica o teleológica; o en el horizonte de la diosa razón o razón absoluta, con su filosofía de la historia; o en un horizonte de ateísmo, militante o no; o en el horizonte de un Dios monista demostrable por la sola razón, ya sea concebido como creador o no; o en el horizonte de un Dios que no fuera capaz de hablar y de amar, o que no fuera fecundo. Sólo el horizonte de un Dios trinitario, creador por amor y salvador universal, es el horizonte de Sentido que hace posible la experiencia de la verdadera libertad como don. Quizás esto explicaría que, siendo todos los filósofos dialógicos de tradición judeocristiana, ninguno de religión

judía haya elaborado «hasta el final» ni una *metafísica* ni una *teología* de la relación interpersonal, como tampoco lo han hecho los pensadores pertenecientes al Islam.

Como pequeña digresión y ejemplo, quisiera recordaros que la relación interpersonal de los discípulos de Emaús pasó de la oscuridad a la luz al hacerse Jesús presente entre ellos, que su corazón entristecido comenzó a arder cuando la palabra de Jesús les fue declarando cuanto se refería a él en las Escrituras. Pero también quiero confiaros que, en el diseño de la portada del libro, no nos pareció inadecuado poner en el horizonte la silueta del templo de la Sagrada Familia, no sólo porque en sus fachadas se reproducen bellamente esos pasajes de la vida de Jesús, sino también porque en toda auténtica relación interpersonal queda asumida la *totalidad de la historia de la salvación*, se da una auténtica «comunidad de los santos», vivida en la esperanza, como sostuvo Balthasar, de que *todos* los hombres se salvarán, de que *todos* serán liberados.

Buscando una mayor claridad de nuestro tema, resultan útiles las distinciones sobre la libertad que hacen F. E. Staudenmaier y J. Maritain. El primero distingue entre la libertad como potencia (o facultad) y la libertad como estado, y tiene claro que esta última se da «allí donde está el Espíritu del Señor» (2 Cor 3,17). Maritain, por su parte, distingue entre el libre albedrío (o libertad de elección) y la libertad de espontaneidad, que, en sus grados superiores, merece llamarse libertad de exultación, y afirma que el libre albedrío no tiene razón de fin, sino que está ordenado a la libertad de exultación. Pienso que ésta merece tal nombre porque es «la libertad de la gloria de los hijos de Dios» (Rm 8,21).

Y, por último, dos «aproximaciones» como complemento del tema.

Si deseamos avanzar hacia una metafísica de la libertad como don, os propongo las reflexiones de Ferdinand Ulrich. Parten de aquel Ser (con mayúscula) del cual nos dice santo Tomás «aquello que yo llamo Ser», es decir, de algo que es «completo y simple, pero no subsistente» (De Pot 1,1). Este Ser no es Dios, sino mediación entre Dios y el mundo, ya que crear es dar el Ser. Él mismo es creado, pero inagotable. Se limita al coartarse en cada ente existente, pero sobrepasa a la esencia, de manera que, constituyéndola y siendo distinto de ella, se mantiene siempre «sobreesencial» (como el chorro de agua viva que, después de producir el cuenco, lo llena y lo desborda). Este Ser es perfectísimo, pero no subsiste en sí mismo, sino sólo en los entes. Este Ser es, por tanto,

unidad de *riqueza y pobreza*, de plenitud y vaciamiento, de vida y muerte, de libertad y donación. De este Ser dice Tomás que es «semejanza de la bondad divina» (De Ver 22, 2, ad 2). No se puede reducir a concepto, pero sí que podemos captarlo existencialmente. No hay concepto del Ser, pero sí concepción o captación del Ser (como ya dejó claro G. Siewerth).

Y a este Ser podemos atribuirle los trascendentales de unidad, de belleza, de bondad y de verdad, y sobre todo podemos experimentarlo y calificarlo como el «trascendental por excelencia», que es el amor. Efectivamente, para Ulrich y Balthasar, como ya lo habían afirmado antes Blondel y Mounier, *el Ser es amor*. Este Ser nos resulta indispensable para tener alguna comprensión del crecimiento de los entes, de su maduración y evolución, de la profunda comunicación entre todos ellos y de la misma comunidad interpersonal, entre nosotros y con Dios. Y este Ser nos ayudará incluso a comprender e interpretar, en alguna medida, las afirmaciones más paradójicas de la Sagrada Escritura, comenzando por la relativa a la *kénosis* (en Flp 2,6-8), que Balthasar y Ulrich entienden también en un sentido intratrinitario (cfr. *Teológica* 2, p. 173), y siguiendo por otras también importantes (cfr., por ejemplo, «Si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda él solo; pero si muere, da mucho fruto», Jn 12,24; o «El que encuentre su vida, la perderá; y el que pierda su vida por mí, la encontrará», Mt 10,39, y paralelos).

Con esto, estamos pasando ya a la segunda aproximación. ¿Podemos hablar de una teología de la libertad como don? Sin duda ninguna. Y además nos la encontramos ya iniciada, como teología de la relación interpersonal entre los hombres, y también entre los pueblos, en los números 53 a 55 de la última encíclica de Benedicto XVI, *Caritas in veritate*. «La criatura humana, en cuanto de naturaleza espiritual, se realiza en las relaciones interpersonales. Cuanto más las vive de manera auténtica, tanto más madura también en la propia identidad personal. El hombre se valoriza no aislándose sino poniéndose en relación con los otros y con Dios. Por tanto, la importancia de dichas relaciones es fundamental. Esto vale también para los pueblos. Consiguientemente resulta muy útil para su desarrollo una visión metafísica de la relación entre las personas» (nº 53). Y más adelante: «Esta perspectiva se ve iluminada de manera decisiva por la relación entre las Personas de la Trinidad en la única Substancia divina. La Trinidad es absoluta unidad, en cuanto las tres Personas divinas son relacionalidad pura. La transparencia recíproca

entre las Personas es plena y el vínculo de una con otra total, porque constituyen una absoluta unidad y unicidad. Dios nos quiere también asociar a esa realidad de comunión: 'para que sean uno, como nosotros somos uno' (Jn 17,22). La Iglesia es signo e instrumento de esta unidad. También las relaciones entre los hombres a lo largo de la historia se han beneficiado de la referencia a este Modelo divino. En particular, *a la luz del misterio revelado de la Trinidad*, se comprende que la verdadera apertura no significa dispersión centrífuga, sino compenetración profunda. Esto se manifiesta también en las experiencias humanas comunes del amor y de la verdad» (nº 54).

La libertad como don se explica, pues, porque Dios nos quiere asociar a su propia realidad trinitaria de comunión. «Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros» (Jn 17,21). Su fundamento es, por tanto, la divinización del ser humano como participante de la naturaleza divina (2 Pe 1,4), pues hemos sido llamados a ser hijos en el Hijo, según el ideal de la carta de san Pablo a los Efesios, y a gozar, por tanto, de la libertad de los hijos de Dios. Es el mismo Hijo quien nos hace participar de su relación filial con el Padre, enseñándonos también a dirigirnos a él como tal. Podríamos añadir que hemos sido creados por amor, en el amor y para el amor, conservando así la distinción entre creación y alianza, o entre naturaleza y gracia, pero evitando toda formulación dualista. Por todo ello, nos dice Ulrich, la oración de acción de gracias debería ser el acto fundamental de la criatura.

Balthasar desarrolla ampliamente esta fundamentación trinitaria de la relación interpersonal entre el yo y el tú, por ejemplo, en su *Teodramática 2*, p. 187-190, 234-239 y 261-267; en *Teodramática 3*, p. 481-487; en *Teodramática 4*, p. 380-396; en *Teodramática 5*, p. 413-456; y en *Teológica 2*, p. 169-180. En estos y en otros pasajes, sobre la base de los textos bíblicos y patrísticos, inspirándose, entre otros muchos, en san Juan de la Cruz y en Adrienne von Speyr, y siguiendo más a Siewerth y a Ulrich que a los «dialógicos», nos muestra cómo la comunión interhumana participa por gracia de la misma relación entre el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo, dejando claro que es esta última el fundamento y el modelo de la primera. Así, pues, algo de la infinitud del amor divino se hace presente en el amor humano auténtico. Y el verdadero diálogo interhumano participa del eterno diálogo en la Trinidad divina.

En su *Teodramática 2*, p. 236-237, nos recomienda leer «el grandioso pasaje sobre la oración en la Trinidad» de A. von Speyr (en las p. 21-66 de *El mundo de la oración*, en su edición alemana). Realmente, son unas

páginas tan inspiradas, escritas desde la vivencia mística de la autora, que nos hacen comprender que no sólo a partir de lo que ocurre en nuestras relaciones interhumanas, podemos atisbar algo de cómo es la vida divina (analogía ascendente, del hombre a Dios); sino que, sobre todo, gracias a lo que sabemos de las relaciones entre las Personas divinas por la fe bíblica y la contemplación, podemos orientar, enriquecer y transformar, al ser acogidos en la comunión divina, todo cuanto vivimos entre nosotros (analogía descendente o catalogía, de Dios al hombre). De ahí la fórmula integradora y superadora del dualismo: *analogia entis in analogia fidei o analogia in catalogia*, que reconoce a Cristo, Dios y hombre, como el principal analogado. Balthasar llama a Jesucristo «la *analogia entis* concreta». La expresión «analogía de la caridad o del amor», también inspirada en Balthasar, nos remite al texto de Ef 3,19 que él cita a menudo: «conocer el amor de Cristo, que excede a todo conocimiento». El título de toda esa sección de la *Teodramática 2*, p. 175-290, es, precisamente, «Libertad infinita y libertad finita», y está seguida por un Excursus titulado «Imagen y semejanza de Dios» (p. 290-309).

También Ulrich, en su última gran obra *Don y perdón* (publicada el 2005 en alemán), señala como ideal y meta de la relación interpersonal, y concretamente de la relación entre el hijo pródigo y el hermano mayor, la comunión entre el Padre y el tercer Hijo, el «Primogénito entre muchos hermanos» (Rm 8,29), el que narra la parábola, comunión en la que todos estamos llamados a integrarnos por la gracia.

Quiero terminar con aquellas palabras, emocionadas y emocionantes, del comienzo de la primera carta de san Juan: «Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de vida, (...) lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos, para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (1 Jn 1,1-3). Resulta significativo que la invitación que nos hace ser refiera, en primer lugar, a la comunión fraterna interpersonal. Y también que, en seguida, dé su fundamento trinitario. Es el mismo Juan quien nos había conservado las palabras de Jesús: «Si, pues, el Hijo os da la libertad, seréis realmente libres» (Jn 8,36). Se trata de la libertad como don, en la relación interpersonal, y en la comunión con Dios, en la que el yo y el tú están llamados a ser palabras de la Palabra y dones del Don. □

LIBERTAD DE LA PERSONA Y COACCIÓN SOCIAL

La responsabilidad personal en la vida institucional

▣ AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA

Universidad de Valencia

... el alma no es algo presente de antemano, sino únicamente en último lugar, que es por todo su ser algo histórico, y que sólo así escapa a la decadencia.

JAN PATOCKA, *Ensayos heréticos*, p. 130

INTRODUCCIÓN

En el programa de las jornadas me ha tocado plantear el espinoso tema de las relaciones entre libertad de la persona y coacción social. Aunque el tema parece sencillo y simple, si tuviéramos una respuesta adecuada y completa habríamos resuelto todos los dilemas y contradicciones que provocaron el nacimiento de la sociología como ciencia. Podría responder con el famoso planteamiento cognitivista de Piaget y Kohlberg resolviendo los problemas con el estudio de dos temas importantes: la transición de la *heteronomía* moral a la *autonomía* moral y la delimitación de los estadios morales según la *moral convencional*.

En ese caso, las relaciones entre libertad de la persona y coacción social se resolverían fácilmente con la dialéctica entre autonomía y heteronomía, la conquista de la libertad sería algo así como la conquista de la autonomía desde la heteronomía. Además, la libertad de la persona se construiría en diálogo con la moral convencional de una sociedad, es decir, el sujeto entablaría un diálogo con el conjunto de las normas sociales establecidas, siempre que sean objetivas, estuvieran reconocidas y se identificaran como convenciones. Nos moveríamos en una tradición filosófica moderna y racionalista donde la sociedad es planteada



como pacto, acuerdo o contrato de voluntades. No estaríamos dentro de las coordenadas de la filosofía de todos los tiempos sino de la filosofía política moderna, como si la conquista de la libertad exigiera sólo un combate de naturaleza política y no un combate de naturaleza radicalmente filosófica¹.

Para presentar este combate de naturaleza propiamente filosófica me voy a servir de tres interlocutores. El primero de ellos no apareció en la exposición del tema que realicé en Burgos, allí me limité a E. Mounier y P. Ricoeur. Hoy quiero arrancar con el autor que entonces me dejé en el tintero: J. Ortega y Gasset, y partiendo de un escrito de 1940 que él podría haber titulado: *Vida como libertad y vida como adaptación*.

LIBERTAS Y LIBERTADES

Corría el año 1940 cuando Ortega escribió una serie de artículos para *La Nación*, periódico de Buenos Aires con el que ya había colaborado años antes. Durante ese año realiza una serie de comentarios interesantes a los estudios históricos sobre el Imperio romano en general y a los textos de Cicerón en particular. Texto que el propio autor reconoce que debería haberse titulado *Vida como libertad y vida como adaptación*. No estamos ante el Ortega de los años juveniles o republicanos sino ante un Ortega maduro y, por lo tanto, unos textos que debemos leer en la correspondiente trayectoria del autor y, lo que es más importante, como respuesta a una situación histórica determinada caracterizada por el exilio después de la victoria de Franco en 1939.

1. Para una introducción histórica al concepto de libertad, véase nuestro libro *Ética para educadores*, PPC, Madrid 2008.

El artículo que comentamos compara la *libertas* sobre la que reflexiona Cicerón en su libro *Sobre el Estado*, y las libertades del liberalismo moderno. Para Ortega, «la *libertas* romana es esencial ser entendida en singular y como un todo, al paso que el liberalismo fragmenta la libertad en una pluralidad de libertades determinadas»² (105). Unas líneas más adelante sostiene: «Mi tesis es esta: no existe ninguna libertad concreta que las circunstancias no puedan un día hacer materialmente imposible; pero la anulación de una libertad por causas materiales no nos mueve a sentirnos coartados en nuestra libre condición. Viceversa: dimensiones de la vida en que hasta ahora no ha podido el hombre ser libre, entrarán alguna vez en la zona de la liberación, y algunas libertades que importaron tanto en el siglo XIX no le interesarán nada andando el tiempo. La libertad humana –y se trata sólo de la política– no está, pues, adscrita a ninguna forma determinada de ella... la cuestión de la vida como libertad es más honda y más grave que la cuestión de éstas o las otras libertades» (106).

Esta perspectiva histórica es interesante para conocer que las relaciones entre libertad de la persona y coacción social no exigen sólo una reflexión sobre la presión (o coacción) que el Estado mismo representa, sino sobre *la forma* de esa presión (o coacción). Es aquí donde las instituciones se convierten en el puente entre el concepto filosófico de *libertas* y el concepto político de libertades. Por eso es importante distinguir entre el hábito o habituación a determinadas situaciones institucionales y la posibilidad de preferir unas instituciones u otras, vida como adaptación de cada existencia individual al «*molde férreo del Estado*» (habituación) y vida como libertad, sentirse libre porque se vive dentro de instituciones preferidas (116-117).

JUGAR CONTRA EL ESTADO, UN JUEGO PELIGROSO

Lo más fácil sería plantear la libertad del individuo frente al Estado, como si frente a la libertad del individuo pudiéramos hablar de la antilibertad del estado. Ortega no precisa si se está refiriendo al «estado-aparato» o al

«estado-comunidad» con el que la ciencia política diferencia el mecanismo administrativo del estado (razón fría) y el dinamismo emocional del estado (razón cálida).

En estos años, si se afirma que el Estado es la antilibertad sería porque se está jugando con el vocablo: A juicio de Ortega, «El Estado es siempre y por esencia presión de la sociedad sobre los individuos que la integran... podría decirse que el Estado es la antilibertad. Sin duda podría decirse, pero jugando con el vocablo. Porque en esa sentencia se da a la palabra exactamente el mismo sentido que tiene si decimos que la pared de nuestro aposento coarta nuestra libertad de pasar a su través. El hombre nace y existe en el «mundo físico», compuesto de cuerpos duros que resisten al puro albedrío de sus movimientos... nace y existe el hombre en el «mundo social», compuesto también de resistencias, de presiones anónimas que se ejercen sobre él: usos, costumbres, normas vigentes, etc. El Estado es sólo una de esas presiones sociales, la más fuerte, la compresión máxima. La limitación de nuestro albedrío que él, incuestionablemente, representa, es del mismo orden que la impuesta a nuestros músculos por la dureza de los cuerpos: es decir, que esa antilibertad pertenece a la condición básica del hombre» (116).

También es importante cuestionar algunos errores del voluntarismo de algunos filósofos del siglo XVIII cuando no dan la importancia que debieran a la coacción estatal, como si la sociedad y el Estado fueran fruto de una relación contractual voluntaria: «La idea de que la coacción estatal no es tan 'natural' e inherente al destino humano como resistencia de los cuerpos, fue el tremendo error padecido, sobre todo, por los filósofos del siglo XVIII, al creer que las sociedades son cosas que los hombres forman voluntariamente, y no cosas dentro de las cuales irremediablemente se encuentran, sin posibilidad de auténtica evasión» (116).

FALSO JUEGO DE SUMA CERO

Como vemos, el planteamiento no puede reducirse a un cálculo de presiones o un cálculo de fuerzas entre

2. J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, VI, Taurus-Fundación Ortega, Madrid 2006, pp. 104 ss. Citaremos por la página de esta edición en el interior del texto.

individuo y sociedad, o individuo y Estado. Visto de una manera simple parecería que las libertades que ganan los individuos y administra el Estado fueran el resultado de una parte de la libertad individual; y viceversa, como las libertades que se pierden o aún no se han conquistado es porque hay alguna entidad estatal que las administra. Visto así sería como un juego de suma cero donde lo que unos ganan es porque otros lo pierden, nunca aumentarían las ganancias, sólo cambiarían de mano las fichas, las riquezas o los recursos.

En la misma década de los años cuarenta, el propio Mounier dejó claro que estos juegos simples ayudan poco a describir la naturaleza de la libertad: «la libertad no es una resta de la suma universal»³. Y comentando lo que para él es la experiencia de la libertad afirma: «La libertad no se gana contra los determinismos, se conquista sobre ellos, pero con ellos... en ninguna parte se encuentra la libertad dada y constituida. Nada en el mundo nos asegura que una persona es libre si no penetra audazmente la experiencia de la libertad» (p. 500).

Una experiencia que no es cierre, clausura, determinación, condena o imposibilidad para intervenir en el mundo. La mejor palabra que define la experiencia de la libertad es la experiencia del don: «no está clavada en el hombre como una condena, le está propuesta como don. La acepta o la rechaza. Hombre libre es aquel que puede prometer, y aquel que puede traicionar, como sostiene Marcel» (501).

UN CONCEPTO CRÍTICO DE SITUACIÓN

La experiencia de la libertad es tan radical y estructural en la vida humana que nos permite distinguir entre la libertad espiritual que Mounier llama «fuente viva de ser» y las libertades concretas. Se trata de una experiencia de toda la persona y no se da al margen de la situación concreta: «ser libre es aceptar esta condición para apoyarse en ella. No todo es posible en todo momento. Estos límites, cuando no son demasiado estrechos, constituyen una fuerza. La libertad no progresa, al igual que el cuerpo, sino gracias al obstáculo, a la elección, al sacrificio» (502).

El conocimiento, la aceptación y la apropiación de los límites de la libertad son actos que nos permiten tomar distancia ante la situación, no para evadirnos de ella y refugiarnos en la libertad espiritual sino para penetrar con agudeza en las condiciones comunes de la libertad. Sean biológicas, económicas, sociales o políticas, estas condiciones reclaman nuestra atención y por ello tan importante como la libertad (*libertas*) son *las libertades*.

Cuando la experiencia de la libertad cuenta con la situación ya no es un simple ejercicio de espontaneidad individual. La experiencia no es un acto puntual sino un proceso de crecimiento y aprendizaje, es una experiencia de personalización del mundo y de uno mismo que llamamos liberación. La experiencia de la libertad no es puro brote, puro surgir o puro emerger; es ordenación, orientación, respuesta a desafíos que nos permiten hablar de una «libertad invocada» (504).

Si falta la distancia ante la situación nuestra libertad se instala en el conformismo y llega a ser confundida con un simple impulso. Adaptarse, instalarse y conformarse son funciones propias de una libertad situada o acomodada, pero no de una libertad radical o intrépida. La experiencia de la libertad no es sólo la comprobación de la resistencia de los materiales propios de la situación, sino el descubrimiento de una locura creadora. Es la experiencia de la tensión entre *la* libertad y *las* libertades: «la libertad no debe olvidar las libertades, pero cuando los hombres dejan de soñar con catedrales tampoco saben ya construir buhardillas bonitas. Cuando dejan de experimentar la pasión por la libertad, no saben tampoco edificar las libertades. No se da a los hombres la libertad desde el exterior, con facilidades de vida o Constituciones: se adormecen en sus libertades y se levantan esclavos. *Las libertades* no son sino oportunidades ofrecidas al *espíritu de la libertad*» (504-5).

3. E. Mounier, «Libertad bajo condiciones»: *El personalismo*, en Obras III, Sígueme, Salamanca 1984, pp. 499-506, citaremos por la página de esta edición en el interior del texto.

DE LA AUTONOMÍA A LA DISPONIBILIDAD

Cuando gran parte de las investigaciones pedagógicas restringen las reflexiones sobre la libertad de la persona a la conquista de la autonomía, quizá convenga recordar que en el personalismo comunitario la experiencia de la libertad nos lleva a dar un paso más para promover estrategias educativas en el horizonte de la disponibilidad. Cierta miopía filosófica ha puesto el centro de gravedad en la libertad de elección y no en la libertad de adhesión: «¿qué valdría la libertad si sólo nos dejara escoger entre la peste y el cólera?» (505).

La experiencia de la libertad no es una simple capacidad para elegir sino movimiento de toda la persona en una dirección, es orientar la vida, es adherirse a unos valores, responder a invocaciones que nos zaran-dean, conminan, conmueven o simplemente interpelan. La experiencia de la libertad se transforma en experiencia de responsabilidad cuando la persona no sólo elige sino que se adhiere, no sólo se desliga sino que se religa. En términos de Mounier: «Centrarla en la sola conquista de la autonomía es alentar esa crispación del individuo que lo vuelve opaco y no disponible. El movimiento de libertad es también distensión, permeabilización, puesta en disponibilidad. No es sólo ruptura y conquista, es también, y finalmente, adhesión. El hombre libre es el hombre a quien el mundo interroga y que responde. Es el hombre responsable. La libertad en este punto no aísla, une; no funda la anarquía; es, en el sentido original de estas palabras, religión, devoción» (506).

LA LIBERTAD SEGÚN LA ESPERANZA

Dos décadas después de estas reflexiones de Ortega y Mounier, a mediados de los años sesenta del pasado siglo, Paul Ricœur se enfrenta al concepto de libertad desde dos enfoques muy interesantes⁴. En el primero denuncia el abuso que realizan los investigadores de ciencia política de lo que él llama «la cuestión de la libertad». Para ello recupera un sentido metafísico de la libertad sin dejar de lado la dimensión política, histórica y concreta de la libertad.

El segundo texto lleva por título *La libertad según la esperanza*, y en él no sólo analiza las dimensiones ética y política de la libertad sino las dimensiones religiosas. Junto a la herencia del logos griego y su lógica de la libertad introduce la nueva lógica del cristianismo, un planteamiento que pone el acento en la novedad, en la promesa, en una lógica de la *sobreamundancia* que desborda la anterior lógica de la *equivalencia*. Desde ahí dialoga con Kant y Hegel cuando describen hacia dónde apunta la razón práctica humana que no se pregunta sólo por los límites del conocimiento o los imperativos de la acción sino por aquello que nos está permitido esperar: ¿salvación, justicia, paz?

DE LA LIBERTAD ABSTRACTA A LA LIBERTAD SENSATA

En el primer texto de Ricœur al que hacemos referencia se realiza una distinción interesante, a saber, la distinción entre libertad abstracta y libertad sensata. Mientras la primera es solipsista, arbitraria y hasta «salvaje», la segunda sería una libertad social, histórica y concreta, más vinculada con las libertades políticas que con la «libertas» en abstracto. Con terminología hegeliana, la libertad abstracta sería una libertad indeterminada mientras que la libertad sensata sería una libertad que asume valiente y alegremente la ley del orden, «que es la ley de lo finito, dar forma y, al dar forma, tomar forma, de ahí la libertad» (182).

La libertad no sería tanto autonomía como autode-terminación. Lo más importante de Ricœur en estas líneas no es la tensión entre estos dos tipos de libertad sino el desafío que se plantea. No es otro que el de pensar a la vez la experiencia de la libertad y el sentido de la vida institucional. La vida de las instituciones no es necesariamente un obstáculo para la experiencia de la libertad, también puede ser una condición para su ejercicio. Por todo esto es importante reconocer el movimiento de la libertad como esfuerzo y combate, su necesidad de ser garantizado por las leyes y de ser protegido por el orden público. Tareas que, quizá, competen no solo a una filosofía libertaria sino a una política «liberal». □

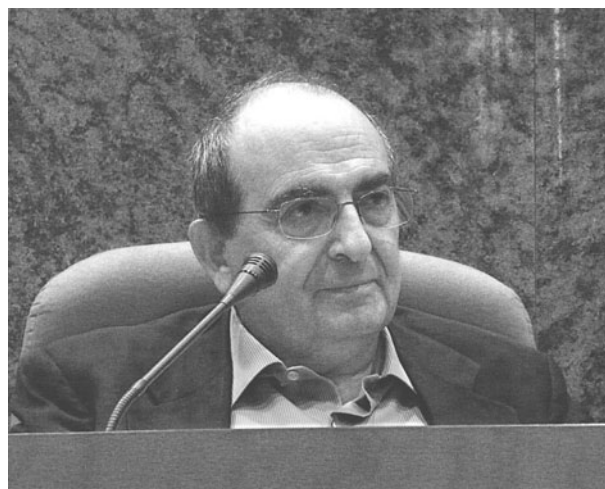
4. P. Ricœur, *Política, sociedad e historicidad*, Docencia, Buenos Aires 1986, pp. 173-214.

LIBERTAD Y PLURALISMO

*(Algunas nociones
y una mirada a la
multiculturalidad)*

▣ **TEÓFILO GONZÁLEZ VILA**
Miembro del Instituto E. Mounier

Las sociedades democráticas occidentales y, muy en particular, las de la vieja Europa se ven profundamente afectadas por un fenómeno en cuya posibilidad misma muchos, hasta hace poco, no habrían siquiera pensado, al menos con el peso cuantitativo y cualitativo que adquiere en estos momentos: el creciente número y el acelerado ritmo con que personas de «otras» diversas culturas llegan a estas sociedades, y no de paso sino «para quedarse». Con esto resulta de hecho puesta en cuestión la «fórmula» con que estas sociedades secularizadas podían pensar haber conseguido definitivamente, tras una convulsa historia de enfrentamientos y guerras, una pacífica convivencia sociopolítica¹. Esa fórmula supone la distinción básica entre, por un lado, la esfera privada en la que cada uno debe guardar sus diferencias y, por otro, una esfera pública concebida como presuntamente aséptico espacio de los valores universales, sin brizna de particularizantes diferencias, en la que rigen las normas comunes establecidas por un Estado que asegura a todos la igualdad ciudadana. Quienes hoy llegan a este Occidente secularizado no parecen, en cambio, dispuestos a despojarse de sus diferencias identitarias como condición para alcanzar aquí su ciudadanía. Los



problemas, sin embargo, que de este modo ahora se plantean, por graves que resulten, no nos situarían ante una cuestión inédita, sino más bien, podríamos decir, otra vez ante la «eterna» cuestión que atraviesa la historia de la humanidad y la acompañará hasta «los últimos tiempos»: la de cómo hacer posible la pacífica libre convivencia (no una mera coexistencia imperialistamente impuesta) de los diferentes. No parece que esa cuestión perenne se transmute cualitativamente por el hecho de que se plantee ahora no ante diferencias intra- u homoculturales, sino ante las más hondas heteroculturales y a escala planetaria². Lo cual, por otra parte, no significa que una adecuada respuesta hoy a tal cuestión haya de ser sin más repetición de las fórmulas hasta ahora empleadas con algún éxito. ¿Podrá acaso mantenerse como válida la fórmula del Estado laico tal como lo concibe el actual beligerante laicismo español o aun la más abierta laicología francesa...?

Algo debemos afirmar, en todo caso, como necesario fundamento y constitutivo de cualquier propuesta válida: la libertad. Es ésta sin duda la más definitiva aportación de la fórmula europea en cuanto democrática. Hagamos ahora un recordatorio nocional que no

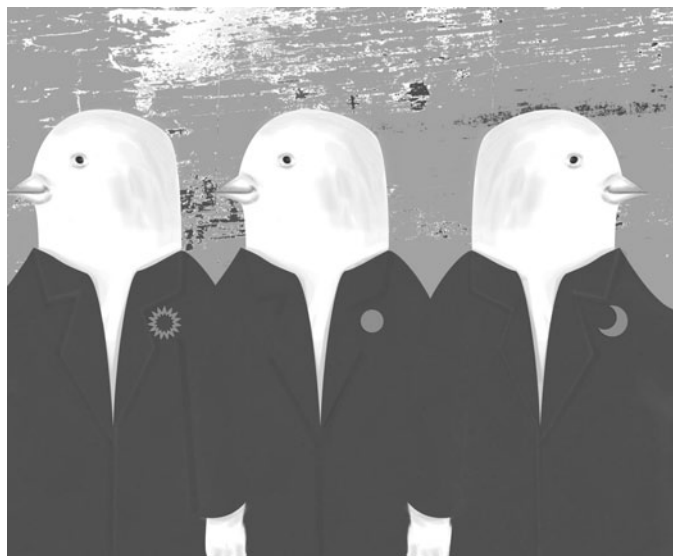
1. William T. Cavanaugh, *El mito de la violencia religiosa*, Nuevo Inicio, Granada, 2010, pone radicalmente en cuestión la tesis histórica de unas guerras de religión a las que habría dado fin un pacificador definitivo moderno estado secular.

2. Las diferencias culturales revisten diversa profundidad y algunas son tan tenues que sólo resultan perceptibles a muy pequeña distancia, de tal modo que a gran escala dejan de serlo diluidas en un espacio cultural homogéneo. El grado de profundidad de una diferencia no puede, por otra parte, considerarse indiferente a la hora de valorar moralmente las pretensiones autárquicas de quien para sostenerlas invoca «su» diferencia cultural, «su» «hecho diferencial» (Por otra parte, no deja de ser curioso que se invoque para reclamar un derecho a la singularidad un hecho diferencial que no puede darse sino porque todos los demás tienen su particular hecho diferencial: iguales todos en tener, cada uno, «su» diferencia...). En la actual «soberanía de las diferencias», protegidas por discriminaciones «positivas», adquieren también un peso especial, traducido en «cuotas», las individuales desgraciadas: antropomórficas, socioeconómicas, sanitarias, etc.

parece superfluo³. Por *libertad* podemos entender, en distintos momentos y contextos:

- La *libertad-atributo* (libertad constitutiva, interior, estructural...): una nota sustantiva de la persona humana, una constante estructural óptico-funcional constitutiva de la realidad humana, capacidad de autodeterminación a actuar o no actuar, actuar de una u otra forma,...⁴
- *Libertad-ejercicio* o libertad-en-ejercicio, en muy diversos ámbitos, no sólo como acto de elección, sino como conjunto procesual o proceso de liberación.
- La *libertad-derecho* (derecho que obviamente supone en los otros el deber de respetarlo) a actuar libremente, con inmunidad respecto de cualquier coacción. El hecho de que la libertad se realice en diversos planos u ámbitos (*pensar-decir-hacer...*), nos permite hablar, en plural, de «libertades», cada una con su correspondiente denominación específica: libertad ideológica, de conciencia, religiosa, de enseñanza-educación, de expresión, de manifestación, de asociación... El reconocimiento efectivo de estas libertades es consubstancial a la democracia: No puede considerarse democrática una situación en la que no se den las condiciones que permitan a todos el efectivo ejercicio de esos «derechos y libertades fundamentales» (CE 27.3)⁵.

Si pilar de la democracia —de cuya invención e implantación se ufana Occidente— es la libertad, el ejercicio de ésta hace aflorar necesariamente la pluralidad. La libertad-atributo nos une en la misma especie, la libertad-en-ejercicio nos separa, como individuos /en grupos, en cuanto optamos por cosas no ya distintas sino aun contradictorias. Siendo esto así, respetar la libertad supone reconocer la pluralidad, es decir, adoptar el pluralismo. Frente al frecuen-



te impreciso uso al que se les somete, conviene tener claros los conceptos o categorías generales de *pluralidad* y *pluralismo*, si queremos entenderlas aplicadas a diversas «cosas»: lenguas, religiones, etnias, naciones, culturas... Y no olvidemos que con frecuencia se considera que el pluralismo es o lleva consigo el relativismo. Pero pluralidad, pluralismo y relativismo no son lo mismo. El sentido de esos diversos términos y el contenido de los correspondientes conceptos pueden quedar suficientemente expresados con esta afirmación-tesis: *La pluralidad es un hecho; el pluralismo, una necesidad intelectual y una exigencia moral; el relativismo, una posición errónea y un mal moral*. Éstas no son cavilaciones académicas superfluas. Veamos.

3. Aunque las presentes consideraciones forman parte de un conjunto en el que damos por expuestas otras muchas (filosófico-antropológicas, sociológicas, psicológicas, metafísicas, teológicas... sobre la libertad), recogidas en este mismo número de *Acontecimiento*.

4. De este atributo, que bajo determinada consideración llamamos *libre albedrío*, podemos decir que estamos dotados *no para que hagamos lo que queramos* (aunque con él podamos ciertamente hacer lo que queramos, aun el mal), *sino para que queramos lo que debemos*.

5. Dado que el término «democracia» se ha entendido de tan diversos modos que termina siendo equívoco, digamos que llamamos democracia justamente al sistema de convivencia sociopolítica basado en el reconocimiento de la igual dignidad de todas las personas y de los derechos y libertades de que todas son titulares en virtud de esa misma dignidad (Resultará entonces tautológica -podrá alguien señalar- la afirmación de que las libertades son consubstanciales a la democracia. Sea).

La pluralidad⁶ es un hecho tanto en el orden del ser (pluralidad que podemos llamar entitativa, óntica, reica), como en el orden del conocer (pluralidad cognitiva, doctrinal, cosmovisional, ideológica, «opcional», cultural...)⁷. La pluralidad a la que cabe referirse es necesariamente la pluralidad comunicada (dialógica, dialogal). No cabe siquiera hablar de pluralidad sino sobre el supuesto de, al menos, un lenguaje común, una comunidad de lenguaje...⁸ Por pluralismo ha de entenderse la posición teórico-práctica que (o de quien) reconoce, expone, defiende... el hecho de la pluralidad en todos los órdenes y la legitimidad de la pública manifestación de ésta⁹. El pluralismo es una necesidad intelectual y responde a una exigencia moral. En referencia concretamente al orden del conocer, el pluralismo: es una necesidad intelectual pues sin la discusión, el debate, el intercambio dialogal, no habría verdadero progreso cognoscitivo¹⁰; es una exigencia moral entrañada en la exigencia moral de respeto incondicionado a la dignidad de cada persona y a las libertades que en ella radican y, en este caso, en particular, a la libertad de expresión. Este respeto no supone obviamente la aceptación de las ideas, opiniones, ocurrencias de cada cual. «Todas las personas son respetables». Las opiniones, en cambio, serán o no aceptables... Respetar a las personas no exige aceptar sus ideas y ocurrencias...¹¹ Pluralismo –digamos por último–

no es relativismo. El relativismo es la posición gnoseológica de quien, en último término, niega la existencia de verdad alguna o, en todo caso, la posibilidad de alcanzarla y afirmarla, ni individual ni comunitariamente. Todo relativista es pluralista, pero no todo pluralista es relativista. El relativismo entraña un mal moral en cuanto supone dar la espalda a la verdad y, en la misma medida, instalarse en la mentira.

En el sentido en que lo propugnamos, el pluralismo, esto es, el reconocimiento y defensa de la pluralidad a la que da lugar la libertad, tiene sus límites, como los tiene la libertad. La libertad tiene límites intrínsecos estructurales: la libertad no es «físicamente» posible sino frente y gracias a una realidad que la posibilita y limita no sólo en sentido moral, sino óntico-funcional y sin la cual no es posible, al igual que no es posible el vuelo del pájaro sino frente y gracias al aire. La libertad tiene asimismo límites extrínsecos: los determinados por la exigencia de respeto a la libertad de los demás¹². En relación con los límites del pluralismo, podemos formular dos tesis-criterios importantes: a) Con carácter general: El respeto a las diferencias no puede extenderse a la diferencia consistente en negar el respeto a las diferencias. b) En cuanto al pluralismo cultural: No he de aceptar cualquier comportamiento por el mero hecho de que venga avalado por su pertenencia a una tradición cultural.

6. Entendemos pluralidad no sólo cuantitativamente, sino cualitativamente (Dicho en atención a quien preferiría hablar aquí de diversidad).

7. En «realidad», la distinción entre esos dos órdenes (del ser y del conocer) es la distinción entre dos órdenes de la realidad o dos modos de realidad o de estar la realidad: la realidad-en-sí y la realidad-conocida. El conocimiento como actividad del sujeto cognoscente es una realidad «física» más. Si se quiere, la distinción que aquí establecemos es la distinción entre cosas e ideas, entre cosas-cosas y cosas-ideas.

8. Sin ese lenguaje común no podríamos siquiera sabernos y decirnos diferentes. Una pluralidad incomunicable, de incomunicables (monadológica) forma parte de la hipótesis de un mundo imposible...

9. Siempre las mujeres y los hombres han pensado de distinta manera sobre cuestiones fundamentales y, entre éstas, precisamente sobre el modo de organizar la convivencia sociopolítica. Otra cosa es que esa pluralidad haya estado y esté en tantos tiempos y lugares inhibida bajo una homogeneización pública «oficial» impuesta por el poder mediante medios diversos, desde los más burdos a los más sutiles. Afortunadamente, al final, semejante empeño se revela, «pese a» su alta producción de cadáveres, inútil. No hay unidad posible por la vía imposible, falsa, de eliminar la pluralidad. La unidad a la que cabe aspirar no será nunca la unidad de un Ente absolutamente estático, compacto, pétreo, inmutable, solitario, frío, muerto, que sería Nada, sino la Unidad-Unión, penetrada de relaciones, cálida, viva, palpitante de amor. El modelo de unidad-unión suprema, omnifundante, es... Trinidad.

10. Dada la metafísicamente insuperable finita capacidad cognitiva del humano intelecto, nuestra condición sería mucho peor si nuestra captación de la realidad fuera, además de tan limitada, la misma en todos. Por fortuna son diversos los limitados aspectos de la realidad que cada uno de nosotros capta y que, por vía de comunicación dialogal, podemos sumar en un conocimiento compartido cada vez más perfecto.

11. No se trata ciertamente de un derecho al error, sino del derecho a expresar lo que se piensa, aunque sea erróneo. No respetar este derecho supondría aceptar que hay quien, en posesión de la verdad absoluta, estaría legitimado para permitir o prohibir-impedir expresarse a los demás según cada uno estuviera o no en posesión de la verdad, a juicio de ese Supremo Sabio. Tal situación sería la de una absoluta dictadura absolutamente estúpida.

12. Bajo cierta consideración, esos límites podrían incluirse también en los intrínsecos.

Miremos ahora más expresamente al hecho de la pluralidad de culturas: la *multiculturalidad*¹³. Damos por supuesto aquí un concepto de cultura en relación con el cual adquieren sentido las presentes consideraciones¹⁴, concepto inescindible del de nación: entre los muy diversos vínculos por los que se constituye una nación corresponde un lugar fundamental a la cultura. Fundamental es, asimismo —conviene subrayarlo— la relación cultura-religión, fe-cultura¹⁵. Hemos de tener presente que la persona no existe sino en un concretísimo modo de serlo, determinado por una serie de factores incontables, desde los bioquímicos a los espirituales, proporcionados desde el útero maternal y el cultural que suponen la familia, la nación...¹⁶ Pero no sólo no es imposible, sino que es imprescindible, en cuanto condición de plena realización como personas, la integración de diversas identidades o pertenencias así en el plano individual como en el

grupal. Tan cierto como que no puedo existir sin la concreción que me imprime el útero orgánico maternal y el útero socio-cultural-nacional, lo es que padeceré un fatal raquitismo fetal personal y grupal nacional si no alcanzo mi plenitud en la progresiva creciente asimilación de nuevas identidades cada vez más amplias desde la constante apertura a la universalidad de los valores y a una hermandad que abraza a toda la «familia humana». Sólo en la equilibrada dialéctica particular-universal puede encontrar cada persona y cada grupo étnico-cultural su plena realización¹⁷.

A lo largo de la historia, el contacto primero, el primer encuentro «físico» entre grupos humanos culturalmente diferentes, ha sido —¿siempre?— un encontronazo¹⁸. Pero el encontronazo sólo se resuelve humanamente si da paso al encuentro personal en lo humano común. Frente a la nueva edición del problema de la conviven-

13. No es éste lugar ni en él cabría siquiera una selección de las obras más importantes en el conjunto de la oceánica bibliografía sobre (y/o en torno a) la multiculturalidad. Permitásenos simplemente mencionar como obra «introdutoria», en la que se incluyen otras referencias bibliográficas útiles, la de Prades, J. y Oriol, M. (Eds.), *Los retos del multiculturalismo* (Ed. Encuentro, Madrid, 2009). Las presentes consideraciones han tenido asimismo muy presentes (y en parte recoge algunas de ellas) las que ofrece, entre otros escritos suyos, Prades, J., *Debate sobre multiculturalidad, condiciones para la interacción cultural*, Páginas Digital [2008], <http://paginasparaalmes.squarespace.com/>; «El hombre entre la etnia y el cosmopolitismo. Fundamentos antropológicos y teológicos para el debate sobre la multiculturalidad»: *Revista Católica Internacional Communio* 24 (2002) 113-138; «Multiculturalidad, tradición y mestizaje en un mundo globalizado. Fundamentos antropológico-teológicos», *Studium Veritatis* [Lima. Universidad Sedes Sapientiae] 4 (2005) 15-57.

14. Ese concepto podría ser el de la cultura como conjunto complejo de principios, ideas, valores, instituciones y prácticas con que una comunidad se explica la realidad y da respuesta a sus necesidades.

15. Hemos de limitarnos aquí a recordarlo, subrayarlo. La fe no se da sino encarnada, inculturada. Para Juan Pablo II, «una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no totalmente pensada, no fielmente vivida» (Como afirmaba al crear el Pontificio Consejo para la Cultura y enfatizaba en su discurso a la Universidad Complutense el 3 de noviembre de 1982). Ni hay cultura que no sea respuesta a la gran cuestión última sobre el destino del hombre y sobre Dios. V., Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, n. 13, *Gaudium et spes* nn.53-57.58.59; Juan Pablo II, *Centesimus annus*, 24.2; *Fides et ratio*, 70-72; *Novo milenio ineunte*, nn.40.56; *Discurso a la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura*, UNESCO, 2 de junio de 1980, non. 4.6.14.15; *Discurso al Cuerpo Diplomático*, 14 de enero de 1984, 3; *Discurso al Cuerpo Diplomático*, 15 de enero de 1994, 7; *Discurso a la 50.ª Asamblea General de la ONU*, 5 de octubre de 1995, 5.7.8; *Mensaje con ocasión del 50º del final en Europa de la Segunda Guerra Mundial* (08.05.1995). Nos permitimos recomendar la consideración de, entre otros, los textos inmediatamente antes referidos en razón de su rico contenido y con independencia de la autoridad doctrinal que, además, revisten, en particular, para el creyente católico.

16. En este sentido cabe hablar de derecho de la persona a su nación en el que se resolverían los derechos nacionales de la persona o los llamados derechos de la nación o del pueblo. Los derechos de las naciones, de cada nación, no son sino los derechos de cada una de las personas, que las /la integran, a su nación. Ciertamente, las notas de mi concreción existencial y entre ellas las que debo a mi nación (en todos los sentido de este término) no son un simple revestimiento sin importancia sino lugar de encarnación de la esencia humana, pero, por eso mismo, *no puedo moralmente ni sin contradicción, defender mis diferencias en términos contrarios a la dignidad de la persona ni en la mía ni en ninguna otra*.

17. El mal radical al que se expone todo nacionalismo es justamente el de obturar los cauces de apertura personal a identidades transnacionalitas y en esto estaría a la vez su debilidad moral. Las exigencias vitales de la «particularidad» y las de la universalidad (=deberes de cada nación para con las otras y con la entera humanidad) no sólo no se contradicen sino que se mutuo-suponen.

18. En muchos casos la convivencia de los diferentes se ha producido por la imposición de una mera coexistencia, en la homogeneización forzosa/forzada, que oprime hasta hacerlas desaparecer, muchas veces, las peculiaridades culturales de los sometidos: pensemos en antiguas y presentes deportaciones, forzosas migraciones, limpiezas étnicas varias... *manu militari*, *manu oeconomica* = *manu culturali*, *manu mediática*... ¿Así mañana, ya a nivel planetario, como temen muchos alarmados Huntington?

cia con que se enfrentan hoy las sociedades y los estados occidentales democráticos como consecuencia de la incorporación masiva y rápida de los «muy diferentes»..., se han aplicado-ensayado fórmulas diversas.

Una ha sido la del *multiculturalismo*. Si la multiculturalidad es un hecho, el *multiculturalismo* es una posición teórico-ideológica en la que se ha fundamentado una concreta administración política del fenómeno de la multiculturalidad (como la llevada a la práctica, p.e., en Inglaterra). El multiculturalismo da por buena la mera coexistencia de grupos culturales heterogéneos meramente yuxtapuestos cuya incomunicación, por más que prácticamente imposible, se da por inevitable... La opción multiculturalista no obedece a un diseño «improvisado», de urgencia, sino que responde a la situación en la que, tras un largo recorrido histórico, se encuentra ya instalado y muy «trabajado» desde hace tiempo el pensamiento occidental. Según los supuestos sobre los que se monta la *ideología multiculturalista* y que no sería difícil identificar en sus diversos defensores, a) las culturas son incomunicables, pues b) no hay un referente objetivo desde el que puedan ser juzgadas, c) todas son, pues, autorreferenciales y d) todas valen por igual (relativismo). Todo esto supone, a su vez, el ya consumado e) abandono del universalismo racionalista ilustrado, f) la negación de un orden objetivo de valores-exigencias comunes, g) negación que lleva consigo la más radical de la naturaleza humana y, h) en último término, la del Creador...¹⁹ Pero el fracaso del multiculturalismo, prueba de su intrínseca falsedad teórica, se ha hecho dramáticamente evidente en poco tiempo: «guetización», violencia, desgarros, imposible desentendimiento de lo distinto que ya no es distante.

Otra fórmula sería la del *asimilacionismo*, la de la integración asimilacionista (en/por la sociedad-cultura de destino), a la que respondería, de manera paradigmática, la política francesa: te acojo y/pero te integro como uno más en la común ciudadanía²⁰, en la igualdad que a todos los ciudadanos garantiza la laicidad



republicana, a condición de que ninguno pretenda hacer valer en la esfera pública su diferencia, sino que la mantenga y cultive en la esfera privada.

Ahora bien: si no es válida la fórmula de «todos públicamente diferentes, pero incomunicados» (multiculturalismo), no parece que vaya a serlo la de «todos públicamente comunicados, por sólo privadamente diferentes» (asimilacionismo universalista liberal o laicista-republicano). No podría esta última fórmula ser la solución a un problema generado precisamente por quienes quieren comunicar y hacer valer públicamente sus diferencias. En realidad, el hecho de la multiculturalidad viene a constituir el más serio revés para el laicismo asimilacionista incurrido en un fatal equívoco: si las opciones religiosas son fácticamente particulares, de ahí no puede deducirse, como pretende el laicista, que basta con que una posición sea no-religiosa para que, sólo por esto, haya de ser tenida por común y, en

19. Obviamente, negada la común filiación respecto de un Padre común, pierde su fundamento y sentido la idea misma de fraternidad humana universal.

20. No falta quien proponga una nueva «ciudadanía multicultural» (*multicultural citizenship*), expresión que no deja de suponer una contradicción *in terminis*.

razón de tal, susceptible de ser legítimamente impuesta a todos²¹.

Ante la invalidez de las opciones multiculturalista y asimilacionista, habría que propugnar la intercomunicación dialogal de las culturas, la *interculturalidad*, la relación, el encuentro de las culturas en un espacio común, comúnmente afirmado, desde abajo. La forma más intensa de esa intercomunicación sería la de un verdadero *mestizaje* y éste sería, en último término, la respuesta verdaderamente adecuada tanto a las exigencias morales, como a los mismos problemas prácticos que plantea el hecho de la multiculturalidad. Nos transfundimos, nos cruzamos, todos cambiamos, nos enriquecemos, afirmando *la sustantiva identidad humana en las fecundas diferentes identidades accidentales*. El mestizaje supone el más fecundo encuentro que, más allá del diálogo de ideas, es omnicomprensiva comunicación entre personas²². No se trata de afirmar lo universal como un abstracto *a priori* que luego podemos ver encarnado en las diferentes culturas como garantía de lo común, sino de descubrir lo común en el encuentro dialogal-vivencial (no verbal, argumentativo), *diálogo vivencial total*²³ que nos hace converger en *la experiencia humana elemental* de necesidades, aspiraciones y deseos básicos radicales comunes, en «la

estructura original, en las exigencias humanas, en los criterios originarios en virtud de los cuales él es un hombre como nosotros» (*Giussani*). Todos queremos que nos quieran, saciar el hambre, ser felices... La realización de este mestizaje-proyecto —digámoslo frente a ligeros entusiasmos buenistas— no es fácil²⁴. Pero esta dificultad no justifica la adopción de fórmulas que ignoran las exigencias radicales de la persona humana. ¿Hasta cuándo tendremos con nosotros el conflicto multicultural? Hasta el fin de los tiempos. ¿Por qué? Porque hasta el final, en la dialéctica histórica, estará el pecado: opresión, sumisión, resistencia. También la Gracia. Hasta el final llegarán diversas las naciones, razas, pueblos y lenguas, que formarán el Reino de Dios, realizado por Dios en la culminación escatológica de la globalización universal (=católica) del amor: «Después miré y había una muchedumbre inmensa, que nadie podía contar, *de toda nación, razas, pueblos y lenguas*, de pie delante del trono y del Cordero, vestidos con vestiduras blancas y palmas en sus manos. Y gritan con fuerte voz: La salvación es de nuestro Dios, que está sentado en el trono, y del Cordero...» (Ap 7, 9-10). Si «soy amado, luego existo» (v. C. Díaz), se dirá «entonces»: «Nos amamos todos, luego se ha realizado el reino de Dios». □

21. A nadie puede consentírsele la pretensión de *imponer* su opción a los demás. Por supuesto, entre la imposición de una verdad y la renuncia a toda verdad, la solución no está en reconocer a los que mandan legitimidad para *imponer* unas normas comunes únicas públicas y exigir que las opciones particulares se mantengan al margen del proceso de formación de las decisiones que conducen a la implantación de tales normas. Yo no te mando callar, tú no me mandes callar, hablemos.

22. La idea de *mestizaje* tal como en este contexto se entiende no lleva consigo implícita la tesis ni aun la hipótesis de la existencia de una cultura (raza, nación) «pura» anterior a todo cruce con otra que las impurificara (Dicho sea ante posibles reparos en ese sentido. Cf. Amselle, Jean-Loup, *Logiques métisses*, París, 1999).

23. «En efecto, si el dia-logo es cosa del logos, el logos no es sólo puro argumentar verbalizado. El diálogo entendido como puro intercambio verbal de argumentaciones no basta para alcanzar las profundidades de la verdad que puede alumbrar un ethos universal. La palabra humana no es puro verbo sino verbo encarnado, comprometido que, en muchos casos, ha de manifestarse paradójicamente en la ausencia de toda locución verbal, en silencio y revestir otras muy diversas formas. La verdadera comunicación humana, el diálogo humano [total] ha de discurrir también por vía gestual y factual: guardar silencio, sonreír, estrechar las manos, abrazar, perdonar, partir el pan, amar...» (González Vila, Teófilo, *Inspiración cristiana del orden temporal*, CEU-Ediciones, 2007, pp.138s).

24. Al Estado que, si pretendiera, él, realizarlo, lo haría imposible, le corresponderá, con todo, no impedirlo, no dificultarlo, favorecerlo...

LIBERTAD Y DEMOCRACIA

□ FERNANDO LÓPEZ LUENGOS

Vicepresidente de la Asociación de profesores
Educación y Persona

La reflexión que quiero proponerles se inicia en mi experiencia como docente frente al proyecto ideológico del actual gobierno. Quiero advertir por ello que se trata de una experiencia que se entromete en el terreno de lo político a pesar de que mi inclinación o vocación no es en absoluto política. Valoro esta vocación y soy consciente de su significativa importancia pero no la entiendo para mí. Al menos en el sentido de lucha de partidos por alcanzar el poder. También quiero advertir que mi visión «política» de este tema no se puede reducir a una confrontación dialéctica con el poder. Por más que haya tenido que usar también la condena sobre ciertos decretos o situaciones en la Educación no comparto el criterio de «golpear al contrario», ni el de intentar «la instauración del Reino de Cristo utilizando medios políticos» o «la búsqueda del poder» como recientemente he conocido que hacen algunas personas dentro del ámbito eclesial. Mi testimonio se reduce a la respuesta que surge desde mi conciencia y que responde de manera muy concreta a realidades también muy concretas escapando a estrategias globales sobre el asunto político.

Y lo primero que he de desarrollar para poder explicar mi reacción, es el ambicioso proyecto ideológico diseñado por el actual gobierno. No tengo criterio político profundo para valorar su gestión económica o administrativa, pero en lo que a intención ideológica se refiere puedo asegurar que su intromisión en la libertad de conciencia de la sociedad ha rebasado los límites que un Estado democrático tolera. Y con ello no me refiero solo a Educación para la ciudadanía (EpC) ni a la reforma educativa. Pues una de las características de esta legislatura ha sido, precisamente, la creación de muy diferentes leyes con hondo calado moral: la Ley de



violencia de género, la misma Ley de Educación, la Ley del «matrimonio» homosexual, Ley del divorcio express, Ley de reproducción asistida, Ley de clonación terapéutica, Ley de igualdad de género, Ley de identidad de género, Proposición no de ley sobre diversidad afectivo-sexual en la escuela y contra la homofobia o la reciente Ley del aborto que incluye una inquietante propuesta para el sistema educativo según la cual agentes externos a los centros darán clases sobre sexualidad a los menores. La enseñanza es, desde luego, uno de sus pilares fundamentales. Como ya recordé en el artículo para *Acontecimiento* las primeras medidas que adoptó el gobierno de Zapatero cuando en marzo de 2004 llegó al poder, fueron la retirada de las tropas de Irak y la paralización inmediata de la reforma educativa iniciada por el gobierno de Aznar. En esta reforma, ya desde el principio se apunta a una intención educativa que se entromete en la educación que los padres pretenden dar a sus hijos. El Estado adquiere el papel de educador decidiendo sobre qué es lo moral y cómo ha de enseñarse a los menores. El mismo artículo 17 c de la LOE deja clara esta intención que acompañará el posterior desarrollo de los Reales Decretos sobre las enseñanzas mínimas: «Debe proporcionarse a los alumnos las habilidades necesarias para desenvolverse con autonomía en el ámbito familiar».

Pero donde el proyecto ideológico se ha hecho más explícito ha sido en lo que ellos mismos han denominado la «estrella» de la LOE: la asignatura Educación para la ciudadanía. Creada al amparo de la recomendación 12 de 2002 del Consejo de Europa para que en todos los países europeos se eduquen en los valores democráticos y de ciudadanía. Curiosamente en España esta recomendación era desarrollada y cumpli-

da con creces en la asignatura de Ética: basta ver el currículo de la misma para comprobar que responde puntualmente a todos y cada uno de los criterios de la recomendación del Consejo de Europa (currículo publicado en el BOE del 16 de enero de 2001). Pero la Ética de la LOGSE había sido planteada con un exquisito criterio de neutralidad. Es decir, pretende enseñar Ética y no *una* ética. Pretende hacer reflexionar sobre las teorías éticas y no construir la conciencia moral de los alumnos desde los supuestos de una teoría ética concreta. Esto es algo evidente que los profesores hemos respetado con absoluta naturalidad.

¿Qué es entonces lo que justificaba realmente las intenciones del gobierno? ¿A qué viene la insistencia del gobierno de introducir esta educación de un modo diferente a los demás países europeos? En la práctica totalidad de los países europeos se habla del papel esencial de la familia en la educación, pero en la EpC española no se hace una sola mención de los padres a pesar de tratar temas de profundo significado moral.

En la mayoría de los países también se plantea la asignatura para ensalzar los valores nacionales y patrióticos así como sus símbolos: la bandera o la lengua oficial; pero en España se evitan todas estas referencias; ni siquiera se hace mención de la Monarquía parlamentaria. La visión que se ofrece de la Constitución está sesgada por los intereses ideológicos del gobierno en sus pactos con ciertas autonomías.

En la mayoría de los países de Europa se trata el hecho religioso como una característica de la sociedad y de la cultura que ha jugado un papel esencial en el fundamento de la convivencia democrática. Pero en España el Manifiesto del PSOE (diciembre de 2006) con el que se presentaba el sentido de la asignatura, trata a las religiones como un elemento que «siembra fronteras entre los ciudadanos» tratándolas con abierta hostilidad.



Resulta esclarecedor conocer la declaración de intenciones de los ideólogos de la asignatura. Como se reconoce en el Borrador de la asignatura encargado a la Fundación Educativa y Asistencial CIVES, EpC fue ideada como reacción a una determinada formación moral existente en España:

La entrega a una determinada confesión de la formación de los alumnos en valores éticos y cívicos específicos ha sido practicada y deseada por la derecha conservadora siempre que ha podido (p. 4).

El Estado debe adoptar una actitud activa y positiva, incompatible con la entrega exclusiva a una confesión o a un partido determinado de la formación en tales valores a todos los alumnos, o a una parte de los mismos (ibíd.).

Si estas intenciones son ciertas se comprendería mejor por qué España es el único país de Europa en el que EpC es materia independiente, obligatoria y evaluable simultáneamente en cuatro cursos de los tres niveles de la enseñanza (Primaria, Secundaria y Bachillerato) sumando un total de nada

menos que 190 horas lectivas. Un proyecto ideológico de gran envergadura para un país en el que el 80% de los padres eligen libremente educación religiosa para sus hijos. Cambiar esta inercia moral no resultará fácil por lo que se hace necesario implicarse con una materia no meramente teórica sino, sobre todo, práctica.

Y el criterio con el que se pretende llevar a cabo esta reforma ideológica puede extraerse de una frase que el propio Zapatero pronunció en abierto enfrentamiento al mensaje evangélico: «la Libertad os hará verdaderos», que es una crítica directa a la frase evangélica «la Verdad os hará libres». Pues para el proyecto ideológico del gobierno el fundamento de la moralidad es el acto puro de la voluntad pero sin referencia alguna a nada objetivo, constituyéndose el hombre en principio y fundamento de toda realidad.

Parece más bien una reacción a una visión deformada o caricaturizada de la ética cristiana. Si el pensa-

miento cristiano declara que la bondad de un acto depende no solo de la voluntad o el deseo sino de responder a la realidad de las cosas, a la objetividad de la vida y sus condiciones, «una cosa es buena si responde a la naturaleza de las cosas», la triste deformación que se extendió en tiempos pasados fue el criterio de que «una cosa es buena por el hecho de ser mandada». Esta es una ética moralista que acentúa la obediencia servil impropia de un hombre adulto, y se aleja del criterio «realista» de descubrir la bondad de las cosas, y quizá puede reconocerse parte en la moralidad española de los tiempos de Franco. La reacción pendular a este principio consiste en la proclamación de la autonomía de la voluntad: «una cosa es buena por el hecho de ser decidida». Es éste un principio ético que destruye de raíz la fundamentación objetiva de toda ética y que corre el riesgo de avocar a un anarquismo ético mal entendido.

La fundamentación ideológica del proyecto gubernamental confiere al propio ser humano la creación de la ética. De otro modo no se entendería la insistencia en la transmisión de la ideología de género en varias de sus leyes (y también en la enseñanza). Para la ideología de género no existe ninguna condición natural en nuestra sexualidad ni en nuestras orientaciones sexuales y todo debe ser creado arbitrariamente por el individuo. Para la izquierda hegeliana la realidad es una construcción social. Pero esta posición entra en conflicto con el realismo ético que considera que la libertad del hombre está sujeta a unas condiciones dentro de las cuales hemos de actuar: yo no soy creador de mi propia existencia ni de sus condiciones.

Por eso el proyecto ideológico no es accidental ni relativo sino que es esencial y objetivo. De ahí que mucha gente hayamos adoptado una posición no ambigua sino explícita y comprometida.

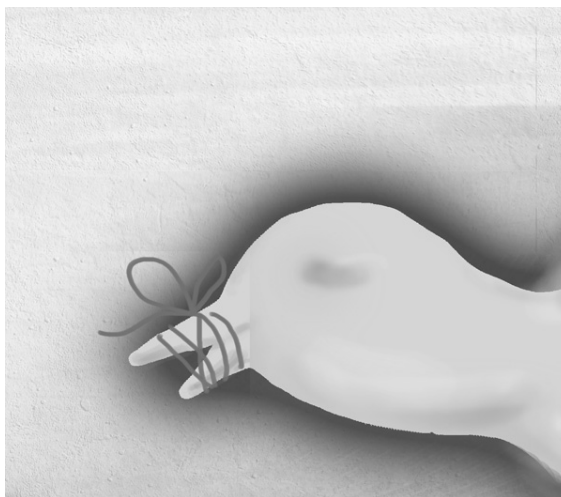
En cierta ocasión fui citado a declarar como perito en un contencioso-administrativo de unos padres contra

EpC. Antes de entrar en la sala para ratificarme en mi informe pericial coincidí con otros profesores y con una directora de un colegio religioso citados como testigos (yo en cambio iba como perito como he dicho). Me llamó la atención la preocupación común en la que coincidíamos: El currículo publicado en los Reales Decretos nos obliga jurídicamente a dar EpC con una orientación ideológica que ninguno aceptábamos y se entromete abiertamente en la formación de la conciencia moral de los menores a

todos por igual. Esta situación nos violentaba a todos por igual.

Pero lo curioso fue que, cuando entraron a declarar, algunos de ellos se pusieron a hacer complejas contorsiones para evitar pronunciar la frase fatídica «mi conciencia me impide cumplir la ley explicando la asignatura tal y como viene desarrollada en los Reales Decretos». A casi todos les temblaba la voz pues parecía que en vez de testigos eran posibles inculcados si se atrevían a confesar lo que antes de entrar en la sala habían reconocido en privado. Parecían temer posibles consecuencias a pesar de que ellos no eran más que simples testigos. **En definitiva se trataba de disimular para lograr sostener lo imposible: cumplir los decretos y ser fiel a la conciencia.**

La declaración de los testigos duraba unos pocos minutos, mientras que la mía, como perito se prolongó casi dos horas. El abogado del gobierno regional intentó cuestionar una y otra vez mi informe pericial francamente contrario a EpC. Pero la defensa me resultó sencilla como un juego de niños: no tenía más que explicar el contenido de los Decretos por un lado, y explicar abiertamente lo que estoy haciendo en clase. Yo he entregado a mis alumnos (para que lo puedan leer sus padres) un escrito en el que declaro que me niego a construir la conciencia moral de los alumnos como pretenden los Reales Decretos, que me niego a adoctrinar



nar y que, eso sí, daré con gusto EpC pero despojada de toda la carga ideológica que contiene, es decir, que no doy EpC sino la Ética que se daba antes con la LOGSE. En definitiva, por el derecho a la libertad de Cátedra reconocido en la Constitución española declaro públicamente que no doy EpC según la Ley.

Lo fundamental no es que no dé la EpC de los Reales Decretos sino que lo declaro públicamente. ¿Es tan difícil hacer esto? Se trata de no disimular, no mirar para otro lado, no anteponer la seguridad personal a cualquier otra consideración. Hemos dado en Toledo medio centenar de charlas sobre EpC y hemos llegado a ser la provincia con mayor número de objeciones de conciencia de España después de Madrid. Y esto ha sido con un coste familiar no pequeño. Y en todos los sitios he dicho lo mismo: también cuando entre el público se encontraban varios cargos de la administración pertenecientes al PSOE, incluido mi jefe inmediato, el Sr. Delegado de Educación: que me niego a colaborar con este proyecto ideológico, que en los centros públicos no se pueden cumplir los Reales Decretos sin caer en el adoctrinamiento y que, en los centros concertados religiosos es imposible cumplir los Decretos y ser fieles al ideario católico.

Pero esta libertad interior que puedo ahora disfrutar procede de haber decidido previamente que por grave que sea mi responsabilidad frente a mi familia por el sueldo de mi profesión, no puedo ponerlo como algo absoluto y hacer girar el mundo entero a su alrededor.

No pretendo decir que la única forma de ser coherente sea arriesgar el puesto de trabajo. Yo no puedo entrar en las conciencias, ni todas las situaciones son idénti-

cas. Pero lo que sí puedo asegurar es que ni un sueldo, ni la propia estabilidad, ni siquiera la estabilidad de un centro de enseñanza pueden considerarse como algo absoluto inamovible por encima de cualquier situación. Que tiene que haber un límite, y que ese límite ha sido traspasado con esta ley. Por eso deberíamos preguntarnos qué es lo que se nos pide, cuál es la intensidad del sufrimiento que se nos concede soportar para testimoniar nuestra fe. Pues para un creyente, no es el Evangelio lo que se ha de adaptar a los propios intereses, gustos o deseos, sino justo lo contrario: es la propia vida la que ha de irse poco a poco transformando según el Evangelio hasta configurar el rostro de Cristo. Por eso entiendo que la posición más adecuada a la pretensión ideológica del Poder pasa por testimoniar la verdad con coherencia sin caer en el disimulo de una situación injusta buscando el consuelo de creer que yo no estoy colaborando con semejante proyecto. La omisión, una vez más, es culpable. Por eso me parece muy oportuna esta cita de Martin Luther King con la que acabo:

Casi he llegado a la triste conclusión de que la rueda de molino que lleva amarrada el negro, que busca su tránsito hacia la libertad, no proviene del Ku Klux Klan. Proviene del blanco moderado que antepone el «orden» a la justicia, que prefiere una paz negativa —que supone ausencia de tensión— a una paz positiva que entraña presencia de la justicia. Dice continuamente: estoy de acuerdo con el objetivo que usted se propone, pero no puedo aprobar sus métodos de acción directa. (Carta desde la cárcel de Birmingham, 16 de abril de 1963). □