

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 Carballeda
José Luis Lorienté Pardillo
José Manuel Alonso

PRÓXIMOS NÚMEROS 2012

- 102. *Laicidad y religión*
- 103. *Las redes sociales*
- 104. *Justicia y perdón*

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

http://www.mounier.es
Periodicidad: trimestral
ISSN: 1698-5486
Depósito legal: M-3.949-1986

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

IMPRESIÓN: Egraf, S. A.

SECCIONES

- | | |
|----|---|
| 01 | Editorial
POLÍTICA Y ECONOMÍA |
| 03 | La cosa nostra,
por F. García Moriyón |
| 06 | México, un país en guerra,
por S. Sierra Sánchez |
| 08 | ¿Quo vadis, Europa?,
por J. M. García de la Cruz |
| | PENSAMIENTO |
| 13 | Las almas personalistas en una,
por I. Riego de Moine |
| 15 | Un grito al servicio de la vida,
por M. Jarquín |
| | RELIGIÓN |
| 19 | Contra Benedicto XVI, con el Papa,
por J. M. Linares |
| | OFICIO DE ESCRIBIR |
| 22 | Filtraciones,
por J. M. Alonso |
| 24 | RINCÓN BIBLIOGRÁFICO |



ANÁLISIS

Nuestro vivir... en el límite

PRESENTACIÓN	28
La llamada que cada uno de nosotros somos RICARDO DE LUIS CARBALLADA	29
Los límites de lo humano GABRIEL AMENGUAL	33
La conciencia moral, ¿limitación o esencial apertura? CARMEN HERRANDO	38
Dios, límite del hombre LUIS MARÍA SALAZAR	42
El poder del miedo: la mentira CARLOS DÍAZ	45
Muerte y límite RAMÓN HORCAJADA	48
La frontera científico-técnica del conocimiento FRANCISCO JOSÉ SOLER GIL	51
El ideal de perfección y la angustia humana LUIS FERREIRO	53
Límites en la comunicación-comunidad humana. Posibles actitudes superadoras EMILIO JOSÉ GIL FERNÁNDEZ	57
Posibilidades y límites del amor humano ANTONIO PIÑAS MESA	61

Editorial

LUIS FERREIRO, DIRECTOR DE ACONTECIMIENTO

Los «rescates», o el nuevo rapto de Europa

Desde la caída del Muro de Berlín, Europa ha sido víctima de un nuevo rapto, una vez más ha sucumbido al engaño y se ha entregado pacíficamente en manos de su raptor. En el mito, Zeus, trasfigurado en toro carga sobre su lomo a la hija del rey de Tiro y sobrevolando el mar la lleva hasta la isla griega de Creta. Como en el mito griego, el dios de dioses, que es hoy el dinero, ha secuestrado a Europa, con escala en Grecia, sin que ella oponga resistencia, seducida por su brillo y sus promesas.

En los últimos 20 años las naciones del continente se han entregado a un proyecto de expansión horizontal, de construcción en falso de una entidad que, presuntamente, debía ser política, pero que no es otra cosa que un espacio libre para la invasión vertical por los paracaidistas de las finanzas especulativas y otros señores del dinero. El error —o, ¿tal vez estaba calculado con exactitud?— ya ha sido reconocido por algunos de los políticos que participaron en el inven-

Continúa en la página siguiente

to. Pero es aún más grave de lo que se reconoce: todo un proyecto de ingeniería económica ha sido impuesto al continente entero por los gestores de una plutocracia temiblemente poderosa, pese a su crisis actual.

Las consecuencias son parecidas a lo que ocurrió en los ochenta en América Latina, en los noventa en Rusia, Sudeste Asiático, etc. Hace años lo advertíamos en un editorial titulado: *Libertad del dinero, esclavitud de la persona*. Lo que parecía una enfermedad de economías frágiles o emergentes ha terminado por atacarnos. El monstruo financiero que hemos alimentado ha terminado por volverse contra nosotros y amenaza con dirigirnos por caminos de servidumbre.

Pero lo que nos preocupa no es esta amenaza, sino la cobardía política de Europa, la miopía que le impide ver con claridad qué es lo que nos jugamos, la resistencia estúpida a llamar a las cosas por su nombre, así como la ineptitud y el servilismo de sus líderes, con su estrategia de no beligerancia frente al mundo del dinero, y cuyo reverso es una beligerancia por omisión contra las naciones europeas a las que está castigando sin piedad, comenzando por las más débiles.

Es cierto que ha habido abusos de países que se han aprovechado de la situación, como España sin ir más lejos, pero no se responde a un abuso con otro abuso, como lo es la hegemonía de Alemania, y secundariamente de Francia, que terminará siendo particularmente odiosa, especialmente en los países sometidos a «rescate», cínico eufemismo que oculta con eficacia la pura verdad de que **sociedades enteras han sido víctimas de un secuestro para asegurar el pago del tributo al capital financiero**, corolario inevitable de la ausencia de política en la construcción europea.

El fantasma del Múnich de 1938 recorre Europa. En aquel entonces el ridículo pacifismo de Daladier y Chamberlain cedió ante el agresivo belicismo de Hitler. La decadente política democrática de aquellos líderes consumió la infamia de ceder los Sudetes a la bestia para calmarla a costa de traicionar a Checoslovaquia, con tal de comprar una paz humillante y efímera al militarismo nazi del III Reich.

Conviene repasar la historia para no reeditarla con otro formato. La crisis europea no es meramente una crisis económica, es mucho peor, es una crisis de la política europea, que ha entregado ya a varios «Sudetes» a los insaciables «mercados», nuevo «Reich» del siglo XXI. Los gobernantes europeos tienen legitimidad democrática para plantar cara a la beligerancia de los mercados financieros y liberar a los pueblos europeos —y del mundo— de la servidumbre que se cierne sobre ellos. La vergüenza de la política europea es su debilidad travestida de pacifismo, que busca arreglos cordiales con una globalización financiera que sólo dará treguas efímeras, y con la que no es posible la paz y la justicia si no es derrotada y reconducida al servicio de las personas. Por eso necesitamos una Europa política altiva y fuerte, que no mendigue la paz y que haga la guerra sin cuartel al mundo del dinero hasta someterlo y reducirlo a un mero servicio auxiliar de la producción y del consumo.

Si no es así, con dolor, tendremos decir: *Europa delenda est*, con sus miserables intereses y su obsesión de «res extensa». Sólo queremos una Europa del espíritu que haga suya la misión de luchar por la libertad con justicia para sí y para todas las personas y todos los pueblos del mundo.

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN POR DOMICILIACIÓN BANCARIA

Fotocopie y envíe este formulario

Para enviar al Instituto E. Mounier (Melilla, 10 - 8º D / 28005 Madrid)

Nombre _____
 Apellidos _____
 Domicilio _____
 Población _____ Provincia _____ C.P. _____
 Correo electrónico _____
 Banco o Caja _____
 Domicilio del Banco o Caja _____ C.P. _____
 Código Cuenta Cliente (CCC) (escriba todos los números)

Entidad	Agencia	D.C.	Número de cuenta

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

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

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

Para enviar a su Banco o Caja

Lugar y fecha _____
 Banco o Caja _____
 Domicilio del Banco o Caja _____
 C.P. _____
 Agencia N° _____
 N° de cuenta _____

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

Firma: _____

Titular _____
 Domicilio _____
 Población _____ C. P. _____

Félix García Moriyón

Profesor de la U. Autónoma de Madrid

ILUSTRACIÓN: Ana C. Martín

LA COSA NOSTRA



Hace ya algún tiempo leía una interesante y larga reflexión de Luis María Linde de Castro sobre varios libros publicados en torno a la mafia siciliana. El sugerente título era «Mafia como política, política como mafia», publicado en la *Revista de Libros* (nº 120, diciembre 2006); aconsejo encarecidamente su lectura, aunque sea algo extenso. Una de las preocupantes tesis que exponía es la trabazón entre la política y la mafia, hablando de una política mafiosa, incluso de una «mafiosidad democrática». Algunas de las noticias que vamos conociendo a lo largo de esta ya larga crisis económica son prueba evidente de que la política democrática está profundamente contagiada por procedimientos mafiosos, en los que destaca el uso de presiones y diferentes formas de extorsión para proteger los intereses de los amigos o los clientes.

Ya en 2009, Samuel Johnson, un prominente economista recién salido del FMI denunciaba, en un libro con el título de *13 Bankers*, con cierto detalle, cómo 13 banqueros de Wall Street habían impuesto sus criterios al gobierno de Obama; y en las mismas fechas hablaba de un golpe de Estado silencioso (*The Quiet Coup*), una idea que vuelve a recoger Jürgen Habermas en un reciente ensayo sobre la constitución europea (*Zur Verfassung Europas*) quien hace referencia a un progresivo desmantelamiento de la democracia en Europa, llevado a cabo por políticos que sobre todo temen perder sus cuotas de poder y establecen una estrecha colaboración con quienes gestionan las instituciones financieras. Se debe recordar también lo que narraba el espléndido documental *Inside Job*, o lo que cuenta Naomi Klein en *La doctrina del Shock: el auge del capitalismo del desastre*, una historia de lo que está pasando desde 1973, la anterior crisis, narración muy próxima a lo que explicaba José Ángel Moreno en el número anterior de esta revista. Podemos indagar en el mismo sentido quiénes forman parte de instituciones como *21st Century Council of the Nicolas Berggruen Institute* o la Trilateral,

para completar una visión algo más profunda del panorama político actual.

Estamos en presencia de una grave situación en la que una oligarquía, plutocracia financiera lo llaman otros, bloque hegemónico si preferimos la terminología de Gramsci, se está haciendo realmente dueña de la situación, ante la mirada indignada y atónita de la ciudadanía, cada vez más cerca de la parálisis causada por una estupefacción o estado de miedo, tal y como denuncia Klein, o sin ir tan lejos Joaquín Estefanía en su reciente libro *La economía de miedo*. Creo que todos estamos más o menos al cabo de la calle y más o menos conocemos el marco global, pero en este artículo pretendo ir algo más allá, o más acá, de los datos abstractos, poniendo nombre y apellidos de aquellos que bordean los procedimientos mafiosos e incurrir en prácticas que muestran una clara tendencia a beneficiar a la «familia», convirtiendo la política y la empresa privada en la «cosa nostra», en la que el interés del grupo prima sobre cualquier otra consideración y en la que el ansia de poder y la codicia no tienen límites. Son datos que nos muestran cómo se están tejiendo esas espesas y viscosas redes, gracias a las cuales determinadas personas van pasando de un ámbito a otro, sin perder nunca sus posiciones de privilegio y sin abandonar la fidelidad absoluta al grupo de pertenencia, a la «familia». Queda claro que lo perverso es el sistema, no tanto las personas que están dentro de él. Pero debe quedar también claro que el sistema funciona porque son demasiadas las personas que no tienen escrúpulos y aceptan participar activamente en él, sin duda para lucrarse personalmente.

Empecemos por un caso paradigmático, un perfecto modelo de alguno de los profundos males que nos agobian. Se trata de Rodrigo Rato Figaredo. Su biografía es modélica. Procede de una familia metida en política y en negocios desde siempre. Su abuelo fue alcalde de Madrid en 1890 y ministro de Fomento con Antonio Maura en 1903. Su padre apoyó el franquismo desde el principio y pudo incrementar

su fortuna, creando entre otras cosas la importante cadena Rato, hasta que fue condenado, junto con un hermano de Rodrigo Rato, a tres y dos años de cárcel por evadir dinero a Suiza. Rodrigo, su mujer y sus hermanos siempre han estado metidos en diferentes negocios, procurando, como es lógico obtener pingües beneficios, pues ese es el objetivo principal de los negocios. Fue muy importante la venta de la cadena Rato a la ONCE, un gran negocio para la familia, aunque en este caso hubo fuertes disputas intrafamiliares.

Alternó durante mucho tiempo la política con los negocios, empezando en Alianza Popular, aunque según ascendía en el PP procuró difuminar la presencia empresarial directa y empezó a dirigir negocios más bien a través de intermediarios. Como ministro de economía de 1996 a 2004, protagonizó la mayor venta de empresas públicas en la historia de España: Argentaria, Tabacalera, Telefónica, Endesa, Repsol, etc., pasaron a manos privadas; curiosamente, muy buenos amigos o conocidos, todos de entera confianza para la familia, se hicieron con los puestos claves de esas empresas. Avaló un crecimiento económico basado en el ladrillo, y promovió la ley del suelo de 1998 que, según algunos, aunque no hay consenso al respecto, fue decisiva para que arraigara la economía del ladrillo y las sospechosas recalificaciones de suelo en numerosos ayuntamientos. Desde luego fue una ley nociva desde el punto de vista ecológico.

De allí pasó a ser Director General del Fondo Monetario Internacional, defraudado por no haber sido propuesto por Aznar para la sucesión. Permaneció en el cargo más de tres años; la gestión durante ese período fue duramente criticada por un informe interno del FMI de enero 2011 por su incapacidad para prever la crisis. Un mes después de dejar el FMI, pasó a formar parte de la división internacional del Banco Lazard, un banco de inversiones franco-estadounidense con sede en Londres (capital de las finanzas mundiales gracias a la desregulación to-

tal impuesta por Margaret Thatcher), y a continuación se incorporó como Consejero Asesor Internacional del Banco Santander y consejero del consorcio Critería de la Caixa. El salto económico definitivo lo dio en diciembre de 2010, cuando pasó a ser presidente de Bankia, liderando la privatización (conversión en banco) de Caja Madrid. Obviamente una de las primeras medidas fue ponerse un sueldo de unos 4 millones de euros anuales.

Difícil es en su caso saber dónde empieza la política y dónde empiezan los negocios, pues hay una profunda imbricación entre ellos y siempre parece que salen beneficiados los negocios propios y de las personas allegadas. Desde luego su capacidad para pasar de un ámbito al otro, sin cumplir los más mínimos criterios de distancia temporal o competencial entre un cargo público y otro privado, son asombrosos. En su caso, está claro que se cuidan los intereses de la *familia* y la *cosa nostra*. Si alguien quiere algunos datos más precisos, es relativamente sencillo encontrar información en Internet.

Su caso no es el único, pero es ejemplar. Podemos citar otro caso quizá menos mediático pero igualmente llamativo. José Luis Olivas llegó a ser presidente de la Generalitat Valenciana, consejero de Hacienda con Rita Barberá en el Ayuntamiento, luego con Zaplana en la Generalitat, de la que fue presidente durante un año. Tras un pacto con los líderes del PP, acepta abandonar la presidencia en 2003 y, no sin tener que exigir el cumplimiento del pacto, pasa a presidir Bancaja y también en su momento el Banco de Valencia, ejerciendo una dirección muy nociva, plegada completamente a intereses partidarios. También aquí lo importante es la *familia* y la *cosa nostra*. Para más detalles, es instructivo un artículo publicado por *El País*, en el suplemento Negocios del día 27/II/2011, con el título «Presidente en la ruina».

Termino con un último ejemplo también significativo. El Consejo de Ministros del pasado día 25, celebrado ya en tiempo de descuento con un gobierno de Zapatero con escasa legitimidad política, aunque

con toda la legalidad de su parte, decide conceder un indulto parcial a Alfredo Sáenz, consejero delegado del Banco de Santander, el banquero mejor pagado de España, con un salario en 2010 de 9,127 millones de euros. Había sido condenado por un delito de acusación falsa contra varios empresarios catalanes, en el marco de las luchas por el poder económico en Banesto; en aquel caso, sus presiones lograron que un juez, Luis Pascual Estevill, prevaricara fallando por enviar a la cárcel a los tres empresarios. El Tribunal Supremo había desaconsejado el indulto de Sáenz, pero el gobierno lo ha concedido, noticia recibida con gran satisfacción por el Banco de Santander. Desde luego, este banco ha condonado una deuda de varios millones al PSOE. Posiblemente se trata de un caso más de favores mutuos entre miembros de la *familia* para seguir ocupando posiciones de poder desde las que tienen muy buen cuidado de los asuntos propios y los de la *cosa nostra*. Para que no quede ninguna duda, una resolución del BOE del pasado día 10 de diciembre, firmada por el Ministro de Justicia completaba el alcance de dicho indulto, al dejar claro que quedaban «sin efecto cualesquiera otras consecuencias jurídicas o efectos derivados de la sentencia, incluido cualquier impedimento para ejercer la actividad bancaria, a condición de que no vuelva a cometer delito doloso en el plazo de cuatro años desde la publicación del presente real decreto».

La situación no puede ser más preocupante. Las pruebas de este siniestro entramado de intereses bastardos se van acumulando y quizá lo más grave de todo ello es la falta absoluta de mala conciencia por parte de los interesados, que consideran que la defensa de esos intereses privados con procedimientos casi mafiosos no plantea ningún problema moral. Así funcionan las cosas y así deben seguir funcionando. No en vano ellos son la élite que nos gobierna. Los ciudadanos no sólo debemos indignarnos. Debemos hacer más cosas para hacer frente a una degradación acelerada del clima moral que debe sustentar una democracia.

Sergio Sierra Sánchez
Estudiante de Filosofía

ILUSTRACIÓN: Ana C. Martí

MÉXICO, UN PAÍS EN GUERRA

En marzo de 2006 el presidente de los Estados Unidos Mexicanos, Felipe Calderón Hinojosa, declaró la Guerra al Narcotráfico. Desde entonces han fallecido más de 50.000 personas y alertan que pueden llegar hasta las 60.000 antes del fin de su mandato en el 2012. Sin embargo, y como en todas las guerras, los que más pagan las consecuencias son los civiles inocentes que nada tienen que ver con el crimen organizado. Entre las víctimas hay multitud de inocentes, entre los cuales se encuentran más de un millar de niños. Son miles las familias rotas por el dolor tras perder a sus seres queridos, familias que tienen que abandonar sus hogares temiendo perecer en las intensas e interminables lluvias de balas que acontecen en multitud de Estados del país. Y es que se encuentran en la encrucijada, en el punto intermedio entre dos guerras. Por un lado, la guerra entre los distintos cárteles de la droga (temiblemente armados y preparados para matar, moviéndose en interminables convoyes de todoterrenos blindados con los que se enfrentan a sus cárteles enemigos, crean emboscadas a las fuerzas de seguridad, e incluso a los civiles). Y por otro lado, un segundo nivel de guerra: la Guerra del Gobierno contra el Narcotráfico, consistente en lanzar al ejército en masa a la calle. Por lo tanto, es una doble guerra en la que se está haciendo evidente un regreso al pasado, a la era prehistórica, donde la brutalidad más absoluta todavía no daba paso al ingenio.

Y mientras todo esto ocurría, el pueblo, aterrado, sólo callaba. Hasta que el 28 de marzo de 2011 aparece en Morelos el cuerpo sin vida del hijo del famoso poeta mexicano Javier Sicilia. Suceso deplorable donde los haya, sin embargo supuso el inicio de un movimiento en el cual el pueblo, harto de tanta violencia, se levantó y se enfrentó a sus temores. Me refiero a la denominada *Marcha nacional por la paz con justicia y dignidad*, que el propio Javier Sicilia encabeza movido sin lugar a dudas por el intenso dolor que debe suponer la pérdida de un hijo. Una marcha intensamente apoyada

por la población, que supone una apertura hacia un México sin violencia, un México pacífico, justo, digno... Sin embargo, aunque Javier Sicilia sigue aglutinando titulares en toda la prensa mexicana e internacional que reflejan su incansable búsqueda de justicia para las víctimas y familiares de éstas, su fuerza se va apagando. Empieza a caer poco a poco en el olvido y los movimientos que encabezaba empiezan a ser tenidos como meras anécdotas. Igual que pasó con otras figuras como el empresario Alejandro Martí que, ante el secuestro y asesinato de su hijo, decidió encabezar una organización llamada *México SOS* que lucha por conseguir un México seguro. También un caso que cabe mencionar es el de la maestra Isabel Miranda de Wallace que tras el secuestro de su hijo pasó del anonimato a los titulares de prensa, llegando a formar una asociación llamada *Alto al secuestro*.

Lo cierto es que México necesita un profundo cambio, y para alcanzar dicho objetivo sería indispensable un gobierno responsable —sé que ya es mucho pedir— que fuera capaz de tomar una serie de medidas entre las que deberían tener prioridad: la limpieza de una policía y otras administraciones altamente corruptas donde el narcotráfico está presente en diversos cargos, el fin de una Guerra autodestructiva y, entre otras muchas medidas, una educación de calidad y universal donde tengan cabida los Valores Humanos. Esto último es de vital importancia: en México los niños y adolescentes están acostumbrados a la violencia, la ven como algo normal. Pero hay datos mucho más preocupantes, como los de determinadas encuestas que revelan, por poner un ejemplo, que un alto porcentaje de mujeres adolescentes mexicanas desearía tener un novio narcotraficante.

Cualquiera que mire la situación actual de México se dará cuenta de que esta Guerra, sin lógica alguna —como todas las guerras—, está fracasando. De hecho,



estaba condenada a fracasar desde el principio por una razón muy sencilla: es una guerra que ataca sólo a una pequeña parte del crimen organizado. El mismo crimen organizado que cada año recluta a miles de niños y adolescentes, unos por la fuerza, otros voluntariamente. Son más de 20.000 los jóvenes reclutados por el narcotráfico desde que Felipe Calderón obtuvo la presidencia. Y es que muchos de los jóvenes de México ven en los cárteles una autoridad, un modelo a seguir. Es éste mismo uno de los muchos aspectos de los que la lucha contra el narcotráfico de Calderón se olvida. Una lucha que utiliza básicamente las armas, la fuerza bruta del ejército, sin darse cuenta de que la violencia sólo lleva a más violencia. Es una Guerra que, atacando los altos estrados del crimen, se olvida de la base. Base en la que se gestan los futuros sustitutos de los que van cayendo desde arriba.

Una de las características de México es la gran desigualdad que existe entre las personas. México tiene un alto porcentaje de población que vive en pobreza. Igualmente hay un elevado número de personas viviendo en extrema pobreza. Miles de jóvenes que, ante la falta de oportunidades, ante la exclusión social a la que se ven sometidos, acaban siendo súbditos del crimen organizado. ¿No habría que atacar al narco primordialmente desde aquí? ¿Atacar no con armas sino con libros? De este modo, una educación en Valores y el cumplimiento efectivo de los Derechos Humanos serían unas de las armas (aunque no las únicas) más poderosas para poder atisbar un México difícil de conseguir, mas no imposible, que tantos anhelan.

Esperemos que Javier Sicilia, junto con todo el esfuerzo de la sociedad mexicana, consiga este propósito. Quizás solamente un poeta nos pueda salvar...

José Manuel García de la Cruz

Economista. Profesor de la Universidad Autónoma de Madrid

ILUSTRACIÓN: Ana C. Martín

¿QUO VADIS, EUROPA?

Vivimos tiempos de zozobra en la Unión Europea. Pareciera que, súbitamente, las esperanzas que durante tantos años se habían depositado en la unificación europea se desvanecieran como por arte de magia, mientras los ciudadanos nos preguntamos ¿por qué nos sucede esto? ¿Cómo es posible? Seguramente, la percepción que se tiene está muy condicionada por la situación particular desde la que se contempla y padece el discurrir cotidiano, pero hay algunos elementos que pueden facilitar el volver a enfocar los problemas y así diferenciar los propiamente europeos de otros, nacionales o internacionales.

Analizar la situación europea exige partir de la distribución del poder en la Unión. La razón no es otra que la naturaleza política del propio proceso. Cualquiera que sea el grado de satisfacción respecto al funcionamiento democrático de la Unión Europea, ésta es resultado de un proceso consciente de los líderes políticos. Ninguna fuerza exterior habría podido manipular tantas voluntades en torno a lo que ha sido la Unión en sus etapas anteriores, ni en lo que actualmente representa. Hecha esta aclaración, inmediatamente hay que decir que el poder en Europa está muy desigualmente distribuido.

Existen desequilibrios en las capacidades de decisión entre las instituciones comunes y los poderes nacionales. El auténtico órgano de decisión es el Consejo de la Unión o de Ministros, en que se representan los gobiernos nacionales. No hay que decir demasiado acerca de la desigual capacidad de influencia que, en un órgano inicialmente igualitario, tiene cada uno de sus participantes. Las economías más avanzadas, más prósperas y más diversificadas en producción y en mercados externos, juegan con más posibilidades que las menos avanzadas y menos diversificadas. Los poderes comunes son la Comisión, que propone y gestiona, pero decide en asuntos más cotidianos, y el Tribunal de Justicia, que sanciona so-

bre el respeto a las normas comunes; mientras que el Parlamento, aun con crecientes responsabilidades, sigue siendo un órgano menor en asuntos económicos.

También es alta la heterogeneidad en los ordenamientos nacionales. Las tradiciones constitucionales y jurídicas que amparan determinadas decisiones nacionales respecto de la Unión son muy diferentes. Hay un par de ejemplos relacionados con la actualidad que nos lo recuerdan y sorprenden, precisamente, por lo distantes que son respecto a la tradición española: la creación del Banco Central Europeo, siguiendo la tradición alemana de independencia operativa respecto del gobierno —no aceptada por el Reino Unido— y la recurrente consulta germana a su Tribunal Constitucional, simplemente inimaginable en España y los demás países latinos. El respeto a los ordenamientos nacionales ha tenido como consecuencia una institucionalidad no comparable con ningún otro organismo internacional ni con ningún ordenamiento nacional concreto, lo que se ha traducido en unos procesos decisorios (el método comunitario) escasamente operativos en situaciones de emergencia.

Más directamente observables son las divergencias que afectan a las condiciones económicas. Se insiste frecuentemente en las dificultades de convivencia de economías con diferente grado de desarrollo económico y, sin duda, esto es una dificultad, pero no un obstáculo insalvable. La propia historia de la integración comunitaria es un ejemplo exitoso para sus miembros, como así ponen de relieve las sucesivas ampliaciones. Es evidente que para algunos países —para los más competitivos— el éxito ha sido superior, que el aprovechamiento de las oportunidades comerciales y de inversión han sido mayores para unos que para otros, pero uno de los objetivos de la Unión ha sido evitar que alguno de sus miembros quedara al margen.

También, aunque ligados a los anteriores, en la Unión Europea se mantienen diversos desequilibrios en su funcionamiento. Entre ellos, los relativos a las capacidades de intervención y regulación económica y, sobre todo, los referidos a la convergencia económica.

La Unión Europea ha sido muy eficaz en la puesta en marcha de políticas que ayudan a las empresas más competitivas, como la de competencia o la creación del mercado interior; pero el presupuesto comunitario significa solamente el 1% del PIB del conjunto de la Unión, y las llamadas políticas de cohesión —regional, social, ambiental— un escaso 0,4%. Es decir, el grueso de las políticas orientadas a la equidad corresponde a los Estados nacionales, no a la Unión. No se ha sentido la necesidad de una auténtica política fiscal, no solamente por motivos de equidad, sino ni siquiera de competencia frente a terceros. Solamente se han producido avances en el IVA, directamente relacionados con el funcionamiento del mercado común.

La convergencia económica, es decir, los posibles avances hacia un grado de prosperidad aproximado entre los participantes en la Unión, como Estados y como ciudadanos, se ha limitado, por lo tanto, a las capacidades de cada una de las economías nacionales. En este ámbito se puede decir que la Unión Europea ha conocido dos etapas bien diferentes: la primera, desde su fundación como Comunidad Europea en 1957 hasta la creación de la Unión Monetaria en 1998, y la segunda, desde esta fecha hasta la actualidad.

Se puede afirmar que la configuración institucional, la definición del presupuesto y de las políticas comunes siguen siendo básicamente las mismas, y corresponden a la primera de las etapas. La integración apostaba por el mercado de manera decidida, si bien bajo dos condicionantes: el primero, la aceptación del sistema monetario internacional, con respecto a la hegemonía del dólar, pero con autonomía nacional en la definición de su tipo de cambio y las normas reguladoras de los movimientos de capitales; y el segundo, la soberanía nacional en materia presupuestaria y de regulación económica nacional, en todo lo que fuera compatible con la política de competencia y de apertura de mercados de la Unión.

... en la Unión Europea se mantienen diversos desequilibrios en su funcionamiento. Entre ellos, los relativos a las capacidades de intervención y regulación económica y, sobre todo, los referidos a la convergencia económica.

Con la creación de la unión monetaria, la situación anterior conoció una transformación radical. Hay que señalar que hubo elementos exteriores, junto a otros particulares del proceso de integración, que justificaron la creación de la misma. Entre los externos podemos señalar la incertidumbre derivada de la inexistencia de compromisos cambiarios internacionales desde 1974, o la carrera —en la que participaron muy activamente los países europeos— por la liberalización de los movimientos de capitales durante los años setenta. Entre los factores internos, la urgente mejora de la eficacia de las políticas comunes (evitar que las transferencias a los beneficiarios sufrieran devaluaciones) o la necesidad de profundizar la integración en el mercado común (Programa Mercado Único: Europa 92). En resumidas cuentas, la unión monetaria buscaba hacer más eficiente la integración por el mercado, confiando en su capacidad autorreguladora (se renunció a un sistema de supervisión bancaria común).

En el momento de decidir la unión monetaria y la creación del euro hubo voces que insistieron en la necesidad de avanzar hacia una mayor coordinación fiscal, en aumentar el presupuesto común (tanto en recursos como en su configuración como instrumento de política macroeconómica), así como en la oportunidad de creación de un Tesoro público común que viniera a administrar una buena parte del endeudamiento en euros. Sin embargo, se optó por la autodisciplina de los participantes, ya configurada en los criterios de selección para la incorporación a la unión monetaria (inflación, tipos de interés, déficit presupuestario y endeudamiento público).

¿Qué problemas podía entrañar esta estrategia? En principio, si los Estados manejaban bien su coyuntura económica dentro de unas directrices coordinadas, no debería haber más problemas que los derivados de incertidumbres políticas para llevar a cabo los acuerdos. La política antiinflacionaria se garantizó con la autonomía del Banco Central Europeo y, con ella, la proximidad de los tipos de interés; mientras que la disciplina presupuestaria, y con ella el endeudamiento público, se reforzó con el Pacto de Estabilidad y Crecimiento, que limita el déficit al 3% del PIB nacional bajo amenaza de sanciones económicas.

Se ignoró que los ciclos económicos dependen en gran medida de la evolución de la productividad y que, salvo mecanismos compensadores, las divergencias tarde o temprano sólo se corrigen bien mediante devaluación de la moneda nacional (como antes de la unión monetaria) o mediante transferencias de fondos (como sucede en el marco de los Estados nacionales). Renunciando a lo primero con la unificación monetaria, no se reforzó el componente Crecimiento del segundo compromiso, que habría exigido la reforma fiscal común, y todo quedó en el primero: la Estabilidad.

El andamiaje institucional no ha soportado el cumplimiento de los compromisos. La globalización financiera y la correspondiente desregulación del sector, unida a las oportunidades que ofrecían los bajos tipos de interés para inversiones especulativas en productos financieros o inmobiliarios, o el rezago acumulado en la productividad, junto a prácticas fraudulentas en la mayoría de las economías de la eurozona, han hecho que la crisis financiera iniciada en los Estados Unidos a mediados de 2007 se haya instalado en el corazón mismo del proceso de integración.

El rápido socorro ofrecido a los bancos e instituciones financieras ha traído recursos, primero ahorro y después deuda exterior, dejando al sector productivo sin acceso al crédito. Se ha iniciado así una espiral perversa de destrucción de tejido industrial y desempleo que ha incrementado, a su vez, el déficit público y aumentado las necesidades de financiación exterior de las cuentas públicas. El resultado es el conocido rescate financiero de Irlanda, Portugal y Grecia ante las dificultades mostradas para conseguir financiación externa y para estabilizar sus cuentas públicas. En algún caso, seguramente en Grecia e Italia, la irresponsabilidad de las autoridades ha contribuido a retrasar posibles soluciones, pero lo cierto es que la crisis ha puesto de manifiesto las deficiencias de la construcción comunitaria.

El problema es sumamente grave, y no solamente por el hecho de que todos los países mantienen elevados grados de endeudamiento exterior, sino por factores propios del proceso de integración que hacen que la desconfianza se vaya extendiendo a cada uno de sus miembros. Los motivos de preocupación son varios: unos más coyunturales, pero otros mucho

más profundos. En todo caso, ambos habrán de ser atendidos con presteza.

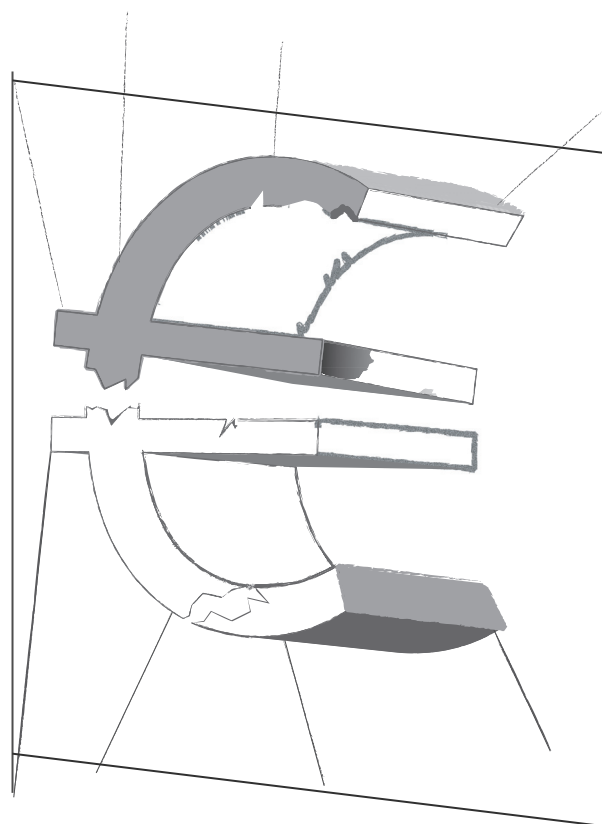
Se ha producido un tremendo desgaste de las instituciones comunitarias ante la incapacidad de acordar colectivamente en el seno del Consejo de la Unión y la escasa iniciativa de la Comisión Europea, que ha facilitado la centralidad alemana. *Primera carencia*: un mecanismo eficaz y rápido de toma de decisiones ante las dificultades.

Se ha demostrado poca eficacia técnica. Inicialmente no se fue capaz de diagnosticar los riesgos de crisis —era cosa de los Estados Unidos— y, por lo tanto, de crear las condiciones para evitar el contagio. Después se ha conocido que la banca europea, al solicitar ayuda, estaba igualmente implicada en las prácticas fraudulentas y en el castillo de naipes de la financiación mundial. *Segunda carencia*: la supervisión financiera común.

Se ha producido una fuerte discrepancia sobre las soluciones. Se ha apostado por los ajustes, es decir, por la devaluación real (de salarios, precios y protección social) de las economías más débiles, ante la imposibilidad de abandono del euro. Los más directamente afectados no lo desean y no hay forma legal de empujarlas. Sin embargo, las partes no acaban de cumplir con los compromisos. La Unión y el Fondo de Estabilidad Financiera, creado apresuradamente a finales de 2010, no aportan los recursos en tiempo y cuantía suficiente, ni los afectados por los programas de rescate financiero (Irlanda, Portugal y Grecia) acaban de sanear sus cuentas según los estrictos criterios marcados. *Tercera carencia*: mecanismos de control del cumplimiento de todos los acuerdos.

Si se recuerda la señalada falta de recursos propios para impulsar el crecimiento, necesario para asegurar el cobro de las deudas futuras, tenemos un cuadro de debilidades que no hace sino incrementar la desconfianza sobre la unión monetaria y, con ella, sobre la Unión Europea.

¿Dónde están las soluciones? Nadie discute que es esencial recuperar confianza en el propio proceso, es decir, avanzar en la superación de las carencias señaladas. En estos momentos (fin de noviembre de 2011) el tiempo es oro. No se puede afrontar una reforma institucional, hay que financiar las deudas y hay que crear las condiciones para el crecimiento.



Ante las dificultades del método comunitario, aparecen propuestas de reforzar la cooperación intergubernamental (entre Estados): no cabe otra opción. Ahora bien, ¿quiénes deben participar? En principio todos, menos los que se autoexcluyan. Otro planteamiento daría pie a propuestas, más políticas que técnicas, sobre una Europa a dos velocidades —que ya existe: unos con euro y otros no—, en tanto que, en la situación actual, la ruptura del euro conllevaría unos costes muy elevados para las economías más débiles, pero no despreciables para las identificadas como fuertes: revaluación de sus monedas, debilitamiento de su competitividad, pérdida de aliados en un concierto internacional en reestructuración, entre otros.

Se plantea comunitarizar frente al exterior un cierto nivel de deuda, eurobonos de emisión común o con garantías del conjunto de países. Se trata de aliviar el coste de la deuda al mejorar la percepción del riesgo por parte de los potenciales suscriptores. Al tiempo se podría ir sustituyendo la deuda cara y vieja por la nueva, más barata. La experiencia de los bonos Brady y la deuda latinoamericana de los años ochenta puede ser usada como referencia. Habría que articular un mecanismo que sea compatible con los ordenamientos nacionales.

Más eficaz, pero ciertamente disconforme con los Tratados, es la compra masiva de bonos con elevada prima de riesgo por parte del Banco Central Europeo. Se supone que una compra ilimitada por parte del BCE podría hacer desistir a los especuladores, de

manera que la sola amenaza surtiría efecto. Si así fuera, no sería necesaria la intervención y, por consiguiente, el BCE no violaría el Tratado. Pero no se ha actuado de esta forma, sino comprando bonos en el mercado secundario, ofreciendo la posibilidad de beneficios a los especuladores e intermediarios, que ven así facilitado su saneamiento. ¿Será éste el objetivo real de tanta incompetencia?

Pero el nudo del problema está en cómo generar crecimiento. En este sentido, la unanimidad oficial es que es previo el ajuste de las cuentas públicas. Los costes sociales serán altos; la duda es si el enfermo quedará con fuerzas para reemprender el camino. Existen instrumentos como el Banco Europeo de Inversiones que podría empujar en la buena dirección, pero parece que el miedo al endeudamiento también ha llegado ahí. Sin embargo, cada día que pasa, las acciones que impulsen el crecimiento (como políticas expansivas en los países sin dificultades financieras o programas masivos de inversión en el contexto de la Unión) son más frecuentemente consideradas.

Más adelante, es necesario revisar los Tratados, a partir del reforzamiento de la participación, la transparencia y la rendición de cuentas. Los pasos dados en el Tratado de Lisboa también se han mostrado insuficientes. Los ciudadanos europeos también debemos tomar la palabra en asuntos aparentemente complejos pero que condicionan radicalmente nuestras vidas. Antes de abandonar el proyecto europeo habrá que agotar todas las posibilidades.

Inés Riego de Moine

Presidenta del I. E. Mounier de Córdoba (Argentina)

ILUSTRACIÓN: Ana C. Martín

LAS ALMAS PERSONALISTAS EN UNA

Por estos días los distintos grupos personalistas diseminados por el mundo hemos dado muestras de que el movimiento gestado por Emmanuel Mounier está más vivo que nunca y, como todo lo que está vivo, produce más brotes de vida, pero vida personal, esto es espiritual y comunitaria, que significa una humanidad ávida de despertar y de crecer, de humanizarse y personalizarse, de sentirse interpelada por el mensaje que venimos proponiendo y de hacerlo carne en su existencia.

Los días finales de julio fueron especialmente concitantes. Mientras en Burgos (España) el Instituto Emmanuel Mounier convocaba, en la XXI reedición de su clásica Aula de Verano, a pensar *Los retos del personalismo comunitario* congregando a buena parte del alma personalista comunitaria española, en la centroamericana ciudad de Guatemala se llevaba a cabo el I Congreso Iberoamericano de Personalismo sobre «personalismo y psicología» desde la impronta de la Asociación Española de Personalismo acogiendo a 200 participantes ávidos de compartir ideas y vivencias en torno una problemática central para el crecimiento del pensamiento personalista, algo que ya no se podía seguir eludiendo. Otra expresión del alma personalista presente.

Casi sin solución de continuidad se siguieron a principios de agosto los cinco días de reflexión de la VII Semana Agustiniiana de Pensamiento coorganizada por la Biblioteca Agustiniiana San Alonso de Orozco y el Instituto Emmanuel Mounier Argentina, donde público y expositores suscitaron un fecundo intercambio de ideas en torno a una cuestión crucial: «persona y democracia». El alma personalista y comunitaria continuó expresándose en las voces del Cono Sur aquí presentes.

Como bien lo concibiera Emmanuel Mounier, el personalismo no es un dogma, una doctrina cerrada, un sistema monádico sin puertas ni ventanas, sino más bien un modo de instalación en la realidad por el que fluye la libertad de las ideas comprometida



con una identidad definida y estructurada por la verdad total de la persona, lo cual en absoluto le resta rigor filosófico sino que lo hace más exigente y permanente a lo largo del tiempo. Mejor, decía el filósofo francés, hablar de «los personalismos» porque hay modos diferentes de hacer personalismo, de pensarlo, de encarnarlo y de vivirlo, como tan bien lo expresa el frondoso árbol genealógico personalista dibujado por Carlos Díaz inspirado en el *arbre existencialiste* de Mounier. Tantas ramas conforman su copa como tradiciones y elecciones filosóficas en las que se enraízan, y esto no atenta en absoluto contra su unidad de sentido. Algo que no es novedad para nosotros. La novedad es la vida misma del

personalismo actual que sigue viviendo gracias a su encarnación en quienes lo elegimos y tratamos de asumirlo como el mejor camino hacia la verdad. Lo difícil no es entender sus variaciones especulativas sino asumir sus implicaciones existenciales, la responsabilidad que nos cabe como comunidad personalista. Lo complicado no es dibujar con destreza su árbol sino aprender a sembrar semillas nuevas respetando y acompañando irrestrictamente a las personas y grupos que trabajan en pos de ello al modo en que cada uno entiende la militancia personalista. Las diferencias del alma personalista no dividen ni confrontan ni relativizan, son alimento y sustancia de su unidad.

En cierto sentido, lo intuía Miguel de Unamuno cuando, hablando de los filósofos y su filosofía, afirmaba con su brillantez típica que no se podía separar a la filosofía kantiana del hombre Kant ni al cartesianismo del hombre Descartes, ¿por qué? Sencillamente porque la idea no puede desvincularse de lo biográfico, de la vida personal de cada quien que es dialógica y comunitaria pero una, contrariamente a lo que postula sin concesiones un sector significativo de la filosofía contemporánea, sino que es precisamente el hombre concreto de carne y hueso y su presencia en el mundo quien le otorga rigor vital a la idea y, por supuesto, presencia sin objeciones. Exactamente así sucede con el alma personalista y de ahí su fecundidad inagotable: si no hubiera sido por el hombre Mounier, el hombre Buber, el hombre Wojtyla o la mujer Stein, por sólo nombrar a algunos de nuestros eminentes filósofos, difícilmente el personalismo hubiera fructificado en nosotros extendiendo su inspiración a este siglo.

Pero precisamente es ahora el momento de detenernos, hacer un alto en el camino intelectual, y pensar con el corazón en la mano. De esta experiencia singular habló bien Martin Buber: «Cuando el intelectual hace una pausa, ha sucedido ya algo importante. Pero este acontecimiento sólo llega a ser significativo si no se contenta con soportar en el registro de la memoria esa breve perturbación de un mundo bien ordenado. (...) Con la implicación de su vida y su sufrimiento personal puede avanzar hacia una lucidez cada vez mayor respecto de la paradoja» (Buber, M.: *Sanación y encuentro*). Nuestra pa-

radoja presente consiste en no saber transfundir con convicción al alma personalista esa implicación personal diferenciada, de modo que desde ella podamos abrazar su unidad, su sentido universal, su *versus unum*. A los personalistas comunitarios seguidores de Mounier y de su mística vivida desde los humildes sustentada en el «me dueles, luego existo» (Carlos Díaz), nos cuesta dialogar con los personalistas más teóricos de entraña neotomista o wojtyliana sin llegar a comprender quizás el por qué de su elección inclinada al costado más intelectual, académico o, por qué no, «derechista» del personalismo. Y viceversa, tampoco a éstos les caerá simpática esta casi cuestión de piel nuestra, de empatía con «la viuda, el huérfano y el extranjero», de clara alma revolucionaria que nos lleva a construir una auténtica pauperonomía, una denuncia al miedo limitante y al fariseísmo irresponsable, con lo que nos comprometemos a nuestra frágil medida. Casi que esto podría trasladarse a lo que nos pasa a los cristianos que, divididos como estamos en partes y partículas, no alcanzamos a arrodillarnos ante el rostro unitario de Cristo, ante su verdadero cuerpo místico que nos comprende a todos.

Un primer paso valiente, aunque incipiente todavía, hacia la unidad del alma personalista lo hemos dado fundando recientemente en Guatemala la Asociación Iberoamericana de Personalismo cuyo espíritu de «red» diseñado por Juan Manuel Burgos, su alma mater, responde perfectamente a la necesidad de recorrer juntos la aventura del personalismo iberoamericano, con nuestras diferencias y gracias a ellas, pero sobre todo de aprender a pescar en el mismo mar echando las redes adecuadas para que hombres y mujeres de todo signo se sientan a gusto nadando en sus aguas. Pero la invitación apenas comienza, y el desafío será sostenerla en el tiempo, contagiar el espíritu de unidad estando siempre abiertos al acontecimiento. Quizás este texto de *Yó y Tí* ayude a resumir lo que he querido transmitir en estas pocas líneas: «(...) solamente quien dirige toda la fuerza de lo otro al cumplimiento de lo uno, quien deja entrar en la realización de lo elegido la pasión no marchitada de lo no elegido, sólo quien sirve a Dios 'incluso pese a los malos instintos', se decide y decide el acontecer» (Buber, M.: *Yó y Tí*).

Miguel Jarquín
México

UN GRITO AL SERVICIO DE LA VIDA

Una reflexión de Jacques D Hont que afirma: «la vida pierde lo que gana la máquina», me lleva a la necesidad de pensar en este tema que hoy está de moda y se ve desde dos extremos: los paladines de la máquina que expresan el avance de la técnica y la defienden a ultranza, tanto que consideran que el progreso se mide a la luz del adelanto tecnológico, y en el otro polo se encuentran quienes desprecian la técnica considerándola el nuevo demonio.

Para internarme en el bosque que resguarda las voces de los espíritus forjados con ramas que chocan entre sí, voy a seguir la línea de pensamiento que trazó el segundo Heidegger, en cuyo discurrir, la técnica vino a ocupar un lugar preponderante. El tema brota ante los rayos de sol en la década de los treinta y madura en la decena de los cincuenta. Lo que era una alusión en los treinta, se vuelve el centro explícito de su reflexión en los cincuenta. Esta época se distingue por su postulado: la metafísica llegó a su fin en la época moderna y, justamente, acaba porque «ella es su plenificación». Error craso en el que cayeron algunos pensadores al interpretar el fin como el término y no como la culminación.

Al Heidegger de esta época, no le interesa la tecnología como el movimiento que produce máquinas o el evento que usa el progreso técnico, sino lo que tiene de universal, esto es, cómo se constituye en el centro configurador de una época. Para pensar de esta manera, se acerca a la técnica desde la perspectiva de la historia del ser. Este ángulo separa la reflexión heideggeriana de la mayoría de los pensadores que tratan de acometer en la técnica su preponderancia. Heidegger traza el plan de salida: *...la denominación «la técnica» es tomada aquí tan esencialmente que equivale en su significación al título «metafísica consumada»*¹.

El primer paso se ha de orientar a enfrentar la *concepción habitual* que ve en la técnica un instrumento poderoso, amorfo y que depende de la persona o grupo que lo usa. Esto lleva a verla como un ser indiferente ante el sentido que le otorgue el hombre responsable del destino de la sociedad técnica. Hay que replantear la óptica: la verdadera reflexión sobre la técnica ha de ser desde la mirada de la moral, lo cual significa plantearse: cómo acompañar, cara a cara, la aceleración del desenvolvimiento tecnológico, sin esconderse tras la afirmación de que ella adelanta sin nosotros.

A la técnica no se le puede pensar desde dentro del modo de pensar que ella dibuja. Sería afinar el instrumento con el propio instrumento que se armoniza. Hay que salir de él. Recordemos: pensar es pensar la esencia, esto es, lo que hace que eso sea eso precisamente eso y no otra cosa. Heidegger se lanza a descubrir este «modo de ser». El siguiente escalón lo coloca en la constatación de que la visión habitual de la técnica como instrumento es lo inmediatamente dado, y por tanto, inevitable punto de partida. Seguir la pista de la técnica es caer en el ámbito de la producción o causación de objetos para ciertos fines: la técnica produce objetos para lograr fines específicos. Con este discurrir entramos al segundo nivel desde donde se mira a la *técnica como metafísica*.

Sin embargo este mirador no fue colocado en la montaña por el cavilar de la modernidad, sino por el pensamiento griego. Platón esculpió en sus *Diálogos*: «todo causar es producir». Ramón Rodríguez desentraña esta leyenda a la luz de la visión heideggeriana: *...este producir no es entendido nunca como pura manufactura, sino como un pro-ducir (her-vor-bringen), un llevar a la presencia, un pasar de lo oculto al desocultamiento*². Pero no sólo el hombre produce, también la naturaleza.

1. Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*. Traducción de Eustaquio Barju. Odos. Barcelona, 1994. I, p. 72.

2. Rodríguez García, Ramón. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Editorial Cincel. Madrid, 1987. 7, 7.4, c, p. 177.

La técnica, en tanto que producción, se halla en el ámbito del *desencubrir*, de la verdad, como el propio Heidegger lo esboza: *lo decisivo de la τέχνη no estriba, por tanto, en hacer y manipular, ni en el uso de medios, sino en el mencionado desencubrir (Entbergen)*³. Vista así, la técnica es metafísica, ya que el objeto de la metafísica es mostrar al ente en cuanto ente de esta o aquella manera. El ejemplo de la música puede servir: el avance técnico que viene desde la consola pasadiscos de acetato negro hasta la llegada de los aparatos de sonido que hacen oír los discos compactos, no sólo anuncia una mejora en la técnica, sino la posibilidad de escuchar con mayor fidelidad la melodía que a la persona interesa. La técnica no avanzó simplemente por aumentar la calidad del instrumento, sino para *desencubrir* un más-allá de la inmediatez del sonido: el sentido de la música. Cada ascenso desentraña un modo oculto de ser:

... en este preciso sentido la técnica es metafísica, porque en su actual extensión planetaria, configura decisivamente la imagen del mundo y establece *a priori* el modo como las cosas aparecen⁴.

La técnica hace aparecer al ser de una manera peculiar. La gente de hoy habla acerca de la relación entre los niños y las computadoras, afirmando: «traen el ‘chip’ integrado». La relación que la nueva generación tiene con la tecnología los hace *aparecer* a nuestra mirada de una manera peculiar, que nunca antes había sido vista. La pregunta que salta la valla a todo galope es: ¿cuál es ese modo propio de desencubrir de la técnica? Heidegger no tarda en responder: *provocando* y sus palabras son un mortero ineludible: *el desocultar que impera en la técnica moderna es un provocar (Herausfordern) que exige a la naturaleza suministrar energía que como tal puede ser extraída y almacenada*⁵. La imagen que se dibuja frente a mí, es la de una presa. La presa provoca la energía que se genera en el agua

contenida. Esta provocación exige una acción y lo mismo puede, en su potencia, generar luz para una población incalculable, que iniciar la inundación de un sinnúmero de lugares. Iluminación e inundación duermen en el lecho de la presa en su provocación.

La vivencia de muchos niños de hoy es parecida: están limpios y cuidados. Los niños salen a pasear aseados y con ropa costosa —varía según los ingresos de los padres, pero el punto es que llevan ropa que *han de cuidar*—. Su tarea es permanecer limpios y proteger sus atuendos durante el día. Para muchos de ellos está prohibido ensuciarse. Al estar quietos, matan la vida dentro de ellos. Esos niños saltan, corren y juegan en sus máquinas en donde creen que son ellos. Muchos niños de hoy no se ensucian las manos. En esta provocación infranqueable, parece que preferimos la limpieza a costa de la vida: prohibir contra promover. Tal vez éste sea un venero para hallar uno de los manantiales que alimentan la violencia en nuestros niños. Al menos esta observación se acerca a la definición que Fromm anotó en su *Miedo a la libertad*: la destructividad... *es el producto de la vida no vivida*⁶.

Quizá convenga un añadido a la propuesta heideggeriana: no sólo la provocación define esta época, sino la *celeridad*. La celeridad expresa un tiempo ficticio en el que el hombre de hoy cree que prospera. Sin embargo, este hombre va al ritmo que le marca el mundo de fuera. Es arrastrado sin él. Tiene que ir lento cuando el tráfico vaya lento o rápido cuando éste se lo exija. El hombre de hoy no es dueño de su velocidad, por tanto, tampoco de su tiempo. Esta celeridad cuya descripción es: una velocidad sin mí en la que soy arrastrado, obliga al hombre a vivir *fuera de sí*. Tiene que estar a tiempo en tantos lugares, y parece que todo colabora a que no lo logre. El ansia de este hombre ante la velocidad que lo avasalla, al mismo tiempo, lo resquebraja. Transmiten en la televisión un comercial que anuncia un modo rápido de acceder a la información y afirma: «cuando el mun-

3. Heidegger, Martin. *Ibid.* p. 21.

4. Rodríguez García, Ramón. *Ibid.* 7, 7.4, b, p. 178.

5. Heidegger, Martin. *Ibid.* p. 22.

6. Fromm, Erich. *El miedo a la libertad*. Traducción de Gino Germani. Editorial Paidós. Buenos Aires, 1971. V, 2, p.222.

do se te haga lento, ¡pícale!, haz 'click', y una de las narraciones coloca a una maestra que lleva a los niños a ver cómo crecen las plantas. Al ver que éstas no adelantan a la velocidad que esperan, los niños ponen cara de aburridos y la docente expresa su incapacidad para controlar el evento. De pronto aparece el sujeto de la promoción: «¡pícale!, haz 'click'», y rápidamente brota la vida en la pantalla. ¡Qué grave: lo que gana la máquina pierde la vida! Esos niños que-rrán obligar, provocar a la vida para que vaya al ritmo que le marquen.

Volvamos a tomar el hilo con que tejía Heidegger: la técnica persigue cosas de encargo. Todo está hecho para ser requerido, ser usado, «estar listo». Aún el hombre. Hay personas que dicen a otros: «yo siempre estoy listo. Tú di rana, y yo salto». Así llega Heidegger al «ser» de hoy y en cada ser, «su ser» es su modo de presentarse. El mundo de hoy se presenta en términos de «existencias» en el sentido de *stock* en un almacén. Hay «existencias» o no hay «existencias». Éste es el modo de ser de las cosas en la era técnica. En las empresas de hoy no importan las personas, sólo interesa si hay o no hay el producto que se espera consumir.

El desocultamiento del ente aparece como «existencia», y ya esto es un avance con respeto al ser objeto de la metafísica de la subjetividad que privó durante tantos años, sin embargo no es suficiente. Este nuevo ser, es lo puesto-ante-mí, pero aún así, conserva algo de consistencia propia, no es enteramente disponible y manipulable. Pongamos atención en un profesor: está disponible para la enseñanza. Está ahí, «listo» para su alumno, sin embargo, una vez que se entrega a su labor, guarda una parte de sí mismo. Se da conservándose. Ese docente no puede ser objeto o «recurso» de la técnica que enseña.

En cambio, las «existencias» responden a mi voluntad de poder, son «valiosas» en tanto habitan bajo mi voluntad de dominio, como sucede con muchos padres de hoy que pretenden someter a sus hijos como objetos bajo su poder. También puede ser a la inversa: existen algunos pequeños tiranos que dominan

a sus padres. Hoy avanzan, en muchos lugares, las relaciones de dominio: luchas de poder. Curiosamente falta preguntarnos por el sujeto de la provocación. Error garrafal sería creer que es dueño y señor de la técnica como *modo del desocultamiento*. He aquí la lección: el hombre no dispone a su antojo del modo como el mundo se le muestra. El hombre de hoy se ve obligado a ver «existencias», está provocado a provocar. Cantidad de «humanistas» sostienen y alaban la teoría del «capital humano». ¡Qué ejemplo tan claro!: defienden al hombre y sustentan una teoría que objetiviza al ser humano. Lo reducen a su disponibilidad para la utilización. Este pobre hombre no tiene más remedio que aceptar que es un «factor humano» y que es sustituible como cualquier engranaje que ya no funciona. Es un elemento más en el sistema de producción, tal como lo apunta Graham Greene: «lo admita o no, él es también algo encargado, requerido por la técnica a cumplir su función pre-asignada». No hay más que voltear a ver el proyecto educativo actual: forjar seres competentes para las funciones pre-asignadas.

Llegamos al estadio en que podemos anunciar la *esencia de la técnica*: ... la esencia de la técnica sólo puede estar en aquello que lleva al hombre a provocar y a las cosas a aparecer como existencias⁷. Heidegger no se queda atrás y en sus apuntes escribe, añadiendo el tema de la imposición:

A aquella interpelación provocante que convoca al hombre a requerir lo que se desoculta como «existencias» lo denominamos imposición (*Ge-stell*) [...] Imposición designa lo convocante a desocultar lo real como «existencias» en el modo del encargar (*bestellen*). Imposición nombra el modo de desocultar que impera en la esencia de la técnica moderna y que él mismo no es nada técnico⁸.

Este texto sorprendente conduce a un pasillo que lleva a descubrir el aumento en las situaciones en que se hace presente la voluntad de poder. Un evento

7. Rodríguez García, Ramón. *Ibid.* 7, 7.4, c, p. 180.

8. Heidegger, Martin. *Ibid.* p. 27 y 28.

que pone de relieve esta manera de vivir es el que algunos sexólogos y terapeutas de la sexualidad siguen viendo en la violación un problema sexual, cuando parece más una vivencia de poder, en la que los sexos no son el masculino y el femenino, sino el fuerte y el débil. Las situaciones de violencia beben diariamente de la voluntad de poder. El olvido «técnico» del ser hace pensar que todo es producto del hombre y que todo puede ser puesto a su disposición. Esta creencia abona la *soberbia* del hombre bajo la era de la técnica.

Sin embargo este hombre está solo, solo con su poder. Este hombre aumenta el poder que su máquina le propina, pero cada vez pierde más a los otros. Este hombre metido en sus audífonos ya no escucha a los otros. Es casi increíble una relación con el mundo que no muestre poder y control. Este estilo homologa haciendo desaparecer la diferencia ontológica. La singularidad está proscrita. El final del pasillo tiene un letrero: *nivelación*. Hoy, todos todo. Todos tenemos que sentir lo mismo, todos tenemos que tener lo mismo y para eso hay un librito —manual— que dice cómo usarlo, para luego tirarlo. Nada vale la pena. Todo es perecedero.

Heidegger llama a esta época la *civilización basada en el pensamiento europeo* cuyas características son:

- Época del hombre como productor colectivo.
- Época del pensamiento como planificación y prevención racional del trabajo.
- Época del lenguaje como instrumento de información e instrumento de manipulación.
- Época del arte como puro reducto estético.

Es una *época de ocaso* y se manifiesta en la pintura con tintes negros —recordemos la subcultura *dark*—, en el impresionante desarraigo —un anuncio avisa que hay más de 138 millones de personas trabajando fuera de su país—, y, finalmente, la falta de «patria», palabra que toma de Hölderlin. Y, ¡jojo!,

a pesar de este desastre, todo funciona. Sí, escribe nuestro autor:

... todo funciona, esto es precisamente lo inquietante, que funciona y que el funcionamiento nos arrastra siempre a un mayor funcionamiento y que la técnica arranca y desarraiga de la tierra cada vez más a los hombres [...] No necesitamos de la bomba atómica, el desarraigo del hombre es ya un hecho. Sólo tenemos puras relaciones técnicas. Esto en lo que el hombre hoy vive ya no es la tierra⁹.

Es tiempo de que la vida recupere su lugar.

Bibliografía

- Fromm, Erich. *El miedo a la libertad*. Traducción de Gino Germani. Editorial Paidós. Buenos Aires, 1971.
- *La revolución de la esperanza. Hacia una tecnología humanizada*. Traducción de Daniel Jiménez Castillejo. Tercera reimpresión. FCE. México, 1977.
- *El amor a la vida*. Editorial Paidós. México, 1985.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. Traducción de José Gaos. Segunda edición. México, 1962.
- *Kant y el problema de la metafísica*. Traducción de Gred Ibscher Roth. Primera reimpresión. México, 1973.
- *Carta sobre el humanismo*. Traducción de Rafael Gutiérrez Girardot. Segunda edición. Cuadernos Taurus. Madrid, 1966.
- *Filosofía, ciencia y técnica*. Traducción de Francisco Soler. Tercera edición. Editorial Universitaria. Santiago de Chile, 1997.
- *Conferencias y artículos*. Traducción de Eustaquio Barju. Odos. Barcelona, 1994.
- Entrevista concedida a la revista alemana «Der Spiegel», número 23/1976, p. 206.
- Platón. *Diálogos*. Vigésimo primera edición. Editorial Porrúa. México, 1989.
- Rodríguez García, Ramón. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Editorial Cincel. Madrid, 1987.

9. «Der Spiegel», número 23/1976, p. 206.

José Manuel Linares

Licenciado en Filosofía, Antropología y diplomado en psicología

ILUSTRACIÓN: Ana C. Martín

CONTRA BENEDICTO XVI, CON EL PAPA

Este verano hemos visto que la presencia del Papa ha provocado adhesiones y desafectos siendo signo de contradicción, todavía están en nuestras retinas, en nuestra memoria, los acontecimientos de la JMJ.

CONTRA BENEDICTO XVI

El Santo Padre les decía a los jóvenes que tenían que evangelizar a los jóvenes. Por esas mismas fechas ocurrieron dos hechos donde también intervenían jóvenes; uno, en Tottenham, quemando casas y robando, una revuelta desesperada de los jóvenes que ven frustradas sus vidas, a los que la sociedad les pone como objetivo tener una casa, un coche, una familia... la felicidad en este mundo, y no pone los medios para satisfacer esas expectativas a que los incita. Otro, en Lloret de Mar, jóvenes perturbando el silencio de la noche, impidiendo que los que al día siguiente iban a trabajar pudieran dormir, por el puro y duro placer de emborracharse alterando el orden público.

A estos jóvenes tienen que evangelizar los jóvenes de las JMJ. Difícil lo tienen si no se embarcan en resolver los problemas políticos, sociales, culturales y económicos que nos ha tocado vivir. Muchos problemas son por dejadez de intervenir en lo político, cultural, social, etc.; es en este ámbito donde deberían intervenir, hay que ir más allá de la «pastoral de presencia», que siendo necesaria, no justifica estar ausentes de donde se decide la vida política, social, económica y cultural de las personas. Y si no, recordad la permisividad del gobierno con la marcha laicista, que buscó el enfrentamiento con los peregrinos: fue una provocación desde el ámbito político. Recordad las imágenes de TV: un individuo gritaba ¡fuera!, ¡fuera!, a los peregrinos, secundado por una mujer chillándole al oído a otro. ¡Toda una manifestación de acogida a los extranjeros! Dos sectarios amonestaban a una monja con un grupito de peregrinos que intentaban hacer oídos sordos, (¿habrán estudiado educa-



ción para la ciudadanía?, o eso es para otros). Otros prendían fuego a la bandera de las JMJ, ¡toda una hazaña! Pero lo más ofensivo era el lema «Fuck the pope but use a condom» («jodamos al Papa, pero usando condón»): eso lo llaman tolerancia. Sabemos que había grupos cristianos, ¿alguno protestó por esa ofensa? ¿No era por los gastos económicos por lo que se unían a la marcha? Cristianos «progres», que parecen pedir perdón por ser católicos y miran a otro lado. En cambio, columnistas de diversos periódicos de izquierda denostaban a los energúmenos e incluso manifestaban su apoyo a los peregrinos.

A los ateos y librepensadores, les pido que demuestren su honradez, ¿no decían públicamente que no era contra el Benedicto XVI? Las imágenes muestran lo contrario. Todo un espectáculo de los adalides de la ¡tolerancia!, exhibiendo ante el mundo una intolerancia religiosa que se descalifica por sí sola. Una demostración de fanatismos anti-religiosos. A estas alturas de la historia del hombre, han hecho que recordemos los primeros tiempos del cristianismo, acusándolos de los males de la sociedad.



AIRES

FUENTE: DEPARTAMENTO DE COMUNICACIÓN DE LA JMJ 2011



ANA BELART

FUENTE: DEPARTAMENTO DE COMUNICACIÓN DE LA JMJ 2011

CON EL PAPA

Qué inmensa alegría, no sólo ver a tantos jóvenes (algunos medios manipulaban la información hablando de miles de jóvenes, cuando las panorámicas desde el helicóptero mostraban que serían más de dos millones, ya que muchos se quedaron fuera del recinto; una TV nacional sibilantemente hablaba de un millón y medio largo... parece que decir cerca de los dos millones o más les dolía o molestaba, pero la evidencia, los hechos, son tozudos, no se podía negar que rondaban los dos millones), sino el reto que hizo el Santo Padre a los discapacitados: ser los protagonistas de la civilización del amor.

Qué gran tarea nos ha encomendado el Papa, a nosotros los enfermos, crónicos o no, los minusválidos o, como un querido amigo me suele presentar, «el tullido», pues nada, el Papa quiere que los tullidos, los discapacitados, tengamos el papel principal, en esta nueva civilización basada en el amor. Sabemos confiar en Dios, pues cuántas veces en nuestro sufrimiento físico, sentimental, psicológico, afectivo y moral encontramos refugio en la oración, en mirar el sufrimiento de Jesús en la cruz, un hombre inocente que sufre amorosamente para que el dolor no tenga la última palabra, aunque a algunos les lleve a la desesperación y, en ella, a quitarse la vida¹. Hoy en día la mayor causa de muerte, más que las guerras, que los accidentes de circulación, más que las enfermedades, es el suicidio (en las cárceles el riesgo de suicidio es diez veces mayor que estando en libertad), el no encontrar sentido a la vida, al dolor... y es que este mundo quiere evitar algo consustancial con la condición humana, sentir el dolor, el sufrimiento, el desprecio, el dolor moral, psicológico, afectivo, que forman parte de la vida de todo hombre; los ricos tratan de evitarlo con analgésicos, o lo que haga falta para no enfrentarse, para no vivir lo que forma parte de la existencia. Huir del dolor, evitarlo les lleva al suicidio. ¡Qué difícil es dar sentido a la humillación, a todo sufrimiento!

Llevar la buena noticia de que los que sufren serán los protagonistas de una nueva sociedad basada en el

1. Marta Miret, Tesis Doctoral: *Intentos de Suicidio en la Comunidad Autónoma de Madrid: Epidemiología, Características y Respuesta del Sistema Sanitario*. 2010. Facultad de psicología. UAM.

amor es un reto que no estará exento de dificultades; los que por falsa piedad quieren nuestra muerte para que no suframos, los que tratan de desvirtuar el sentido del dolor diciendo que no son masoquistas, privándose de ser solidarios con los que sienten dolor y no tienen los medios para evitarlo, que fácilmente descalifican a los que se solidarizan con los que sufren tachándoles de depravados, los que no quieren compartir el dolor que padeció Jesús en la Cruz terminan desvalorizando el dolor en busca de la propia satisfacción, y es que sólo Jesús de Nazaret nos libera del sinsentido del sufrimiento, lo honrado es acompañar en el sufrimiento como lo hizo la Virgen María al pie de la cruz; decía el Papa Benedicto, Jesús no fracasa, vence al odio con amor, a la palabrería con su silencio, a la muerte, al dolor, al sufrimiento, al sinsentido de la injusticia, al alarde de poder, vence con su resurrección a todos los males de este mundo, Él tiene palabras de vida eterna, es nuestro refugio en las horas de dolor, de sufrimiento, es una esperanza inquebrantable.

Los protagonistas de la nueva civilización no serán los que el filósofo Kuhn prescribía como los protagonistas de la historia: la comunidad científica o los filósofos de la ciencia. Ni a los jóvenes les ha dado ese papelón. Se lo ha otorgado el Papa a los discapacitados, por lo que debemos dar gracias a Dios que los tenga (nos tenga) en tal alta consideración; nadie puede ofender a Dios, pero sí podemos ofender a los pobres, y dice Jesús que Él está en sus vidas, «quien ofende a uno de estos, a mí me ofende». No podemos ofender a Dios que no vemos, ni a Jesús que no vive entre nosotros, pero sí podemos ofender y producir dolor en aquellos en los que Él dice que se encuentra, los pobres, los humildes, los mansos, los limpios de corazón, es así como se peca, se peca en los hombres concretos donde Él nos dice que está. No está en el poder, ni en la riqueza, ni en el prestigio, está en los que aman sin recibir nada a cambio. Esta

sociedad es una sociedad dura, no es una sociedad fuerte, la fortaleza se demuestra soportando los golpes de la vida, de las situaciones nuevas, sin huir del dolor, afrontándolo con coraje, y el milagro se produce cuando aceptamos nuestra condición, nunca cuando la soberbia nos impide amar al otro porque nos amamos más que a los pobres y necesitados. La burguesía ha limitado la lujuria al aspecto sexual, cuando es amar más a otra persona que a Dios, amar al propio cuerpo, a un amigo, a un familiar, a mi grupo, a mi comunidad más que a Dios, eso también es lujuria, por eso los nuevos pecados capitales inciden en su dimensión social más que en la personal.

Ahora nos toca responder a ese protagonismo, salir a la calle, que se note nuestro papel en todos los planos de la vida, desde el económico: por una distribución equitativa de los recursos a nivel mundial; el cultural: hay que llenar las universidades de discapacitados para dar testimonio de nuestras capacidades; en lo político: no sólo que nos quiten las barreras arquitectónicas, sino el derecho a estar en la vida pública como el resto de los mortales; en lo religioso: que nos abran las puertas a todos los grupos para darles la buena noticia de la nueva civilización del amor, que se unan, llamarles a que den testimonio de ser una familia fraterna. Algunos, entre ellos muchos jugadores de fútbol se santiguan antes de salir al campo (¡con el dinero que ganan!) pero esa no es la señal que se espera de los hijos de Dios, sólo hay una norma entre los cristianos, «amaos los unos a los otros como yo os he amado», luego viene la verdadera señal: «mirad cómo se aman». Cómo a pesar de las diferencias, de distintas posiciones y criterios, de los distintos carismas, estamos unidos formando un solo cuerpo... esa es la primera tarea que debemos hacer, que las distintas organizaciones eclesiales den testimonio de fraternidad (no de rivalidad), el sacramento de la reconciliación nos puede y debe ayudar. Que Jesús de Nazaret nos dé el valor para vivir y proclamar su evangelio.

Filtraciones

RELATO PUBLICADO
ORIGINALMENTE EN
IX CONCURSO DE CUENTOS
JOSÉ MARÍA RUBIO, ASOCIACIÓN
CULTURAL LA MALICIOSA,
NAVACERRADA, 2010.

CUANDO ENTRABA en mi estudio ella ya estaba allí, esperándome. Nada más abrir la puerta me recibía su tenue olor a moho. Mientras disponía óleos y pinceles no podía dejar de verla extendida por el techo, en la esquina sobre el ventanal, como acechándome. Medía más de un metro y era negruzca, virando a tonos ocres y verdosos en los bordes. Era una mancha de humedad. Había aparecido en invierno y no dejaba de engordar con las lluvias de primavera. Me desquiciaba verla crecer, semana a semana, de forma lenta pero implacable, arruinando la placidez de mi taller. Intentaba concentrarme en lo que estaba pintando, un búcaro con orquídeas, pero la vista se me iba hacia la mancha. A veces me quedaba mirándola embobada durante horas, hipnotizada por su gama cromática primitiva. Lo malo es que no me sobraba tiempo. En otoño se inauguraba mi exposición en una importante galería de Roma y faltaban cuadros por pintar. Trabajar contra reloj no me ayudaba a controlar mis nervios.

Según el perito del seguro, las filtraciones provenían de la terraza del edificio, situada justo sobre mi lujoso estudio recién comprado. Por ser una zona común, la reparación correspondía a la comunidad; pero ésta, controlada por una inmobiliaria, se desentendía de cualquier reforma. Con ello buscaban echar a los inquilinos, casi todos personas muy mayores que pagaban esos módicos alquileres de renta antigua. Como las semanas volaban y el techo amenazaba con venirse encima, decidí, aconsejada por mi abogada, pagar la reparación de mi bolsillo. Ya habría momento de reclamar la factura a la comunidad; además, me lo podía permitir. Sólo necesitaba la colaboración del

vecino de arriba; así que una mañana me armé de valor, subí por la desportillada escalera y llamé al timbre del último piso.

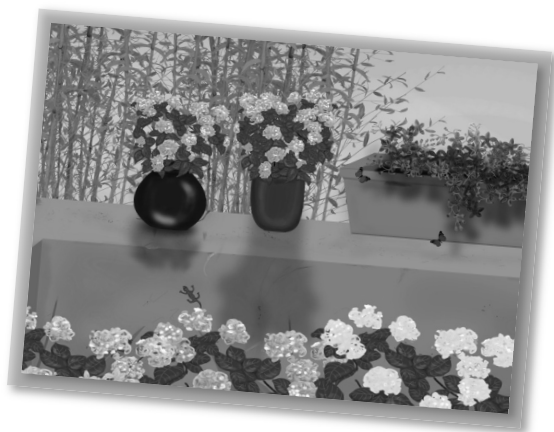
Me abrió una anciana diminuta, vestida con bata y con el pelo blanquísimo recogido en una especie de cofia. Antes de que pudiera abrir la boca, la señora se me echó encima y me comió a besos. Resultó que Juliana, que así se llamaba, era algo corta de vista y me había confundido con su nieta. Se azoró tanto cuando descubrió su error que no dejó de disculparse hasta que acepté pasar y tomar café y un poco de bizcocho casero. Mi endocrino me tiene prohibido el dulce pero, ante la tenaz insistencia de la anciana, al final lo probé. Me cambió la cara: sabía a mantequilla de pueblo, a limón, anís y canela.

El salón era pequeño y estaba atiborrado: dos sillones orejeros con reposacabezas de ganchillo, una mesa de comedor, sillas, una mesa camilla, un aparador con una vieja tele y una máquina de coser de las de antes. El papel pintado de las paredes estaba cubierto por fotos familiares y una Última Cena en bajorrelieve plateado.

La viejecita no paraba de parlotear ni un instante. Yo trataba de hablarle de las filtraciones, pero apenas me dejaba meter baza. Me contaba los apuros que habían pasado tras la guerra ella y su difunto esposo, la receta del bizcocho, cómo habían criado a sus hijos, lo guapos que eran sus nietos y lo bien que les iba en la vida, el poco tiempo que tenían para venir a verla...

—¿Y tú qué haces, bonita? ¿Estás casada?

—No, no. Yo pinto. Soy pintora —repetí, más alto. Debía de estar algo sorda.



—¡Ah! Y ¿qué pintas?

—Flores, señora Juliana —respondí, sin ganas de muchas explicaciones.

—¿Flores? Tienes que ver las mías. ¿Me acompañas a la terraza? Tengo que regarlas antes de que pegue más el sol.

Vi la ocasión de sacar lo de las filtraciones, así que la seguí por un pasillo angosto y oscuro. Al salir a la terraza trastabillé, cegada por la luz. En ese momento una ola de frescura y color me sobrecogió. Geranios, azucenas, pensamientos, hortensias, petunias, crisantemos, gladiolos, begonias y muchas otras flores fulgían al sol de mayo, plantadas anárquicamente en tiestos, en jardineras, en viejas latas de membrillo o de aceitunas a granel, atestando la terraza. Juliana abrió un grifo y se puso a llenar una regadera mientras no paraba de hablarme orgullosa de sus plantas. Yo casi no la oía: trataba de absorber la saturación de colores que inundaba mi retina. Un sentimiento de plenitud me invadió mientras la mujer regaba las plantas con profusión, más fuera que dentro de los tiestos, debido a su pobre visión. El suelo de la terraza no tardó en encharcarse. Me quité las sandalias y mis pies descalzos disfrutaron el contraste entre las baldosas, tibias al sol del mediodía, y el agua fresca que Juliana salpicaba con alegre inconsciencia.

Volví a subir al día siguiente. Y al otro. Y al otro. Juliana me recibía siempre muy temprano con su café de puchero y una generosa ración de bizcocho. Yo pintaba durante toda la mañana en la terraza, sin más aparejos que el caballete y unos botes de pinceles. Juliana preparaba la comida y trajinaba en sus cosas, cantando viejas coplas de la Piquer o de Lola Flores. Después de la siesta bajábamos a hacer la compra y luego yo seguía trabajando mientras hubiera luz. Só-

lo bajaba a mi estudio a por material o a dejar secar los lienzos que pintaba uno tras otro, febrilmente. Muchos días cenábamos juntas. Al cabo de unas semanas me quedé también a dormir. Juliana se enfadó muchísimo cuando pretendí pagarle por su hospitalidad, aunque al final conseguí que aceptara una tele nueva y un audífono último modelo.

El camión que se llevaba mis cuadros desapareció tras la esquina, y no pude evitar estremecerme. El otoño había llegado de golpe, con vientos del norte. Entré en el portal y subí muy despacio las escaleras hasta la casa de Juliana. Se me hizo raro abrir la puerta y no encontrarla. La terraza, vacía de tiestos, parecía mucho más pequeña. En el salón los muebles, cubiertos con sábanas, se agrupaban en una esquina, como apoyándose unos a otros. Destapé uno de los sillones y me senté. Cuando llegaron los albañiles que iban a impermeabilizar la terraza, les dejé las llaves y bajé a mi estudio.

Había retirado las cortinas para que entrara más luz. Los tiestos de Juliana ocupaban toda la estancia. Mi maleta estaba junto a la entrada. Cogí las llaves y esperé un rato. Finalmente, grité:

—¡Juliana! ¿Vienes o qué?

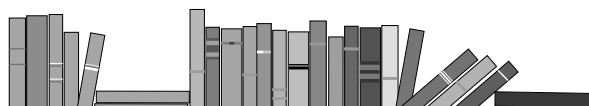
La anciana apareció arrastrando su maletita nueva de ruedas, toda compuesta y perfumada.

—No me grites, que no estoy sorda, ¿sabes? —me dijo, guiñando un ojo.

—¿Nos vamos? El avión no espera.

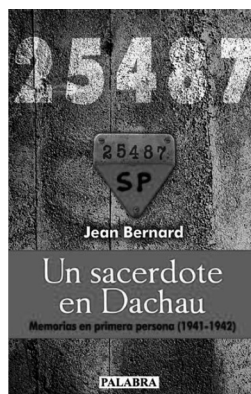
—Vamos, vamos. ¡A Roma! Siempre he querido ver al Papa —y salió disparada con su paso de ardilla.

Eché una última mirada al estudio antes de cerrar. La mancha de las filtraciones seguía allí. Cuando acabasen la reforma tendría que pintar el techo.



Un sacerdote en Dachau. Memorias en primera persona (1941-1942),

Jean Bernard
Ediciones Palabra, Madrid, 2010.



El campo de concentración de Dachau fue abierto por Himmler el 21 de marzo de 1933. Fue el comienzo de un sistema de terror difícilmente comparable a cualquier otro. Los primeros prisioneros del campo eran oponentes políticos al régimen nazi, pero más tarde llegaron judíos y, posteriormente, homosexuales, gitanos, testigos de Jehová y sacerdotes.

Jean Bernard fue uno de los casi tres mil sacerdotes que estuvieron en este campo de concentración, de los cuales, alrededor de seiscientos, encontraron allí la muerte. Los sacerdotes que estaban presos en Dachau o habían rechazado públicamente el nazismo o habían sido víctimas del rechazo de los nazis. El caso es que sacerdotes de todos los países que ocupaban los nazis, iban llegando a Dachau. Junto a ellos había, también, clero protestante. Quizá estuvieran todos juntos para que, según el pensamiento

nazi, no «infectaran» al resto de los reclusos.

En la Alemania nazi, los sacerdotes católicos sufrían persecución. En 1932, antes de que los nazis llegaran al poder, había en Alemania veintiún mil sacerdotes católicos. Una década después, tras la derrota de los nazis, más de ocho mil habían sido perseguidos, maltratados, hechos prisioneros o asesinados por el régimen. El odio de los nazis a la iglesia y al cristianismo era una corriente espiritual que Hitler y Mussolini compartían. De esta manera, Hitler podía hablar de pisotear a la iglesia «como se hace con un sapo».

En este ambiente es escrito el libro. El padre Bernard, de origen luxemburgués, es arrestado por denunciar a los nazis y se le interna en el «barracón para sacerdotes» del campo de concentración de Dachau. Es una historia de supervivencia y de fe en medio de la brutalidad y degradación humana que llega hasta límites increíbles.

El libro está escrito a través de recuerdos, de «flashes» que van haciendo avanzar la historia, como si llegaran y fueran plasmados en el momento. Abarcan el año en el que este sacerdote estuvo internado. Y relata la vivencia momento a momento. Desde su llegada, ya ve cuál va a ser el trato cuando un SS le pregunta: «¡Los curas son unos cerdos asquerosos!, ¿qué eres tú?... ¡Un cerdo asqueroso, señor!, respondo».

El intento de desprestigiar a los sacerdotes, dándoles ciertas atenciones para que los demás presos los odien, la brutalidad, colgando a sacerdotes de las articulaciones hasta rompérselas, las represalias cada vez que el papa Pío XII y los obispos alemanes hablaban de forma que los nazis consideraban perjudicial

para ellos, la prohibición de cualquier actividad religiosa o la llegada de seiscientos sacerdotes polacos mayores, de los cuales un tercio había muerto después de seis semanas, son ejemplos del ambiente que se vivía en el campo de concentración.

Y todo ello, contemplando cómo ronda la muerte, cómo se debilitan las fuerzas, cómo van muriendo los compañeros y cómo a otros se los llevan del campo, no se sabe a dónde, pero ya no vuelven.

Todo esto acaba cuando es soltado «a prueba». Sale del campo de concentración con cuarenta y cinco kilos y una debilidad extrema. No se llega a saber cómo ha ocurrido la liberación, pero ésta se ha hecho efectiva.

En definitiva, un libro interesante con un testimonio personal de primera mano que nos habla de la brutalidad nazi, en un campo de concentración, dirigida, en este caso, contra la iglesia y los sacerdotes que no eran afectos al régimen y que por ello tuvieron que pasar muchas penalidades y, en no pocos casos, llegar a la muerte.

Rafael Fleta

El refugio de la memoria

Tony Judt
Taurus, Madrid 2011, 240 pp.

No suelo hacer caso a las lecturas recomendadas en los medios de comunicación. La experiencia me dice que más que la calidad del contenido cuentan los intereses comerciales del grupo editorial de ese medio, o la influencia de modas y tendencias culturales. Pero esta vez hice una excepción. Escuché en una emisora de radio un comentario sobre esta obra, *El refugio de la memoria*

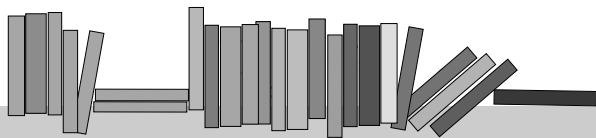
de Tony Judt y me puse a leerla. La lectura ha merecido la pena y es valedora de ser recomendada a otras personas.

La obra es un análisis lúcido de la situación en la que hoy nos encontramos; una crítica más radical, y desde luego más profunda, que el *Indignos* de Hessel; una reivindicación de lo fundamental de lo humano: la convivencia, el respeto a la dignidad del otro, el lenguaje...

Reconozco que hasta la lectura de este libro no conocía a su autor. Tony Judt es un historiador, profesor en la Universidad de Nueva York. Nacido

en Londres en 1948 en el seno de una familia judía, emigró a Estados Unidos en donde se convirtió en un especialista en historia europea de la posguerra. Murió en Nueva York en 2010, tras padecer esclerosis lateral amiotrófica (ELA), que en el proceso final de su enfermedad le mantuvo inmovilizado en una cama durante un año. Precisamente *El refugio de la memoria* es una obra concebida durante este período final de su enfermedad. Inmovilizado en la cama pasaba las noches en vela y para distraerse de los dolores fijaba su





pensamiento en los recuerdos de su vida, construyendo una narración que dictaba a la mañana siguiente. De este modo el libro nos ofrece una primera idea. La tarea del pensamiento, de la memoria y del sentido para plantar cara a la muerte y a la degeneración progresiva de la materialidad de nuestro cuerpo.

La prosa, realista y lúcida, con la que describe en el primer capítulo del libro la situación que crea en su persona la enfermedad que padece, conquista de entrada al lector.

La obra concebida inicialmente como un caleidoscopio biográfico, es un repaso a la historia de los 50 últimos años de Europa. La mirada de Judt está llena de realismo, es analítica, está sostenida por los principios éticos que caracterizan lo humano y es expresada por una escritura ágil y llena de humor. Nos lo dice al principio de la obra: «...los historiadores no somos sino filósofos que enseñan mediante ejemplos» (23). De este modo los capítulos del libro además de una descripción de acontecimientos y sucesos se convierten en una reflexión sobre lo humano.

Comienza con la austeridad de la posguerra europea «que no era sólo una circunstancia económica: aspiraba a fomentar una ética pública» (42) (algo que ¡ojalá aprendiéramos de la actual crisis!). En este capítulo introduce un concepto que no estaría mal pensarlo en todo su significado, el de «la serie-

dad moral de la vida pública» (43). Pero la mirada hacia atrás no está llena de añoranza sino que se busca el contraste con la situación actual para alumbrar un camino que pueda reconducir la situación actual de Europa y el mundo.

Tony Judt lo repite insistentemente: este mundo del comercio y el consumo («unidos en el consumo») ha sustituido la idea del servicio público y del bien común por un comercio sin límites, sostenido todo ello por una ideología del egoísmo individual. Ceteramente indica que Bush tras el 11S, sustituyó el «sangre, sudor y lágrimas» de Churchill por pedir a la población que siguiera de compras. Pero no basta con quejarnos de los gobernantes. «Si queremos mejores gobernantes tendremos que aprender a pedir más de ellos y menos para nosotros» (44).

En los capítulos de la infancia va recorriendo algunos temas como la influencia de la comida en la vida de las personas, la llegada del automóvil con su carga simbólica, el urbanismo más humano de las ciudades de entonces, los trenes... En medio de esos recuerdos Judt nos dice que la vida consiste precisamente en un «*ir hacia*» mientras que la enfermedad y la muerte es el «*interminable estar*» (83).

Con fuerza de convicción describe los años de estudio y formación en los que la escuela todavía se regía por el ideal del esfuerzo. Entre sus

maestros recuerda al duro profesor de alemán, que exigía e insultaba a los alumnos que se equivocaban. Pero era el que mejor instruía, y por esto es por lo que se recuerda a los maestros: «El haber sido bien instruido es la única cosa que merece la pena recordar del colegio» (104).

Interesantes y lúcidos resultan los capítulos en los que se confronta con las tendencias culturales y políticas que han dominado Europa a partir de la década de los 60: un falso igualitarismo; el mayo del 68, que tuvo que reconocer que tras los adoquines no se encontraba la playa, y que olvidaba que la cuestión central en la Europa de la época era la de los países dominados por el comunismo. Y por eso aquella generación revolucionaria se perdió la auténtica revolución, la de la lucha por la libertad de los países dominados por el comunismo.

Excepcional me parece el capítulo dedicado a la importancia de la palabra en el que denuncia que el mal uso del lenguaje es expresión de poca definición intelectual, de inseguridad intelectual: «Hablamos y escribimos mal porque no nos sentimos seguros de lo que pensamos y nos resistimos a pensarlo de un modo inequívoco» (165). La enfermedad le hace descubrir la importancia de las palabras: «Aunque ahora soy más comprensivo con quienes se ven obligados al silencio, sigo mirando con desprecio el

lenguaje confuso... aprecio más que nunca lo vital que es la comunicación para el bien común: no sólo el medio mediante el cual vivimos juntos, sino parte de lo que significa vivir juntos. La riqueza de las palabras en la que me crié era un espacio público por derecho propio; y de espacios públicos adecuadamente conservados es de lo que carecemos hoy. Si las palabras se deterioran, ¿quién las sustituirá? Son todo lo que tenemos» (166).

El autor, de condición judía, desconfía de toda política identitaria por contradecir el universalismo y el cosmopolitismo. Se entiende a sí mismo como una persona fronteriza. Y lo es, no sólo porque en su persona y biografía se entrecruzan lugares y pensamientos, sino sobre todo por proyectar una mirada que va más allá de lo establecido y lo convenido. Un libro que ofrece una vida pensada y que ayuda a pensar la vida. Que nos advierte de los peligros del rumbo que ha tomado nuestra sociedad occidental.

Un complemento de esta obra de Judt es otra anterior, *Algo va mal*. Una reivindicación de políticas sociales de verdad, que den lugar a sociedades más igualitarias e integradoras, frente a la desigualdad y el egoísmo al que nos han conducido las políticas liberales de las últimas décadas.

Ricardo de Luis Carballada

COLABORACIÓN CON

Acontecimiento

Acontecimiento quiere ser una revista viva, «una amistad dirigida» (Mounier), un dialogo con los lectores, por esa razón recibe y selecciona artículos enviados por los lectores, siempre que sean acordes con la línea editorial y tengan las características apropiadas para su publicación, además de la calidad deseada. Quienes deseen enviar artículos para las secciones deberán dirigirse al consejo de redacción proponiendo textos con las siguientes características:

- **EXTENSIÓN:** 9.500 caracteres con espacios. Aunque, excepcionalmente, a criterio del Consejo de Redacción, se podrá admitir algún artículo con extensión superior, *Acontecimiento* no se compromete a aceptarlos si la extensión excede la citada. Tampoco nos comprometemos con los que no excedan...
- **CARACTERES:** latinos. Para el título, nombre del autor y cargo de éste, se utilizarán negritas.
- **CITAS LITERALES:** se utilizarán comillas de ángulo («»), y voladas (‘ ’) para una cita en el interior de otra cita.
- **REFERENCIAS Y CITAS BIBLIOGRÁFICAS A PIE DE PÁGINA:** apellidos, nombre, editorial, lugar de publicación y año; p. ej.:

Xirau, Joaquín: *Amor y mundo*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2008.

- **ORIGINALES:** se enviarán en formato digital, preferentemente por correo electrónico (acontecimiento@mounier.org), acompañado de los datos del autor (dirección, teléfono, e-mail, etc.).
- **OBLIGACIONES Y DERECHOS:** *Acontecimiento* dará acuse de recibo de los trabajos recibidos y comunicará al autor el fallo del Consejo de Redacción respecto a la publicación del artículo; en caso de aceptación comunicará, asimismo, el número en que se publicará. El autor se comprometerá a no publicar el artículo aceptado en otro medio. *Acontecimiento* enviará al autor varios ejemplares del número en que sea publicado su artículo, así como una separata electrónica, que podrá enviar o hacer pública informáticamente.

■ Análisis



Nuestro vivir...
en **el límite**

PRESENTACIÓN

LUIS FERREIRO
Director de Acontecimiento

Desde la perspectiva del siglo XXI, la humanidad puede divisar el panorama de la multitud de obstáculos que se oponían a su avance y que quedaron sucesivamente superados. Casi todas las profecías que han proclamado que algo era imposible para el hombre han quedado ridiculizadas. Casi todas las fronteras que marcaban un «non plus ultra» han sido cruzadas. A la vista de los progresos de la humanidad, todo cuanto aún constriñe al hombre a unos límites definidos lleva consigo la apariencia de lo provisional, porque la historia demuestra que toda presunta limitación no era tal.

El hombre puede estar legítimamente orgulloso de su éxito en superar constantemente **limitaciones exteriores** que le impedían la expansión de sus múltiples potencialidades latentes. Sin embargo, cabe preguntarse si, aun considerando que puede seguir eliminando los límites que no ha rebasado, debiera detenerse voluntariamente ante algunos de ellos e, incluso, si debe reforzarlos.

Ese orgullo legítimo puede embriagar al hombre de hoy, de forma que, insensiblemente, podría cruzar la frontera a partir de la cual se transforma en *hybris* que lo enajena y lo endiosa. Es entonces cuando, perdido el sentido de ser una criatura frágil y mortal, cree ser el creador que quita y pone nuevos límites al azar de su libre arbitrio, sin pararse a pensar si algunos de ellos son **límites intrínsecos**, fundamentos que le hacen ser lo que es, y más allá de los cuales no está el infinito, sino la nada.

Bajo la embriaguez del orgullo de su propio ser, se yergue una tentación de trascenderlo, tan vieja al menos como la historia, la de Babel, pero que en nuestra época se rebela contra los propios límites que lo definen como hombre. Es un impulso de transgresión que, reflexivo o no, se alimenta de una insatisfacción consigo mismo, ya sea por la desesperación de ser sólo un hombre o por la vana aspiración de alzarse hasta el superhombre nietzscheano.

Como algún poeta agnóstico dijo: con ser hombres, os basta. Ser hombre, aceptándose en su finitud y limitación, pero siéndolo a fondo, apurando la copa rebosante de la alegría y el cáliz amargo del dolor humano, es tarea suficiente si se toma en serio. Para el creyente ser criatura, serlo enamoradamente,

con la alegría exultante de ser convocada al banquete de la alianza con el Creador, equivale a descubrirse como ser limítrofe con la bienaventuranza y beneficiario de una promesa.

Es cierto, el hombre no coincide consigo mismo, «el hombre supera infinitamente al hombre» (Pascal). En ello estriba el dinamismo de la persona, sin embargo, esto, que supone que los límites humanos no son estáticos, no los elimina ni los difumina. Porque si esto ocurriera lo eliminado o difuminado sería la propia identidad de la persona humana. Es verdad que el hombre, en cierta medida, puede darse a sí mismo sus propios límites, pero también lo es que su transgresión puede llevarlo a su autodestrucción. Así, por el desarrollo de su capacidad de destrucción, la especie humana es la única especie que tiene la posibilidad de aniquilarse a sí misma, la del humanicidio, por eso su salvación es responsabilidad suya, lo que significa que ha de imponerse limitaciones salvadoras.

No reconocer límites en la vida humana es una ilusión que no lleva a la libertad absoluta de un yo omnipotente, sino directamente a la nada: es entrar en el absurdo. Albert Camus, que partía de la premisa del absurdo de la existencia humana limitada en un mundo absurdo, preconizaba una rebelión contra ese destino: el hombre rebelde es aquél que pone límites, que rechaza lo inaceptable, el mal, ya sea la injusticia de los poderosos, la humillación de los débiles, la violación de la dignidad propia o de otros... Así, paradójicamente, el reconocimiento de los límites le devuelve un sentido mínimo a la existencia y, en cierto modo, reconoce una naturaleza o una esencia inconfundible de las cosas y, sobre todo, del hombre, en definitiva de un orden que no puede violarse sin indignación y rebelión.

Por tanto, es necesario indagar en la significación que tiene para la persona la existencia de límites, su naturaleza, su valor, la necesidad de conocerlos, de profundizar en su sentido más hondo, de prever las consecuencias de respetarlos o no... Sobre todo, esto es necesario cuando la confusión creada, a veces interesada, amenaza con aturdir a las personas y promover actitudes y conductas que desembocan en pura y simple deshumanización. Esa es, aquí, la intención de nuestra reflexión. 

LA LLAMADA QUE CADA UNO DE NOSOTROS SOMOS

UN APUNTE DESDE EL PENSAMIENTO DE LEVINAS

RICARDO DE LUIS CARBALLADA

Dominico. Profesor Facultad de Teología San Esteban (Salamanca)

UNA PROBLEMÁTICA FILOSÓFICA...

En su confrontación con Heidegger, Levinas le reprocha que en su pensamiento la muerte es presentada como la «posibilidad de la imposibilidad», cuando en realidad debería ser la «imposibilidad de la posibilidad». No se trata de un juego de palabras ni de una ocurrencia ingeniosa. Se trata de dos expresiones que recogen dos maneras diferentes de entender lo humano. El pensamiento occidental no puede dejar de entender al ser humano como dominio y posesión. Incluso un límite tan radical como es la muerte es comprendido como una posibilidad. Cuando Levinas corrige al maestro de Friburgo, indicando que en realidad la muerte es la «imposibilidad de la posibilidad», lo hace sostenido sobre su concepción de la subjetividad y del ser humano. Éste no es entendido en última instancia desde la actividad, la posibilidad y el dominio, sino desde una pasividad primigenia en la que se realiza la apertura al orden ético del Bien.

Una de las tareas permanentes del pensamiento es la de pensar lo humano. En nuestra época esta tarea recobra una especial urgencia. La crisis del proyecto de modernidad ilustrada es también la crisis de una manera de entender al ser humano. La idea de hombre desarrollada en ese complejo que llamamos modernidad es la de quien es consciente de su poder. El conocimiento creciente de las leyes de la naturaleza y la capacidad por intervenir en ella proyectan sobre el ser humano la idea de su poder, que cada vez se acrecienta más y topa con menos límites. Pero este ser humano poderoso surgido de la Ilustración se revela, a la larga, impotente para eliminar la violencia, la dominación de unos seres humanos sobre otros, la amenaza de colapso ecológico... En definitiva se muestra impotente antes los grandes desafíos morales. Parece que el mayor poder científico-técnico va acompañado de una gran impotencia moral.

La paradoja de la modernidad ya fue señalada por los autores de la teoría crítica. El proyecto emancipador ilustrado se asienta sobre una razón dominadora

que a la larga conduce a la destrucción y a la barbarie. Para reconducir este proceso no es suficiente, en mi opinión, revisar el modo de ejercer la racionalidad y abrirla al mundo de la vida, de la comunicación o al dolor de las víctimas. También hay que pensar de nuevo lo humano. Y pensarlo no sólo desde sus posibilidades sino también desde sus límites.

....QUE ES UNA PROBLEMÁTICA QUE TAMBIÉN ENCONTRAMOS EN LA CALLE

Cuando alguien me presenta sus prevenciones ante cuestiones filosóficas por resultarle abstractas y extrañas, suelo indicarle que la filosofía no hace más que expresar de manera elaborada y técnica lo que vivimos y nos topamos a diario en la calle.

Esta idea del sujeto moderno como poder y dominación ha generado además en esta posmodernidad del consumo, la idea de que no hay ni marcos ni límites que perfilen la vida humana y el modo de vivirla.

Por poner un ejemplo. Hace un mes veía estupefacto un debate en la televisión alemana. Una actriz austríaca, entrada en los cuarenta, tenía una relación y vivía con un muchacho, creo recordar que en la actualidad tenía dieciocho años y cuando comenzaron la relación quince. Ella misma decía que el chico tenía la misma edad que sus hijos. Lo asombroso es que la mayoría de los invitados al programa comentaban que no había nada de anormal en ello; que lo importante es que se quieran; que siempre en la historia de la humanidad había habido atracción de jóvenes hacia personas maduras; que uno tiene que tener el derecho a vivir como quiera... Y como era de esperar de esos argumentos, censuraban también al padre del muchacho que al inicio de la relación había denunciado a la mujer por acoso sexual sobre un menor. Menos mal que un psiquiatra puso algo de sensatez argumentando que la vida humana está biológicamente pautada, también la vida sexual, y que un muchacho

a esa edad ni tiene la madurez ni la preparación personal para afrontar los retos que conlleva una convivencia en pareja.

Pensaba que si este debate se diera en nuestro país los argumentos y las posturas serían las mismas, sólo que me temo que aquí no encontraríamos a quien, como aquel psiquiatra, pusiera un poco de cordura.

Es un ejemplo anecdótico pero también revelador de lo extendido que hoy resulta en Europa una visión de la vida humana en la que «todo es posibilidad», y no hay límites, ni marcos de referencia, ni pautas, que indiquen el camino a seguir en la vida humana.

La rapidez y permanencia de los cambios, el pluralismo con su variedad de configuraciones, la globalización que acerca y pone en comunicación mentalidades diferentes, nos llevan a hacer pensar que las referencias sobre las que se constituye la vida humana también son cambiantes, arbitrarias y prescindibles. En definitiva que no hay ningún marco que limite la apetencia de la propia voluntad. No es de extrañar que en este contexto surja la «ideología de género», para la cual las diferencias entre varón y mujer son arbitrarias, condicionadas culturalmente y, según ellos, modificables a capricho.

La desorientación y confusión que esta situación produce, sobre todo entre las generaciones más jóvenes, es enorme y habremos de esperar unos años para ver las consecuencias de quienes se han educado sin que nadie les hablara de los límites fundamentales de lo humano.

LA IDEA DE LÍMITE

Quizás para contrarrestar la situación anterior se va extendiendo en los ambientes educativos desde hace algunos años la importancia de educar a los niños y jóvenes desde los límites. Sin duda es una idea de gran ayuda a los que tienen la difícil responsabilidad de la educación. Pero me parece que la propuesta de una «educación desde los límites» suele ser entendida de una manera bastante reducida. Casi siempre se refiere a lo importante que es hacer ver a los niños y jóvenes que en la vida hay principios y normas que se deben respetar, como las que una familia establece en su hogar. O también se entiende en la dirección que a los niños y jóvenes no se les puede satisfacer todos sus deseos, sobre todo los de consumo, sino que tienen que aprender también a ser comedidos y a contener su apetencias más inmediatas. La propuesta suele acabar ahí, y casi nunca lleva a plantear que también tendremos que introducir a los niños y

jóvenes en lo que son los límites fundamentales de la existencia humana: la temporalidad, la historicidad, la corporalidad con su carga de enfermedad, limitación física y, al final, la muerte, el fracaso, la naturaleza, los otros, Dios... Por supuesto que habrá que hacerlo a la medida de las capacidades de cada edad, pero no se pueden ignorar esas dimensiones básicas de lo humano en la tarea educativa.

En una reflexión sobre los límites lo primero que hay que indicar es que la idea de límite no es sólo lo que introduce algún tipo de restricción. El límite es también lo que da paso a una nueva forma de realidad. Todos lo sabemos. Sin marcos y perfiles lo único que hay es confusión y desorientación. El marco pone orden en un espacio precisamente para hacer resaltar algún tipo de contenido. Lo mismo ocurre en la vida humana. Los marcos y perfiles de lo humano no son lo que coartan la libertad y frenan el desarrollo. Al contrario, son lo que hacen destacar la realidad de lo humano.

LOS LÍMITES FUNDAMENTALES DE LO HUMANO

Los límites fundamentales de lo humano, en primer lugar, tienen que ver con lo que para Kant eran las formas fundamentales del conocimiento: el espacio y el tiempo.

El ser humano es temporal, o lo que es lo mismo, su existencia tiene un comienzo y tiene un término. El tiempo de la existencia no es inagotable ni infinito. Hace años el teólogo J. B. Metz indicaba en un congreso de filósofos que en la modernidad los occidentales vivíamos sin tener conciencia de la temporalidad del mundo, lo que conlleva que algún día nuestro mundo se acabaría. Pero, al contrario, vivimos como si el tiempo no se fuera a acabar nunca y como si el universo fuera eterno.

Pues bien, la conciencia de límite temporal de la existencia no es algo a lo que se recurra para llenar la propia vida de melancolía, tristeza y angustia, ante el hecho de nuestra condición mortal. Es lo que puede traer a nuestra vida responsabilidad y esmero en el aprovechamiento del tiempo. Es conocida la novela de Simone de Beauvoir, *Todos los hombres son mortales*, en la que presenta el infierno de un mundo en donde todos fuéramos inmortales, precisamente porque nadie sería responsable de nada. Alguien decía que, puesto que no se nos concede decidir ni el comienzo ni el final de nuestra vida, no está en nuestras manos poner más días en nuestra vida, pero saberlo nos ayuda a que nos esforcemos a poner más vida en nuestros días.

La condición temporal de nuestra existencia es la que hace que la vida humana sea histórica. Y esa historicidad fundamental es la que nos vincula al pasado, a la tradición, a la sucesión de generaciones y personas.

El otro límite fundamental de nuestra vida tiene que ver con el espacio. O lo que es lo mismo con nuestra dimensión corporal. También en esto nuestra sociedad es paradójica. Se aprecia y cultiva el cuerpo, pero precisamente para ignorarlo en su realidad de don que recibimos y convertirlo en un objeto que se diseña y moldea según nuestros deseos. Igual que uno no puede determinar el día de su nacimiento y el de su muerte, tampoco uno elige el cuerpo que tiene. Viene dado. Y se acepta como don, que se acoge, aprecia y cultiva. O se niega empeñándose en configurarlo según los moldes de la moda y de las técnicas cosméticas. Pero éstas lo único que procuran es una máscara en la que se oculta la auténtica realidad que uno es. La máscara al final no puede satisfacer los deseos humanos de autenticidad.

EL SENTIDO DE LOS LÍMITES

Levinas en su obra se atreve a desarrollar una fenomenología del sujeto encarnado en la que el sentido de la corporalidad se presenta como pasividad originaria que cambia el carácter posesivo del sujeto en receptividad originaria.

Se puede decir que la obra de Levinas es el intento retomado siempre de nuevo por alcanzar la última dimensión de la subjetividad; la última reducción del sujeto.

En la reducción del pensamiento al sujeto que lo piensa parte de un hecho que Franz Rosenzweig había señalado en su debate con el idealismo. Es el hecho de que el sujeto que piensa es inobjetivable, es decir, el sujeto es una realidad no-fenomenica. Si quiero alcanzar con el pensamiento al sujeto que piensa, éste será siempre una representación pensada, lo cual me remite de nuevo a un sujeto que sostendrá esa representación, y así podríamos continuar hasta el infinito. Es decir, nos veremos inmersos en una sucesión de representaciones en las que el sujeto permanecerá siempre fuera del pensamiento. Para el pensamiento no es posible alcanzar el sujeto que piensa. En el pensamiento, al contrario de lo que decía el idealismo, no tiene lugar la identidad del sujeto pensante, la coincidencia del sujeto con lo pensado.

Levinas aplicará esta idea de Rosenzweig a la fenomenología y acabará concluyendo también que la última dimensión de la subjetividad, la última reduc-

ción del sujeto, no entra en la manifestación y en la aparición. Permanece en una dimensión anterior y sobre la que se sostiene la manifestación. Todo aparecer se realiza como despliegue temporal de la conciencia, lo cual tiene lugar en una dimensión subjetiva que no entra en ese despliegue temporal, sino que permanece más acá sosteniendo la manifestación.

La pregunta que ahora surge es, si el sujeto no es objetivable, no entra en el pensamiento, ¿cómo podemos acceder a él? ¿cómo podemos mostrar su sentido y significado?

Levinas se servirá del análisis fenomenológico y describirá el modo en el que se realiza la manifestación. Toda manifestación y todo pensamiento es un acontecimiento temporal, es un despliegue de la conciencia en el tiempo, y por consiguiente se realiza en un instante que empieza y termina, en un instante que pasa. Ese acabamiento temporal se inscribe en la corporalidad del sujeto como tiempo padecido, como tiempo que produce envejecimiento, como tiempo que pasa y del que la conciencia recoge una huella en la representación. Pero anterior al tiempo representado y sosteniendo esa representación, se encuentra el tiempo «pasado» por la corporalidad del sujeto, el tiempo padecido.

De este modo el sujeto se encuentra en un «entre-tiempo» caracterizado por dos vectores temporales diferentes. El del pensamiento en el que la temporalidad es ordenada y dominada en la representación del pasado y del futuro. Y por otra parte el del tiempo que pasa, el tiempo que uno no domina sino que padece.

La conclusión que Levinas entresaca de este análisis de la subjetividad es que la corporalidad, que es lugar por el que el tiempo pasa, impide la identidad del pensamiento, la coincidencia del yo consigo mismo en lo pensado. Ser sujeto es precisamente encontrarse en el movimiento del «entre-tiempo» y por consiguiente no poder coincidir consigo mismo.

El sujeto en su última reducción es pasividad y vulnerabilidad. La subjetividad no es sólo el poder configurador y ordenador de la conciencia y por el cual el yo domina el mundo. La subjetividad es padecimiento, receptividad y acogida.

LA CONDICIÓN CREATURAL DEL SER HUMANO

La conciencia y el pensamiento no pueden dar origen al sujeto. Éste se encuentra ya originado cuando la conciencia y el pensamiento pretenden darle un sentido. En el lenguaje de la tradición teológica esto es precisamente el hecho de la creaturalidad. La cues-

tión de la creación no es sólo la pregunta por el origen del universo. Es primeramente la cuestión por el origen de mi vida y de mi existencia. En *Totalidad e Infinito*, en una anotación, Levinas dirá que ser criatura es la imposibilidad de darse origen a sí mismo.

El primer límite, y quizás el más lleno de significado en la vida humana, es el de su condición creada. El de no ser origen de sí mismo. Esta condición creatural se expresa también en la relación con el otro. Uno no es origen de sí mismo, ni tampoco es origen del otro, que mantiene su independencia respecto de mí, y que es otro límite al poder del yo. Es en el «entre-tiempo», en la no identidad y la no-coincidencia con uno mismo en donde se produce la relación con la alteridad, la acogida del otro. Pero recordémoslo el «entre-tiempo» no es acontecimiento de conciencia ni de pensamiento. La relación con el otro no tiene lugar primeramente en la conciencia, sino en la pasividad de la subjetividad. Esto quiere decir que uno no elige ni decide la relación con el otro, de la misma manera que uno ni elige ni decide el comienzo de su existir. En la pasividad de la subjetividad el sujeto está puesto en relación con el otro, está impelido a acogerlo.

En el padecer del paso del tiempo se rompe la relación del sujeto consigo mismo que tiene lugar en la identidad de la conciencia. El sujeto es no-coincidencia consigo mismo, es apertura al otro, es exposición. Y como el paso del tiempo tiene lugar en la corporalidad, el sujeto encarnado significa precisamente todo lo dicho: pasividad, apertura, acogida, exposición...

Una pasividad, insisto, que no entra en la conciencia, que no es pensada sino que permanece anterior al pensamiento. Para describirla Levinas recurre a la idea de responsabilidad como asignación, como acusación. Y que por no entrar en la conciencia y el pensamiento tiene la forma de una llamada que nunca se termina de responder y que, por no darse a la aparición solamente la podemos percibir en el rumor o en

el eco que deja en nuestro propio responder. Cada uno de nosotros somos la respuesta a una llamada cuyo eco resuena en nuestro responder.

LA DIGNIDAD DE LA CRIATURA

En cierto sentido el análisis de la subjetividad de Levinas es una fenomenología de la condición creada del sujeto. Una condición que la modernidad concibe como un mito religioso y que cuestiona la independencia, autonomía y la libertad radical del ser humano. En nombre de la defensa de estos principios el pensamiento moderno niega la posibilidad de la condición creatural del ser humano y las consecuencias y el significado de ese hecho. El resultado es presentarse a sí mismo como único creador y configurador de toda la realidad. Pero no es fácil jugar a ser «como Dios», sobre todo cuando no se tiene ni su grandeza ni su bondad. Por eso el resultado es un mundo atravesado por los dramas morales de la falta de respeto a la vida humana desde su concepción hasta la muerte, de la injusticia, la corrupción, la dominación, la catástrofe ecológica.

Si queremos reconducir la situación deberíamos hacer valer una imagen del ser humano más ajustada a su realidad. El ser humano no lo puede todo y cuando cree poderlo todo lo que se encuentra es la impotencia moral. El ser humano no se puede dar a sí mismo la existencia, ni es el que configura la realidad de los otros. Es el que frente a la propia existencia y a la de los demás se encuentra en situación de responsabilidad. Es decir, se reconoce como la respuesta a una llamada silenciosa de la que solamente resuena el eco en la propia persona. Pero es un eco que puede poner sentido a la propia existencia pues encarga a cada uno la misión y la tarea de hacer valer la vida recibida. 

LOS LÍMITES DE LO HUMANO

GABRIEL AMENGUAL

Catedrático de Filosofía de la Universidad de Baleares

No sería realista una imagen del hombre que prescindiera de sus límites, y mucho menos una antropología filosófica que no los tomara en consideración. Si los límites configuran, dan los perfiles a toda cosa, ello vale especialmente para el hombre, puesto que en él los límites no se encuentran en los márgenes, sino en el medio de su vida, de su ser y quehacer.

LOS LÍMITES EN EL CENTRO

Los límites del hombre no pueden localizarse en puntos precisos, puesto que atraviesan y circundan el ser del hombre en su totalidad. No hay aspecto o cualidad o capacidad (conciencia, inteligencia, voluntad, libertad, amor, etc.) o dimensión (corporalidad, temporalidad, sociabilidad, lingüisticidad, subjetividad, actividad, cultura, tradición, etc.) humana que no tropiece con ellos.

S. Agustín, en las *Confesiones*, lo ha expresado maravillosamente, de manera narrativa y a la vez reflexiva, sobre todo en dos aspectos: el del mal o la culpa y el de la muerte, pero que con la misma lógica cabe extender a todos los límites humanos. Así en el libro II narra aquella célebre noche en la que con un grupo de amigos asaltaron un huerto para robar peras, por el simple gus-

to de robar: «ni era el gozar de aquello lo que yo apetecía en el hurto, sino el mismo hurto y pecado [...], siendo nuestro deleite hacer aquello que nos placía por el hecho mismo de que nos estaba prohibido»¹. Este estar en culpa o amar el mal anida en el propio centro del corazón humano, en la libertad², que de esta manera en el fondo se propone, siempre de nuevo, llevar a cabo aquel primer proyecto desgraciado y disgregador del primer jardín, el del Edén, donde Adán y Eva querían ser como dioses, arrogándose la misma omnipotencia divina, saltándose los límites de lo humano. Este deseo de omnipotencia es, según el obispo de Hipona, la raíz del mal³. Es la falta del reconocimiento de los propios límites, impuestos por la misma ley moral universal, una de las causas del mal, el cual arraiga en lo más hondo del corazón humano, en su libertad.

El otro aspecto, en el que San Agustín es un maestro, consiste en mostrar cómo la muerte se da en la vida. «*Media vita in morte sumus*», canta el verso medieval: en medio de la vida estamos en la muerte. San Agustín lo expresa repetidamente hablando de «vida mortal o muerte vital»⁴, de que la muerte es un proceso que va unido al de la vida: «no difería morir todos los días en mí»⁵; y por eso puede unir estos dos acontecimientos formando uno solo: «morir vitalmente»⁶, «vivir mortalmente»⁷. Heidegger lo afirmará

1. SAN AGUSTÍN, *Obras de San Agustín*, vol. II: *Las confesiones* (II, 9). Texto castellano y latino. Edición crítica y anotada por el P. Ángel Custodio Vega. Madrid: BAC 31955, p. 137. Cf. FLETEREN, Frederik van, «Prolegomena zu einer Psychologie und Metaphysik des Bösen», in: FISCHER, Norbert/MAYER, Cornelius (Hg.), *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*. Freiburg: Herder 1998, pp. 107-131.

2. Precisamente a partir de S. Agustín va a ser un lugar común situar la raíz del mal en la libertad, con lo cual se moraliza el mal y a la vez desfataliza la historia, poniendo la responsabilidad humana en primer plano. Ver como ejemplo HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Werke in zwanzig Bänden*. Hrsg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970, vol. VII, § 139 nota, p. 261; vers. cast. de J. L. Vermal: *Principios de la Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana 1975, p. 172: «El origen del mal moral [Bösen] está en el misterio, es decir, en lo especulativo de la libertad, en su necesidad de desprenderse de la *naturalidad* de la voluntad y ser frente a ella algo *interior*».

3. AGUSTÍN, *Las confesiones* (II, 14), p. 143.

4. AGUSTÍN, *Las confesiones* (I, 7), p. 89.

5. AGUSTÍN, *Las confesiones* (VI, 20), p. 301.

6. AGUSTÍN, *Las confesiones* (VIII, 19), p. 395.

7. AGUSTÍN, *Las confesiones* (X, 26), p. 497.

a su manera: «Con ninguno de estos modos de terminar se puede caracterizar adecuadamente la muerte como fin del Dasein. [...] 'Apenas un hombre viene a la vida ya es bastante viejo para morir'»⁸. La muerte no es simplemente el acontecimiento final del trayecto de la vida, sino un modo de vivir.

LÍMITES DEL SER, LÍMITES DE LAS RELACIONES

Se pueden dar distintas clasificaciones de los límites de lo humano. De acuerdo con el enfoque según el cual el hombre es un ser de relaciones⁹, podemos ir constatando cómo la limitación se da en cada una de las relaciones: con la naturaleza exterior, con la interior, con los otros.

Quizás el primer límite, que salta a la vista, lo presente la naturaleza exterior, pues con ella el hombre ha tenido que luchar, y tiene que hacerlo siempre, para asegurarse su supervivencia. Ha tenido que enfrentarse a ella, en primer lugar, para no ser arrastrado por ella (piénsese en los terremotos y demás catástrofes naturales, pero también en enfermedades de distinta índole, baste recordar las terribles epidemias de antaño, pero también las pandemias de hoy); y, en segundo lugar, para arrancarle los medios de vida y subsistencia (a lo que está encaminado todo el trabajo, la producción, la distribución, la técnica). Para ello el hombre se ha servido de sus conocimientos y sus habilidades técnicas para ir creándose un cierto dominio, un *habitat* humano en la naturaleza. De esta relación surgen la cultura y la técnica, el trabajo, la economía y las relaciones sociales.

Las limitaciones surgen también de la propia naturaleza interior: sus instintos y pasiones. El propio interior ha sido siempre un campo de batalla, para cuyo dominio se han ido proponiendo diversas estrategias, que van desde la extirpación de las pasiones (como es el caso del estoicismo, proclamando la *apatheia*, la impassibilidad), hasta el otro extremo consistente en dejarse llevar por ellas, pasando por el término medio que estriba en el equilibrio, la integración, la personalización de estas fuerzas que llevamos dentro y nos constituyen.

Estas limitaciones interiores se hacen muy presentes en la distancia entre el deseo y la realidad, en-

tre lo que anhelamos y lo que conseguimos, por lo que el hombre es, por definición, un ser de deseos, un ser que se trasciende a sí mismo, en su sentido más radical, de ir más allá de sí, por un deseo de ser más de lo que es; es un ser de deseos por la penuria que siente en sí. Y dentro de esta línea se encuentra también el nivel de lo moral, del deber ser, que va más allá del puro ser o de lo dado por la naturaleza. Pero ello, a la vez y por la misma razón, comporta que el hombre sea un ser de frustraciones y fracasos, de inmoralidad (e incluso de inhumanidad) y culpa. El hombre puede vivir de manera disconforme con su ser, con su humanidad, porque ésta no es pura facticidad, sino proyecto y quehacer. Ésta es además una limitación específicamente humana, pues, por el hecho de tener ideales e ilusiones, deseos y anhelos, también tiene decepciones, frustraciones, e incluso fracasos, y ello no sólo en una empresa o proyecto o siquiera en un ámbito de su vida, sino globalmente en su existencia como tal, de modo que su misma existencia puede llegar a ser calificada de malograda, de existencia frustrada.

Participando de ambas limitaciones se encuentran aquellas provenientes del propio cuerpo, que ya por sí mismo es naturaleza y a la vez naturaleza cultivada o segunda, por tanto naturaleza moral.

Otras limitaciones provienen de las relaciones con los demás, tanto en el sentido personal como social e institucional. Entre las limitadoras se llevan la palma las limitaciones impuestas por las relaciones hostiles, con enemigos, las relaciones simplemente dadas por la convivencia y por la organización social, política y jurídica. También aquí se hace patente el carácter ambiguo de lo humano: los demás, que pueden y deberían ser la ocasión, el acicate, el medio y la mediación necesaria para la propia autorrealización, pueden convertirse en un límite al libre despliegue de uno mismo. Los otros, que son mi realización (Marx)¹⁰, que me constituyen, pueden convertirse en mi obstáculo o incluso anulación.

También cabe hacer mención de la relación con Dios, aunque se trata de una relación de naturaleza especial, no es una relación con uno más en el mundo. En todo caso es la relación que representa el límite absoluto y a la vez la fuente absoluta de posibili-

8. HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit* (1927). Tubinga: Niemeyer 121972, p. 245; *Ser y tiempo*. Prólogo y traducción y notas de Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Trotta 2003, pp. 265s. Cf. nota 1 p. 249, cast. 269.

9. Tal como han puesto de relieve autores y corrientes tan diversos como Marx, Kierkegaard, Heidegger, las teorías de la intersubjetividad (Fichte, Hegel, G. H. Mead, etc.) y el personalismo dialógico.

10. La primera crítica de Marx a la sociedad civil-burguesa, como el ámbito de la acción humana que se asienta sobre la libertad individual y tiene como primer derecho el de la propiedad privada, es que «lo que dentro de ésta puede encontrar un hombre en otro hombre no es la realización (*Verwirklichung*) sino al contrario la limitación (*Schranke*) de su libertad». MARX, «Zur Judenfrage», in: MEW 1, 347-377, cita p. 365; vers. cast. de José M. Ripalda: «La cuestión judía», in: *Obras de Marx y Engels*, vol. 5. Barcelona: Crítica 1978, pp. 178-208, p. 196.

dad y de realidad, de ser. Es la relación más personal y más personalizadora¹¹.

SITUACIONES LÍMITE: DESPERTAR A LA EXISTENCIA Y ABRIRSE A LA TRASCENDENCIA

Karl Jaspers (1883-1969) para referirse a estas cuestiones ha acuñado el concepto de «situación límite» (*Grenzsituation*). ¿Qué son las *situaciones límite*? «Son situaciones de las que no podemos salir y que no podemos alterar»¹². Esta primera explicación no pasa de ser sólo formal. Con ello queda simplemente dicho que son inevitables, que escapan a nuestro control o dominio, de modo que son ellas las que ejercen el dominio sobre nosotros; de momento no aparece su significación ni filosófica ni existencial. De hecho Jaspers continúa diciendo: «La conciencia de estas situaciones límite es, después del asombro y de la duda, el origen, más profundo aún, de la filosofía»¹³. Con ello ya se ha anunciado su significado para la filosofía, al decir que están en el origen de la filosofía, junto con la admiración y la duda (el origen clásico, aristotélico, y el moderno, cartesiano, de la filosofía), pero con más profundidad que éstas. Del mismo modo que Aristóteles afirmó que «los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración»¹⁴, así también —y con más propiedad— puede afirmarse que estas situaciones mueven a filosofar y lo hacen en un sentido más profundo porque nos conciernen más íntimamente. Su significación filosófica estriba en que ellas crean unas condiciones idóneas para conducir a la filosofía. Con ello todavía no tenemos ni la razón de por qué tienen este significado ni cuál es su significado existencial.

Antes de entrar en estas cuestiones, digamos que según Jaspers estas situaciones límite son: muerte, culpa, azar, enfermedad y/o sufrimiento, (a veces habla de mal moral [*Böse*, culpa] y mal físico [*Übel*, enfermedad y dolor]) y se complementan con dos de carácter más general: la historicidad y el carácter relativo de lo fáctico. Son prácticamente las mismas que Habermas denominará «contingencias», cuyo dominio escapa a la filosofía y en cambio cae total y exclusivamente en el ámbito de la religión, cumpliendo aquí una de sus funciones irremplazables¹⁵.

Su significación existencial y la raíz de su significación filosófica ya se insinúa al continuar afirmando: «En la vida corriente huimos frecuentemente ante ellas cerrando los ojos y haciendo como si no existieran. Olvidamos que tenemos que morir, olvidamos nuestro ser culpables y nuestro estar entregados al azar. Entonces sólo tenemos que habérmolas con las situaciones concretas, que manejamos a nuestro gusto y a las que reaccionamos actuando según planes en el mundo, impulsados por nuestros intereses vitales. A las situaciones límite reaccionamos, en cambio, ya velándolas, ya, cuando nos damos cuenta realmente de ellas, con la desesperación y con la reconstitución: Llegamos a ser nosotros mismos en una transformación de la conciencia de nuestro ser»¹⁶. Por tanto, se trata de situaciones de las que no podemos salir ni podemos alterar y, con todo, intentamos huir de ellas, refugiándonos en lo concreto, en lo manejable, en lo calculable, en lo programable, en lo empírico. Nuestra reacción espontánea ante ellas es la huida y, sin embargo, sólo afrontándolas llegamos a ser nosotros mismos.

Con ello ya se ha insinuado su significación existencial y filosófica. Estas situaciones nos despiertan a la existencia. La existencia no es un objeto ni algo que tengamos a la mano; lo que el mundo nos ofrece son cosas, y entre ellas no está la existencia. Es más, entre el mundo y la existencia hay un abismo que hay que franquear por un salto¹⁷. Por una parte, pues, tenemos «vida corriente» o cosas, objetos, el mundo, la existencia empírica, fáctica, la subsistencia, y, por otra parte, la existencia, el ser como libertad. Estos dos modos de ser no son dos especies coordinadas entre ellas, están en relación, pero son estrictamente incomparables entre ellas.

Para llegar a ser nosotros mismos, para despertar a la existencia, hay que salir de lo dado, superarlo, no dejarse arrastrar por ello; se requiere romper el círculo infernal de adaptarse a lo dado, de seguir la corriente. Esta ruptura y este despertar nos vienen con el choque con nuestros límites. Con esta ruptura despertamos al sentido del ser. La existencia se realiza sobrepasándose, trascendiéndose, yendo más allá de sí y entrando en comunicación con lo/el otro. Con ello ya tenemos los tres niveles en que se juega la existencia y con los que tiene que habérselas uno mismo

11. Cf. AMENGUAL, Gabriel, *Antropología filosófica*. Madrid: BAC 2007, pp. 233-236.

12. JASPERS, Karl, *La filosofía*. México: FCE 1978, p. 17.

13. JASPERS, *La filosofía*, p. 17.

14. ARISTÓTELES, *Metafísica* (I, 2; 982 b 12-13). Edición trilingüe por Valentín García Yebra. 2 vols. Madrid: Gredos 1970, vol. 1, p. 14.

15. Sobre Habermas cf. AMENGUAL, Gabriel, *Presencia elusiva*. Madrid: PPC 1996, pp. 109-114.

16. JASPERS, *La filosofía*, p. 17.

17. MARCEL, Gabriel, «Situation fondamentale et situation-limite chez Karl Jaspers», in: Id., *Du refus a l'Invocation*. Paris: Gallimard 1964, pp. 284-326, ref. p. 295. «Situación fundamental y situación límite en Karl Jaspers», in: *De la negación a la invocación*, in: Id., *Obras selectas*. Traducción de Mario Parajón. Madrid: BAC 2004, vol. II, pp. 231-263, ref. pp. 239s.

y la filosofía: 1. la vida corriente, la conciencia empírica, el mundo de los objetos; 2. la existencia; y 3. la trascendencia. Con este trasfondo podemos comprender el significado de las situaciones límite, que consiste en que en ellas se opera el misterioso paso de la vida corriente, empírica, a la existencia y de la existencia a la trascendencia¹⁸. «Situaciones que consisten en el hecho de que me veo implicado en situaciones que no puedo vivir sin lucha y sin sufrimiento, en las cuales asumo inevitablemente mi culpa, en las que debo morir, a eso llamo situaciones límite. Estas situaciones no se transforman, sólo cambian en su manifestación. Llevadas a nuestra condición (*Dasein*), son definitivas. No podemos observarlas desde lo alto ni tampoco ver detrás de ellas. Son como un muro contra el cual golpeamos y empujamos. No está en nuestras manos modificarlas, sino únicamente aclararlas sin explicarlas o deducirlas en parte de otra cosa que no sean ellas. Está ligadas a nuestra condición misma»¹⁹.

Se trata de situaciones²⁰ que no remiten a un espacio, sino a la existencia, a una realidad en la que el sujeto está interesado como existencia y que marca a la vez sus límites y su campo de acción. Son situaciones en las que me encuentro, en las que actúo y soy actuado, sin conocerlas más que de manera esquemática o parcial. Están enlazadas unas con otras. No se modifican en lo esencial, sino sólo en su modo de manifestarse. Tienen un carácter último, final, definitivo. Escapan a nuestro control, más bien chocamos contra ellas. Por eso Jaspers puede afirmar: «hacer la experiencia de situaciones límite y existir son una y la misma cosa»²¹.

LÍMITE Y LINDERO

A pesar de que los límites son omnipresentes en el hombre y su despliegue, hay ciertos aspectos en los que dichas limitaciones parecen concentrarse y hacerse especialmente manifiestas, como son los fenómenos humanos del mal (en sus múltiples aspectos, de entre los cuales destacan el sufrimiento y el fracaso), la caída, la culpa y la muerte.

En efecto, estos cuatro aspectos del ser del hombre ponen de manifiesto su limitación, su vulnerabilidad, su caducidad, su fragilidad e incluso impotencia. Señalar estos límites no es un ejercicio de masoquismo ni un

intento de aguar el discurso sobre el hombre con una lamentación y una queja, sino que es algo tan necesario como la indicación de sus capacidades y sus rendimientos, puesto que los límites son cabalmente aquellos aspectos que marcan el perfil de la identidad; sin considerar estos límites dejaríamos al hombre en una ambigüedad difusa que nos impediría reconocerle.

Otro significado profundo de los límites es que nos indican aquello con que limita el hombre. Cuando de niños estudiábamos geografía en la escuela, se nos enseñaba que España limita con Francia, con Portugal, etc. Los límites son a la vez contactos con lo otro, lo diferente de nosotros, lo de fuera. Los límites son fronteras y, a la vez, indicios del otro, de trascendencia. «Algo se sabe como límite o falta, es más, algo se siente como límite o falta solamente cuando uno, al mismo tiempo, está más allá de ello»²². Todo límite es un lindero que también señala aquello con que colindamos, nos pone en relación con lo otro diferente de nosotros, pero que a la vez, de alguna manera, nos pertenece, nos configura, traza nuestros perfiles. En este sentido los límites son a la vez indicios de trascendencia, son fronteras que nos comunican y amplían nuestros horizontes; en definitiva, muestran al hombre como un ser trascendente; por ello no es de extrañar que estas cuestiones tengan su versión religiosa, quizás la más originaria. Los límites ponen de manifiesto también la trascendencia del hombre, su remisión a la alteridad, al totalmente Otro.

Por ello, estos cuatro aspectos tienen en común un cierto aire religioso o teológico²³. No porque sean menos propios del ser humano ni porque no merezcan un tratamiento propio dentro de una Antropología Filosófica, sino porque, como señalizaciones de un lindero, dan testimonio del ámbito vecino con el que el ser humano colinda de manera constitutiva: el Otro por excelencia, Dios; por ello son tratados también en el ámbito teológico.

El primero de ellos, el *mal*, siempre presente en la vida personal y social, mal de toda clase e índole, presente de mil maneras y camuflado bajo mil disfraces y casi siempre bajo la capa del bien; el mal que cometemos y que sufrimos, sea de manera consciente o inconsciente, incluso queriendo hacer el bien, de manera que nuestra existencia se encuentra literalmente enredada en él.

Un primer aspecto del mal se hace presente en la situación histórica, social y personal, que se ha venido

18. JASPERS, Karl, *Philosophie*. Heidelberg-Berlin: Springer 1932, 3 vols., II, 203.

19. MARCEL, 300s., cast. 243s.; JASPERS, *Philosophie*, II, 203.

20. MARCEL, 301-305, cast. 244-247.

21. JASPERS, *Philosophie*, II, 204.

22. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza 1997, § 60 nota, p. 162.

23. A su exposición filosófica he dedicado la tercera parte de la antropología filosófica, cf. AMENGUAL, *Antropología filosófica*, pp. 383-460.

en llamar *caída*, una calificación de la situación humana no sólo propia de platónicos, sino de todo el que tenga un mínimo de experiencia humana, se presente como labilidad o fragilidad o alienación o como se quiera. En definitiva, se trata de tematizar el hecho de que somos proclives al mal, somos inducidos a cometerlo; vivimos en estructuras despersonalizadas y despersonalizadoras, alienantes, etc.

La *culpa* es el mal moral por excelencia y designa un nivel del mal propiamente humano, que no puede despacharse con el progreso del bienestar o de la ciencia y la técnica, ni puede confundirse con los patológicos sentimientos de culpabilidad.

La *muerte*, en cambio, es el límite por excelencia, el límite de la vida, y que por ello mismo casi siempre se la ha considerado como un final que arroja la pregunta acerca del más allá de ella y del sentido del más acá de ella. Límite, no porque se encuentre solamente al final de la vida, sino precisamente porque se experimenta de mil maneras en medio de la vida misma.

Cuatro fenómenos que podrían ser alojados en el mismo departamento del mal. Representan y hacen presente el mal. Sin embargo parece más propio no clasificarlos sin más de mal, sino contemplarlos como límite, el mal incluido, límite de lo humano que remite, por una parte, al centro de lo humano, porque él mismo se ve afectado, y, por otra, remite a algo más allá de lo humano, llámese esperanza, salvación, perdón, vida.

EL LÍMITE EN EXPERIENCIAS POSITIVAS

Si nos atenemos a la lista de Jaspers, y en general, a la que suele hacerse de las fronteras de lo humano, uno podría pensar que sólo se experimenta el límite en lo negativo, pero no es así: también en lo positivo se puede experimentar la propia limitación. Ello se hace evidente en todos aquellos casos en que acontece algo que no puede ser fruto puramente de mi acción. Es el caso, por ejemplo, de la experiencia de la paternidad. Saberse padre (y abuelo), ver que de golpe surge vida nueva, es algo desproporcionado respecto a lo que uno haya podido hacer. Quizás el mayor conocimiento del desarrollo del feto haya restado asombro ante el nacimiento, pero no deja de ser una experiencia, que muy bien Wittgenstein hubiera podido añadir a las tres experiencias éticas o místicas que enumera en su *Conferencia sobre ética* (1929)²⁴; también aquí cabría aplicar aquella sentencia suya según la cual «No es lo místico *como* sea el mundo, sino

que sea el mundo»²⁵. El aumento de los conocimientos del *como* puede enturbiar la contemplación del *hecho* de la existencia, del nacimiento. Pero en todo caso uno experimenta la propia limitación porque el don que recibe excede la propia acción.

Puestos a poner ejemplos positivos de experiencias del límite, se podría aducir también el nacimiento del amor, el paso del enamoramiento al amor propiamente dicho, por el que uno se entrega y es acogido, de modo que es transformado, se ha constituido un nuevo sí-mismo. En esta misma línea cabe recordar la experiencia, hoy repetida por muchos jóvenes, del cooperante, del que ayuda sea a discapacitados en su propia ciudad o país o a pueblos empobrecidos en el sur. También ahí se da la experiencia de una entrega de uno mismo y de recibir algo muy valioso. Esta experiencia casi siempre se resume afirmando que uno ha recibido más de lo que ha dado. En este caso la experiencia de la propia limitación, lo poco que uno puede dar frente a la inmensa pobreza y el enorme sufrimiento, la infinitud de la tarea, se une a la experiencia de la limitación del otro, a la vez que la comunión de ambas experiencias, la comunión entre el que da y el que acoge, confiere un 'exceso' de gracia, de positivo en ambos, entre ambos se ha construido amor, se han hecho obras de amor.

Una experiencia semejante puede proporcionarnos la vida cotidiana, la mayor dificultad es que en ésta más fácilmente nos encontramos con que todo puede ser explicado por su lugar en el mundo fenoménico y por tanto todo tiene su causa y sus antecedentes y condiciones. Entre estas experiencias cotidianas cabría señalar la del perdón, en especial cuando implica ir más allá de las relaciones contractuales, es decir, cuando se da sin respuesta o sin motivo suficiente, más allá de lo «justo», más allá de la mera reciprocidad.

Y también aquellas en las que vencemos una enfermedad que puso en crisis nuestra vida, en las que «volvemos a nacer», como suele decirse. También todas aquellas ocasiones que solemos calificar como de «suerte», como las de estar en el lugar apropiado en el momento oportuno, de haber esquivado un accidente, de tener la familia que tenemos, el trabajo, etc. Y un largo etc.

Este final, que desemboca en lo cotidiano, pretende ser una invitación a mirar la propia existencia como surcada continuamente por los límites que son a la vez don, donación de vida, atisbos a una existencia auténtica y presencia de una trascendencia que es amor. 

24. WITTGENSTEIN, Ludwig, *Conferencia sobre ética*. Barcelona: Paidós 1990.

25. WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus* (6.44). Traducción de J. Muñoz e I. Reguera. Madrid: Alianza 1997, p. 181.

LA CONCIENCIA MORAL, ¿LIMITACIÓN O ESENCIAL APERTURA?

CARMEN HERRANDO
Instituto E. Mounier (Zaragoza)

Al hablar de *conciencia*, podemos referirnos a dos acepciones distintas de la misma palabra: a la conciencia como reconocimiento o percatación de algo, ya sea interior o exterior a nosotros —algo de lo que nos damos cuenta, de lo que llegamos a tener conocimiento, o que sencillamente sentimos o intuimos en profundidad, y que tiene lugar en nosotros mismos o a nuestro alrededor—, o a la conciencia como conciencia moral, esa instancia de nuestros adentros, que parece que nos vigila y controla como si hiciera prender en nosotros una fuerza que, muchas veces, más que examinarnos, creemos que nos lastima.

Es a este último sentido al que queremos remitirnos, al plantear la pregunta de si es la conciencia moral algo que limita a la persona —una de las múltiples barreras que le impiden vivir libre—, o si se trata, por el contrario, de una suerte de dimensión personal, que lo que hace es poner los fundamentos de nuestra persona y abrirnos a dimensiones nuevas, que poco a poco, si ahondamos en ellas, nos harán descubrir valores de proporciones inmensas. Y se tratará también de mostrar que estas dos acepciones de la conciencia sólo en apariencia son distantes, puesto que la conciencia entendida como conocimiento o reconocimiento no deja de comprometer a nuestro ser entero con aquello de lo que somos sabedores, debido a la propia estructura moral que nos configura como seres humanos.

Conciencia no es una palabra antigua en nuestra Tradición, aunque sí lo es su contenido. Los estudiosos dicen que no tenían una palabra equivalente los hombres del Antiguo Testamento, pero que en absoluto desconocían la noción de una identidad que constituye al hombre, entendida como el lugar recóndito de sus adentros donde la Palabra de Dios resuena con eco hondo y vivificante; es la idea de *corazón* acogida como interioridad, como aquello que configura lo más nuclear del hombre, que está tan hermosamente patente en muchos relatos de los grandes protagonistas de la Historia de Israel.

Las viejas filosofías morales de Grecia —estoica y epicúrea— dan cuenta de una suerte de *synéidesis*, de cuya idea se habían hecho especial eco mucho antes ciertos pitagóricos que veían en el examen de conciencia un análisis del propio proceder, sobre todo cuando se avergonzaban de él en su fuero interno, mucho más que ante las apreciaciones de los demás. La hallamos también en antiguas tragedias como *Antígona*, de Sófocles, donde la protagonista apela a la obediencia al dictado de los dioses, antes que a las leyes puestas por hombres, cuando se trata de dar sepultura al cadáver de su hermano.

Mucho después, San Pablo llamará *synéidesis* al equivalente del bíblico *corazón*, y se gestará así la palabra y la noción que habrán de evolucionar hasta dar con el término que contenga ya esta idea de conciencia, entendida como conciencia moral. Así, en el cristianismo, y a través de la doctrina de san Pablo, es donde por vez primera irán de la mano la idea y la palabra, recogiendo esa apelación al centro de la persona y aludiendo también directamente a la propia conciencia moral, como sucede cuando Pablo insta a los hermanos a seguir los dictados de la propia conciencia, y a respetar la ajena, al tratar de la comida destinada a los sacrificios ofrecidos a los ídolos, en el capítulo octavo de la primera Carta a los corintios.

Esta noción de conciencia moral irá configurándose a lo largo de la edad media, en torno a la idea de callada pero firme manifestación de la voz de Dios en el hondón del hombre, y también como el verdadero centro unificador de la persona; y culminará en el siglo XVI con las reivindicaciones de Lutero en torno al primado de la conciencia individual sobre cualquier otra autoridad humana. Pero pronto llegarían Descartes y su *cogito*, y se iría reforzando aquel sentir individual transmitido por Lutero, de manera que la Filosofía fue caminando derecho hacia la noción kantiana de autonomía, mas ya no en el terreno de la relación fundante del hombre con Dios, sino en el campo más exterior de una ética cada vez más desvinculada de

ese hilo directo que une al hombre con su Creador, tan evidente todavía en Lutero. José Luis Aranguren muestra esta trayectoria en su *Ética* de 1958: cómo a partir del Renacimiento se desvinculan cada vez más la noción de ley natural –en la que bebe la conciencia moral, gracias a tener su fuente en la ley eterna (así venían planteándolo santo Tomás y los escolásticos)– y la consideración de la ley eterna o divina como su principio originario. Y es en Kant donde, con la puesta del acento en la autonomía, habrá de empezar el desgarrar, por más que la conciencia moral siga teniendo un gran peso como una suerte de inteligencia para lo moral, igual que tiene el hombre inteligencia para las matemáticas, para el lenguaje o para la estética; y también como un «tribunal interno al hombre» y ante el cual «sus pensamientos se acusan y se disculpan entre sí»¹.

La conciencia moral se va desligando así de su fuente divina, y sufre tal disgregación, que en adelante se llegará incluso a poner en duda su existencia como instancia interior del ser humano, que de uno u otro modo ha estado presente en las grandes tradiciones culturales y espirituales de la humanidad. Tal tendencia culminaría en el siglo xx, que fue nefasto para la conciencia moral. De manera que sólo porque se han dado estos desgarrar podemos hoy llegar a preguntarnos si la conciencia moral puede verdaderamente ser una cárcel para el hombre, o se trata, por el contrario, de una de sus más posibles y ciertas aperturas, que lejos de constreñirlo, lo lanza hacia los demás y hacia el mundo, precisamente porque es el suelo firme desde el que actúa con libertad verdadera.

Aunque muy someramente, no podemos dejar de enunciar algunas corrientes culturales y de pensamiento que azotan y han buscado destrozar la noción de conciencia moral, y de las que somos herederos hoy, mal que nos pese, dramáticamente además, hasta el punto de tener que reconocer la lucidez y la clarividencia de un pequeño libro de mediados del siglo pasado, donde se anuncia nada menos que «la abolición del hombre»². Su autor, C. S. Lewis, reconoce con espanto que, si las cosas no se remedian, estamos asistiendo a la negación de lo que él denomina *Tao*, que viene a ser un compendio de ley natural, moral tradicional, principios básicos de la razón práctica y fundamentos últimos: la tradición, en definitiva, por la que las personas somos lo que somos. Estas corrientes que han llegado a negar la conciencia moral vie-

nen a resumirse en algunas teorías que giran en torno al psicoanálisis, el conductismo, o los estructuralismos, herederos estos últimos de planteamientos que extraen las consecuencias de la nietzscheana muerte de Dios, y que desembocan, como no podía ser de otra manera, en esta suerte de muerte del hombre intuida por Lewis. Pero también hay que referirse a los presentes proyectos de carácter socio-biológico, generadores de un «darwinismo social» deshumanizador, como si el hombre fuera una máquina programada por su propia biología, por el mero encadenamiento de sus genes... El drama de la humanidad de hoy es que se vienen gestando unos modelos antropológicos que se caracterizan por sustraer la libertad al ser humano, al considerar a éste como resultado de ciertos programas, ya sean de índole social, genético, o incluso de orden maquinista o cibernético. Como si empezaran a tener cabida real ciertas novelas de ciencia ficción que todos recordamos.

En lo que tales tendencias de pensamiento desembocan es en la negación del hombre como sujeto personal que habla en primera persona y es capaz de entusiasmarse con su propia vida –que reconoce como don–, de entregarse a sus semejantes sin medida, o de rebelarse frente a aquello que sabe y siente que le oprime u oprime a los demás. Y negando el sujeto personal, lo que rehúsan, con una fuerza destructiva como pocas, es la propia libertad, y por ende, la esencia misma del hombre. Por eso, la primera consecuencia que se puede extraer del estado en que se halla hoy la conciencia moral para muchas corrientes de pensamiento, es la de que acabar con la conciencia equivale de hecho a acabar con la libertad, y acarrea el resultado de una abolición real de la persona, que empieza por la negación de ese centro interior donde el ser humano recibe el eco de su propia tradición y la voz callada de su Creador, esa fuerza que hizo que Antígona –como tantas personas cuya libertad ha brillado precisamente en su rebeldía– no se sometiera a las leyes de su rey, porque antes estaban las que llevaba grabadas en sus propios adentros.

Libertad y conciencia no pueden sino ir de la mano, al participar de una misma raíz ontológica, como hace ver el teólogo personalista belga Jan Hendrik Walgrave, cuando escribe que «Libertad, conciencia moral y razón no son distintas en su raíz ontológica, y cada una de ellas implica, así, a las otras dos»³. Es decir, que no se pueden separar, ancladas como están en la misma fuente fundadora. En la per-

1. I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 303.

2. C.S. Lewis, *La abolición del hombre*, Encuentro, Madrid, 1990.

3. J. H. Walgrave, «Personnalisme et anthropologie chrétienne», en *Gregorianum*, nº 65/ 2-3 (1984), p. 445.

*...en el ser humano
hay un fundamento
moral, una
estructura moral,
a la que Aranguren,
siguiendo a Zubiri,
denominará «moral
como estructura»:
el hombre es, así,
forzosamente,
moral. Y es moral
porque es libre.*

sona conviven estrechamente ligados el orden ontológico y el orden moral, lo que viene a recordarnos que en el ser humano hay un fundamento moral, una estructura moral, a la que Aranguren, siguiendo a Zubiri, denominará «moral como estructura»: el hombre es, así, forzosamente, moral. Y es moral porque es libre. La libertad es el fundamento de esta moralidad, y a la inversa, si se desmorona el fundamento, se desmorona la libertad. Pero si la libertad radica en la moralidad, y ésta en aquella, ¿cómo deshacemos ese nudo para asomarnos a su verdadero núcleo? Aranguren destaca aquí el concepto zubiriano de *religación*: merced a la inteligencia, el hombre está volcado en lo real, hay un vínculo esencial entre el ser humano y esa realidad de la vida en la que está inmerso; o dicho con otras palabras, en el ser humano se da una radical «versión a la realidad». Una realidad bondadosa, dirá Zubiri, porque es el Bien el que la configura. Este es el verdadero fundamento moral del hombre. Y porque el hombre se sabe ser real en medio de la realidad, es capaz de optar entre las posibilidades que la realidad de su vida le ofrece; y en esa realidad de su propia vida es donde halla su verdadero porqué, es decir, su propia vocación. La idea de vocación es cla-

ve. La propia moralidad posibilita mi vocación y me abre a ella. El mismo Ortega, de quien son discípulos Zubiri y Aranguren, apunta hacia lo mismo, aun desde su agnosticismo, cuando percibe la importancia de rescatar el término «vocación», que estaba quedándose obsoleto y reducido al mundo religioso, y hace consideraciones de este tenor sobre la moral: «la moral no es una *performance* suplementaria y lujosa que el hombre añade a su ser para obtener un premio, sino que es el ser mismo del hombre cuando está en su propio quicio y vital eficacia»⁴.

Esta libertad que radica en la moralidad del hombre no es una libertad sin objeto, como sería la que proponían Sartre y algunos existencialistas. Precisamente la versión hacia lo real, su fundamental anclaje en la *religación*, es lo que le dará un rostro concreto que habrá de expresarse en la vocación particular de cada persona. Por eso, la misma conciencia moral operando en el centro más íntimo del hombre, lejos de limitarle y de estrechar sus posibilidades, lo que hace es abrirle a la realidad y permitirle además ser *él mismo*, alguien único e irremplazable, con una misión concreta en la vida —misión que nadie puede realizar en su lugar—; y le otorga una fuerza que es, por excelencia, fuerza moral. Al mismo tiempo, por esta moralidad intrínseca, cualquier conciencia (en sentido psicológico) sobre algo o sobre alguien queda implicada en la misma estructura moral del hombre, de manera que las dos acepciones de conciencia que nombrábamos al principio —conciencia psicológica y conciencia moral— quedan estrechamente ligadas.

La presencia de la conciencia moral en el interior de la persona equivale al reconocimiento del propio yo, que aquí no es el odioso yo/ego (*moi haïssable*) que, con razón, tanto detestaba Pascal, sino el yo kierkegaardiano, al que se le reconoce su valor y su singular presencia, tanto ante los demás como ante Dios. La conciencia moral reside en ese centro íntimo de la persona y equivale al reconocimiento de mi yo. «No empiezo a ser una persona —dirá Emmanuel Mounier— sino desde el día en que se revela a mis ojos *la presión interior*, y después el rostro de un principio de unidad, en el que comienzo a poseerme y a actuar como un yo»⁵. Y a este yo, verdadero núcleo de la persona, es al que más llegan a temer los poderosos, porque quien se percata de su presencia es sabedor de que hay en él un fondo blindado al que —gracias a la religación con lo real— sólo tienen acceso

4. José Ortega y Gasset, «¿Por qué he escrito *El hombre a la defensiva?*», en *Obras Completas*, IV, p. 72.

5. Emmanuel Mounier, *Refaire la Renaissance*, Editions du Seuil (Points essais), 2000, p. 99. El subrayado es mío, pues Mounier hace clara alusión aquí a la conciencia moral.

la Presencia de una realidad forjadora de las demás realidades, y el eco de una Tradición que se remonta a los inicios, y que por eso constituye los cimientos de la propia personalidad.

Ciertamente, los detentadores de cualquier poder han tenido siempre pánico ante la conciencia moral, pues referirse a ella equivale a referirse a un yo, y el poder a nada teme más que a eso. Hace unos meses recordaba esta cuestión don Elías Yanes, arzobispo emérito de Zaragoza, en un artículo publicado en *Heraldo de Aragón*⁶. Don Elías hace referencia a un libro titulado *Hitler me dijo*, que se publicó en España en 1946, pero cuyo original se había editado en Nueva York en 1940. El autor de dicho libro, Hermann Rauschning, fue jefe nacional-socialista del gobierno de Dánzig (actual Gdansk), y relata las conversaciones que tuvo con Hitler antes de emigrar a los Estados Unidos. En uno de esos encuentros, Hitler le dijo que no reconocía ninguna ley moral en política. Y en otra ocasión destaca las siguientes palabras del dictador alemán: «La Providencia me ha designado para ser el gran liberador de la humanidad. Libertaré al hombre... Lo libertaré de una vil quimera que llaman conciencia o moral». Las palabras de Hitler son bastante representativas de lo que estamos tratando en esta pequeña reflexión: a nada teme más el poder que a una persona libre, es decir, a un yo, a una conciencia. Y por otra parte, la misma experiencia histórica de la humanidad nos muestra que la única garantía de libertad y el último reducto de la misma que tenemos las personas es la fidelidad a nuestra propia conciencia moral. Viene aquí a cuento el ejemplo del hombre a quien un poderoso mete en prisión: el tirano puede castigarle a pasar el resto de sus días entre rejas, y decirle: «ahí te quedas, muérete de asco en esa mazmorra»; pues bien, el hombre en cuestión podrá pasar ahí el resto de sus días, mas lo de morir de asco o no nunca se lo podrá imponer el poderoso, porque sólo puede ser decisión última del pobre prisionero...

La libertad mora en el interior del hombre, en ese fondo donde reside también la conciencia; y están tan

estrechamente ligadas, que puede decirse que el yo constituye su principio de unidad. En el citado artículo, don Elías Yanes recuerda que, en 1984, el entonces cardenal Ratzinger comentaba estas mismas declaraciones de Hitler a Rauschning, subrayando el hecho de que para el dictador la conciencia era una quimera de la que el hombre había de ser liberado; lo explicaba con estas palabras: «La destrucción de la conciencia es condición necesaria de un dominio totalitario. Frente a este dominio totalitario, la conciencia moral es el único camino de verdadera liberación. Donde la conciencia vive, la tiranía encuentra una barrera. Se establece un dique de contención a la dominación del hombre sobre el hombre».

Parece mentira que todavía hoy, tras lo que fueron los terribles totalitarismos del siglo pasado, se sigan poniendo en cuestión realidades como la conciencia moral, que están en la base misma del verdadero humanismo. Y no es extraño toparse con personas y corrientes de pensamiento que siguen sin considerar las perversas raíces de los planteamientos de aquella barbarie, como si no hubiésemos aprendido gran cosa de este pasado dramático de Europa. La «dictadura del relativismo» —como la ha llamado Benedicto XVI— sigue dominando nuestra cultura, e impera muy especialmente en los campos de la antropología y de la moral. ¿Acaso no vemos que en ello precisamente quedan justificadas tantas formas de abusos de poder, que acaban repercutiendo, además, como suele suceder siempre, entre los más desfavorecidos?

Nuestra pregunta sobre si la conciencia moral es ciertamente uno de los límites del hombre queda respondida con esta relación sustancial entre conciencia y libertad; y se convierte en una reflexión profunda, pero también en una llamada urgente a replantear y a vivir los verdaderos fundamentos de la persona, haciéndonos entender que la persona, en la medida en que es libertad, se convierte asimismo en un deber, en un profundo deber moral hacia ella misma y hacia los otros. 

6. *Heraldo de Aragón* del 13 de junio de 2011. En la sección «La opinión».

DIOS, LÍMITE DEL HOMBRE

LUIS MARÍA SALAZAR
Doctor en Teología

Tengo que decir que el título, puesto por mí mismo a este artículo, me causa cierta perplejidad. Es verdad que la cuestión es pertinente, no pocas personas, creyentes o no, entienden que Dios es su límite, o lo sería en caso de que existiese. Basta recordar aquellos famosos autobuses en los que se leía: «Probablemente Dios no exista, vive la vida», con lo que se afirmaba que la existencia de Dios limita nuestra posibilidad de vivir. También muchos creyentes consideran que Dios los limita, y que si no creyeran en Dios se comportarían de otra manera. Aunque en este caso se trata, sobre todo, de un límite ético, hablar de límite me sigue resultando extraño cuando lo atribuimos a Dios.

Desde el punto de vista teológico (en sentido zubiriano), el Creador no puede ser límite de la criatura. El límite se encuentra en el mismo plano de realidad que lo limitado. Dios y el hombre no se encuentran en el mismo plano de realidad. Dios no es un *ser*, en el mismo plano que los demás seres. Sería erróneo afirmar que Dios termina donde empiezan los demás seres, o que los demás seres, particularmente el ser humano, deben detenerse donde comienza el espacio de Dios. Al acercarnos a la realidad de Dios debemos entenderla más bien como realidad *fundamento* (Zubiri), que hace ser a la realidad fundamentada, y sin la cual, ésta simplemente, no sería. Abordada de este modo, la temática que habla de Dios como límite del hombre quedaría resuelta afirmando simplemente eso, que Dios, cuando se entiende como tal y no como un ídolo, no es en absoluto el límite del ser humano, sino su posibilidad. Dios no sería el límite del hombre, sino su causa, su fundamento. Dios es nuestro creador y sin él nosotros no seríamos ilimitados, simplemente no existiríamos.

Sin embargo, me temo que la cuestión no puede ser saldada tan resueltamente al menos por dos motivos: uno propiamente antropológico, y otro al que denominamos, por contraste, teológico.

El motivo que hemos denominado antropológico es simple: en muchas ocasiones el ser humano, como di-

jimos antes, ha percibido a Dios como su límite, como aquel que le impedía ser en plenitud. Dios ha sido visto en no pocas ocasiones como el tirano que tiene celos de la felicidad humana. Esta formulación está presente ya en los relatos de la mitología clásica, donde, en no pocas ocasiones, los *dioses inmortales*, sometidos a las mismas pasiones que los *hombres mortales*, sienten envidia del gozo humano. La felicidad es considerada casi como un acto de rebelión y la aspiración humana a la plenitud es vista como *hybris*, como indisciplinada soberbia contra los dioses que debe ser duramente castigada.

A pesar de su antigüedad, esta convicción, de que Dios es un impedimento para la plenitud y la felicidad humanas, encuentra sus formulaciones más exitosas en el S. XIX. La crítica marxista contra la religión, inspirada en aquella *Esencia del cristianismo* de Feuerbach, entiende como alienación cualquier reconocimiento de la soberanía de Dios sobre el hombre. Fiel a la convicción marxista de que no basta con descubrir la realidad sino que es necesario modificarla plantea la destrucción de la religión como el único camino para que éste llegue a ser en plenitud.

Dando un paso más, Nietzsche, nos invitará a retirar de la historia lo que él denomina el «cadáver de Dios», la moral de los esclavos. No sólo Dios, ni siquiera la sombra de su presencia son soportables para el hombre que pretende superarse a sí mismo, fundarse en sí mismo y no reconocer más Dios que su propia persona.

Podríamos intentar defendernos de la crítica contra la religión afirmando que este dios castrante, envidioso de la felicidad humana no es el Dios de Jesucristo, que el Padre de nuestro Señor Jesucristo no es Zeus, ni Moloch; ni el ideal de hombre es Prometeo. Podemos afirmar que el verdadero hombre en plenitud, Jesucristo, no se siente limitado, sino sostenido por Dios, y que encuentra en la filiación, no un límite, sino su más lograda posibilidad. Podríamos hacerlo, y diríamos verdad.

Sin embargo, cuando acudimos a la Revelación no podemos por menos que aceptar que, en no pocas ocasiones, el Dios bíblico se presenta a sí mismo como límite y limitador del ser humano. Esta constatación es lo que denominaba más arriba el motivo teológico.

Ya en su condición de creador, por la que Dios llama a la existencia al ser humano, lo llama como criatura, es decir, como ser limitado. Al hombre se le ha concedido la posibilidad de un deseo infinito, pero se le ha «condenado» a ser una realidad finita. El capítulo segundo del Génesis simboliza en el árbol prohibido, situado en el centro del jardín, todas las limitaciones a las que la voluntad de Dios ha sometido al hombre, varón y mujer. De las que tratan otros artículos de esta publicación.

En este nivel creatural Dios no sería propiamente límite del hombre, sino su limitador. Por más que resulte incómodo reconocerlo, y contra todos los intentos de exculpar a Dios de las limitaciones de la existencia humana, la teología de la creación nos muestra que Dios es el responsable de la condición limitada del ser humano. Lo contrario sería pensar la realidad creada como el fruto de un dios que *hizo lo que pudo*. Un dios demiurgo que, en su lucha contra la nada, consiguió hacer un huequecito en el que situar al ser humano, pero no fue capaz de más. Hemos de afirmar lo contrario: que Dios creó y sostiene la realidad, incluida la humana, según su voluntad, sin ninguna coacción ni condicionante previo, ni interior ni exterior a sí. En esta libertad creadora que se expresa bíblicamente a través de la creación por la palabra —dijo y se hizo (Gn 1)—, nuestra condición limitada ha sido libremente escogida por Dios para nosotros. Dios quiso al ser humano limitado y, tendríamos que añadir, libre.

Permítaseme un inciso en este punto. Ya que hablamos de límites, no está de más señalar que la creación de un ser libre puede entenderse como una autolimitación de Dios. La libertad humana se convierte en el límite de Dios o, al menos de su actuación. El Eterno e Ilimitado, al que todas las criaturas obedecen en el cielo y en la tierra, al crear al hombre como interlocutor libre, crea un ámbito único donde su voluntad puede cumplirse o no, puesto que si se cumpliera, tendría que cumplirse libremente, lo cual implica la posibilidad real, y de hecho realizada, de que esta voluntad no se cumpla, es decir, del pecado.

Pero la revelación cristiana no se limita a mostrarnos a Dios como Creador. El Dios bíblico ha hecho posible la historia como fruto de la libertad humana creada y posibilitada por Él. Sin embargo, este Dios bíblico no se ha conformado con ser quien hace posible la historia sino que ha entrado personalmente en ella. A

través de su intervención en el devenir de un pequeño grupo de tribus, el pueblo de Israel, y sobre todo, a través de su encarnación en la persona de Jesús de Nazaret. Dios no sólo se sitúa como árbitro de la historia humana, sino que ha querido convertirse en uno de sus personajes.

Esta intervención podríamos formularla con tres palabras: *elección, liberación y alianza*.

La *elección* puede entenderse como un nuevo límite para el hombre, sobre todo si subrayamos el carácter gratuito de la misma. El hombre no puede merecer ser elegido, puede simplemente aceptar obedientemente esta elección o rechazarla. El hombre tendrá que aceptar que esta elección procede de una Libertad que no puede controlar. Nuevamente esta realidad, que escapa a nuestra voluntad, puede entenderse como un límite, especialmente para los no elegidos. Cabe introducir, sin embargo un atenuante a esta limitación: en Dios, al contrario que ocurre muchas veces entre los hombres, la elección de uno no significa el rechazo de los demás, muy al contrario, el elegido lo es a favor de todos —«En ti se bendecirán todas las generaciones»—. Sin embargo, a pesar de los atenuantes habría que reconocer una nueva limitación del hombre provocada por Dios: no podemos provocar nuestra elección.

En cuanto a la *liberación*, expresada paradigmáticamente en la liberación de Egipto, posee un significado distinto, Dios se presenta ante sus elegidos, como liberador, es decir, como *ensanchador de los límites*. Sin embargo, al ensanchar los límites del pueblo oprimido, Dios pone límite al poder del imperio de los egipcios. Dios no es un Dios neutral, sino que toma partido en favor del oprimido. Esta característica se mantendrá, con ligeras variantes a lo largo de la historia de la salvación —«Si el afligido invoca al Señor, él lo escucha»—. La Escritura no dice lo que pasa si el poderoso, o el opresor invocan al Señor, pero nos recuerda de mil maneras que cuando alguien es víctima de la opresión o de la injusticia, «él clamará a mí y yo lo escucharé». El Dios de Israel no es meramente un espectador de la historia sino que se toparán con él todos los que reclaman para sí mismos la libertad absoluta del zorro en el gallinero. En él encontrarán auxilio todos los que tienen hambre y sed de la justicia.

Esta actuación de Dios que rompe las cadenas de la esclavitud, ensanchando los estrechos límites en los que han de moverse las víctimas de la historia, adquiere su verdadero significado a través de la Alianza. En ella, Dios hace una oferta a su pueblo digna de tener en cuenta: «yo seré tu Dios y tú serás mi pueblo». No tendrás otro dios fuera de mí. Si te sometes a mí, serás señor de todo lo demás.

Situada en el contexto de nuestra reflexión sobre los límites del ser humano, la alianza podría ser traducida del siguiente modo: Dios pide a su pueblo que lo acepte a Él y a Su voluntad como único límite. No un límite impuesto, sino un límite voluntariamente abrazado.

Esta alianza sólo será correspondida en Jesucristo. Hasta Cristo aparecerá siempre como una alianza fallida. Dios cumple su parte, es fiel, mientras que el pueblo es un pueblo de dura cerviz, un pueblo rebelde que no quiere conocer la voluntad de Dios, y cuando la conoce se rebela contra ella, considerándola como una imposición ilegítima.

Sólo en Jesús de Nazaret contemplamos al hombre libre que no acepta más límite que la voluntad de su Padre. En él encuentra el Padre el *partner* adecuado para mostrar hasta qué punto está dispuesto a liberar al hombre de todos sus límites. El hombre, nos dirá Jesús, vive de toda «palabra que sale de la boca de Dios», en clara alusión al relato de la creación, donde la realidad entera brota de la palabra divina. Jesús no vive las limitaciones humanas (biológicas y psicológicas) como una imposición, sino como una realidad voluntariamente aceptada, puesto que sale «de la boca de Dios».

A la vez Jesucristo se niega a someterse a cualquier otra voluntad que no sea la de su Padre: «sólo a Dios adorarás, sólo a él darás culto». Esta actitud de

Jesús, obediente a la voluntad de Dios y rebelde frente a todo lo que no coincida con ella: los ídolos, la injusticia, el culto vacío, el sufrimiento humano... lo lleva a situarse de cara frente al límite absoluto del hombre: la muerte. Ella resume en sí el compendio de todas nuestras limitaciones.

La muerte de Cristo contiene un mensaje complejo. Por un lado, en ella el Dios ilimitado acepta en lo más propio suyo, que es su Hijo, la limitación absoluta. En la muerte de Cristo se muestra la impotencia del ser humano y, en cierto modo de Dios frente a la injusticia de la que el mismo hombre, creado libre por Dios, es capaz. Sin embargo, la muerte de Cristo es susceptible de otra lectura simultánea. En ella se muestra cómo Jesús no se somete a los poderes de este mundo y que ni siquiera el temor a la muerte y la muerte misma pueden hacerlo renunciar a su fidelidad al Padre. Jesús acepta voluntariamente la muerte porque la identifica como voluntad de su padre tal y como se escenifica en la oración de Getsemaní.

Los cristianos afirmamos que la muerte no es el último episodio de la existencia de Jesús de Nazaret. Dios Padre resucitó a Jesús de entre los muertos y lo hizo Señor de Cielo y Tierra. En la resurrección Dios Padre cumple definitivamente su promesa, aquella que formulamos, un poco libremente del siguiente modo: Si aceptas a Dios como tu único límite, el te liberará de todos los demás límites, incluso de la muerte. 

EL PODER DEL MIEDO: LA MENTIRA

CARLOS DÍAZ

Prof. Filosofía de la U. Complutense de Madrid

I. «De un tiempo a esta parte no digo nunca lo que creo ni creo lo que digo y, si se me ocurre alguna vez decir la verdad, la escondo entre tantas mentiras que es difícil encontrarla», así que vengan las bombas: «Francia, que no paga a los Estados Unidos; Inglaterra, que sólo paga a los EEUU, en dinero señal, porque no cobra de Alemania y no sabe si cobrará de Francia; los EEUU que quieren cobrar a todo el mundo». En cada piara de Epicuro me irritan especialmente los mentirosos, vicio que es un compendio de vicios.

Rey: «Pues no puede averiguarse
el suceso por escrito,
aunque fue grave el delito,
por fuerza ha de perdonarse.
Y la villa es bien se quede
en mí, pues de mí se vale,
hasta ver si acaso sale
Comendador que la herede».
(Fronoso) «Su majestad habla, en fin,
como quien tanto ha acertado.
Y aquí, discreto senado,
Fuente Ovejuna da fin».

Mentira, mentira. Narciso decía: «Merezco todo lo que tengo». Y miente. Apenas el rey chipriota Pígalión dice verdad: «Tengo más de lo que merezco». Los demás reyes son un chiste, siendo su lema el siguiente: aprovechando que lo del común es de ningún, yo me lo quedo mientras tanto. Es el poder de la mentira, porque de esos 'mientras tanto' se alimentan las grandes fortunas. Para lo cual nunca falta el concurso de una fronda de Frondosos eternos, pícaros adoradores del binomio propiedad-autoridad. Bendita sea en tales ambientes la palabra de mi amigo Pedro Lizcano:

«Dejad libre la mentira
y morirá como un perro
sin dueño, como una zarza
con las raíces al viento.

Sólo reza la verdad.
Si digo la verdad, rezo.

¡Cuánto miedo, Dios mío! «Si no restauramos la Institución de la Propiedad, tendremos que restaurar la Institución de la Esclavitud: no hay un tercer camino».

«Sísmica pasión que abate,
llenando todos los pechos.
Ni los valientes consiguen
Librarse del miedo al miedo.
Anda el miedo en libertad,
Sólo el valor está preso.
Raíz de toda condena,
¡yo te maldigo!
Y te temo».

Por el miedo, en lugar de la castración de la bestia, nos quedamos en mosca cojonera:

«Una mosca muy pesada
a cierta cabalgadura
entre sus piernas segura
llevaba mortificada.
Toda es coces, la cuitada;
Pero ella, cuando se enfosca,
Más pica si más se amosca.
¡Ah, cuántas bestias atroces
al aire sacuden coces
sin sacudirse la mosca!».

II. Llamaron los franceses *Grande Peur* a ese pánico que —en forma de complot autocrático contra el pueblo con ayuda de las potencias extranjeras— siguió en toda Francia a la violenta revolución nobiliaria tras la revolución de julio de 1789. Pero el miedo, pequeño o grande, es una perturbación angustiosa del ánimo ante un peligro real o imaginario, presente o futuro.



ILUSTRACIÓN: Ana C. Martín

ro, que puede llegar a ser insuperable cuando no sabe sobreponerse a la coacción que ejerce sobre su ánimo perturbando su inteligencia o anulando su voluntad; el miedo puede matar para conjurar el miedo a ser matado. Miedosos sin fronteras, todos tenemos miedo de que suceda algo contrario a lo que deseamos, y muchas temeridades o audacias no pasan de ser tremendas huidas hacia delante, miedo al miedo, todos los miedos al miedo, *zusammen marchieren*.

A veces los miedos particulares coinciden con los sociales, y entonces mal de muchos consuelo de tontos. Pero quedarse solo frente a él puede terminar en locura, esa forma de no poder compartir imaginario social alguno, que también genera fantasías de omnipotencia o estados de culpabilización permanente contra la especie humana en su conjunto. Aquí el miedo se constituye en satanización, esto es, en permanente acusación contra el universo entero, después de haberlo sido contra todo y contra todos. La necesidad de decir yo se descontrola aquí lo mismo que su contraria, la gregariedad, la cual sirve para camuflar y controlar en el nosotros el vaciamiento del yo interior y los mecanismos de la envidia —los cuales parecen frenarse cuando el mal no sólo me castiga a mí, cuando no solamente yo estoy en números rojos— sí como para evitar la culpa y el castigo: yo no fui, entre todos lo mataron y él solito se murió. El miedo induce a acusar para no ser acusado, a defenderse y ponerse la venda antes de la herida, a matar para no ser matado, propicia la mentira, homicida desde el principio. Rostro de los sin rostro, el miedo no se arrostra, poniendo así de relieve esa nuestra labilidad, lo cual vale también para aquel sastrecillo valiente de nuestra infancia, aparentemente autoinmunizado contra todo pavor: si no es débil, no es persona. El yo, cuando se expresa en profundidad, dice: tengo miedo, tras cada carencia, singular o colectiva, aparece un yo catastrófico. Incluso cuando el miedo es ambiguo, o posmoderno: detrás de la trasgresión del diseño se diseña por debajo de la puerta de los cerditos la pata del lobo amenazador, y ello no sólo cuando la trasgresión es blanda en los sistemas omnipermissivos, incluso cuando es dura hay un yo necesitado de diseño, es decir, de ser reconocido.

III. A mí me da miedo sobre todo la ausencia de responsabilidad, es decir, la indiferencia ante el sufrimiento del tú, la injusticia. ¿Cómo podrían los asesinos nazis haber gozado profundamente con la música de Mozart y a continuación matar a tantos seres humanos de una forma tan despiadada, mientras que él, Mozart, un pobre hombre, un ser ordinario pero dotado de genio excepcional, nos ofrece su obra para ayudarnos a alcanzar la condición de humanidad? Para no hacer excepción, también me doy miedo a mí mismo cuando, al escrutar mi corazón, me veo cual carcelero de mis propios campos de concentración. Ese es el misterio de mi iniquidad: causar a otro un daño innecesario, no amar lo bastante, pues nunca se ama lo suficiente cuando no se tiene miedo de ese infierno. Del mismo modo, me veo traspasando la frontera del mal cuando me digo resignado: el mundo es así. Y cuando robo de una u otra forma, no siempre dinero, a los que roban para terminar robando a los que no roban, robándome así el corazón a mí mismo, ya sin capacidad para descubrir que esa vasta algarabía de líneas es la imagen de mi cara ante la cal de una pared que nada nos veda imaginar como infinita.

Por todo ello me golpean también oleadas de miedo cuando oigo hablar de inteligencia espiritual cuya supuesta herencia sería el silencio, la gracia del silencio, pues ¿no son ciertos silencios peores que una mala peste? Si ese «silencio bueno» sabe, eso no se sabe hasta que no se grita. No es un muchacho excelente aquel que nada dice, sobre todo con la que está cayendo; tanto gozo del silencio ante el cadáver en descomposición del mal acusativo. Se nos dice que la inteligencia espiritual es ciencia, pero ¿qué entiende por ciencia esa pretendida inteligencia espiritual, una ciencia o nube del no-saber que nada sabe hacer, tras cuyo telón de acero reina un real no querer? La «ciencia de la inteligencia espiritual» —dicen sus defenso-

res— se compone de silencio más no saber, pero sólo el aturdido se adhiere a esos nirvanas en un mundo que agoniza, y por eso repito con Pascal que «es sólo por no saber conocer el bien y estudiar el presente por lo que nos hacemos los entendidos para estudiar el porvenir». La recitación tántrica que no mueve un dedo contra el mal, que no comparte tiempo y dinero contra él, ¿qué lucha es? Ecumenismo vacío, encanto sin alteridad, confusión del Reino de Dios profético con el Reino del no-ser oriental. «Penitentes del diablo», les hubiera llamado Tertuliano.

¿Hablo así porque tengo miedo a no compartir la revolución exterior, a contentarme con indignaciones retóricas y lagrimitas de cocodrilo, que a su vez me indignan, sin morir por ellas, mientras me labro una fama de «militante comprometido», comprometido tan sólo con la vanidad de parecer lo que no soy? Cada piedra de miedo hace pared de miedo pero, si queremos perder el miedo a volar, para volar echemos raíces, es decir, en los días buenos no olvidando los días malos, y en el día malo recordando al día bueno: «Todo el oficio del Adviento es muy conveniente para infundir valor a los pusilánimes, y con frecuencia se reza en él esta sentencia de la Escritura: 'Decid a los pusilánimes: buen ánimo y no temáis, mirad a vuestro Redentor que viene'; y actualmente se dice en las Vísperas: 'Tomad nuevas fuerzas y desechad todo temor, he aquí nuestro Dios que viene para socorrernos y salvarnos'». Hacen falta grandes místicas en la calle, como Louise Michel, para sacudirse tanto miedo de encima: «Esta profetisa atea, esta mujer de una piedad medieval en la escatología del hombre sobre la tierra, ha ejercido mejor que nadie las virtudes teológicas de la fe, de la esperanza y de la caridad. A las cuales hay que añadir las virtudes laicas de la solidaridad y de la justicia». Con gente así, quienes hemos trabajado por la revolución no sentimos haber arado en el mar. ¡Ah!, y cuando usted tenga hijos, crea en Dios Padre. 

MUERTE Y LÍMITE

RAMÓN HORCAJADA
Profesor de Filosofía IES

El drama de toda antropología que no se circunscriba a la pura y mera descripción superficial de elementos que configuren la totalidad del ser humano es el cierre con el que dicha antropología ha de contar: la muerte. Esta se convierte en muro infranqueable que dinamita cualquier tipo de discurso superficial y ninguna sistematización filosófica ni teológica puede ignorarla. Hace ya tiempo Juan Luis Ruiz de la Peña advertía que la predicación sobre la muerte había gravitado en torno a dos polos: una moralización de dicho acontecimiento, lo cual conllevaba una enseñanza relativizadora de los valores existenciales, y otra que giraba más en torno al inmediato más allá, abundante en la reflexión teológica a lo largo de algunos siglos. Pero ninguna de estas interpretaciones afronta realmente la cuestión de la muerte y lo que ella significa en el plano de una antropología filosófica en perspectiva totalizadora. Lo que aparentemente es respuesta sencilla (se muere y ya está), conlleva una reflexión compleja y de dimensiones difícilmente abarcables, de ahí que su acercamiento resulte complejo y merezca un esfuerzo significativo.

La muerte afecta de lleno al hombre porque en ella le va su ser entero, de ahí la angustia que provoca. Morir es cesar definitivamente, conlleva la anulación de todas las dimensiones personales, la sustracción del mundo y del prójimo. El hombre necesita años para conseguir un mínimo desarrollo de sus capacidades más básicas, necesita muchos años más para forjar un carácter, una personalidad, y necesita casi una vida, si se le permite la expresión, para poder alcanzar una pequeña intuición de lo que puede ser una vida plena, virtuosa y dichosa. Pero en un solo instante la muerte es capaz de demoler lo que tanto se ha sufrido en conseguir. Quizás la primera manifestación de la finitud del hombre sea, junto a la experiencia de que él no puede todo, la de que lo poco que puede es nada. Una brizna, una mota de polvo son suficientes para convertir en nada todo cuanto ha construido. Y lo que es peor, todo cuanto él es, como hemos dicho. El resultado final es la total nulidad ontológica.

Su ser se convierte entonces en provisional, en algo no definitivo. Y se descubre que la provisionalidad

teje la sustancia de cuanto existe. Antes de uno mismo hubo un mundo que seguirá existiendo tras él, lleno de cosas y sujetos tan efímeros como él. Y todo cuanto amamos se encuentra en la misma tesitura. Es por todo esto por lo que la realización humana está teñida de una importante dosis de dolor y sufrimiento. El descubrimiento de lo que somos conlleva la revelación de una grandeza unida a una miseria que a la propia conciencia resulta insoportable y es ahí, en ese límite, en esa frontera donde el hombre está situado, lo quiera o no, y él lo sabe, aunque quiera vivir como si no lo supiese. Y es a ese territorio donde nos lleva cualquier tipo de dolor físico o espiritual que sufrimos en nuestra vida, el cual supone una vuelta a nuestros orígenes, de donde no podemos salir. De ahí que el sufrimiento nos recuerde constantemente quiénes somos. Y sólo un hombre que asume y planta su tienda en ese territorio está capacitado para ser hombre, para ser persona. Ese es el hombre sufriente, definición del hombre. Éste es el límite de toda filosofía y esta es la soledad a la que está abocada toda persona. Sólo en esa soledad se es capaz de crear los lazos necesarios para el desarrollo integral humano.

El hombre entonces despierta como grito inefable, ser *patético* en cuanto que pasivo ante el descubrimiento de aquello que él es, conciencia herida. Pero éste es el único camino, la única posibilidad de ser otro, de ser persona. Ésta se descubre entonces como un yo invadido, un yo asaltado por esa experiencia de la que venimos hablando, de ese descubrimiento existencial que supone el sufrimiento de la finitud temporal y la limitación. El yo se rompe para dejar paso a lo que no es él. El corazón del hombre ha de contar con la impronta de lo otro. Algo entra en nosotros que no es nuestro y sin embargo sí lo es. En esta situación es donde surge el pensar inédito del hombre. Yo soy ese punto en el que convergen mi yo y mi no-yo. Crisis. La desproporción percibida da que pensar y la seriedad del pensamiento le lleva a la densidad existencial que supone la aparición de cada persona, acontecimiento inigualable.

El sentido real de cuanto venimos describiendo, del límite y el sufrimiento del hombre producido por ese límite, es el revelarnos que aquello que somos escapa a

nuestro propio conocimiento y a nuestra voluntad egoísta. De ahí que la reflexión del personalismo en cuanto a la relacionalidad y a la estructura dialógica del hombre tenga mucho que aportar y decir al misterio que supone la persona también en su concepción más profunda de su ser a través del sufrimiento y la muerte.

El hecho de que no tengamos un conocimiento directo de la muerte constituye el misterio mismo de la muerte y la angustia que nos sobrecoge ante ella. Y de ahí su ambigüedad: fenómeno de dimensiones metaempíricas pero, por otra parte, acontecimiento familiar, fenómeno cotidiano. Monstruo empírico-metaempírico¹, noticia diaria para el cronista pero suceso desmesurado e inconmesurable en relación a los demás fenómenos naturales. Algo natural, pero innatural al mismo tiempo, asesinato en la noche (Lévinas). No es un hecho ni una idea, ya que no puedo captarla. El único recorrido que tengo para llegar a una *experiencia* de la muerte es la muerte del otro, del prójimo y del ser amado. Pero a pesar de esto no sabemos nada de ella. La muerte es un silencio indecible, no se puede comparar con nada porque no se parece absolutamente a nada. Excluye toda reminiscencia, así como toda anticipación.

Pero la muerte abre el corazón e introduce una plenitud insospechada en la existencia. Al definirnos como ser, proyecta sobre la existencia una luz, una forma, otorga una dramatización a la duración finita que ella nos impone. Ni un espacio ni un tiempo infinito son soportables. En un tiempo infinito nada tendría sentido (como en un saber absoluto la verdad se convierte en aburrimiento). De ahí que la muerte se convierta en «órgano-obstáculo»² de la vida. El obstáculo se convierte en medio, el impedimento en instrumento. La muerte hace de la vida algo único y la convierte en posibilidad de plenitud afirmativa.

Como naturaleza el hombre vive la muerte desde la necesidad, pero como persona la afronta desde la libertad, la convierte en acción de su libertad. La pasión de la que hablábamos antes se convierte ahora en acción. No podemos dominarla pero tampoco podemos dejarnos caer en la pasividad absoluta, porque al hombre le queda la elección de la dirección y el sentido de la caída, reservado para el sujeto capaz de libertad. Y *la libertad comienza por conocerse, por saber los límites que a uno le afectan. Un sujeto que no es consciente de sus límites es un esclavo, mientras que el sujeto que sabe quién es él realmente ha dado el primer paso para su libertad. De ahí que incluso la muerte pueda ser una exigencia y una llamada a la libertad.*

La libertad comienza como posibilidad de realización autobiográfica. Mi tiempo se convierte en autobio-

grafía y el mundo se convierte en solicitud constante a mi propia realización. El tiempo me concede el título de autor y cuasi-creador de mí mismo. En la libertad descubro la acción que me requiere, me descubro llamado. De ahí que la libertad continúa por la entrega al tú, en el amor. Es el amor donde el ser humano se realiza plenamente como persona y nadie llega a ser quien está llamado a ser si no se descubre como tú amado.

El misterio de la libertad resulta ser la realidad desde la que el hombre inventa lo nuevo y se abre a lo desconocido, a lo no escuchado aún. La realidad es dinámica y la libertad se convierte en fundamento del dinamismo humano que le demanda al hombre que sea y exista, lo cual exige al hombre el apoyo en algo fundador, en algo que huele a don. Vivir en un fundamento es vivir en el don y la libertad es vivir cuestionado por ese *fundamento-don*.

Si el sufrimiento por la finitud nos llevaba al territorio del que salimos, la libertad recupera el fundamento de nuestro territorio, de nuestro abismo, y ese fundamento, ese transfondo no es otro que un don que me posee, un don excesivo que me sobrepasa y anárquico, más allá de todo origen. La existencia no está condenada a la libertad (Sartre), sino investida de libertad (Lévinas). Antes del yo, del para-sí, está lo otro. Y esto inviste a la libertad. Ese ser para lo otro funda la libertad y entonces la libertad es la respuesta a una deuda contraída antes de ser libre, pero porque es deuda, no es esclavitud. Es respuesta a aquello que pide una creación requerida como libertad. La libertad rompe las dimensiones del yo, del «Mismo», y nos congrega en una constante inauguración.

En la libertad el hombre es cuestionado y él responde, se hace responsable. De ahí que la libertad remita constantemente a algo que está más allá de mí mismo. El personalismo ha descubierto que esa libertad está fundamentada en un «¡jámame!» del que somos rehén, un acto de amor, cumplimiento de un destino irremediable. De ahí que se hable de libertad liberada. Me soy dado a mí mismo. La libertad convierte así el ser en algo denso, da espesor a la existencia porque hace de ella una llamada, está valorizada por el esfuerzo de personalización del mundo y de sí mismo, está ordenada a las demás libertades.

Ahí radica la auténtica pregunta por el sentido en cuanto que ruptura del límite. El sentido evoca la realidad de un más allá, conlleva ciertas dosis de donación y de acogida y supera lo inmediato, aunque aquello que desea sea oscuro y su presencia discreta. Y es que el sentido se mueve en la *gramática del exceso* y el «sí» es el exceso con el que el hombre

1. Jankélévitch, V., *La muerte*, Pre-Textos, Valencia 2002, p. 18.

2. *Ibid.*, p. 99.

responde al exceso brindado. El hombre se deja emocionar por una belleza que le excede, por unos proyectos que le encantan, por unas impresiones que vienen más allá de sí mismo. Este exceso hace del hombre un ser vocacional: «Mi persona es en mí la presencia y la unidad de una vocación intemporal que me llama a superarme indefinidamente a mí mismo, y opera, a través de la materia que la refleja, una unificación siempre imperfecta, siempre recomenzada, de los elementos que se agitan en mí. La misión de todo hombre consiste en descubrir progresivamente esa cifra única que marca su lugar y su deber en la comunicación universal, y en consagrarse, contra la dispersión de la materia, a ese reagrupamiento de sí»³.

Todo lo que venimos diciendo se resume en una palabra patrimonio de la humanidad y que nada ni nadie puede menospreciar ni ignorar: la esperanza. La distancia entre lo que soy y lo que seré aparece rebotante de algo: de esperanza. La nostalgia de eso que me lleva y me llama está inscrito en la esperanza humana, presente en toda persona. El hombre es animal esperante (Lain Entralgo) y es incomprensible por principio un hombre carente de esperanza.

La realidad se me ofrece, decíamos antes, y el hombre proyecta su ser desde ella. La realidad se muestra entonces como *credenda*, capacitada de lo suficiente como para ser creída y nos descubre como seres credentes, seres que viven de la confianza y la esperanza que ella proporciona. Somos seres libres que viven instituyéndose, como venimos diciendo, y la osamenta de esa institución está teñida de confianza y esperanza. El fondo último de la estructura existencial es la *credentidad*, dar crédito a la realidad, porque la realidad es digna de crédito. Estamos en el mundo de lo que tiene sentido y razón. Se establece así una relación especial entre el hombre y la realidad, de tal manera que ya no se sabe si somos nosotros los que trabajamos sobre lo real o viceversa. El hombre vive esperando realidad, el hombre constitutivamente vive esperándola, con lo que se inicia una relación de servicio entre ambos. De ahí que no sea lógica la actitud del escéptico. No creer en nada no es posible. La realidad es inconclusa y el hombre no dejará de interrogarla. Se quiere que el ser no exista, y causa placer existir para negarlo (Blondel). No se puede renunciar al ser ni a la creencia. El querer ser va antes que el querer no ser y el sufrimiento procede de un amor profundo por el ser. La nada en el hombre descubre un profundo deseo de ser. El sinsentido se produce porque previamente había un anhelo de sentido y esperanza. Siempre quedará en el hombre, tras el «ya nada tiene sentido», la posibilidad verdadera-

mente real de que esto podría haber sido distinto, de que existían las condiciones necesarias de belleza y libertad como para que nuestro primer impulso haya sido interpretar todo como una sinfonía multicolor pero extraordinariamente interconectada y significativa. Volvemos a insistir: lo primero es don, exceso, significado y sentido, exceso y dar de sí.

De ahí que el hombre sea inquietud radical, y tras cada quietud se oculta una inquietud. Toda inquietud encubre una alegría latente (Lacroix), del mismo modo que la duda encubre una creencia más elevada. De esa inquietud que el hombre resulta ser se desprende un constante «tener que ser», no «ser o no ser». El hombre es siempre arrastrado más allá de sus actos, más allá de lo que quiere y más allá de lo que cree. Ser hombre es vivir en «éxodo», vivir en *hacia*, es donación, de ahí que se haya definido al hombre en el personalismo como ser relacional, como amor, amor a toda la realidad y especialmente al culmen de esa realidad, al tú. El aislamiento no es propio del hombre, de ahí que en el aislamiento resulte insoportable hablar del sentido y de la esperanza, de todo cuanto venimos hablando. El hombre es el reclamado y ningún hombre ha vivido ni un solo instante sin descubrirse precedido por una apelación, por una llamada que ya estaba allí antes que él.

El hombre es la protesta del misterio (Mounier), es siempre un querer más, el hombre es memoria metafísica, es deseo, tendencia radical (o inquietud) porque hay dentro de todo una posible plenitud que el hombre siempre atisba, y es sólo desde el amor desde donde el hombre es capaz de conducir a la perfección a cada cosa.

El amor supera la mediocridad y se instala en la plenitud, el fenómeno se supera para convertirse en realidad. La plenitud sólo se intuye desde la mirada del amor. Necesito de la existencia del tú para saberme. Sólo el amor me da la posesión última de la realidad y sólo él me abre a un infinito en el que ser recogido. A través de él intuyo que sólo amándome a mí mismo termino odiándome y perdiéndome, sólo él me enseña que cuanto más es un hombre, más sabe y más tiene, tanto más se aviva en mí la conciencia de que no tengo, no sé y no soy aquello que quiero. El amor me enseña que estoy condenado a trascenderme si quiero encontrar una auténtica experiencia de sentido en la vida.

La pregunta por la muerte es la pregunta por el sentido y dicha cuestión se encuadra en la realidad del don, del exceso. El sentido se torna advenimiento, alteridad que ilumina la existencia y pone en marcha la búsqueda de lo insospechado. 

3. Mounier, E., *Revolución personalista y comunitaria, Obras completas, I*, Sígueme, Salamanca 1992, p. 212.

LA FRONTERA CIENTÍFICO-TÉCNICA DEL CONOCIMIENTO

FRANCISCO JOSÉ SOLER GIL
Universidad de Sevilla
Technische Universität Dortmund

Los responsables de la revista *Acontecimiento*, no escarmentados con las experiencias de mis anteriores intervenciones, han vuelto a invitarme a escribir un artículo. Y me han propuesto como tema «Progreso científico-técnico, fronteras del conocimiento».

He de decir que mi primer impulso interior fue el de declinar la, por otra parte, muy amable invitación. Pues entendí que la cuestión que se me plantea es la de si el conocimiento científico tiene fronteras, y cuáles son estas. Y, francamente, no sabría qué responder a esta pregunta.

Pensemos, por ejemplo, en la física. ¿Cuál podría ser la frontera de la física? Bien. Podría ser una culminación perfecta: el hallazgo de una teoría que unificara todas las interacciones físicas conocidas (y por conocer, si se quiere; puestos a pedir...). Una teoría que nos proporcionara la base definitiva para construir modelos completamente precisos de las partículas elementales, de las interacciones químicas, de los movimientos de los astros, etc. A partir de ahí, lo único que restaría sería el trabajo de construir estos modelos particulares de los fenómenos que se quisiera estudiar. No sería poco trabajo, pero la teoría final constituiría la frontera intraspasable de nuestro conocimiento físico. El mundo, visto en su proyección física, sería así, y punto.

Pero la frontera de la física también podría ser mucho más decepcionante: cabe pensar, por ejemplo, que nunca se alcance una teoría final, pero que, en cada ámbito, se llegue a un límite técnico que nos impida seguir avanzando. Piénsese, por ejemplo, en el costo exponencialmente creciente de las investigaciones en física de partículas. Piénsese en el grado de complejidad técnica del experimento LHC. O, por poner otro ejemplo, en los límites materiales al tamaño de los telescopios que puedan construirse en el futuro. Aunque las fuerzas de la naturaleza respondieran a un esquema estructural susceptible en principio de una descripción matemática unificada, elegante y de-

finitiva, nada garantiza que seamos capaces de alcanzarla antes de que los límites económico-materiales nos impidan proseguir su búsqueda.

Más aún, el escenario del final de la física podría ser incluso mucho más negativo: no es descartable —y el desarrollo de la tecnología nuclear en el siglo pasado constituye más que un aviso serio al respecto— que la búsqueda del conocimiento físico puro conlleve un aumento tal de la capacidad de destrucción del hombre, que la destrucción se alcance antes que la teoría final. Podría ocurrir que hubiera conocimientos científico-técnicos que fuera muy peligroso que el hombre llegara a poseer, pues no sabría estar a la altura (¿moral?) requerida para evitar las fatales consecuencias desencadenables por ellos.

Bien. El caso es que yo no soy profeta, ni hijo de profetas. De manera que no tengo ni la menor idea de cuál de estos escenarios constituirá la frontera de la física. De ahí que mi primer impulso fuera, como digo, declinar el encargo.

Sin embargo, y volviendo a pensar sobre el asunto, caí en la cuenta de que existe otro tipo de frontera científico-técnica del conocimiento que, aunque ha sido señalada ya muchas veces, es preciso volver a señalar, o mejor dicho, es preciso denunciar una y otra vez. Y ahora más que nunca: por ser una frontera fraudulenta, y por gozar en nuestros días de un predicamento sorprendente en las discusiones públicas. Se trata de la frontera que se erige al referirse a «lo científico» como el límite del conocimiento, o, al menos, del conocimiento que puede emplearse en las discusiones que afectan a los temas decisivos de la regulación de la convivencia humana. ¿Cuántas veces no habremos tenido que escuchar la coletilla de que «esto no es científico» o «sobre este asunto no hay evidencia científica», como freno (léase: frontera fraudulenta) en discusiones en las que lo que habría que desarrollar es un razonamiento moral?

Pongamos un ejemplo reciente. Un ejemplo entre mil. Las declaraciones de la ex-ministra de igualdad,

de cuyo nombre no quiero ni acordarme, en el fragor de los debates que precedieron a la aprobación de la muy injusta ley del aborto vigente (espero que no por mucho tiempo) en nuestro país:

«[...] abortar no supone acabar con una vida humana porque sobre el concepto de ser humano no existe [...] una evidencia científica ya que por vida humana nos referimos a un concepto complejo basado en ideas o creencias filosóficas, morales, sociales y, en definitiva, sometida a opiniones o preferencias personales».¹

Bien, por supuesto que existe evidencia científica, más que abundante, que apunta a que el *nasciturus* es un ser humano. Pero lo que quiero resaltar de la cita no es esa falta de rigor, sino la sugerencia, implícita en ella, de que sólo la «evidencia científica» debería contar a la hora de legislar sobre aspectos tan esenciales como el de la protección del derecho a la vida. El conocimiento filosófico, por ejemplo, o la sabiduría moral, no sería en realidad conocimiento, y no tendría derecho a ser aducido en una discusión pública de tal envergadura. La frontera del conocimiento coincidiría con los límites del conocimiento científico-técnico. Más allá, nos adentraríamos en el terreno de las preferencias personales. Y las ideas filosóficas, por supuesto, serían asunto de preferencias personales, como los colores o los sabores que cada uno encuentra más atractivos.

La tosquedad de este planteamiento, rayano en la barbarie, ha sido puesta de manifiesto una y otra vez.

De hecho, la historia del fracaso de las escuelas positivistas en la filosofía de la ciencia del pasado siglo ha sido, en buena medida, la historia del descubrimiento de lo inseparable que resulta la física de la metafísica. O, dicho de otro modo: del descubrimiento del enorme caudal de postulados filosóficos en los que se sustenta la propia actividad científica. O, dicho aún con otras palabras: la historia del descubrimiento de que el conocimiento científico es tan sólo una parte del conjunto del conocimiento humano, una parte que no puede subsistir si cuestionamos el resto.

Sin embargo, y por olvido, o por ignorancia, de esta historia, existe en la mentalidad dominante de nuestro tiempo un cientifismo que niega el rango de conocimiento a la sabiduría acumulada en todas aquellas partes de la cultura occidental que no han sido generadas en los laboratorios.

Esta frontera cientifista del conocimiento, fraudulenta donde las haya, constituye hoy en día un lastre que grava y dificulta, hasta extremos insoportables, nuestra capacidad para pensar los retos a los que nos enfrentamos individual y socialmente. La protección de la vida humana es quizás el más grave de ellos, aunque no el único. De manera que, cuanto antes podamos sacudirnos la falacia que reduce el conocimiento a los límites de la ciencia experimental, tantas más oportunidades tendremos de afrontar la enfermedad que está minando mortalmente nuestras sociedades. Y que es una enfermedad moral. 

1. Esta cita fue recogida por numerosos medios de comunicación. Léase, por ejemplo en: <http://www.minutodigital.com/noticias/2010/10/06/bibiana-aido-abortar-no-es-acabar-con-una-vida-humana/>

EL IDEAL DE PERFECCIÓN Y LA ANGUSTIA HUMANA

LUIS FERREIRO

Director de Acontecimiento

1. LA VIDA, UN DIAMANTE EN BRUTO

Todo ser que viene a este mundo quiere vivir y desarrollarse en plenitud, posee una energía que lo impulsa a ello, un *conatus* lo llamaba Spinoza, es decir, un esfuerzo por el cual cada ser individual «se esfuerza en persistir en su ser». Esa tendencia ineluctable a perseverar en la vida constituye su propia esencia, la vida está siempre ávida de más vida y, por medio del ciego apetito (*appetitus*) corporal hasta los animales más inferiores tienen una impulsiva avaricia de ser y de vivir. También el hombre, pero éste, además, posee la conciencia de ese afán primitivo de vivir elevado a la categoría de deseo (*cupiditas*). El hombre es un ser de deseo, aun antes de haber encontrado un objeto para sus deseos.

¿Quién mirando a su interior no ha encontrado un anhelo de vida, de plenitud de ser, de realización personal de lo que lleva dentro, de ser quien es? Toda persona con salud física, mental y espiritual sabe de momentos personales, siquiera de instantes fugaces, en los que siente el deseo de abarcarlo todo, sintiéndose digno de elevarse por encima de la pesadez del mundo para alcanzar a «gozar una alegría continua y suprema eternamente», sin peligro de que una leve contingencia la frustre.

Es humano soñar con el infinito y algo pierde el hombre, algo tan tierno como la infancia, tan hermoso como la alegría, cuando deja de soñar con lo eterno, porque «el amor de lo que es eterno e infinito alimenta el ánimo con pura alegría, sin una brizna de tristeza: cosa que hemos de desear y buscar con todas nuestras fuerzas» (Spinoza).

Pero, a veces, soñamos que luchamos con Dios y nos despertamos luchando con el mar, como Machado, otras, desde lo más hondo el corazón grita el deseo de vivir siempre, eternamente, como Unamuno, y entablamos una batalla con la razón, sin poder decir con paz y fe, como Jorge Manrique:

E consiento en mi morir
con voluntad plazentera,
clara e pura,
que querer hombre vivir
cuando Dios quiere que muera,
es locura.

Nietzsche, que no tenía esa fe ni esa paz, considerando la vida estrictamente mortal, pero rechazando la desesperación, predicaba la vida más intensa y peligrosa, expuesta permanente, incesantemente, para alcanzar la alegría más elevada en la superación misma del hombre. «Este secreto me ha revelado la vida: 'Mira —me vino a decir—, yo soy lo que siempre debe superarse a sí mismo'»¹. Fiel a la tierra, ávido de belleza, se entregaba al arte como la única actividad que puede ayudar a soportar la verdad. ¿Acaso la perfección en el arte podría ser un alivio para la imperfección de la vida o, tal vez, podría redimirse el artista haciendo de su vida un arte?

2. PERFECCIÓN Y VIDA PERSONAL

Más bien, creemos que la vida, que anhela expansión y duración ilimitada, en cuanto humana anhela también, y sobre todo, perfección. Ese magma incandescente dispuesto para una salvaje erupción, ese torrente impetuoso que tiende a desbordarse, todo ese contenido de vitalidad surgente requiere un continente, una forma que permita abarcarla, poseerla, contemplarla y disfrutar de ella. Pero hablar de forma es hablar de medida, proporción y límites, pues lo ilimitado, desmedido o desproporcionado es lo informe, lo amorfo, o como mínimo deforme.

La vida personal no lo admite todo, es expansiva pero requiere cauces, no puede extralimitarse

1. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Barcelona, 1992, p. 136.

impunemente, por ejemplo, no puede ser inactiva, porque en ese caso tendería a ser vegetativa, no puede ser indolora, porque tendería a lo inerte y, en el límite, al mineral sin vida. Pero tampoco puede ser hiperactiva hasta el punto de deshacerse en la acción, ni tampoco puede soportar cualquier dolor hasta el punto de convertirse en puro grito. Ha de trazarse también límites éticos, por ejemplo, la vida personal es incompatible con la servidumbre resignada que la aplasta, como también lo es con una libertad sin dirección ni medida, sin fin alguno, que entrega su destino al azar, basa su causa en nada y hace de la nada su proyecto efectivo.

La persona se apropia la vida y, en el modo de hacerlo, despliega una actividad original, propia de ella misma, un virtuosismo con el que ensaya el arte de construirse a sí misma. La persona actúa, así, como el arquitecto de su propia arquitectura, el pontífice que tiende un puente sobre el abismo, el arquero que dispara la flecha de su vida hacia el infinito. Todo ello sin más método ni arte que el que va aprendiendo en el intento.

Pero, entonces, ¿quiere esto decir que se saca a sí misma de la nada? Obviamente no. Todo artista, aunque fragüe su arte al calor de su espíritu necesita modelos. Generalmente modifica creativamente los métodos que una tradición le ha entregado. Por eso, nadie, para construirse a sí mismo, parte sólo de sí mismo. La necesidad de modelos apunta al otro, a un tú que da luz y calor y que hace deseables los valores de los que es portador.

El impulso de perfección no viene tanto por una inspiración de lo alto, como por una inspiración de lo otro, aunque, eso sí, prevalece la atracción del otro más alto que uno mismo, en cuanto a cumplimiento de valores.

Jamás sería posible un anhelo de perfección sin alteridad. Sería falsa la perfección de un individuo que no tuviera prójimo. El solitario que, ya sea por deseo de perfección, o por evitar el contacto con la corrupción del mundo, se aleja de la compañía de sus semejantes, tiene una carencia fundamental que lo aleja de ella. El verdadero eremita que busca soledad no es un prófugo de sus prójimos, sino un peregrino del Absoluto que busca el encuentro con la Alteridad primera, origen de toda alteridad.

Resulta, por tanto, que el impulso de perfección cuya realización, en primera instancia, aprovecha al individuo singular y es aparentemente intransferible, se genera en un humus humano alóctono, en

sedimentos aluviales que nos llegan de fuera y de lejos, de la humanidad que nos ha precedido y de la cultura en la que estamos inmersos. Pero también la perfección que llegamos a realizar es la que nos hace amables a los demás, con la que encontramos aceptación y nos ganamos sus miradas benévolas, al menos siempre que los demás también sientan el deseo de perfección.

Por desgracia, más de una vez habremos experimentado que la ejemplaridad alcanzada por algunas personas es el origen de la envidia de otras, por efecto de esa patología moral que es el resentimiento, descrita vivamente por Nietzsche y Scheler: la perfección alcanzada por otro se convierte en objeto de odio para aquel que no tiene la vitalidad o la fuerza moral necesaria para conquistarla.

3. MODELOS DE PERFECCIÓN

Quien sienta la sed de perfección buscará dónde aplacarla, una y otra vez, y acabará sabiendo que nunca se puede apagar, pues si se apaga no será por satisfacción, sino por sequedad, hastío, decepción, frustración, decaimiento, conformismo, escepticismo, etc., o por cualquier forma de satisfacción engañosa que nos persuada de que hemos llegado a una meta, que en sí misma es inalcanzable.

El camino de perfección se pierde en la niebla que cubre el horizonte de la utopía. Avanzar por él es despejar brumas sin llegar a divisar el final. La línea de su trazado es una asíntota que se acerca indefinidamente hasta la línea recta también infinita que marca el límite. El punto de fuga de la perfección es el infinito, más concretamente, Dios mismo: el hombre «se eleva hacia su meta suprema... asemejarse a Dios, como dice Platón; ser tan perfecto como el Padre, como dice el Evangelio»². Es inevitable aquí recurrir a Dios, al menos, como hipótesis para pensar en los límites de lo pensable, tal como sugería el teólogo Adolphe Gesché.

En efecto, el deseo de perfección remite en último término al deseo de deificación, ya sea el deseo prometeico de ser dios contra Dios, o el deseo de ser como Dios gracias a Dios y en comunión con él, tal como lo anuncia el Evangelio de Jesús. En último extremo, el camino de perfección consiste en un modo de deificación. Este modo puede ser soberbio y erróneo, al estilo de Nietzsche —«si hubiera dioses ¿cómo toleraría yo no ser

2. Max Scheler, «Modelos y líderes», en *Amor y conocimiento y otros escritos*. E. Palabra. Madrid, 2010, p. 257.

Dios?»³, exclama Zarathustra, el profeta de la perfecta fidelidad a la tierra—, o bien puede serlo en modo humilde, como don sorprendente acogido con agradecimiento.

Pero, ¿dónde se encuentran los puntos de fuga a los que convergen esas líneas que atraen nuestra atención? Una primera respuesta sería el mito de una edad de oro, del paraíso perdido, en el cual un hombre perfecto vivía feliz en un mundo perfecto, pero con el paso del tiempo, ya sea por un accidente o por una tendencia innata a la decadencia, él mismo, la sociedad y la naturaleza fueron deteriorándose fatídicamente. Desde entonces, para la condición humana maltrecha, el único remedio consistiría en mirar hacia el pasado como modelo. He aquí la fuente de inspiración de todos los tradicionalismos, nostálgicos de esa perfección que, supuestamente, reside en un pasado que siempre fue mejor.

En otra perspectiva, encontramos las respuestas mesiánicas, según las cuales la perfección es un logro que se dará en un futuro, más o menos lejano, en el que el hombre desarrollará todas sus potencialidades individuales y sociales, para vivir felizmente en un mundo que habrá superado todos los males y todos los sufrimientos que lo aquejan desde tiempos inmemoriales. El ideal de perfección, en este caso, huye delante de nosotros, que lo perseguimos y de esa manera avanzamos hacia él. Éste es el origen de todos los progresismos. Entre ellos están utopías como la de Marx o la de Skinner, que desconfían del hombre y su libertad y pretenden programar la sociedad perfecta en que se realizará la felicidad humana. En sentido contrario, se sale de esta línea el anarquismo, que, con su optimismo antropológico, cree que si el hombre ejerciera su libertad sin los obstáculos de los poderes exteriores, el resultado sería la fraternidad universal.

Tradicionalismos y progresismos comparten una fe en la virtud de lo remoto, ya sea pasado o futuro, para redimir al hombre, que suele acabar por confiarse al advenimiento de una serie de perfecciones exteriores, las cuales llegarían como una gracia secular para salvar a la humanidad de todo mal.

Muy distinto es el ideal de perfección del Renacimiento. Es un ideal exigente y ambicioso que pide al hombre un derroche de energía sin igual. En él se funden acción y contemplación, ética y estética, lenguaje e imagen, antigüedad y modernidad, ciencia y arte, armas y letras, razón y fe, Dios y hombre... es la síntesis de todas las síntesis que aspira a que el

hombre viva una vida auténticamente humana, desarrollando todas sus potencialidades en armonía. Los prototipos que nos deja el Renacimiento son los nuevos héroes, con sus trabajos hercúleos, hombres completos que alcanzan la perfección en varios ámbitos del conocimiento y la acción. Seguramente sea Leonardo da Vinci uno de los ejemplos más acabados.

4. FRAGILIDAD, FRACASO Y MISERIA DEL HOMBRE

Sin embargo, ese deseo infinito que anida en el interior de hombre se estrella contra su propia realidad limitada, que ahoga los sueños de grandeza en la estrechez de unas capacidades que se ven superadas por la llamada del deseo. Ese hombre que escucha el canto lírico de sus adentros apenas alcanza a silabear algo con sentido y, frustrado por haber sentido cómo lo posible que se le torna imposible, retira su oído y no quiere saber más de lo que se le antoja fantasía. Se siente un dios omnipotente cuando sueña y un mendigo harapiento cuando despierta.

Tanta energía, tanta riqueza de posibilidades depositadas en un ser tan frágil lo empujan a una crisis permanente. La acción, desplegada con la mejor intención, cuyo rumbo creíamos poder pilotar, naufraga en la tempestad de las acciones contrapuestas y encalla en playas tan diferentes al destino al que las enviamos, que, muchas veces, terminamos por pensar que la inacción hubiera sido mejor como demuestra el propio fracaso.

Toda persona sincera admitirá que el choque contra los límites propios o del mundo desemboca en la angustia, que, mal resuelta, paraliza en la indecisión. La angustia es el síntoma inequívoco de nuestra mortalidad. La angustia, a la que Kierkegaard llamaba «el síncope de la libertad», es el sentimiento del límite que nos obliga a sacrificar parte de lo que queremos, hacemos, amamos o somos. Es la advertencia de que nuestro ser está inscrito en unos límites que amenazan directamente nuestras pretensiones de mantener intacta la totalidad de nuestras aspiraciones y la integridad de nuestro equilibrio. Bajo la angustia se detecta la lucha entre el ardiente deseo de perfección total e íntegra y la exigencia de elección, que nos permite desarrollar al máximo el yo real que seremos, al precio de sacrificar otros yoes posibles que nunca llegarán a ser.

3. F. Nietzsche, o. c., p. 105.

5. LA LUCHA FRONTERIZA QUE NOS CONSTRUYE

La vida humana es esfuerzo y todo esfuerzo produce dolor. Querer extirpar el dolor es no querer vivir. Maine de Biran se dio cuenta de la imposibilidad de que el yo cartesiano tuviera una identidad a fuerza de pensamiento, pues la existencia del yo real se constata «en la apercepción del esfuerzo, del que uno mismo se siente sujeto y causa»⁴. Sólo gracias a ese esfuerzo el yo es sujeto de conocimiento y se conoce a sí mismo. Para ejercer el esfuerzo la persona ha de encontrarse con la resistencia de la realidad o, lo que es lo mismo, encontrarse con unos límites a los que tiene que ganarle terreno.

Maine de Biran rectifica a Descartes y prefiere la fórmula *volo, ergo sum* (quiero, luego soy). Si quiero es porque deseo, aunque no todos mis deseos los quiero, sólo aquellos deseos por los que lucho, después de sacrificar los más de ellos, son los que de verdad quiero. Es en ellos donde aplico el esfuerzo, primero de todo, hacia lo que me potencia y contra lo que me escinde: «el *esfuerzo* necesario para mantener coherente una personalidad perpetuamente amenazada de escisión es la experiencia central del cogito de Maine de Biran»⁵. Esto nos lleva, con Unamuno, a la afirmación agónica de la persona en combate contra, y a favor, de sus propios límites, como esencia de la perfección humana. La palabra ‘agonía’ por su etimología significa lucha. Es la existencia de límites para la persona —como pecado, culpa, desfallecimiento, conformismo, el espíritu decadente...— lo que provoca la lucha y la

tensión de superación, como sugiere Pedro Abelardo:

¿Es que podría haber pelea sin ocasión de pelear? ¿O podría ser grande el premio si no hubiera algo pesado que sobrellevar?

Cuando se ha acabado el combate, no cabe ya luchar, sino recibir el premio. Nosotros luchamos aquí para recibir la corona del combate en otro lugar como vencedores. Para que haya lucha, sin embargo, se precisa un enemigo que nos haga frente y no nos falte. Ahora bien este enemigo es nuestra mala voluntad, de la que salimos victoriosos cuando la sometemos a la divina. Con todo nunca la extinguimos de cuajo para poder tener siempre con quien luchar. Si no toleramos nada que contrarie nuestra voluntad y, en cambio, saciamos nuestros deseos, ¿qué hacemos por Dios? ¿Quién nos lo agradecerá si en aquello que hacemos por Él satisfacemos nuestra propia voluntad?⁶

Esa es nuestra condición, limitada por todas partes: límites con la naturaleza, sin los cuales seríamos absorbidos por ella en el estado animal, vegetal o mineral; límites con nuestros semejantes, en la amistad o la enemistad el yo no debe absorber al tú, la polaridad ha de permanecer (incluida la más nítida y esencial: varón-mujer); límites entre persona y sociedad, cuya desaparición lleva al totalitarismo; límites económicos a las disparidades entre riqueza y pobreza; límite entre hombre y Dios, sin los cuales el hombre se endiosa y banaliza a Dios. Y, en todos ellos, librando una dura lucha fronteriza... lo demás se nos dará por añadidura. 

4. Citado por F. Copleston, *Historia de la filosofía 9: de Maine de Biran a Sartre*, Barcelona, Ariel, 2000, p. 43.

5. E. Mounier, *Introducción a los existencialismos*, Madrid, Guadarrama, 1973, p. 61.

6. Pedro Abelardo, *Conócete a ti mismo*, Barcelona, Altaya, 1997, p. 13.

LÍMITES EN LA COMUNICACIÓN- COMUNIÓN HUMANA. POSIBLES ACTITUDES SUPERADORAS

EMILIO JOSÉ GIL FERNÁNDEZ
Profesor de Filosofía

Aunque vivimos una de las épocas históricas que bien pudiera ser calificada con el adjetivo «individualista» en alusiva referencia a las actitudes que manifestamos los individuos que la constituimos y configuramos, lo que no deja de ser cierto es que su elevado nivel progresivo es proporcional a la intensidad con que los individuos humanos sentimos un profundo anhelo de relación y comunión, de convivencia y comunicación satisfactoria entre nosotros.

Ya decía Aristóteles, aludiendo a la condición social del hombre (*zoon politikon*), que aquel que pretende vivir la vida en solitario, o bien es un dios o una bestia.

También es cierto que no faltaron en la historia posterior quienes «retrucaran» la consideración del «Filósofo», situándose en las antípodas de su posicionamiento al establecer que el hombre es lobo del hombre (*homo homini lupus*), o que el otro —u otros— son el infierno. Lo cierto es que tanto la reflexión teórica como la experiencia vital que le sirve de cultivo y la acompaña, tanto la ya realizada históricamente como la que estamos realizando en el presente, ofrecen suficientes criterios para sostener ambas consideraciones. Sin embargo, no por eso nos resignamos a un panorama tan ensombrecido.

Realmente no se trata de poner en entredicho la bondad, mejor, la capacidad de bondad o de altruismo del ser humano o la necesidad, y no meramente pragmática o utilitarista, que tenemos unos de otros para la supervivencia física y espiritual (con la amplia semántica que recoge dicha palabra), para nuestra realización como humanos si es que todavía quedan visos de lo que ello significa. Más bien, creo que se trata de resaltar y poner de manifiesto la «paradoja» que ese animal que llamamos humano es y como tal se realiza, manifiesta y viceversa.

El vivir, yo diría «saber» vivir (aunque sobre esto pueda aletear siempre un sutil relativismo anestesiante), el convivir, entrar en relación de comunicación y comunión, es una tarea, un aprendizaje y no tanto

una herencia, un dato, algo puramente genético o natural que brota por sí solo, aunque en eso pueda estar la base o apertura a la posibilidad. No basta luego «dejarse llevar». Todo esto para encuadrar una cuestión que podríamos designar como «cuestionante», también preocupante, siempre y en especial en nuestro momento (más por la implicación que nos urge que por la actualidad que pueda tener): los límites de la comunicación-comunión entre los humanos.

Sólo desde el descubrimiento y aceptación de la paradoja que es el hombre y las consecuencias que tal condición produce en todo lo que el hombre expresa (aunque aquí nos centremos en la comunicación) será factible comprender, aceptar y superar, que no erradicar, esos obstáculos que limitan nuestra comunicación impidiéndole ser auténtica, plena y satisfactoria, en una palabra: «realizativa». Es claro y comprensible que estemos eludiendo los casos de una comunicación (que sobreabundan) intencionadamente malévola o perversa. Tendríamos que cuestionarnos si dichos conceptos y significados podrían permanecer inalterados sin menoscabo de perder su autenticidad y entrar en contradicción en dichas situaciones. Desde luego no habría comunión; creo tampoco comunicación, sin necesidad del calificativo «auténtica».

Hemos dicho comprender, aceptar y superar, que no erradicar, porque sólo serían erradicables en el supuesto de un ser humano perfecto, si no resulta contradictoria y, por tanto, carente de sentido dicha expresión. No creo sea prolijo hacer notar dicho matiz en una existencia actual muy dada a pedir «peras al olmo» y a rasgar las vestiduras cuando viene frustrada una esperanza que nunca lo debió ser. Resulta pues imprescindible acompañarse de la paradoja mencionada, para nuestro bien y el de los demás, bellamente sintetizada en la frase kantiana que habla de «la insociable sociabilidad del ser humano», aunque no tengamos por ello que compartir su particular pesimismo antropológico subyacente.

Nunca se insistirá suficientemente y menos con la profundidad debida, sobre el papel que juegan los demás en lo que cada sujeto humano es, puede, y tal vez, está llamado a ser. Cada «yo» que existe no se daría, en todo su significado y expresión, sin los demás. Establecía Ortega y Gasset que «el hombre está a *nativitate* abierto al otro, al ser extraño», o lo que es lo mismo pero con otras palabras «antes de que cada uno de nosotros cayese en la cuenta de sí mismo, había ya experimentado la presencia de los otros «yo»: los Otros».¹

Lo que pudiéramos considerar el «yo individual» o incluso «egótico» no es tal sin el «yo relacional» («yo-tú») o alteridad. Son como las dos caras de una moneda. La comunicación es experiencia fundamental de la persona, hecho primitivo que tiene como fundamento la apertura al otro. Decía Mounier que «el primer movimiento que revela a un ser humano en la primera infancia es un movimiento hacia el otro»². La persona toma conciencia de sí mismo en el encuentro con los otros, se descubre en los otros. Cada uno como sujeto no existe como algo aislado de los objetos y menos aún de los demás sujetos. Ser sujeto es ser intersubjetividad. Sin embargo, una cosa es lo que acontece y otra responder a ese acontecimiento; todavía más exigencia, responder con la plenitud que merece el «encuentro». Lo señalado indica hasta qué grado la configuración del sujeto en su ser personal va a estar condicionada por el haz de relaciones y calidad de éstas que sea capaz de llevar a cabo y, viceversa, éstas irán derivando de su configuración personal. Es un dato esta interacción que no debíamos desatender. La necesidad de dar un paso más implica situar «al otro» en un punto, «darle un status». En definitiva, se trata de responder a preguntas como ¿qué o quién es para mí ese «otro»? ¿qué significado tiene en mi vida, en mi existencia?, ¿qué aguardo y estoy dispuesto en relación con él? El «tú» del otro ha de ser situado en una relación «yo-tú», alejada de la tentadora relación «yo-ello» (relación objetual, sujeto-objeto).

El «tú» como un «ello» es el fundamento de todo un andamiaje dictatorial en el ámbito de las relaciones, principio de una espiral de errores y sinsabores en lo humano. Del mismo modo que el otro se reduce a «objeto» para mí, no puedo esperar menos que ser situado también yo en el catálogo de los objetos. Acontece entonces «el infierno» sartriano, el otro como conflicto, como amenaza y posible «usurpa-

ción» de mi yo. Sin embargo, como nos recuerda E. Mounier, esta situación no es originaria del sujeto humano, no es condición natural aunque podamos sostener cierto grado de «reserva» o miedo inicial-conatural, sino que es resultado de mi responsabilidad «un mal que yo mismo me suscito, desde el momento en que me hago indisponible convirtiéndome en objeto ocupado conmigo mismo, lleno de mí»; todo esto previamente a la mirada del otro.

Nos hemos alejado de los casos de intencionada perversión en la comunicación que conllevan voluntad consciente y meditada, abundantes y frecuentes, centrándonos en lo que es solamente resultado involuntario de la fragilidad o limitación de los sujetos inter-comunicantes.

Deberíamos arrancar, por un deseo de mejorar la comunicación-comunión entre los sujetos humanos, del hecho de que esta condición tan fundante y central del sujeto humano es tarea, una tarea delicada, lenta, que no tiene «reglas» absolutas y universalmente válidas –aunque sí puedan revelarse actitudes indispensables (necesaria, por tanto, la originalidad e innovación) que va exigir grandes dosis de «disponibilidad» (amor) y de la que nunca deberíamos sentirnos satisfechos en considerarla concluida.

LA COMUNICACIÓN-COMUNIÓN COMO TAREA...

Suele considerarse el siglo xx como «el siglo» del fracaso de las relaciones interpersonales y de la ruptura de la fraternidad humana, en gran medida por los trágicos acontecimientos que se fueron sucediendo en el transcurrir del mismo y sobradamente conocidos por todos. Podemos considerar este siglo como un punto de inflexión en toda la «tragicidad» de la historia humana sin eximirnos de aceptar que toda esa historia humana refleja un fracaso permanente en la convivencia. Signo evidente de todo ello son los sucesivos e interminables conflictos adornados con los más variados calificativos para desteñir el intenso color de la sangre vertida. Se trata de un hecho que podría concluir, como así aconteció para muchos pensadores, en ver la experiencia fundamental de la persona no en la comunicación sino en una afirmación solipsista del yo, en la separación egoística y soledad existencial. Será siempre una tentación, individual o colectiva, ante la experiencia del fracaso comunicativo; y no olvidemos que lo negativo siempre

1. J. ORTEGA Y GASSET: *En torno a Galileo*, en *Obras completas*, vol. V, Alianza editorial, Madrid 1983, p. 61.

2. E. MOUNIER: *Le personnalisme* en *Oeuvres de Mounier*, vol. III, Paris 1931-1939, p.453.

hace más ruido que lo positivo, también en esta experiencia.

La experiencia de la comunicación-comunión está llamada a ser una experiencia activa, realidad que se hace más dificultosa en una sociedad como la actual más propensa en acumular experiencias pasivas o simplemente receptoras. Vivimos, en especial las nuevas generaciones, en la sociedad de «lo hecho»; todo viene hecho, configurado y mi trabajo será exclusivamente «me va» o «no va conmigo». Reducido espacio queda a la creatividad, a la transformación, al esfuerzo... (al menos en calidad de consumidores que solemos ser amplia mayoría). Este hecho hace extensible sus garras también al acontecimiento comunicativo: las personas parecemos estar ya constituidas y definitivamente determinadas (porque así nos empeñamos en vernos unos a otros)³ resultando ser así como fichas de dominó que sólo es cuestión de encaje en su lugar «correcto» en base a unas normas establecidas de antemano y si no encaja se queda fuera del juego, «pasamos». La comunicación-comunión se reduce así al ámbito del «funcionamiento», del encuadre correcto, de la adecuación... La atención viene reducida al canal y al contenido que aquel transporta; los interlocutores han pasado a un segundo, tal vez último plano, y con esto ya estamos conformes, aunque siempre sea para acabar disconformes. Sin embargo, hay siempre un algo del otro que se escapa al más completo esfuerzo de comunicación haciendo ésta incompleta.

...TAREA SIEMPRE INDEFINIDA E INCONCLUSA...

Las palabras, los gestos e incluso el silencio en su amplia capacidad comunicativa, no consiguen expresar, cuando no tergiversan, la totalidad de la experiencia del sujeto. Previamente a toda relación encontramos en nuestra misma existencia la presencia de una opacidad irreductible que se resiste al intercambio, y una vez conseguida una unión de reciprocidad enseguida aflora un nuevo egocentrismo que impulsa al establecimiento de nuevas barreras entre los sujetos humanos. En el universo de nuestra vida, la persona buscando con ansia la comunión, encuentra el mundo de las personas totalmente ausente, hasta el punto que

podemos afirmar que «la comunión es más rara que la felicidad y más frágil que la belleza». Se nos pone así de manifiesto el límite y, a la vez, surge la necesidad de luchar contra este límite constituyendo, por tanto, el proyecto de comunicación-comunión en una tarea constante, sin tregua y siempre novedosa⁴. Se trata siempre de un camino jamás trazado, jamás recorrido que requiere del compromiso-disponibilidad, en gigantescas dosis, de los sujetos que se disponen a peregrinar por él.

Tenemos necesidad, signo de ello es el sufrimiento ante su ausencia, de verdadera y real comunicación, de ir más allá de meros contactos o refriegas, de poner en común corazones y no palabras prefabricadas, «diplomáticas», la mayoría de las veces vacías y por eso insignificantes. Diríamos que generalmente tenemos miedo, tal vez pánico, a ese espacio-intervalo que llamamos silencio, por otra parte imprescindible para una verdadera comunicación, remitiendo siempre a una profusión de vocablos, con afán de relleno, que no por bien articulados resultan unitivos y capaces de articular o fusionar vidas. Tendremos que recordar que el silencio no sólo es espacio para la comunicación (para el descubrimiento del interlocutor, del otro) sino también un «lenguaje», y un «lenguaje» especialísimo y profundísimo para muchos momentos existenciales de profunda necesidad comunicativa. El lenguaje, la palabra se hace posible, nace en el nido de la relación previa y tal vez por eso alguien haya manifestado que el lenguaje tiende a surgir cuando desaparece la comunicación⁵. Además, éste, por naturaleza, es siempre un sistema de posibles tensiones; de ahí que se requieran «elementos» previos y acompañantes del mismo que permitan superar, aunque nunca eliminar, la ambigüedad de la palabra.

EL AMOR-DISPONIBILIDAD, BÁLSAMO DE LA COMUNICACIÓN-COMUNIÓN...

Entre esos «elementos» no sólo necesarios sino imprescindibles para posibilitar la superación de los límites adherentes a los instrumentos comunicativos entre los humanos (al margen de los instrumentos lingüísticos creados por la ciencia moderna para enten-

3. Y como dice un profundo romancero contemporáneo: «¡Es signo de no amor y por tanto pecado, hacerse una imagen definida del prójimo, de una persona, afirmar lo siguiente: tú eres así y así y basta!».

4. «En el lenguaje, como en general en la comunidad, lo fijado mata la vida» expresaba Martín Buber.

5. «El lenguaje nunca existe antes de que exista alguien a quien dirigirlo; podría llegar a ser un monólogo sólo después de que el diálogo se haya silenciado o quebrado» M. BUBER: *Sanación y encuentro*, Salamanca 2005, p. 95.

derse sin ambigüedad) puede y debe ocupar un puesto primordial el amor o la disponibilidad que han de acompañar al/los sujeto/s comunicante/s.

Hemos dejado entrever que los límites no sólo proceden de los instrumentos comunicativos sino también, y primordialmente, de la disposición de los usuarios. Disposición que reúne naturaleza y cultura. Uno de los principales obstáculos radica en la concepción (constituida interactivamente) que yo tengo de los otros y de mí mismo, en convertirme, convertir al otro (o ambos dos) en realidad «objetualizada», desapareciendo como un «tú» en todo su ser inefable y misterio, pues el «otro» como persona es misterio y no problema como gustaba decir G. Marcel.

La comunicación, como lo era también para Mounier —aunque él usa más la palabra marceliana «disponibilidad»—, no es otra cosa sino el amor (movimiento de donación entre personas), pues solamente éste es capaz de vivificar los actos originales de la persona en orden a la comunidad y la comunidad ideal. Y no desatendamos que en todo acto de donación lo realmente importante es el movimiento «donador» mucho más que el don e incluso el donante. Tal vez sea un error prefijar nuestra atención en el don olvidándose del movimiento o gesto donador. Sólo el amor puede superar la oposición entre el yo y el tú haciendo posible la auténtica comunicación y comunión

al establecerlos en la senda del ser frente al poseer. El amor —la comunión— es lo opuesto al egoísmo —el solipsismo—; en el amor la palabra se ofrece en donación, se entrega, viene con alma como palabra suave y enriquecedora; en el egoísmo la palabra se impone, reclama exigentemente, viene desalmada como palabra fría y vacía. Digamos que la actitud que sostiene y ampara la palabra puede abrir ésta al diálogo y comprensión o cerrarla en un monólogo sospechoso e incomprensible. Cuántas palabras distintas se concilian en y desde el amor, y cuántas palabras semejantes llegan a enfrentarse, y hasta oponerse, en ausencia de éste. En definitiva, no sólo es cuestión de que el amor facilite o permita la comunicación (y la «plenitud» de la misma en la comunión) —o entendimiento—, sino que conlleva el incentivo de querer o luchar por entenderse, por querer que el interlocutor sea él siempre más. A esto podemos llamarle disponibilidad.

Sobra decir que nos venimos refiriendo al amor de ágape (amor que creemos en su realización más plena o perfecta) que por esencia es difusivo y creador. Amor que conlleva riesgo, lucha, empeño, creatividad... convirtiendo la vida interpersonal e interrelacional en «combate amoroso» en palabras de Jaspers. Pero tal «encuentro» bien merece el combate y el riesgo. 

POSIBILIDADES Y LÍMITES DEL AMOR HUMANO

ANTONIO PIÑAS MESA

Profesor de Antropología. Universidad CEU-San Pablo Madrid

1. EL HOMBRE, ANIMAL RACIO-CORDIAL

El amor humano es una de esas realidades que siempre despierta la inspiración del literato, del filósofo e incluso del científico. Vamos a dirigir nuestra mirada hacia este fenómeno desde una perspectiva antropológica que ilumine el papel que juega el amor en la vida humana, prestando especial atención a sus límites y posibilidades.

Como sucede con algunas cualidades humanas, el amor es una realidad en ocasiones ambigua, difícil de catalogar. Al igual que la libertad, es algo que se tiene (pertenece a la peculiar constitución del hombre) y algo que se obtiene, pues precisa de nuestra libre actividad para no degradarse o para mejorarse. Por ello el amor es un don y es una tarea.

Tan compleja es la realidad del amor que un autor como Juan Rof Carballo llegó a escribir un magnífico tratado con el título *Violencia y ternura*. Una de las tesis que defendía en esas páginas es que el amor y el odio son dos caras de una misma moneda. Su intención era demostrar que algunos casos de delincuencia juvenil responden o son el resultado de *una evolución patológica de la maduración del individuo*¹. Rof toma como ejemplos la vida de ciertos literatos o los personajes que éstos recrean en algunas de sus obras.

Con razón alguien dijo que el odio (y la violencia) no es lo contrario del amor, sino el mismo amor cuando enferma.

No es éste, sin embargo, el objeto de nuestra disertación, sino un acercamiento a la vertiente práctica del amor o al «amor en acción» deteniéndonos en sus posibilidades y dificultades.

Es el hombre ese animal que, a diferencia de otros seres vivos, goza de racionalidad. No negaremos esta evidencia pero, ¿es el hombre sólo razón? No resulta difícil responder negativamente a la pregunta. Junto con —o entremezclado con ella— el hombre goza también de sentimientos y emociones que interactúan con su actividad analítica y cognitiva. Inteli-

gencia sentiente denominó Zubiri a este modo de acercamiento humano a la realidad. Animal racio-cordial lo ha llamado Carlos Díaz. Razón cargada de emociones, sentimientos y éstos, a su vez, trabados con razones, ideas, valoraciones...

La puesta en práctica del amor es fuente de posibilidades, pero también, en ocasiones, nos muestra nuestros límites, haciéndonos sentir la impotencia de nuestro amor y nuestra razón (mejor, deberíamos decir: el límite de nuestra racio-cordialidad). Son esas situaciones en las que experimentamos que *no podemos amar tanto como queremos o que no amamos como debemos*.

El amor es un sentimiento que moviliza tanto nuestra capacidad creadora como la de salir al encuentro del otro herido, necesitado. Afirmaba el pedagogo H. Pestalozzi: *Para cambiar a los hombres hay que amarlos. Nuestra influencia llega sólo hasta donde llega nuestro amor*. Cierto, el amor tiene muchas posibilidades curativas en las relaciones interhumanas. En la medida en que el amor es donación se puede llegar a la más sublime de las donaciones: donar la existencia. Amar a alguien implica esperar con él y en él, siendo este acompañamiento existencial un camino terapéutico. Pero, de igual modo, está la posibilidad de desesperar de algo o de alguien. Es uno de los momentos críticos del amor y de la relación de ayuda. La persona se siente incapaz de seguir esperando el cambio del otro que repetidas veces le ha decepcionado. Entonces surge la posibilidad del abandono y la desesperación ante una realidad que sentimos no poder cambiar o controlar. En este punto nos centraremos tras un somero análisis del amor humano.

2. EL AMOR EN LA ESTRUCTURA HUMANA

Siguiendo a Pedro Laín afirmamos que *el amor pertenece a la constitución metafísica de la existencia humana: el hombre ama porque puede amar y porque tiene que amar*².

1. Juan Rof Carballo, *Violencia y ternura*, p. 103.

2. Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Revista de Occidente, Madrid, 1961, p. 684.

Si en el andamiaje humano el amor es constitutivo, el modo de estar referidos u orientados hacia los otros se realizará como amor. Desde el punto de vista psicológico y ético definimos el amor como un **sentimiento** que nos mueve a **buscar el bien** de una cosa, obra humana o persona y también a sentir (o **disfrutar**) como un bien propio el bien, la perfección de esa cosa, obra o persona.

Las personas que se quieren y aprecian, disfrutan con sus éxitos mutuos de la misma manera que pueden llegar a sufrir por lo que le suceda al otro ser querido. Además el acto de amar a otro nos puede poner en la situación de ayudarlo a encontrar su propio bien. Es el aspecto más sobresaliente de las actitudes prosociales.

Ahora bien, no queremos dejar al margen los límites del amor. Uno de ellos lo encontramos al observar que el sentimiento de amor puede enfermar. Así vemos formas patológicas que van desde el amor posesivo y la falta de autonomía frente al ser querido como la conversión del amor en odio o violencia. Ciertamente, afirma Pedro Laín, el hombre no es un lobo para el hombre, más bien el hombre es en ocasiones para sus semejantes *lobo y cordero*.

¿Podemos hablar de un amor maduro o equilibrado? Sí, aunque éste sea en la vida humana un horizonte siempre deseado pero nunca enteramente realizable. Tal y como se deduce de la anterior definición del amor, éste responde a un doble movimiento: de recepción y de donación. El amor se expresa tanto como el sentimiento de necesitar algo o necesitar a alguien como el sentimiento de donación o entrega a algo (empresa, vocación, afición...) o a alguien.

Hay una distinción ya clásica de los tipos de amor que pueden darse dependiendo de si el amor es preponderantemente receptivo o donativo. De forma resumida estas serían las características de cada uno de ellos:

1. Amor eros o amor de necesidad: tanto en el tiempo que permanecemos en el seno materno como en los primeros años de vida, el amor humano es preponderantemente un amor de necesidad. El total desvalimiento de la criatura hace que ésta reclame alimento, cuidado, atención etc. El ser humano, biológica y psicológicamente, está necesitado de los otros para seguir existiendo. De ahí que la primera forma de amor sea un movimiento de petición de auxilio con el que reclamamos aquello que necesitamos. En otro plano del amor, el que comúnmente llamamos amor erótico, también hay un sentimiento puramente de atracción por algo o alguien que se siente como necesario para la propia vida. En esta vinculación amorosa hay algo o alguien que atrae (es deseado) por su

perfección, belleza o agrado. El amante dice necesitar a la persona amada porque le complementa o aporta algo que no tiene, porque es causa de disfrute o felicidad.

2. Amor ágape, donativo o de gratuidad: sin embargo el cristianismo propaga una forma distinta de entender el amor: el amor de donación. En comparación con el anterior, éste es un amor de gratuidad. *Se da sin esperar nada a cambio* y además no nace del deseo de algo bello o agradable. Ese amor no implica amistad, ni lazos familiares sino que, por el contrario, se ofrece al necesitado e implica *sacrificio*. A medida que la persona va madurando, su relación con los otros adopta este doble movimiento de atracción (necesidad de algo o alguien) y donación o entrega. Es la forma del amor adulto que rompe el círculo del propio yo para abrirse de forma desinteresada a los otros.

3. Amor filia: en esta modalidad del amor se incluye tanto el amor entre personas con parentesco (padres-hijos, lazos familiares en general) como el amor de amistad. El amor nace como fruto de la empatía. Jesús de Nazaret clarifica los distintos niveles del amor cuando dice a sus discípulos: *Amad también a vuestros enemigos, porque si amáis sólo a los que os aman ¿qué mérito tenéis?* Observemos el salto desde el amor filia al amor ágape o de donación.

Por consiguiente, en el proceso de la construcción personal, tan importante es recibir amor como darlo. El amor nos da vida, nos aporta ser (movimiento de recepción) pero también «llegamos a ser» dándonos (movimiento aceptivo o donativo). Una bella y acertada frase recogida en la obra *La ciudad de la alegría* de Dominique Lapierre dice así: *Todo lo que no se da, se pierde*. También nuestro poeta Antonio Machado lo transmite en sus versos: *La monedita del alma que si no se da, se pierde*.

Quizá se despierta en nosotros la duda sobre qué es lo que podemos dar a los otros o qué es lo que de hecho damos a los otros (y a la realidad que amamos). Siguiendo nuevamente el análisis de Laín en *Teoría y realidad del otro* podemos sustanciarlo en lo siguiente:

1. Damos algo de lo que hacemos
2. Damos algo de lo que tenemos: tiempo, bienes materiales, dones personales
3. Damos algo de lo que somos: mi libertad, mi esfuerzo, mis éxitos o fracasos, algo que para mí es valioso y supone un sacrificio el darlo, mi responsabilidad³.

3. Hoy en día están proliferando los llamados «bancos de tiempo» en los que se intercambian no bienes materiales sino el trabajo, los dones personales, lo que somos, lo que sabemos hacer.

3. EL EQUILIBRIO DEL AMOR

Ahora bien, son frecuentes situaciones en las que este movimiento de recepción y donación se desequilibra haciendo que los platos de la balanza se inclinen más hacia uno de los lados. En ocasiones vemos personas que reclaman ser amadas aunque sienten la incapacidad o dificultad de dar amor. Otras dan ese amor pero desde una actitud poco desinteresada (te doy mi amor a cambio de tu amor). En estos y otros momentos hay ausencia de gratuidad. El egoísmo, el narcisismo y otras patologías similares son rostros de esos desequilibrios.

Tampoco es una situación de equilibrio cuando una persona se desvive por los demás sintiendo al mismo tiempo la dificultad de dejarse amar. Su actitud es, sin lugar a dudas, admirable pero esa persona necesita valorar también su necesidad de recibir cariño y apoyo e, incluso, examinar las motivaciones últimas de su desvivirse por los otros. En ocasiones estas personas, movidas por un sentimiento de amor y donación, alimentan una creencia errónea: se sienten «salvadoras del mundo». Imaginamos fácilmente la gran carga emocional que soportan quienes así viven su donación amorosa.

Es conveniente huir de las recetas simples en lo que respecta al complejo mundo personal, pues actitudes afectivas como las anteriormente descritas sólo trabajosamente pueden modificarse por lo que en ellas hay de inercias, creencias, determinismos etc., que en tantas ocasiones no nos dejan otra salida que la aceptación de cómo somos. No obstante la teoría es clara: se hace necesario el difícil equilibrio entre amar y dejarse amar.

4. LÍMITES Y DIFICULTADES EN LA RELACIÓN DE AYUDA

Dos son los elementos esenciales de la relación de amor: querer el bien de la persona amada (amigo, familiar, alguien desconocido que nos necesita, etc.) y, llegado el caso, buscar el bien de esa persona. A estas dos actitudes las llamaré Laín respectivamente benevolencia y beneficiencia.

El papel suele soportar bien todas las teorías, el conflicto surge en la práctica cotidiana cuando tenemos que concretar qué bien queremos para el otro y en qué consiste buscar el bien del otro (o junto con el otro). El propio Laín cae en la cuenta de esta dificultad. Cuando ayudamos al amigo o ser querido (o al enfermo en la relación médico-paciente) a «ser lo que debe ser» pueden darse dos situaciones:

1, Que mi amigo y yo coincidamos en lo que consideramos su bien.

2. Que haya discrepancias.

Creo que estos límites del amor pueden y deben ser asumidos en las relaciones humanas para vivir desde una actitud realista que nos evite ciertas frustraciones de nuestras expectativas sobre el otro: una persona con su mundo y su libertad. El amor se hace difícil cuando tenemos que aceptar que el otro recorre un camino que para nosotros puede ser erróneo y no adecuado para su bien personal. Pero hay que partir del respeto absoluto a las decisiones del otro al que decimos amar. Quizá estas consideraciones sean útiles para la práctica de la relación de ayuda en cualquiera de sus modalidades, así como en el ámbito de las relaciones afectivas cotidianas y, cómo no, en la tarea educativa (formal e informal).

A la hora de prestar nuestra ayuda es conveniente que examinemos las distintas reacciones del receptor ante el bien que le ofrecemos. Distingo tres posibles situaciones:

1. **Que la persona amada o auxiliada no se deja ayudar:** no reconoce tener un problema o, si lo hace, no desea recibir ayuda. Para evitar ser cuestionado puede negar la realidad de su problema.
2. **Que la persona amada sí se deje ayudar:** planteamos dos posibilidades:
 - 2.1. Se deja ayudar **pero poniendo condiciones** sobre la forma en que quiere ser ayudado.
 - 2.2. Se pone en manos de quien presta el auxilio y lo acepta **tal y como prescribe la persona que dona la ayuda** (docilidad).

Pensemos en los sentimientos de ruptura interior y desesperación en la persona que ama a alguien, desea ayudarlo en su situación de necesidad pero que ve cómo su ser querido reniega de la ayuda o solicita otras ayudas que no son valoradas positivamente por el otro. Sería el caso de un ludópata, de una persona adicta que, desde su enfermedad, nos pide soluciones que sólo conducen a la postergación de la solución.

Es fundamental la buena disposición de quien decide ayudar, pero también hay que asumir que no está en nuestras manos solucionar el conflicto y que esa persona será artífice de sus soluciones aunque para ello necesite apoyos ajenos. En esta situación, en la que de forma más o menos explícita se rechaza nuestra ayuda, es cuando emprendremos el único camino disponible: **guardar una activa presencia**. Al inicio nos hemos referido a ello mediante la expresión «seguir esperando en y con el otro».

Esta presencia esperanzada consistirá frecuentemente en escucha, cercanía, hacer consciente a la persona amada de que se le quiere tal como es aunque no se acepten sus soluciones, sus actitudes (amor incondicional).

5. HACIA UNA ÉTICA Y ASCÉTICA DEL AMOR

El donador de la ayuda, ante todo en estas circunstancias de rechazo, puede trabajar tres actitudes-virtudes: **serenidad, fortaleza e inteligencia**⁴. Brevemente nos referimos a ellas:

a. Serenidad para aceptar lo que no se puede cambiar (de momento o permanentemente). Guardar la difícil calma ante la locura o el desatino de la persona amada. Esta actitud nos permitirá *guardar la cabeza tranquila cuando todo a tu lado es cabeza perdida* (Rudyard Kipling). Si el ayudador enferma la persona amada tendrá menos posibilidades de éxito. Esta serenidad acompañará el tiempo de espera mientras la persona decide actuar por sí misma, aunque contando siempre con la única ayuda que puede ofertar el auxiliador: su espera pasiva y no suplicante. La súplica desesperada ofreciendo la propia ayuda puede ser la expresión de una creencia en parte errónea: no podemos ser felices sin la salud del herido. El gran aprendizaje es llegar a liberarse de ese temor y poder expresarle: *te quiero y sufro por ti pero aun así puedo y tengo derecho a ser feliz*.

b. Fortaleza para actuar en lo que sí esté en mis manos: si la serenidad es la actitud necesaria ante la constatación de lo que no puedo cambiar, la fortaleza es la virtud imprescindible una vez que he discernido qué puedo cambiar, qué está en mis manos y qué no. Es la parte gratificante porque sientes que algo puedes hacer, si bien debes ser cauto para no fiarlo todo a tus acciones ni sustituir al herido en su restablecimiento: su salvación/curación es tarea personal. No podemos hacer sentir al auxiliado que nos debe la vida. Un signo de salud será el agradecimiento al reconocer que parte de su curación se ha debido al apoyo recibido, pero el resto ha sido éxito personal. Para incentivar nuestra motivación actuaremos «como si» de nuestro esfuerzo dependiese que las cosas cambiasen, pero sin olvidar nunca nuestra relativa impotencia.

c. Sabiduría o espíritu de discernimiento para saber distinguir qué puedo cambiar y qué no puedo cambiar. En el ámbito de las acciones humanas lo que se puede o no se puede hacer es algo relativo. Creer que puedo o que no puedo depende de la confianza en mis capacidades, de los temores que me atenazan ante lo que debo hacer, de mis creencias personales sobre en qué consiste el camino de solución y

la creencia personal sobre hasta dónde puedo llegar... En muchas ocasiones la decisión de si puedo o no puedo no es fruto de una certeza. Ante el fracaso solemos decir «yo creí que podía hacerlo». El discernimiento es también necesario para no errar en la distinción entre lo que se puede o se debe y lo que no. No todo está justificado aunque se trate de buscar el bien del otro. Siempre nos quedará al menos un resquicio de duda sobre nuestra decisión última. La vida humana no se desarrolla conforme a formulaciones matemáticas sino a golpes de deliberación. Deliberamos en situaciones en las que se puede actuar de distintas maneras. Sabemos que pretendemos hacer el bien pero no tenemos certeza de cómo hacerlo. Desde mi libertad, en mis circunstancias, delibero sobre en qué consiste amar a esta persona, en su situación, con sus características y con sus fortalezas. Por eso existen amores difíciles y, quienes observan desde la barrera, pueden no comprender nuestras acciones. La persona que ofrece su ayuda en una situación difícil tiene que asumir en ocasiones la incompreensión de los otros, incluida la persona a la que se está ayudando. Con razón, el refranero español, tan cargado de sabiduría, nos dice que *quien bien te quiere, te hará llorar*.

En conclusión, amar al otro implica contar con su autonomía (y también con la propia autonomía) y aceptar, con gran esfuerzo y dolor en ocasiones, las acciones libres del otro. La persona actuará acertada o muy desacertadamente y de todo ello obtendrá un aprendizaje vital que sentirá como suyo.

Amar es esperar y esperarnos, acompañar y acompañarnos, es educar y educarnos con serenidad y fortaleza. En unos bellos versos así lo dejó plasmado Gabriel Celaya:

Educar es lo mismo
que poner motor a una barca...
hay que medir, pesar, equilibrar...
...y poner todo en marcha.
Para eso,
uno tiene que llevar en el alma
un poco de marino...
un poco de pirata...
un poco de poeta...
y un kilo y medio de paciencia
concentrada. 

4. Para el desarrollo de este apartado me inspiré en un conocido texto del teólogo estadounidense Reinhold Niebuhr (1892-1971) llamado «oración de la serenidad». Concretamente este fragmento ha sido ampliamente difundido por la Asociación de Alcohólicos Anónimos y grupos afines, lo cual no es un detalle accidental. Tanto las personas adictas como sus familiares conocen muy bien estas situaciones de «amor difícil» a las que, de forma teórica, tratamos de dar forma en el presente artículo.