

SECCIONES

- 01 Editorial**
POLÍTICA Y ECONOMÍA
- 03 Las lecciones de la crisis china,**
por Mar Llera
- 05 Es necesario que «algo cambie»
para que «todo siga igual»,**
por Carlos Llarandi Arroyo
EDUCACIÓN
- 09 Escolarización vs formación,**
por Benito Estrella
RELIGIÓN
- 11 El miedo a la verdad
en los apóstoles,** por Patxi Loidi
- 15 Un centenario que se apaga
y otro que se alumbra,**
por José Luis Vázquez Borau
PAISAJES
- 19 Artesanos del veneno plateado,**
por Esther Díaz
TESTIMONIO
- 22 Personalismo comunitario en
Guatemala,** por Julia Pérez
y Sergio Mas
OFICIO DE ESCRIBIR
- 25 Poemas,** por José Cruz Padilla
- 27 RINCÓN BIBLIOGRÁFICO**

ANÁLISIS

Miedo a la verdad

PRESENTACIÓN 32

**Miedo a la verdad, ese gran miedo del siglo
de todos los siglos**

CARLOS DÍAZ 33

Verdad y mentira

ANDRÉS ORTIZ-OSÉS 38

Verdades vivas y verdades muertas

JUAN JOSÉ GARCÍA NORRO 44

Convivir con la inidentidad

SERGIO MAS DÍAZ 49

**Encuentro, acompañamiento,
dignidad y verdad**

NICOLÁS SAIZ GÓMEZ 53

**El horizonte vital de la verdad
en Vaclav Havel**

ALBERT LLORCA 58

**Testigo de la verdad: Óscar Romero
(piezas para un retrato)**

JESÚS BUJALA 61

Editorial

LUIS FERREIRO, DIRECTOR DE ACONTECIMIENTO

Je suis Aylan: Europa y los refugiados

A finales de julio la prensa lamentaba la muerte del león Cecil. En el mes siguiente ríos de tinta continuaban la elegía por Cecil y se rumoreaba que Zimbabwe iba a pedir la extradición del cazador que lo mató. Mientras en internet se leía «*je suis Cecil*», Europa sesteaba ignorante tanto de la tragedia silenciosa que estaba ocurriendo en el mar Egeo, como de la masa de refugiados desesperados que, cruzando los Balcanes, venía a confluír en sus fronteras. Huían de la violencia de países sumidos en guerras inacabables, en los que ya no existe ni siquiera el presente, y buscaban una tierra en la que existiera el futuro. Pero se encontraron con la ignominia de que en ese mundo nuevo los leones tienen nombre y los muertos humanos son anónimos y se convierten en números de frías estadísticas.

Continúa en la página siguiente →

De repente, en una playa turística de Turquía, en la mañana del 2 de septiembre, apareció Aylan, un niño de tres años, el único muerto que mereció un nombre en los periódicos, el único que compitió con la fama de Cecil, fama que no compartieron su hermano de cinco años, su madre y otros doce náufragos que también perdieron la vida en el mismo episodio. Su pequeño cuerpo sin vida, tirado en la playa como un muñeco desechado por los niños ricos, se convirtió durante unos días en un icono de la desgracia de millones de seres humanos sin nombre. Ante su imagen ni el corazón más duro podía dejar de conmoverse, otros muchos junto con la compasión sintieron vergüenza, otros, muchos menos, también indignación.

Una oleada emocional recorrió Europa, incluso las autoridades se sintieron en el deber de relajar las inflexibles leyes de inmigración, aun desoyendo a los grupos xenófobos que se oponen a abrir las puertas a los desahuciados de su propia patria. Por unos días creímos que Europa recuperaba su memoria humanitaria, pero duró poco el espejismo. Los refugiados rechazados en una frontera se han convertido en una masa nómada que busca alguna entrada por donde alcanzar algún lugar para vivir. Mientras, como si se tratase de un ganado al que hay que contener, los Estados responden con el anuncio de levantar vallas.

Son cientos de miles de personas que tienen que elegir entre sus países, donde los pueden matar, y Europa que los rechaza. Ya no los ignoran porque se

han convertido en un problema que consiste en que son muchos, ¡demasiados! para Europa. El fariseísmo europeo es evidente: mientras Libano, con una población de 4,5 millones de habitantes, ha tenido que hacer sitio a 1.200.000 refugiados sirios, acoger a una cantidad menor le parece demasiado a Europa. ¿Dónde está la conciencia y la vergüenza de Europa?

La humanidad vuelve rápido al letargo de la indiferencia, basta con una búsqueda en internet, en español, para comprobarlo: 2.580.000 resultados para «león Cecil» y menos de la mitad, 1.190.000 para «Aylan». El león devora al niño y todo vuelve a su curso acostumbrado. Los ecos emotivos de la tragedia de Aylan y de tantos niños y adultos se van apagando. Aquella muchedumbre que, ante el criminal atentado a un semanario francés, proclamaba «*je suis Charli*», no ha comparecido para gritar «*je suis Aylan*». ¿Quiénes tomarán este nombre sobre su conciencia para que la tragedia no se repita?

Acoger a los refugiados es un imperativo de humanidad, no es Europa la que tiene un problema, son ellos los que tienen un grave problema, los que viven una situación dramática, los que son víctimas. Ante eso, Europa tiene que escoger entre agravar su problema a los refugiados o convertirse en parte su solución. Lo primero es el deber de humanidad, es lo urgente, pero hay que ir más allá, hay que detener la guerra y trabajar por la paz. Algo que si se hubiera hecho antes no habría creado «el problema».

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN POR DOMICILIACIÓN BANCARIA

Fotocopie y envíe este formulario

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

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

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

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

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

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

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

Para enviar a su Banco o Caja

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

Sr. Director de la Sucursal:

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

Firma:

Titular _____
 Domicilio _____

 Población _____ C. P. _____

Mar Llera

Profesora Titular de la Facultad de Ciencias de la Comunicación (Universidad de Sevilla)

LAS LECCIONES DE LA CRISIS CHINA¹

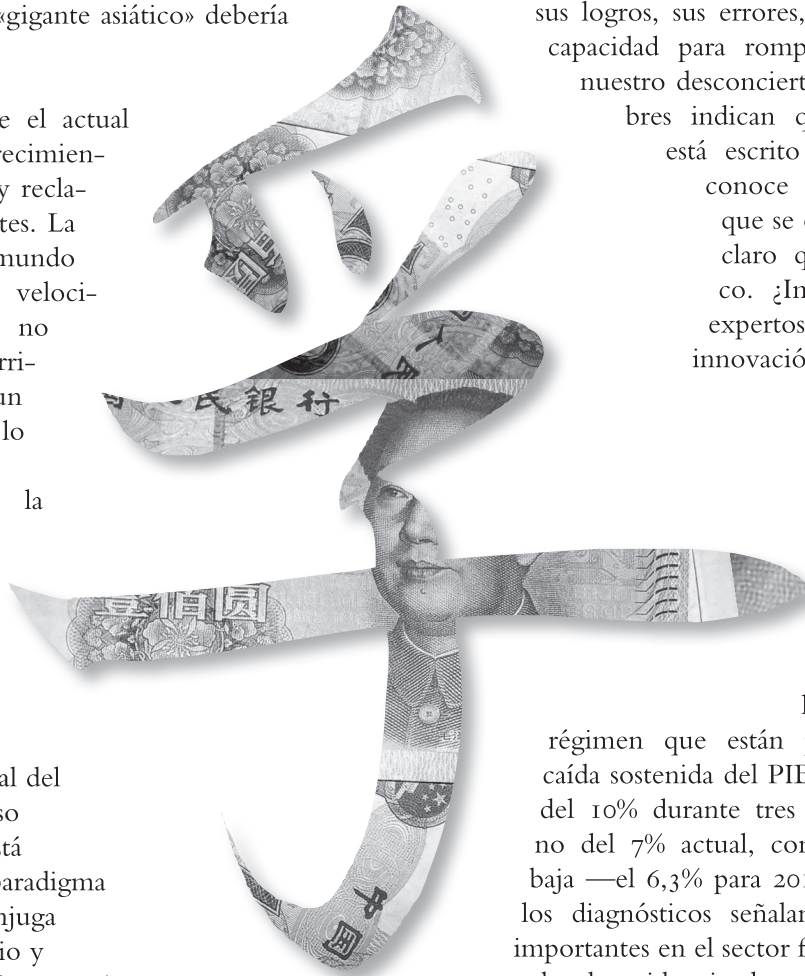
La debacle de los mercados financieros en China pone en escena un guión que hace ya tiempo anunciaba dramatismo. En este sentido, más que un accidente deberíamos considerarlo una epifanía, al revelar tres evidencias fundamentales que todo interesado en el «gigante asiático» debería conocer:

- La primera es que el actual patrón chino de crecimiento es insostenible y reclama cambios urgentes. La locomotora del mundo se mueve a una velocidad de vértigo y no sólo puede descarrilar, sino que es un milagro que no lo haya hecho antes.
- En segundo lugar, la segunda economía mundial no desea reconducir la situación aplicando la ortodoxia neoliberal del decadente Consenso de Washington. Está construyendo un paradigma alternativo que conjuga socialismo totalitario y «capitalismo de amiguetes» (*crony capitalism*) con características propias: el emergente Consenso de Pekín.
- La tercera revelación es que el «Gran Dragón» padece un trastorno bipolar, pues sus pasos

oscilan constantemente entre direcciones opuestas: liberalización e intervención; ideología y pragmatismo; intereses del poder y análisis científico de la realidad. De esta dicotomía nacen a un tiempo sus contradicciones, sus logros, sus errores, su genialidad, su capacidad para romper esquemas... y nuestro desconcierto. Las incertidumbres indican que el futuro no está escrito y Occidente no conoce la lógica con la que se escribirá; pero está claro que China tampoco. ¿Improvisación? Los expertos prefieren llamarlo innovación.

Sobre la insostenibilidad del patrón chino de crecimiento no habla sólo el FMI, hablan también las autoridades del

régimen que están presenciando una caída sostenida del PIB desde una media del 10% durante tres décadas, al entorno del 7% actual, con previsiones a la baja —el 6,3% para 2016. La mayoría de los diagnósticos señalan vulnerabilidades importantes en el sector financiero —como acaba de evidenciar la presente crisis—, una inadecuada política crediticia, desempeñada cada vez más por entidades no bancarias— el denominado *shadow banking*—, el exceso de capacidad productiva, la amenaza de la burbuja inmo-



1. Publicado originalmente el 3 de agosto de 2015 en www.eldiario.com

biliaria, la escasez de demanda agregada debido al bajo consumo interno, las disfuncionalidades derivadas de una particular conjunción entre poder empresarial y poder político, y el gravísimo endeudamiento de los gobiernos locales, por mencionar sólo los problemas más frecuentemente identificados.

A ello habría que sumar otros indicadores a los cuales los economistas no suelen conceder tanta importancia, pero que al final pueden resultar los más decisivos. Entre ellos, el hecho de que la actual ebullición financiera se alimenta del frenesí inversor de muchos ciudadanos con escasa formación académica que han creído en el «sueño chino» y que se han refugiado en él para posponer sus reivindicaciones de justicia social y de participación política. La pervivencia del régimen depende precisamente de su capacidad para seguir alimentando esos sueños. Pero lo cierto es que estos trabajadores, frecuentemente explotados con horarios extenuantes, modestos salarios y una precaria seguridad social, no sólo pueden perder sus ahorros de repente, sino que cuando denuncian la violación de sus derechos ven detenidos a... sus defensores —como ha sucedido en plena hecatombe financiera, con una redada en 24 ciudades chinas contra 146 abogados.

Los ciudadanos son conscientes de que la riqueza nacional ha crecido impresionantemente y quieren participar de ella —sólo en lo que va de año se han abierto entre uno y dos millones de nuevos depósitos cada semana—, pues mucha gente está sorprendida ante el desigual reparto de la tarta y piensa que está pagando con su trabajo y con su salud las

prebendas de que disfrutaban otros. En un país donde es común utilizar máscaras protectoras los días en que el aire se hace irrespirable (cada año se produce medio millón de muertes debido al deterioro medioambiental), también son frecuentes las enfermedades contraídas a causa de la degradación de los acuíferos (la mitad de los grandes lagos y la totalidad de los principales ríos del país están contaminados). He aquí el elevado coste del hiperdesarrollo. Al valorarlo, los habitantes de la segunda potencia global ni siquiera pueden desahogarse: se sienten cercados por la Gran Muralla cibernética, el peculiar Firewall que les obliga a transitar sólo por rutas controladas, mientras observan cómo desaparecen sus entradas de blog por efecto de la censura. Así ha sucedido a comienzos de este año con el documental *Under de Dom*, precisamente de temática medioambiental, retirado por el Departamento de Publicidad y Propaganda tras 150 millones de visualizaciones en la plataforma china Tencent, sólo tres días después su lanzamiento.

Por tanto, para enderezar de verdad la situación en China no basta con reformar el sector financiero y pasar de un modelo basado en la inversión y las exportaciones a otro donde el mercado interno vaya ocupando el lugar que le corresponde. Es preciso responder al triple desafío de la sostenibilidad energética-medioambiental, la armonía social y la legitimación política construyendo una democracia pluralista y un verdadero Estado de Derecho donde la excepcionalidad cultural no funcione como coraza defensiva del régimen.

Carlos Llarandi Arroyo
 Militante de SAIn

ES NECESARIO QUE «ALGO CAMBIE» PARA QUE «TODO SIGA IGUAL»

100 días desde las municipales y autonómicas y 100 días para las generales

Analizar políticamente España en estos momentos, sin duda, es un trabajo no exento de riesgos porque el panorama está rodeado de una gran incertidumbre. Vamos a intentar poner encima de la mesa una serie de claves que nos ayuden a comprender qué es lo que está pasando y qué es lo que puede pasar.

1. EL NEOCAPITALISMO HA GANADO LA BATALLA DEL SIGLO XX

Es una evidencia que el final del siglo xx ha supuesto la victoria del capitalismo no sólo como sistema económico sino como sistema cultural frente a otras alternativas no menos materialistas como fue el comunismo y la socialdemocracia. La socialdemocracia fue «el taller de reparaciones del neocapitalismo» durante la guerra fría y se ha convertido en social-liberalismo. Desde hace décadas la «izquierda» no existe como alternativa real al imperialismo neocapitalista y esto lo han demostrado en España y en Europa todos los gobiernos «socialistas» y toda la aristocracia obrera sindical que se desentendió de la solidaridad con los más pobres de la Tierra aceptando la complicidad con un sistema que expoliaba y expolia sistemáticamente al Tercer Mundo. Mientras morían 100.000 personas de hambre cada día en los países empobrecidos, la clase obrera europea, acomodada al estado del bienestar, compartía parte del botín con la clase media burguesa. Los pueblos del Norte, entre ellos España, aceptaron la cultura burguesa capitalista.

Hoy la socialdemocracia está colapsada, ha dejado de cumplir su papel en el contexto neocapitalista. Ha sido superada por la globalización y la crisis del Estado-nación. Se impone la renovación. Actualmente el fondo electoral del PSOE refleja este colapso. Es un suelo concentrado en el segmento de población

mayor de 55 años, bajo nivel cultural y educativo y en gran parte rural. Es la opción predominante entre los obreros, pero con riesgo de desviarse a posiciones de ultraderecha.

2. UNA CLASE MEDIA DESPECHADA

Una vez que el sistema neocapitalista se encontró sin oposición empezó a actuar como una apisonadora profundizando la intensidad y la extensión de su explotación no sólo sobre los pueblos empobrecidos del Tercer Mundo, también sobre las propias clases medias y sobre la clase obrera aburguesada. Con la crisis financiera provocada por el propio capital en 2007, el neocapitalismo ha moldeado, fundamentalmente, a las sociedades enriquecidas imponiendo precariedad laboral y desinflando el Estado de bienestar. Actualmente la globalización digital ha conseguido que el 65% de la mano de obra mundial sea «ejército de reserva», haciendo que todos los trabajadores del mundo, cualificados y no cualificados, compitan entre sí a la baja. Por primera vez en la historia reciente muchos jóvenes europeos y españoles van a vivir peor que sus padres. En España tenemos una tasa de desempleo muy elevada, 24%, más de un 50% de paro juvenil y un tercio de los asalariados perciben como máximo 645,00 € al mes. Culturalmente esto es un drama porque se hunde la idea de progreso constante tan arraigada en Occidente. Las expectativas de un nivel de vida y bienestar para muchos jóvenes, hijos de la aristocracia obrera o de las clases medias, han sido literalmente pulverizadas generando un gran nivel de ansiedad y resentimiento con un sistema que les había prometido «calidad de vida». Este es el nicho electoral de Podemos. Un conjunto de colectivos cada día más excluidos de los beneficios del sistema.

3. UN SISTEMA SOCIOPOLÍTICO DISEÑADO A FINALES DEL FRANQUISMO QUE HA CADUCADO. EL FRANQUISMO SOCIOLOGICO

El ciudadano medio español aceptó dejar en manos de los políticos la gestión de la *res publica* a cambio de que estos le garantizaran un buen nivel de vida. Los políticos, perfectamente coordinados por las verdaderas élites del poder económico y financiero, trabajarían sirviendo a éstas garantizando la estabilidad política del sistema. Una estabilidad atravesada, como es lógico, por unos niveles crecientes de corrupción sistémica que, mientras había bonanza económica, se toleraban cínicamente por la mayoría del pueblo español, que al mismo tiempo que criticaba también se beneficiaba. Sin esta complicidad no hubiera sido posible la burbuja inmobiliaria y toda la cultura de la especulación en la España reciente.

Se impuso el franquismo sociológico después de 38 años de dictadura. El individualismo y la despolitización del pueblo español han sido una calamidad política en estos 40 años de democracia postfranquista. Sin embargo, cuando se ha impuesto una precariedad estructural no sólo a los hijos de la clase obrera sino también de la clase media, el nivel de desafección de éstos con el sistema ha puesto en evidencia la necesidad de provocar «un cambio» desde el propio sistema, para que lo sustantivo no cambie. El aparato político español, diseñado por el capitalismo trasnacional en los años 70 necesita transformarse para seguir dando cobertura política a la élites dominantes y para ello es necesario encuadrar toda una masa de gente desapegada que puede poner en peligro la estabilidad y rentabilidad del sistema. El efecto «encuadramiento» ya está funcionando. En la intención de voto directo, la abstención ha caído más de 10 puntos desde enero de 2014 a julio de 2015 (24,1% a 11,1%) y la fuerza más votada, ya no son los que no votan, sino los indecisos con 18,1% (CIS julio 2015) lo que genera un gran nivel de incertidumbre.

Otro factor importante ha sido el cambio en la forma de participación política. Algunos colectivos no se identifican con las formas tradicionales de participación política: los jóvenes, los de menos educación, los subempleados. Sobre la base de un individualismo despolitizado dominante se han levantado el voluntariado, las redes sociales y el ciberactivismo, más

sociales que políticos donde, lógicamente, la militancia política tradicional no tiene lugar. Aunque esta forma de participación política ha manifestado ya su inconsistencia y su debilidad en muchos movimientos sociales del mundo, el sistema necesita controlarla e instrumentalizarla.

Todo ello nos hace comprender mejor la sociología del electorado de Podemos (Ps) para entender el papel de encuadramiento:

- Los votantes de Ps según autoubicación ideológica, de 1 (extrema izquierda) a 10 (extrema derecha), la posición que más asumen es la 3 con un 27,5% seguido de las posiciones de centro izquierda 4 (18,7%) y 5 (18,5%).
- El electorado de Ps es joven: un 40,3% tiene menos de 35 años, mientras que sólo el 7,7% es mayor de 65. De julio de 2014 a abril de 2015, el electorado de Ps se ha rejuvenecido. Mientras PSOE y PP tendrían mayoría en los tramos de edad superiores a 55 años.
- El electorado de Ps se concentra en municipios medianos y en grandes ciudades (entre 100.000 y 400.000 habitantes). Desde las europeas de 2014 donde más ha crecido Ps es en las ciudades de más de 1 millón de habitantes.
- El 27,6% de los votantes de Ps poseen estudios superiores y sólo un 10% poseen estudios de primaria o no tienen estudios. Ps es la opción preferida, por delante de PSOE y PP, en segmentos del electorado con estudios superiores, formación profesional y 2.ª etapa de secundaria.
- La condición socioeconómica dominante entre los votantes de Ps es el paro, un 27,3%. Un 16,8% son profesionales por cuenta ajena y cuadros medios. Es en este segmento donde más ha crecido Ps desde mayo de 2014 y abril de 2015.
- Por clase social, un 23% del electorado de Ps es de clase alta, un 34,7% de medias (viejas y nuevas) y un 40,6% de obreros (cualificados y no cualificados)

Sociológicamente vemos que el electorado de Podemos no es precisamente revolucionario.

4. UNA DISIDENCIA PROGRAMADA DESDE EL PODER. UN NUEVO ENCUADRAMIENTO DE LA «IZQUIERDA» Y DE LA DERECHA

En las próximas elecciones generales podemos encontrarnos con el Congreso más fraccionado de la historia de la democracia, a pesar de que nuestro sistema electoral favorece el bipartidismo. PP y PSOE obtendrían entre el 25-28%; Podemos 18%; Ciudadanos 13%. Los nuevos partidos Podemos y Ciudadanos emergen inducidos por el poder con la intención de impulsar la renovación aparato político español dentro del marco neocapitalista de la Unión Europea. Cada uno desde un lado del espectro pero sin cuestionar las bases fundamentales del sistema. Los niveles de corrupción y clientelismo han llenado la «taza» y hay que «tirar de la cadena». Nos cabe la duda de cómo se desarrollará este proceso. No sabemos si estas fuerzas políticas se consolidarán, se diluirán o se fusionarán con las antiguas. Lo que sí sabemos es que el cambio del aparato político es necesario para el propio sistema neocapitalista, por lo que sin duda ninguna empleará todo su poder financiero y mediático para conseguirlo. Todo cambio genera incertidumbre, miedo y ansiedad en aquellos que están más instalados o que tienen mentalidad más estática. El neocapitalismo y su dinamismo sobre todo ha generado miedo y con el miedo se moldea a la sociedad.

Si bien la renovación es urgente en la derecha y en la izquierda, es en este último sector más complicado por el nivel de inconcreción tradicional de la socialdemocracia que la distinga específicamente del liberalismo dominante. En este sentido también es muy interesante conocer la estrategia política de Podemos, que podríamos denominar «constructivismo político» y que muestra cómo lo fundamental no es la ideología y sus rigideces sino la «fabricación» de una identidad como clave de la hegemonía política. Destacamos el carácter eminentemente táctico y ambivalente de esta estrategia capaz de aglutinar elementos muy dispares:

- Carácter performativo del discurso político. El discurso moldea la percepción de la realidad generando conceptos, lenguaje, metáforas, mitos. La comunicación: la TV, las redes sociales son «esenciales». La militancia política es accesoria. No olvidemos que Podemos ha nacido en un plató de TV.
- Se coge lo particular y se convierte en universal mediante «un partido»: desahucios, ecologismo, feminismo... Se toman los restos de un «naufra-gio», y se articula una identidad mediante antagonismos: nosotros-ellos; los de arriba-los de abajo.
- «Creación» de un colectivo universal: pueblo, patria (esencialismo táctico: se vacía a las palabras de su contenido y se le pone otro). El relativismo ideológico es parte esencial de la estrategia política.
- Finalmente, aglutinar el discurso respecto a un líder: un tipo carismático de gran capacidad dialéctica.

5. UNA MENTALIDAD EUGENÉSICA DOMINANTE Y TRANSVERSAL A TODAS LAS FUERZAS POLÍTICAS

El neocapitalismo, mediante la última crisis que él mismo ha provocado, está haciendo la *segunda transición* en España y posiblemente en Europa. Una transición mucho más profunda que consolida estructuralmente una mentalidad individualista y utilitarista, contraria a la vida y a la solidaridad. Mentalidad que constituye el substrato profundo sobre el que flota todo debate político y que está transformando los tradicionales conceptos de izquierda y derecha. Afir-mamos que todas las opciones políticas dominantes comparten esta mentalidad y que por tanto no son, en ningún caso, alternativas al sistema neocapitalista. Por eso, el FMI no cree que estos nuevos partidos supongan un problema para el sistema¹. Todo lo contrario, lo regeneran.

Uno de los factores que más condiciona la realidad política de fondo de un país es su mentalidad. La mentalidad es algo estructural, no se cambia en 24 horas. *Es algo así como el motor de las actitudes. Está*

1. Cf. «Partidos como Podemos o Ciudadanos no están teniendo un efecto negativo en la confianza», apuntó Philips Gerson, número dos del departamento del FMI para Europa, en un encuentro con periodistas. http://economia.elpais.com/economia/2015/04/17/actualidad/1429280187_158547.html

constituida básicamente por la unión de varios elementos: información de todo tipo que se nos proporciona de la realidad; conocimientos elaborados, normalmente transmitidos a través del sistema educativo; formas de vida, estilos de vida; sentido de la vida. En definitiva, formas de sentir, pensar y actuar ante la vida, ante la realidad. Las diferentes ideologías que parecen confrontarse en la arena electoral, en realidad comparten una misma mentalidad. Veamos dos aspectos estructurales de esta mentalidad.

Desde el punto de vista político y económico ninguna fuerza emergente ha cuestionado el marco europeo. La UE es un conglomerado político, económico y cultural netamente neocapitalista en donde España ha alcanzado un nivel de renta per cápita de 25.000² euros anuales. Ya afirmaba el economista José Ramón Lasuén, a principios de los años 80, que entre el 25% y el 40% de la riqueza de la economía española procedía del robo a los países empobrecidos del Tercer Mundo. Cuando la verdad del robo a los pobres se oculta, se niega o se disimula aunque sea con verborrea «progre», «pseudoizquierdosa» o «beata» se es cómplice.

Pero por otro lado diremos que si el factor económico es clave para configurar la mentalidad de un pueblo, también lo es su cultura y su religiosidad. Y esto se manifiesta fundamentalmente en el concepto operativo de persona que se tiene. Todas las candidaturas comparten un modelo antropológico de tipo individualista y utilitarista que en un contexto de crisis, desempleo y corrupción se condensa con especial fuerza en el concepto bio-ideológico de «calidad de vida». Ya no sólo se trata de tener recursos sino que estos recursos se traduzcan en un estilo de vida que se evada del sufrimiento humano tanto social como natural, de la debilidad, de las tensiones y desequilibrios existenciales. Se busca un estado de alienación

hedonista que se manifiesta de formas muy variadas y que abarca todo el espectro político: empoderamiento verbal, desarrollo sostenible y participativo, equilibrio psíquico, *happy family*, ocio merecido, religiosidad de buena conciencia, sexualidad líquida y descomprometida, muerte digna, procreación a la carta, gastronomía ecosaludable, la obsesión por la seguridad y la tranquilidad. Esta evasión tiene su raíz profunda en la pérdida o perversión de la referencia trascendente que hace posible el adecuado afrontamiento de la existencia humana en general y en especial del sufrimiento humano. Los inmigrantes, los empobrecidos, los no nacidos que alteran nuestro nivel y calidad de vida, los discapacitados, los enfermos, los inadaptados estorban, molestan, incomodan. Por ello, esta *mentalidad eugenésica* en sentido amplio es una de las características crecientes y predominantes de la sociedad española. Es una mentalidad radicalmente insolidaria que comparten todas las opciones políticas dominantes, tanto la antiguas, como las nuevas.

CONCLUSIÓN

La necesidad del cambio político es una necesidad estratégica del propio sistema neocapitalista y no sólo un anhelo de la gente. Este cambio es fundamental para la propia supervivencia del sistema y como tal lo está pilotando, generando su propia alternativa renovadora y su propia disidencia que encuadre de nuevo a aquellos sectores de población que se han desapegado. Podemos y Ciudadanos están jugando este papel y por ello no son una alternativa real a un sistema neocapitalista radicalmente injusto e inhumano. Todo lo demás es táctica política y nada más.

2. Eurostat. E. Freire en el ABC de Sevilla «La renta por habitante de Madrid casi duplica ya la de Andalucía». Los datos son: UE 26.600, España 25.000, Madrid 34.000 y Andalucía 18.700, solo Extremadura está por debajo con 17.200. Las comunidades que superan la media española son: Madrid, País Vasco, Navarra, Cataluña, Aragón y La Rioja, por este mismo orden.

Benito Estrella

Profesor de Lengua y Literatura

ESCOLARIZACIÓN VS FORMACIÓN

I.

Hace ya algunos años que se puso de moda en las escuelas y luego en los institutos la elaboración de murales por parte de los alumnos sobre los temas más diversos, especialmente a partir de que se fueron introduciendo en los programas contenidos relativos al entorno cercano y se impusieron las prioridades locales, regionales y nacionales frente a una cultura más universal. Las paredes de las aulas empezaron de pronto a llenarse de cartulinas y papel de envolver rellenos de colorido didáctico. Al principio estas actividades de exposición de trabajos respondían a una fase final, de síntesis, de unas tareas de enseñanza y aprendizaje previamente realizadas; y, por tanto, a unos saberes, habilidades y conceptos, que habían pasado a formar parte —de ahí «formación»— de la personalidad del alumno. Con el tiempo, y en razón de que la enseñanza se ha contagiado del espíritu de marketing de toda nuestra sociedad de consumo, estas actividades se han convertido en fines en sí mismas y han venido a constituir esa especie de activismo inconsecuente con el que las aulas ocultan su falta de incidencia en las interioridades de los escolarizados, es decir, en su formación. Las nuevas tecnologías han potenciado esta cartelera y han reducido su ya de por sí escasa función formativa, como podría ser manejarse con tijeras, rotuladores, pegamentos y otras actividades manuales. La realidad virtual, que asalta las paredes del aula y se convierte en espacio inabarcable, se presta a que la tontería humana, como decía Machado, se muestre inagotable.

Posteriormente se han ido ofreciendo en el mercado —incluyo aquí las ofertas de los departamentos de política educativa, especialmente los autonómicos, a los que hay que añadir los abundantes festejos locales de los Ayuntamientos— toda una gama de *eventos*: ferias y visitas, exposiciones y encuentros, premios y concursos, excursiones y fiestas...— y de profesionales de la animación e industria cultural que multiplican tales actividades, llamadas generalmente

«extraescolares», con la característica general —y con las consabidas excepciones— de que encierran finalidades de entretenimiento y propaganda bajo el disfraz de lo educativo.

Toda esta farándula que sirve de recreo a la clientela escolar no es que esté mal, y en sí misma no tendría por qué causar daño alguno, siempre que no se confundan aprendizaje y diversión, cultura y entretenimiento. Lo que por lo general ocurre con este tipo de actividades es que se quedan en el envoltorio o la pura superficie sellada de ellas mismas, e invitan al participante a conformarse siempre con la carta del menú sin que llegue nunca a probar la comida. Pues considerar a los aprendices como clientes presupone aplicar en todo momento el principio que rige toda venta comercial: que el cliente siempre tiene razón. Y esto se da de bruces con los fines pedagógicos del aprendizaje, que deben siempre orientarse por principios opuestos. En efecto: un aprendiz es alguien que nunca lleva razón, ya que aprender consiste principalmente en darse cuenta de lo que uno no sabe y de todo cuanto le queda siempre por aprender.

La pregunta que me planteo es si esta visualización y animación con que se ofrecen algunos contenidos de enseñanza no crean en los alumnos una cierta idea trivializada, irreal y facilona de los hechos culturales y, consecuentemente, incrementan ciertas actitudes de cómoda pasividad —frente a una supuesta cultura rebajada a espectáculo de *varieté*— y de rechazo al esfuerzo que exige todo aprendizaje que se precie. ¿Pueden sustituir el «animador» (una mixtura de *down*, titiritero y charlatán) al maestro y al profesor? ¿Se está empujando al profesor a que adopte ese papel de «animador» frente al papel tradicional de «formador»? ¿Debe olvidarse la escuela de sus funciones tradicionales de enculturación formal, de facilitación de los saberes acumulados por una cultura, y pasar a formar parte también de la industria del entretenimiento y la diversión? ¿En qué clase de servicio social se ha convertido la escuela? La pregunta que

nos hacemos es la misma que ya hiciera Sócrates al sofista Gorgias: «Explicame, por tanto, a qué clase de servicio de la ciudad me invitas. ¿Es al de luchar con energía para que los atenienses sean mejores, como hace un médico, o al de servirlos y adularlos?»¹.

II.

En 1995, la fundación Gorbachov reunió a financieros, políticos y científicos de primer orden en San Francisco para contrastar sus puntos de vista sobre el futuro de la nueva civilización globalizada. En dicha reunión se reconoció como una evidencia que en siglo XXI dos décimas partes de la población activa serían suficientes para mantener la actividad de la economía mundial. Partiendo de estas evidencias se llegó a la conclusión de que el principal problema político al que el sistema capitalista se vería confrontado en las próximas décadas es cómo podría mantenerse la gobernabilidad del ochenta por ciento de la humanidad sobrante, cuya inutilidad ha sido programada por la Máquina. La propuesta que se formuló recibió el nombre de «tittytainment» (entetanimiento: una combinación de los vocablos ingleses «tits» («pechos» en argot estadounidense, según me cuentan) y «entertainment» que no tiene aquí connotaciones sexuales sino que alude al efecto adormecedor y letárgico que la lactancia materna produce en el bebé). Con esta palabra se hacía referencia a un cóctel de entretenimiento embrutecedor y de alimento suficiente que permitiera mantener de buen humor a la población frustrada del planeta. *Panem et circenses*.

Nuestra sociedad, que ha logrado un nivel de escolarización formal sin precedentes históricos, está produciendo al mismo tiempo nuevas formas de ignorancia. A los estudiantes les resulta cada vez más difícil manejar con propiedad, soltura y precisión su propia lengua —a la vez que se les ofrece tem-

pranamente ser bilingües o trilingües—, reconocer la geografía y la historia de su propio país, realizar cálculos y deducciones lógicas o comprender textos escritos que no tengan la simplicidad de un *whatsApp*. ¿Se está poniendo intencional y sistemáticamente la escuela, como ha señalado Jean-Claude Michea², al servicio de la difusión de la ignorancia?

Aunque uno dude de estas tesis conspirativas, lo evidente es que ha habido, según creo y uno mismo ha ido constatando por la experiencia, una progresiva exteriorización o reducción a lo superficial de los contenidos y tareas de enseñanza y aprendizaje, de manera que las propias aulas se han contagiado, como he dicho, de un activismo inconsecuente que se parece cada vez más al zapeo televisivo y al nervioso picoteo de los parques de atracción. Con el agravante de que en las aulas, esas cosas que se ven en los videoclips de las pantallas o aquellas otras que se orquestan con gran aparato de efectos especiales en las actividades extraescolares referidas, se presentan a los ojos de los alumnos, por mucho que nos empeñemos en darle color y animación, como pobres, cutres y aburridas.

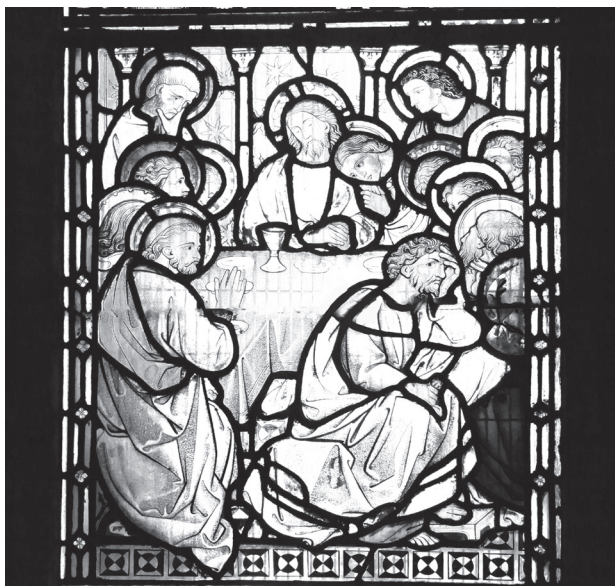
Pienso que en razón de las anteriores consideraciones, se debería llevar a cabo un análisis crítico de esa proliferación de actividades externas a la escuela que tienen como clientela principal a los niños y niñas escolarizados con la espuria finalidad, creo yo, de tenerlos ocupados y aturridos en una constante diversión; o bien, de convertirlos en clientela de productos de propaganda política. Los padres, los profesores y los responsables de la administración educativa, deberían tomar conciencia de que las aulas tienen una función específica tradicional que deben recuperar —sea como fuere—, si queremos que la escuela pública siga cumpliendo con su servicio de educar al pueblo y formar un ser humano más excelente de lo que es por naturaleza, nacimiento, raza, sexo o nación.

1. PLATÓN: *Diálogos II*. Gredos, 1987. *Gorgias*, pág. 136.

2. MICHEA J. C.: *La escuela de la ignorancia*. Acurela, 2002. Págs. 38-45.

Patxi Loidi,
Acción Solidaria

EL MIEDO A LA VERDAD EN LOS APÓSTOLES



¿Tenían miedo los apóstoles? ¿Por qué tenían miedo? ¿A qué tenían miedo? ¿Miedo a la verdad?

Que tenían miedo los apóstoles lo dicen expresamente algunos pasajes de los evangelios, como aquel en el que Marcos nos comunica que iban camino de Jerusalén, que Jesús iba delante de los apóstoles y ellos le seguían detrás, admirados y asustados¹. ¿Era miedo a la verdad? Es posible que aquel miedo tuviera también ese componente junto a otros. Pero antes de dar respuesta a la pregunta sobre ese texto, conviene que veamos con detenimiento algunos otros, para descubrir mejor si, entre los miedos que tenían, aparece también el miedo a la verdad.

Lo cierto es que el miedo aparece varias veces en los apóstoles. En el capítulo anterior al que hemos citado, se nos narra que Jesús les anunció por segunda vez su pasión, muerte y resurrección, y que «ellos no entendían lo que quería decir, pero les daba miedo preguntarle». ¿Se atisba aquí el miedo a la verdad sobre Jesús, que ellos preferían no escuchar?

Antes todavía de estos dos textos sobre su caminar hacia Jerusalén, tenemos el relato de la tempestad calmada. ¿Es una narración histórica o más bien es un mensaje de fe? Todos los relatos y demás textos de los evangelios son mensajes de fe y conversión; todos tratan de proponer y conseguir del lector la fe en Jesucristo y la conversión. El de la tempestad calmada, también. Pero es probable que tenga una base histórica: les ocurriría más de una vez, en varias de las muchas ocasiones en que recorrerían el Mar de Galilea, que era tan propenso a provocar una borrasca inesperadamente. Lo normal es que, en tales casos, tuvieran miedo a la tempestad. Pero ¿no eran pescadores avezados, acostumbrados precisamente a aquel mar? ¿Por qué acuden a Jesús, que no era hombre de mar y dormía plácidamente? Para el tema que nos ocupa, es

1. Mc 10,32.

interesante fijarse en el comentario que hacían entre sí, después que Jesús ordenó imperiosamente al viento y al mar que se callaran. ¿Quién es este, se decían, que hasta el viento y el mar le obedecen?²

El interrogante *¿Quién es este...?* tiene su importancia. Estamos al final del capítulo 4, que, en un libro tan pequeño como el de Marcos, nos coloca dentro de la vida apostólica de Jesús. Ya han tenido tiempo de conocerlo. ¿No saben todavía que es el Mesías? O ¿prefieren no saberlo? ¿Por qué no lo quieren saber? Para ese tiempo han visto los conflictos que tiene Jesús con gente importante del Pueblo Judío e incluso con su propia familia. Ésta quiere llevárselo a casa porque creen que está loco³. Y algunos líderes judíos, en alianza extraña con algunos partidarios de Herodes, ya han decretado su muerte, porque no respeta, según dicen, el sábado, que es día sagrado⁴.

Entre los temores de los apóstoles, ¿está quizás el miedo a los riesgos que corre Jesús, por su atrevimiento en sus acciones y palabras? ¿Están además las repercusiones que pueden tener en ellos mismos los conflictos de su maestro? Y ¿no estará también la extrañeza de verle hacer cosas que nunca haría el Mesías que ellos y los demás judíos esperaban?

Ese temor a las acciones arriesgadas de Jesús aparecerá abiertamente en la advertencia que le hace respetuosamente Pedro unos capítulos más adelante, justo en la mitad del evangelio. Jesús pasa por una situación difícil y les ha preguntado qué piensa y dice la gente acerca de él. A continuación, les hace la misma pregunta a ellos mismos. Y «según ustedes, ¿quién soy yo?» Pedro da enseguida la respuesta verbalmente correcta: «Tú eres el Mesías». Pero todavía no la tiene bien entendida, a juzgar por lo que ocurrió inmediatamente. Jesús les ordenó que se callaran; y comenzó a exponerles que iba a ser rechazado por los líderes judíos —los saduceos, administradores del templo; el alto clero y los líderes de los maestros de

la ley—; que lo matarían y que a los tres días resucitaría. Es un texto teológico, llamado *kerigma*, es decir *anuncio solemne*, que Marcos inserta tres veces en su evangelio. Jesús usaría un lenguaje más llano, pero probablemente les dijo estas cosas a los discípulos, cuando se dio cuenta de que iban a por él.

Precisamente en este punto se produce el conflicto entre Pedro y Jesús, un conflicto harto recio, que nos desvela el alma de Jesús y la debilidad de la fe que Pedro acababa de proclamar. El hecho fue que Pedro tomó aparte a Jesús, y con delicadeza, pero también con claridad, lo reprendió. El texto lo dice sin rodeos. «Entonces Pedro lo tomó aparte y se puso a reprenderlo». Jesús reaccionó con menos delicadeza hacia Pedro. «Lo reprendió en presencia de los discípulos, diciéndole: ¡Colócate detrás de mí, Satanás!, porque tú no piensas como Dios, sino como los hombres»⁵.

Enseguida Jesús reunió a la gente y a sus discípulos y les expuso sin mitigaciones el mensaje de la cruz. «Si alguno quiere seguirme, que renuncie a sí mismo, que cargue con su cruz y que me siga». Y añadió cuatro sentencias rotundas sobre el misterio de la cruz y de la vida cristiana. Pero, finalmente, acabó dándoles confianza con la promesa de que algunos de los presentes verían llegar con fuerza el Reino de Dios⁶.

¿Por qué le reprendió Pedro a Jesús? No es fácil saberlo. Pero podemos aventurar algunas hipótesis que no se alejen demasiado de la realidad.

En primer lugar, Pedro sentía una atracción irresistible hacia Jesús. Lo quería ardientemente y —¿por qué no decirlo? también con una pizca de altanería ingenua. «Aunque todos te abandonen, yo no te abandonaré»⁷, exclamó en la última cena. Y cuando Jesús se fue él solo al monte a orar y en la madrugada apareció por el mar, tan pronto como Pedro oyó que era él, se lanzó al agua sin pensarlo más, gritando: «Señor, si eres tú, mándame ir hacia ti sobre las aguas»⁸.

2. Mc 4,35-41.

3. Mc 3,20-21.

4. Mc 3,1-6.

5. Mc 8,27-33.

6. Mc 8,34 – 9,1.

7. Mc 14,29.

8. Mt 14,28.

Por ese mismo amor, Pedro tenía miedo de que eliminaran a Jesús, porque se arriesgaba demasiado. Posiblemente Pedro no pretendía que Jesús abandonase su compromiso con la gente pobre y necesitada, sino que lo disminuyera, que no se arriesgase en tanto grado, en resumen, que fuera más moderado.

Y ¿podía haber también en aquella reprimenda el miedo a quedarse sin los puestos de mando y de gloria que esperaban todos ellos de Jesús? No se puede descartar esta posibilidad. Los dos hermanos Zebedeos esperaban y buscaban los primeros puestos en el reino que Jesús iba a establecer⁹. Pedro preguntó a Jesús qué les iba a dar, después que lo habían dejado todo por él¹⁰.

Era difícil para Jesús cambiar aquellas cabezas educadas en la promesa y la esperanza de un Mesías guerrero y triunfador, que establecería para siempre el reino de Israel. Precisamente en este punto podía estar escondido el miedo a la verdad que les corroía a todos por dentro. Posiblemente, cuando Pedro le reprendió, él y los demás —que no podían apartarse de aquel Jesús al que adoraban— podían estar pensando: «Es un hombre muy especial. Es imposible encontrar otro como él. Pero ¿será el Mesías? Porque hace y dice cosas que el Mesías no puede decir ni hacer. ¿Qué es eso de poner en peligro su vida, cuando sabe que él es nuestra salvación y la de todo el Pueblo? Y ¿eso de que el primero entre nosotros se haga el último y el esclavo de todos? Y ¿lo de no llamar a nadie ni maestro ni padre ni jefe ni instructor? Y ¿lo de mandarnos a misionar como pobres de solemnidad, sin ningún tipo de recursos? El caso es que él hace estas cosas y hasta con nosotros se porta como un sirviente... Pero ¿cómo va a hacer el mesías estas cosas? Sería quitarse a sí mismo prestigio, influencia y peso social...

La duda había entrado en sus corazones. Y con la duda ha entrado también el miedo: miedo a reconocer que este hombre tan diferente del mesías esperado es el verdadero mesías; porque, si lo reconocían, no sólo perdían los privilegios humanos que esperaban, sino que se les caían además todos sus esquemas mesiánicos

y con ellos todos sus planeamientos religiosos y sociales; la visión del mundo y de Dios, de la religiosidad y de la justicia y la equidad... ¡Pobres discípulos, que, después de dejarlo todo por él, se encontraron con un rey distinto, un reino distinto y una religión distinta, a pesar de los avances que había habido con los profetas sobre la verdadera imagen de Dios y del mundo.

Duda y miedo. Miedo a mirar la verdad de frente y a decírsela a sí mismo con franqueza. Ese miedo es el que los tenía atascados, sin poder avanzar, ni siquiera levantarse del suelo donde estaban tumbados, como refleja el relato del ciego de Jericó. Es otro relato simbólico sobre la situación espiritual de los apóstoles, que expresa también la situación de muchos católicos actuales, trabados entre la fe y la increencia. El ciego está tumbado a la vera del camino: ni ve ni se mueve, no da un paso. De pronto oye el tumulto de gente numerosa que pasa cerca de él. Y, al enterarse de que es Jesús el que pasa, se pone a gritar pidiéndole ayuda. En balde quiere hacerle callar la gente; sólo logran que grite más. Hasta que Jesús se detiene y le pregunta: «¿Qué quieres que haga por ti?». Y cuando recupera la visión, hace tres gestos significativos contrarios al miedo: se deshace del manto viejo —las ideas viejas que lo tienen preso—; da un salto desde una orilla a la otra sobre el río que los separa y, ya desatascado, sigue a Jesús por el camino abierto por él. En cuanto se deshizo del «manto viejo», los pasos siguientes vinieron solos. Todas las religiones tienen elementos socioculturales que pueden desestructurar a las personas. Y es preciso liberarlas, abriéndoles una calzada nueva, como hizo Jesús, cuando vio el atasco de aquellos hombres, representado en este ciego de Jericó.

Esa duda y miedo juntos no se resolverán hasta que llegue la resurrección de Jesús, que romperá sus defensas y cambiará el imaginario mesiánico que llevan dentro por otro imaginario opuesto, reflejo y retrato de la vida y enseñanzas de Jesús. Entonces comprenderán lo que es el verdadero mesianismo y reconocerán a Jesús como Mesías.

9. Mt 20,20-28.

10. Mt 19,27.

Pero el evangelista Marcos tuvo la genialidad de redactar una historia brillante, que anticipa lo que iba a ocurrir. Se trata del relato de la Transfiguración, que ocurre seis días después del choque de Jesús con Pedro, como para expresarnos que, con Jesús, ha comenzado la nueva creación, superación de la primera. Todo es altamente simbólico e iluminador en este relato. Jesús toma a los tres discípulos más ambiciosos y más cerrados a su mensaje y a su misma persona como posible Mesías. Los lleva a un monte alto, a otra dimensión distinta de aquella en la que viven. Y se transfigura delante de ellos; es decir, sus vestidos se vuelven tan blancos y deslumbrantes como nadie en la tierra los podría blanquear. Al punto aparecen Moisés y Elías, que conversan con Jesús. ¿Cómo no va a sentirse feliz Pedro, al ver a su ídolo Jesús, acompañado de los dos grandes líderes judíos, como si formaran un tándem único de iguales? Por fin su miedo parecía irse. No tenía que renunciar a su antiguo Mesías ni poner dificultades para aceptar al nuevo, que estaba en el mismo plano que Moisés y Elías. Así que Pedro se emocionó y, sin saber muy bien lo que decía,

exclamó: «¡Qué bien estamos aquí! Hagamos tres tiendas, una para ti, otra para Moisés, otra para Elías. Él y sus dos amigos no necesitaban tiendas». ¿Qué más podían querer que encontrarse nuevamente en su casa espiritual, la antigua, que era igual a la nueva y viceversa? Poco le duró su emoción. Una nube se posó sobre ellos y un trueno rasgó el silencio con una voz potente que gritó: «Este es mi Hijo amado. Escuchadle a él». Y se calló. Desapareció la nube, por la que hablaba Dios a su Pueblo. Moisés y Elías también habían desaparecido. Quedaba solo Jesús, el mismo Jesús amigo de antes, ya sin blancuras ni brillos, como el verdadero Mesías, el único al que debían escuchar. Aquella nube con su recia voz los conmocionó; los plantó frente a frente a aquella verdad que no se atrevían a decirse a sí mismos. El miedo a la verdad empezó a ceder terreno. Pero no contaron nada a nadie hasta la resurrección de Jesús. Entonces el Resucitado acabó de romper sus defensas y abrazaron sin miedo la verdad, la gran verdad que los hizo fuertes hasta el martirio, y que nos alimenta a nosotros para trabajar por un mundo de personas libres y solidarias, abiertas a Dios.

José Luis Vázquez Borau¹
Del Instituto E. Mounier (Barcelona)

UN CENTENARIO QUE SE APAGA Y OTRO QUE SE ALUMBRA

Para mostrar cómo las enseñanzas de Santa Teresa de Jesús perviven hoy, quinientos años después de su tránsito, me centraré en el testimonio de Carlos de Foucauld, próximos a celebrar el centenario de su muerte, para cuyo camino espiritual fue crucial la santa, como lo es para sus seguidores dispersos por todo el mundo en comunión de destino con los más pobres.

1. SEMEJANZA ESPIRITUAL

Santa Teresa fue una influencia decisiva para Carlos de Foucauld (1858-1916) durante los años que estuvo en la Trapa. Antes de entrar en ésta ya había leído gran parte de sus escritos, pues la señora Flavigny, su prima, le regaló en 1888 los escritos de santa Teresa (salvo las Fundaciones, que compraría él después). Entusiasmado, recomendaba estos escritos a los conocidos suyos que querían adelantar en el camino de la perfección. En 1909, siete años antes de su muerte, toma la resolución de leer cada día dos páginas de santa Teresa². Y un año antes de morir escribía a un amigo recomendándole las obras de la santa, y volverá a escribirle pocos meses después diciéndole: «Jamás se leerá bastante a santa Teresa. Se halla en ella un conjunto incomparable de ejemplos de virtud y una doctrina de seguridad perfecta. ¡Qué espíritu apostólico! Como Dios, su caridad se extendía a todos los hombres. ¡Cómo la conducía el amor a Jesús al de las almas»³. La santa de Ávila fue la guía predilecta de Carlos de Foucauld, y él se reconocía de la misma familia espiritual que ella.

2. SEMEJANZA DE TEMPERAMENTO

Teresa y Carlos tenían temperamentos similares; ambos se crecían en los obstáculos, hallando en el riesgo y en el peligro una audacia extrema. Los dos tienen sed de absoluto y poseen un sentido eminente de la trascendencia de Dios, ante quien se descubren débiles, pero apoyados en su omnipotencia ambos harían de los obstáculos un medio para realizar su voluntad. Por esta unión con Dios, vivirán más y más en el olvido de sí⁴. Carlos de Foucauld concluía todos sus diarios, desde 1908, con el «Sólo Dios basta» teresiano.

Lo que Carlos de Foucauld halla en los escritos teresianos no es una teología sistemática, sino «experiencias de vida»; ni Teresa ni Carlos son intelectuales o personas de abstracción. Si el itinerario místico de san Juan de la Cruz forma una síntesis razonada de la vida espiritual, fruto de una teología sistemática, la aportación de Teresa es otra. Consiste en una descripción de los hechos sobrenaturales que ella vive, y no de un estudio metódico de su naturaleza. Teresa presenta los estados y la progresión de la vida espiritual tal como los experimenta, y es la experiencia de esta «hermana mayor» la que admira Carlos de Foucauld. Una concreción del impacto de Teresa en Foucauld es la Sacratísima Humanidad de Cristo, de la que habla Teresa. Al referirse a la Humanidad de Cristo, Teresa tiene presente a Jesús resucitado, ya que «el encuentro entre la persona humana y Cristo, que se da en la oración, tiene lugar desde esa realidad de la resurrección de Jesús, y cuando Teresa se representa y contempla la humanidad de Jesús, lo hace desde la perspectiva de su carne glorificada, aun cuando mire al Jesús que caminaba por los caminos

-
1. N de la R: este artículo resume un trabajo más extenso que fue reconocido con el Primer Premio del Concurso de Literatura V Centenario Santa Teresa de Jesús, otorgado en Ávila en agosto de 2015.
 2. G. FRANCHESCHI, *Charles de Foucauld*, Dédébéc, Buenos Aires, 1950.
 3. *Ibíd.* 16, 104.
 4. *El olvido de sí* es el título que PABLO D'ORS da a la biografía novelada de Ch. de Foucauld (Pre-Textos, 2013).

polvorientos de su tierra natal, cumpliendo la misión de proclamar el Evangelio»⁵. Esta huella teresiana llevará a Foucauld a realizar una pequeña síntesis de lo que dicen los evangelios sobre la persona de Jesús cuyo fruto es su escrito *El Modelo Único*⁶.

3. LLAMADOS A LA SANTIDAD

¿Qué pueden aportar el testimonio de vida y los escritos de la santa de Ávila a las personas del siglo XXI? Las personas de hoy, sin fe o desasosegadas por el «mundanal ruido», pueden ver en santa Teresa que nunca es tarde para iniciar una aventura de amor, aunque se haya desaprovechado parte de la vida. Esta aventura espiritual supone un proceso progresivo de espiritualización en la persona orante, que conlleva una donación de sí por amor a Dios. Teresa cuenta sus experiencias espirituales y nos enseña a orar, convirtiendo frecuentemente su relato en oración. En la primera parte del libro, Teresa cuenta su infancia y juventud, la muerte de su madre y la posterior de su padre. También su ingreso, a los veinte años en la vida religiosa. La intensidad de su vivencia religiosa adquiere una fuerza singular cuando lee las *Confesiones* de San Agustín. También le causó gran impresión la imagen de un Cristo llagado: «Acaeciome que, entrando un día en el oratorio, vi una imagen que habían traído allí a guardar, que se havia buscado para cierta fiesta que se hacía en casa. Era de Cristo muy llagado y tan devota, que en mirándola, toda me turbó de verle tal, porque representava bien lo que pasó por nosotros. Fue tanto lo que sentí de lo mal que había agradecido aquellas llagas, que el corazón me parece se me partía, y arrojéme cabe El con grandísimo derramamiento de lágrimas, suplicándole me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle» (*Vida* 8, 2).

Teresa de Jesús enseña de forma sencilla cómo entrar en diálogo con Dios. Es muy sugerente para las personas de hoy, que necesitamos abrirnos a los otros y al Ser de Dios, de cuya imagen y semejanza participamos. De ahí este testimonio suyo: «Procurava representar a Cristo dentro de mí, y hallávame mejor

—a mi parecer— de las partes a donde le vía más solo» (*Vida* 64). Representar a Jesucristo dentro de sí es para ella una forma de contactar con Dios, contacto que tenía su zénit en la comunión eucarística. Orar es para ella prestar atención a la Persona, a Dios, en el propio espacio interior: «No es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama» (*Vida* 61). Para el lenguaje de la oración, Teresa recurre a comparaciones muy hermosas sobre las relaciones de amistad entre Dios y la persona. Son los cuatro grados de la oración. Teresa compara al alma con un huerto donde Dios quita las malas hierbas y planta las buenas. La persona es el hortelano que debe cuidar el huerto de su alma para que no se sequen las plantas de virtudes que Dios siembra en ella. Todo está en la solicitud del hortelano, en ese cuidar de que no se malogre la siembra que Dios hace en su huerto-alma. El punto de referencia es siempre contentar a Dios, y así se libra la persona de caer en un egocentrismo espiritual malsano y del descontento en la relación de amistad con Dios.

a. Primer grado de oración. En él se experimenta trabajo y esfuerzo, por no estar acostumbrado a recogerse en el interior del alma. *De los* «que comienzan a tener oración podemos decir son los que sacan el agua del pozo, que es muy a su trabajo, como tengo dicho, que han de cansarse en recoger los sentidos; que, como están acostumbrados a andar derramados, es harto trabajo» (*Vida* 72). A la persona que vive en el exterior, la oración se le hace costosa, siente malestar y disgusto cuando al recogerse no halla sino sequedad y sinsabor. Teresa invita a no quedarse en una praxis de la oración que sólo agrada al sentido. No hay que quedarse ahí, e invita a abrirse a una relación de amistad desinteresada y pura. En este grado, el orante ha de mantenerse en la oración con el ejercicio de la meditación, es decir, discurrir con el entendimiento, sirviéndose de buenos libros, pensando en la grandeza de Dios, en su misericordia, su amor... Pero la santa insiste en que no se le vaya en esto todo el tiempo de la oración, sino que «se

5. C. HERRANDO, *El camino espiritual de Teresa de Jesús*, Editorial San Pablo, Madrid 2009, 94.

6. Cfr. J. L. VÁZQUEZ BORAU, *Consejos evangélicos o Directorio de Carlos de Foucauld*, BAC, Madrid 2005, 25-50.

representen delante de Cristo, y sin cansancio del entendimiento, se estén hablando y regalando con Él» (*Vida* 80-81). Teresa advierte al orante que no hay que suspender la actividad del entendimiento para ayudarse en la oración, sino dejar que Dios lo suspenda cuando quiera. No está en nosotros procurarnos sentir los gustos de Dios. En esta primera manera de regar el huerto se saca el agua del pozo discurriendo con el entendimiento.

b. *Segundo grado de oración*: Siguiendo adelante, la persona saca el agua con una noria (*Vida*, 71). Aquí la persona experimenta unos gustos particulares que no vienen procurados por su mucho meditar en las cosas de Dios. Aunque no se ha de dejar del todo la oración mental, Teresa habla de la oración de quietud, una comunicación de Dios al alma, en la que la persona siente recogimiento hacia lo profundo de su ser, y su voluntad siente y goza unos contentos no conocidos antes: «Aquí se comienza a recoger el alma, toca ya aquí cosa sobrenatural, porque en ninguna manera ella puede ganar aquello por diligencias que haga» (*Vida* 84). Dios actúa directamente en la voluntad intensificando el amor, y la persona crece en virtudes y desea más ratos de soledad al comprender que la oración es principio de todos los bienes; por nada querría dejarla.

c. *Tercer grado*. La huerta del alma se riega con «agua corriente de río o de fuente, que se riega muy a menos trabajo, aunque alguno da el encaminar el agua. Quiere el Señor aquí ayudar al hortelano de manera que casi Él es el hortelano y el que hace todo» (*Vida*, 93). La experiencia de la gracia es mucho más clara que en la situación anterior pues el alma queda hondamente cautivada por Dios y siente «embriaguez de amor»; su actitud es abandonarse en los brazos de Dios, pues sólo quiere vivir en Él.

d. *Cuarto grado*. Es la oración en la que la acción de Dios envuelve y domina a la persona. El huerto se riega con «agua que viene del cielo para con su abundancia henchir y hartar todo este huerto de agua» (*Vida*, 93). Así la describe: «Acá no hay sentir, sino gozar sin entender lo que se goza. Entiéndese que se goza un bien adonde juntos se encierran todos los bienes, mas no se comprehende este bien. Océpanse

todos los sentidos en este gozo, de manera que no queda ninguno desocupado para poder en otra cosa exterior ni interiormente ocuparse» (*Vida* 99). La acción de Dios es tan fuerte, que suspende todas las potencias, y hay una concentración total de la persona en Dios. Teresa llama a esta gracia de unión levantamiento de espíritu o vuelo de espíritu.

4. ¿QUÉ NOS ENSEÑA HOY TERESA?

Teresa nos enseña a encontrar a Cristo en nuestra propia realidad personal e histórica, a interiorizar la revelación de Jesús, haciéndonos contemporáneos de su experiencia y doctrina. La búsqueda de Jesucristo en su realidad humana da realismo y hondura a nuestra oración. Teresa sabe que no se busca en vano a Cristo, y que en la oración se aprende a vivir con Él y como Él. El capítulo 22 del libro de la *Vida* subraya la importancia de Cristo en la vida espiritual. Estos son algunos rasgos: a) Cristo en su Humanidad, modelo de nuestra existencia⁷. La humanidad de Cristo es la referencia de nuestra aventura: «Es gran cosa mientras vivimos y somos humanos, traerle humano. Es muy buen amigo Cristo, porque le miramos Hombre y vémosle con flaquezas y trabajos y es compañía». Cristo Crucificado es el límite de los dolores, desarraigos y contradicciones en que nos podemos ver también nosotros, y hay que mirarle en el límite de su experiencia en el abandono de la cruz. Carlos de Foucauld pone en labios de Jesús esta hermosa oración que decimos cada día sus discípulos: «Padre mío, me abandono a Ti, haz de mí lo que quieras. Lo que hagas de mí te lo agradezco. Estoy dispuesto a todo, lo acepto todo, con tal que tu voluntad se haga en mí y en todas tus criaturas. No deseo nada más, Dios mío. Pongo mi alma en tus manos. Te la doy, Dios mío, con todo el amor de mi corazón, porque te amo y porque para mí amarte es darme, entregarme en tus manos sin medida con infinita confianza, porque Tú eres mi Padre».

Teresa nos ayuda a fijar la mirada en Cristo porque la vida cristiana es vivir como Cristo. La importancia de la imagen en estos tiempos en que tanto se acude

7. Recordemos el impacto de la humanidad de Cristo en Foucauld reflejado en su *Modelo Único*.

al Zen, al Yoga o a la Meditación Trascendental, es clara: «Una cosa quiero decir, a mi parecer importante. Si a vuestra merced le pareciere bien, servirá de aviso, que podría ser haverle menester; porque en algunos libros que están escritos de oración tratan que, aunque el alma no puede por sí llegar a este estado —porque es todo obra sobrenatural que el Señor obra en ella— que podrá ayudarse levantando el espíritu de todo lo criado (...) Y avisan mucho que aparten de sí toda imaginación corpórea y que se lleguen a contemplar en la divinidad; porque dicen que, aunque sea la Humanidad de Cristo, a los que llegan ya tan adelante, que embaraza o impide a la más perfecta contemplación... Yo no lo contradigo, porque son letrados y espirituales, y saben lo que dicen, y por muchos caminos y vías lleva Dios las almas; cómo ha llevado la mía quiero yo ahora decir —en lo demás no me entremeto— y en el peligro en que me vi por querer conformarme con lo que leía» (*Vida* 22).

La contemplación teresiana de la imagen de Cristo y su recomendación de traer ante los ojos algún retrato, signo o dibujo relacionados con Cristo, muestra la pedagogía de esta maestra de oración: «...tratando con un gran letrado dominico, el maestro fray Domingo Váñez, le dijo que era mal hecho que ninguna persona hiciese esto; porque adondequiera que veamos la imagen de nuestro Señor es bien reverenciarla, aunque el demonio la haya pintado, porque él es gran pintor, y antes nos hace buena obra queriéndonos hacer mal, si nos pinta un crucifijo u otra imagen tan al vivo, que la deje esculpida en nuestro corazón. Cuadróme mucho esta razón, porque cuando vemos una imagen muy buena, aunque supiésemos la ha pintado un mal hombre, no dejaríamos de estimar la imagen ni haríamos caso del pintor para quitarnos la devoción; porque el bien o el mal no está en la visión, sino en quien la ve y no se aprovecha con humildad de ellas; que si ésta hay, ningún daño podrá hacer aunque sea demonio; y si no la hay, aunque sean de Dios, no hará provecho» (*Fundaciones* 8, 3).

Hoy necesitamos la autenticidad de una experiencia capaz de llenar de sentido la vida y de transformarla. Teresa es luz también en el ámbito humanista y de la psicología; los místicos profundizan admirablemente en el interior del ser humano. En las actuales circunstancias de la Iglesia es muy importante acudir a las enseñanzas de la santa: Es primordial hallar el rostro humano de Jesús y dejar-

nos seducir por su vida; hay que releer los Evangelios para que el Señor se nos revele plenamente en sus palabras y sus ejemplos para vivir una existencia comprometida. Y Él nos revelará su presencia en los hermanos y en la Iglesia para que nuestro amor a Cristo, verdadero Dios y verdadero Hombre, se traduzca en una vida en servicio por amor a nuestros hermanos, con obras significativas y eficaces en este momento de nuestra historia. Teresa de Jesús nos brinda su rica experiencia del Señor Jesús para que desde su doctrina y pedagogía podamos revivir hoy nuestra experiencia de Cristo en la Iglesia y en nuestra historia. No se trata de copiar o de repetir, porque las circunstancias eclesiales y sociales son diversas. El que sigue a Cristo abraza su causa, como Teresa la supo abrazar en plenitud. Este proceso pedagógico espiritual al que nos invita lleva a una verdadera metamorfosis de unión con Cristo. Esto nos aportará una vida fecunda y transformadora, colmada de paz interior, al estar inundada por la luz de Cristo. Un camino que también da resultados visibles: una mutación en la escala de valores y una concepción distinta de la vida y de la muerte, del mundo y de las demás personas. Se realiza así una espiritualización de la vida, a la que todos estamos llamados: «Mirad que importa esto mucho más que yo os sabré encarecer. Poned los ojos en el crucificado, y haráseos todo poco. Si su Majestad nos mostró el amor con tan espantables obras y tormentos, ¿cómo queréis contentarle con sólo palabras? ¿Sabéis que es ser espirituales de veras? Hacerse esclavos de Dios, a quien —señalados con su hierro, que es el de la cruz, porque ya ellos le han dado su libertad— los pueda vender por esclavos de todo el mundo, como Él lo fue, que no les hace ningún agravio ni pequeña merced» (*Moradas* 7, 4, 9).

La Santa eligió la causa de los más necesitados y estuvo especialmente atenta a los pobres. El mismo Señor le recordó una vez que tenía que estar con los pobres y tener cuidado de los enfermos porque Él había fundado la Iglesia con pobres pescadores. Para vivir en Cristo, ideal contemplativo de Teresa, hay que vivir como Cristo. Él nos indica el camino del amor y del servicio a los más necesitados. La búsqueda de Cristo en la oración descubre el rostro de Cristo en los rostros de los hermanos, en quienes Él está presente y nos pide ser servido por amor, para que también ellos alcancen la plenitud de vida cristiana.

Esther Díaz

Periodista y Licenciada en Derecho

ARTESANOS DEL VENENO PLATEADO¹



FOTOS CORTESÍA: ROBERTO PEDRAZA

Rafael Aguillón Melchor está tumbado en el suelo con las manos manchadas de negro y aspecto cansado. A su lado, su hermano Marín luce exactamente igual. Ambos acaban de ascender cuatro kilómetros desde la boca de la mina de mercurio en la que trabajan hasta la comunidad de Cuatro Palos, donde viven. Todavía deben caminar unas decenas de metros para llegar a sus casas, pero la subida es dura y al llegar a la cumbre primero toman un descanso.

Ante estos hermanos se despliega un paisaje digno de los mejores decorados. Desde su posición, a 2.700 metros de altura, los pliegues del semidesierto queretano se extienden bajo ellos por decenas de kilómetros y cambian de color con el paso de las nubes y el avance de las luces del atardecer. Estamos en el corazón de México, sobre la Sierra Madre Oriental, donde los marrones, grises, azules y verdes se suceden mientras el viento sopla con fuerza, como siempre lo hace aquí.

Sin embargo, quizás los Aguillón desearían que su tierra fuera menos fotogénica y más fértil.

Son mineros desde los 16 años (calculo que Rafael, el mayor, aún no cumple los 40), pero la mina no les da de comer todo el año. Cuando no hay trabajo, buscan la manera de sobrevivir.

«Cultivamos frijol, maíz, haba, garbanzo... pero poco, porque las tierras tampoco son tan adecuadas. También nos vamos a la ciudad de Querétaro a la construcción», explica Rafael.

La mina Santa María se encuentra dentro del ejido al que ellos pertenecen. Aquí la tierra es de todos y no hay patrones. Los hombres que extraen el mineral, apenas cuatro o cinco, usan métodos rudimentarios y se encargan de buscar al mejor comprador.

«No sabemos para qué se requiera el mercurio. Sólo vamos, lo trabajamos y acudemos (*sic*) al lugar donde lo compran. Más de ahí, ‘*pal real*’ (expresión que significa «de ahí en adelante»), no sabemos», dice Rafael.



A este tipo de explotación se le conoce como minería artesanal, aunque lo artesano se refiere, en realidad, a las condiciones de extrema pobreza en las que se trabaja. Debido a que los mineros corren con todos los gastos y carecen de un sueldo fijo, no cuentan con ningún tipo de protección.

«No tenemos cubrebocas ni nada porque se incrementan gastos. Este año, el kilo de mercurio bajó a 380 pesos (unos 22 euros). En 2014, lo máximo que subió fue a 1.060 pesos (unos 60 euros)».

Los hombres duermen fuera de la mina, a la intemperie. Tan solo un tejadillo de lámina vieja les protege de la lluvia. No cuentan con baños, camas ni cocineros, de modo que, cuando el alimento se acaba, ascienden nuevamente los cuatro kilómetros que ya conocen de memoria. Entonces, aprovechan para descansar un par de días en sus casas antes de regresar a trabajar.

Todo esto sucede dentro de los límites de la Reserva de la Biosfera Sierra Gorda, donde la minería está permitida y habitan alrededor de cien mil personas.

Como los Aguillón, son miles los mineros que extraen el mercurio como pueden, sin regulación alguna y envenenando agua, aire y suelo. A sus vecinos cercanos y lejanos los condenan también, pues los cientos de minas que ahora están en explotación se encuentran en las cabeceras de cuenca de ríos que surten de agua a un gran número de comunidades y poblaciones.

Además, los vapores resultantes de la fundición del mineral pueden viajar y llegar con su toxicidad hasta la Ciudad de México o Puebla, a cientos de kilómetros, de acuerdo a un estudio que pronto publicará la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Por si fuera poco, la minería de mercurio también deja a las comunidades sin provisión de agua cuando se contamina. Un buen ejemplo es la comunidad de La Sierrita donde, tras una inversión millonaria para instalar una red de agua potable, las detonaciones de dinamita hicieron que se secase el manantial y el pueblo quedara sin agua nuevamente.

Otro caso alarmante surgió en junio de este año, cuando un escurrimiento de arsénico, extraído junto con el mercurio, contaminó un manantial e intoxicó a 120 personas de la comunidad del Llano de San Francisco. Mientras los medios señalaban que los médicos ya se encontraban repartiendo ácido fólico, casi nadie se atrevía a pronunciar la palabra muerte.

Muertos en vida, condenados a muerte. Ese es el futuro de los afectados por mercurio o arsénico, así como de todo aquel que extrae de la tierra el mineral.

No obstante, el desconocimiento está ampliamente extendido en la Sierra Gorda. Las respuestas de Rafael que a continuación se transcriben no son extrañas, sino algo que cualquier minero podría contestar en la región.

Pregunta: ¿Se siente uno mareado cuando está dentro de la mina?

Respuesta: Mientras la mina no produzca cosas graves químicas, no.

P: ¿Son conscientes de que lo que hacen es peligroso para su salud?

R: Sí. Pero no hay otra cosa que hacer.

P: ¿Qué tan tóxica piensan que es la minería de mercurio?



R: Se puede decir que el 50 por ciento tóxico es cuando hace uno descarga el material. Cuando se destapa el horno hay que tener cuidado con el vapor que se viene encima. No hay que sorber ni aspirar ese vapor, que es el más peligroso que hay. Nos ponemos el paliacate (pañuelo) en la boca y la nariz.

P: ¿Saben si el mercurio se introduce en el cuerpo por la piel?

R: Yo pienso que no. Mientras no sorba uno el vapor, está bien. Si uno lo sorbe, sí puede afectar los pulmones. Pero sí se le quita a uno el apetito. Ya nomás quiere uno beber agua o refresco. Se siente uno más cansado. Los ojos arden, como si tuviera uno vinagre en ellos.

P: ¿Creen que sus hijos se dedicarán a la mina en el futuro?

R: Ellos ya tienen otro tipo de pensar, estudios. Lo que nosotros no tuvimos. Ellos tienen más sabiduría, ya están más civilizados.

Así, mientras se define el destino de sus hijos, los jóvenes padres caminan a zancadas hacia una muerte prematura. En tanto, los habitantes de la Sierra Gorda no saben qué contiene el agua que beben ni el aire que respiran. En mayor o menor medida, quizás todos estemos envenenándonos lentamente.

NOTA DE LA AUTORA:

La solución al problema no puede ser la prohibición inmediata de la minería de mercurio, generadora de millones de pesos anuales y de la cual dependen miles

de personas en la Sierra Gorda, una zona con escasas oportunidades de empleo.

No obstante, se deben exigir mejoras radicales en las condiciones laborales de los mineros, tanto de aquellos que trabajan por cuenta propia como de los que lo hacen para algún patrón o empresa. Equipo adecuado para reducir al mínimo el contacto directo con el mineral y los vapores que emana, así como tiempos limitados de permanencia dentro de la mina, son indispensables. Además, un sistema de pensiones, jubilación y salud adecuados al trabajo de alto riesgo que realizan.

Adicionalmente, se debe invertir en tecnología para controlar tanto los vapores como los desechos de esta actividad, que no pueden acabar en barrancas a cielo abierto, contaminando el suelo, ni cerca de fuentes de agua.

Para todo ello, autoridades locales, estatales y federales, junto con empresarios y ejidatarios, deben negociar para sacar adelante un plan de trabajo efectivo y de carácter urgente.

Hasta el momento, políticos y empresarios han dado sobradas muestras de no estar interesados ni capacitados para realizar esta tarea. En un país donde más de la mitad de la población vive bajo el umbral de la pobreza y carece de cualquier tipo de seguro, la impunidad ante los delitos ambientales es casi total y la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (Conanp) ve cómo se recorta su personal y no cuenta con los recursos ni el conocimiento necesario para desarrollar sus funciones, pedir todo lo anterior es como rogar que llueva en el desierto. Ojalá que alguna nube llegue a descargar su agua.

Julia Pérez y Sergio Mas

Miembros del Instituto E. Mounier y asistentes al Congreso

PERSONALISMO COMUNITARIO EN GUATEMALA



El pasado mes de septiembre se celebró en la ciudad de Guatemala el primer Congreso Internacional de Personalismo comunitario, organizado por Carlos Díaz y María Mollinedo, fundadores de la Asociación Sinergia de Personalismo de Guatemala. La colaboración del profesor Díaz con la profesora y psicóloga, la licenciada Mollinedo tiene ya varios años y ha dado ya varios frutos, en primer lugar la fundación de la citada Asociación ha ido acompañada de la colaboración del profesor Díaz en el Instituto de Ciencias de la Familia donde María Mollinedo imparte clases de logoterapia y psicología familiar desde hace años. La colaboración de Carlos Díaz con esta institución va más allá de sus clases y seminarios, ya que ha donado parte de su biblioteca personal para contribuir a la creación de la biblioteca del centro. Finalmente, hay que añadir a la intensa labor de estos dos espíritus infatigables la creación de una editorial que tiene ya una decena de títulos del profesor Díaz, entre los que destacan traducciones de Buber y Mounier, escritos del profesor Díaz sobre

educación y sobre las bases filosóficas de la psicología, de estos últimos destacamos *Del psicoanálisis a las terapias personalistas*, *Encuentro sanador y Experiencia de sentido* y *Las reglas de la abuelita. Manual de psicología evolutiva*, los tres publicados en 2015.

La incesante labor que el profesor Díaz ha realizado en España como divulgador y como representante del personalismo no necesita presentación para los lectores de *Acontecimiento*, pero quizás no es tan conocido el hecho de que esta labor ha sido igual de activa y fructífera al otro lado del Atlántico, donde ha encontrado un público receptivo y agradecido. Destaquemos sus muchos años de presencia en México donde colabora con el Instituto Humanista de Sinaloa, otra institución superior dedicada a la enseñanza de la psicoterapia humanista y la pedagogía humanista, creada en 2003 por la Dra. María Trinidad Cárdenas Ponce, Directora del Instituto Humanista de Sinaloa (IHS). Carlos Díaz ha publicado entre 2011 y 2014 en las ediciones del citado Instituto una síntesis en seis volúmenes de sus ideas sobre la persona con especial énfasis en la educación en valores. Como muestras significativas del reconocimiento a



su obra en Hispanoamérica, destaquemos dos ejemplos: En México, en mayo de 2013, el profesor Díaz recibió un homenaje en la Embajada española y en Guatemala el pasado año recibió el título de Doctor Honoris Causa por la universidad Galileo. Entre los puntos fuertes del Instituto mexicano citado está la Terapia Gestalt, otra de las corrientes estudiadas por Carlos Díaz (ver *Del Psicoanálisis a las terapias personalistas*, capítulo IV) y por su amigo y colega Miguel Jarquín.

Siguiendo con la pista mexicana, señalemos que uno de los participantes en el Congreso de Guatemala fue otro de los referentes del personalismo y la terapia humanista en Latinoamérica, el mexicano Miguel Jarquín, bien conocido por el público español tras la publicación en la colección Persona de su libro *La comunicación: revelación de una existencia* (2003). El profesor Jarquín hizo en el Congreso una brillante síntesis de las raíces de la terapia Gestalt y presentó en Guatemala también sus dos últimos libros *Hacia una poética del otro*, volúmenes 1 y 2 (2014).

La convergencia del personalismo comunitario con la psicología humanista, especialmente con la logoterapia, no puede sorprender a nadie que conozca las raíces antropológicas de estas corrientes, recordemos que el diálogo del personalismo con la psicología ha pasado ya varias fases: desde los inicios de ambos en las obras de Jaspers, filósofo y siquiatra, y Scheler. Es conocido el interés por la sicología de personalistas como Marcel, Macmurray o el propio



Mounier (autor como se recordará de un memorable *Tratado del carácter*), pasando por el diálogo entre Buber y Rogers (recogido en la antología *Sanación y encuentro*, publicada en la colección persona en 2005) sin olvidar la deuda de Binswanger o R. May con el análisis existencial, de V. Frankl con la obra de Scheler o el diálogo de Ricœur con el psicoanálisis.

En el congreso de Guatemala se trató del tema de la relación entre la filosofía y la sicología personalista, de las premisas antropológicas del trabajo terapéutico, especialmente en la presentación de la profesora María Mollinedo, que hizo un repaso de los diferentes paradigmas en el trabajo psicológico, criticando las diferentes formas que había ido tomando el reduccionismo en la historia de la disciplina. Otras dos profesoras del Instituto de la Familia, presentaron ponencias sobre aspectos distintos del debate actual: por un lado, la licenciada Mokleburst presentó la terapia sistémica familiar y Karla Mollinedo de Boy habló del modo en que los avances en la neurociencia pueden ser integrados en un discurso holista sobre la persona que no tiene por qué caer en el reduccionismo. El profesor Echevarría presentó algunos de los ejes de la visión zubiriana del hombre, y la licenciada Patricia García destacó las contradicciones entre los estatutos y programas de las universidades guatemaltecas y realidad, señalando la crisis que atraviesa la enseñanza superior, en un cuadro que desgraciadamente no se limita a la realidad guatemalteca, ya que las tendencias globales en la reforma de la enseñanza



superior no están al servicio de la persona sino de los intereses empresariales. También participaron otros españoles que han pasado a ser ya miembros de la sociedad guatemalteca, como el padre Vicente Clemente o el rector de la universidad mesoamericana, Félix Serrano.

Last but not least, destaquemos las palabras de Carlos Díaz, que habló de la razón cálida, de la ley de la compasión contrapuesta a la ley del talión, del papel del dolor, del mal, de la nueva ontología requerida por la perspectiva personalista y de la antropología relacional que debe fundamentar la tarea del sicólogo y consejero. Otros dos colaboradores del Instituto Mounier, Sergio Mas Díaz y Luis María Salazar, presentaron también ponencias y dieron charlas en el citado Instituto de Ciencias de la Familia durante tres intensos días. El público llenó la sala de la Universidad Galileo donde tuvo lugar el congreso y siguió con interés este acontecimiento que marca un hito en la difusión del personalismo comunitario en Guatemala.



ENTRE TÚ Y YO

Buscando la verdad en cada cosa
te encontré a ti.

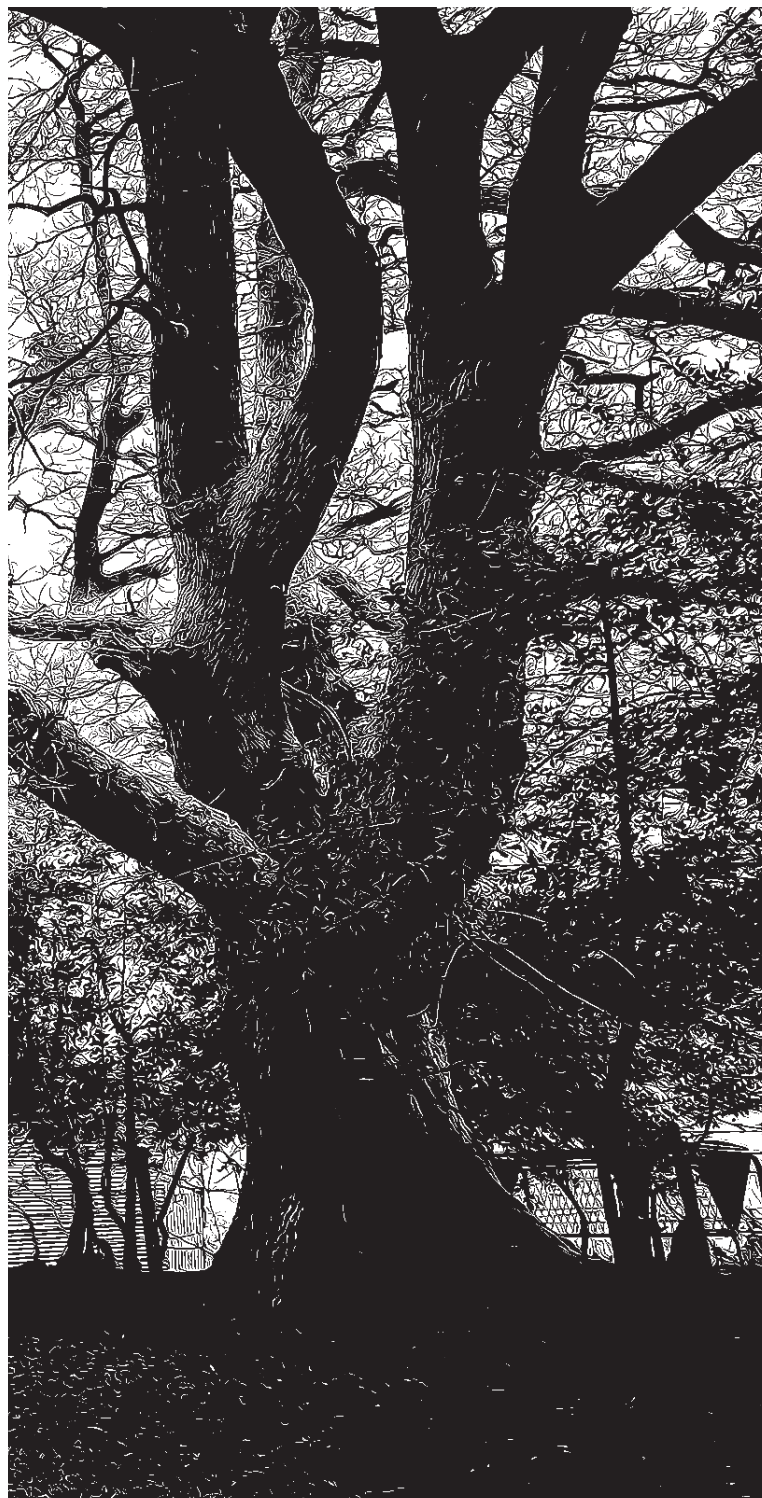
Tú, árbol vivo,
sombra fresca,
alivio del llanto pálido de mis desconsuelos.

Tú, que te encontré
en un lugar cercano a lo eterno,
allí donde acontece la palabra
y no hay silencio.

Tú, con tu ser desnudo
entre la inmensidad del espacio
y el estancamiento del tiempo.

¡Qué profundidad infinita la tuya!
¡Cuánto hay en ti de mí!
Distancia palpitante,
roce discontinuo,
eso eres: persona.

Entre tú y yo, fue la belleza.
Tú eres mi mismo.



REFLEXIÓN DESESPERADA

Aquí,
esquina entre dos paredes y el vacío,
cobijo de esta corporalidad
en este invierno,
la pregunta llega inevitable,
desnuda.

Quizá sea ingenuidad mi vida
y el mar sea sólo agua.
Quizá aquel será el último instante
y no haya Dios.

Pero
el miedo no es la muerte
en este movimiento insano
de pies y bocas ajenas.
La duda es la eternidad que eres tú,
tan parecida al mar que no es de agua.

La duda es el arte que es tu cuerpo,
humedad y ahogo,
en la oscuridad del cristal inmóvil.

Porque quizá sea sólo yo
y no el mar
y no tu cuerpo.
Quizá sea la sombra
la única soledad.
Quizá sea la náusea
la única existencia.

Porque el verdadero miedo,
el eterno y salvaje miedo,
es que no haya tú,
y muera por siempre
yo.

ABSOLUTO

Consciencia cósmica y misterio
en la profundidad de tus brazos,
más allá de mi cuerpo y los números.
Te escapabas del cálculo como aire,
como no-aire.
Sin ser,
siendo.

Ahí tú, en la profundidad.
En la profundidad sencilla:
en la pobreza.

No hay música
ni rima en verso par,
es sólo prehistoria,
honda prehistoria
de recolección y caza.

Y luego libros.
Libros en los que destella el fondo
entre baches y lluvia.

Quiero decir las palabras más llenas,
las que llevan al absoluto.
Casi nunca las encuentro.





Joseph-Marie Perrin y Gustave Thibon.

Simone Weil Editorial
Nuevoinicio.
Granada, 2015, 283 pp.

La siguiente ficha policiaca imaginaria de Simone Weil podría con mayor o menor exactitud esquematizar del modo siguiente el perfil existencial de esta buena mujer y mujer buena: «Activista sindical exigente y nada burocrática, voluntaria en el frente de Aragón en las filas del anarquista Buenaventura Durruti, asce- ta en grado sumo hasta la coherencia anoréxica, mística cristiana hasta el deliquio y el arrobo enstático». Sin llegar a *vedette del heroísmo* una ficha así no se encuentra todos los días, y tal vez fue esa rareza auténtica de una mujer no menos rara la que llevó a escribir a Albert Camus (raro también, pero instalado entre las filas de los pensantes al fin y al cabo) estas palabras: «Fue el único gran espíritu de nuestro tiempo». ¡Cómo sería la cosa que hasta el malencarado rumano irrepitible que fuera Cioran confesaría que «de la generación de Sartre-Bataille, Simone Weil es casi la única que me interesa». En la otra cara, Pablo VI citaba a Pascal, Bernanos y Simone Weil como los tres autores que más habían influido en su formación espiritual.

Su sincretismo autodidacta, llevado a la precisión casi con el rigor de las fórmulas matemáticas —no hay que olvidar que su hermano Andrés fue uno de los matemáticos franceses más importantes del siglo xx— hace de algún modo buena la sentencia un tanto crítica de Gabriel Marcel: «Cuando se dice 'nosotros los católicos', es porque ya hemos dejado de ser católicos». Aquel viento de Pentecostés

era mucho más fuerte que el cuerpo de Simone; quizás no valió éste mucho más que el peso del papel, o ni siquiera eso, habida cuenta de la correspondiente devastación ecológica, pero cual viento huracanado levantó el papel —los roles—, las mesas, las sillas y los edificios de cuantos instalados en sí mismos se arrastran renunciando a la gloria a Dios en las alturas. Mujer vendaval.

Se han escrito ya muchos libros sobre S. Weil, pero este que hoy presentamos es más intuspectivo, como también más lúcido. Hablamos del *Simone Weil* de Joseph-Marie Perrin y Gustave Thibon. Editorial Nuevoinicio. Granada, 2015, 283 pp. Los autores, el dominico Perrin y el filósofo Thibon (a quien leí yo mismo de joven con mucho respeto) conocieron a la Weil y la tratan con independencia, tal y como era: “Nos negamos —dicen— a cualquier idolatría (positiva o negativa) y a cualquier exclusividad sobre ella... Si buscamos 'herejías' en Platón, las encontraremos sin esfuerzo. Sin embargo, no es menos cierto que hay más savia religiosa y ciertamente más cristianismo auténtico en la obra de este filósofo, que ha proporcionado a los Padres de la Iglesia los materiales conceptuales de su edificio teológico, que en alguna obra piadosa de segunda o de enésima mano cuya 'estricta ortodoxia' no es más que eco y reiteración y no transmite más que la docilidad mecánica de un espíritu incapaz de elevarse hasta ese nivel de inquietud religiosa y de curiosidad intelectual en donde la herejía puede germinar... Desgraciadamente hay una 'ortodoxia' que se identifica con el conformismo, lo mismo que hay una 'castidad' que procede de la impotencia».

Carlos Díaz

La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad.

Josep María Esquirol.
Acanalado, Barcelona, 2015. 180
páginas.

La resistencia íntima es un libro precioso. El lector que emprende su lectura atraído por un título tan sugerente no se imagina la riqueza y la carga de sentido común que va a hallar en él. Estamos ante una reflexión sosegada y profunda, filosófica, que resulta verdaderamente balsámica en estos tiempos de «externidades» y brillos, de mediciones y porcentajes que no saben que lo esencial ni se mide ni quiere resistir eso que ahora llaman *pantallazos* —que se nos han metido en la vida sin pedir permiso—. Josep María Esquirol escribe sobre la condición humana, de la mano de Heidegger, Hannah Arendt, Camus, Pascal, Rosenzweig, Marcel o Lévinas, entre otros; les interroga y piensa con ellos la realidad de nuestro presente, invitando a las disidencias que siempre han caracterizado a las personas cabales. Lo que propone es una «vuelta a casa», dejarse de fascinaciones instantáneas y de relucencias, y resistir desde lo que las personas somos...

Para que el lector de *Acontecimiento* se haga una idea de por dónde va este libro —me atrevo a decir que necesario—, su apreciación de un sabio es así de sencilla y de certera: «los auténticos sabios son los que ven que la excelencia de lo humano reside en esta experiencia tan profunda como ambivalente: tenemos el privilegio de darnos cuenta del misterio (de la manifestación) del mundo y de nosotros mismos, pero he aquí que, al mismo tiempo, advertimos

nuestra finitud junto con todas las acechanzas del mal» (p. 110). Esquirol invita al lector a no ceder: ni al optimismo ni al derrotismo, pero tampoco al «dogmatismo de la actualidad». Y expone estas cuestiones con un lenguaje claro y sencillo, nada de *neolenguajes* ni correcciones absurdas, sino la palabra que acoge, que ampara y suplica, que acaricia al otro. Si hemos de calificar su propuesta, podría decirse que responde bien a la «resistencia» anunciada en el título: resistir desde lo que somos, descubriendo de nuevo la dimensión interior y siendo personas; recuperar la sencillez, el silencio, lo cotidiano y el cuidado de uno mismo, al par que el cuidado del otro, cultivando con calidez la relación con él... Es verdad que este itinerario supone no pasar de largo por la dimensión de la nada (y con esta reflexión abre el libro), pero hasta esta consideración necesaria la plantea sin dramas ni aspavientos, tal como es, porque es así: la presencia de la nada nos invita al retorno, a destapar el anhelo que nos habita. Da pie de este modo a toda una «metafísica de la casa», ahijada de una más amplia «filosofía del don», ambas con una mirada ascendente que desemboca en la propuesta —una «metafísica del ayuntamiento»— de las excelentes páginas finales, donde escribe que «La corriente impersonal de la vida se hace una *vida personal* con la sutura de cielo y tierra» (p. 171).

La resistencia íntima, en definitiva, invita a pensar con sosiego y en hondura, considerando ante todo que «pensar es una experiencia porque no deja las cosas como estaban» (p. 96).

Que este alegato del sentido común y de la proximidad entre personas nos despierte



de tantas prisas y de tantos protagonismos estúpidos. Que nos ayude a ir retornando a la casa, a la comunidad, a la

vida, de donde mejor habría sido no salir tantas veces. El fuego encendido y la mesa puesta nos esperan.

Agradecemos desde aquí a Josep Maria Esquirol este libro de hermosa y urgente filosofía, de pensamiento sosegado y

contundente, pues nos hace con él, además de un regalo, un muy valioso servicio.

Carmen Herrando

Thomas Merton. Maestro y amigo.

María Luisa López Laguna.
Prólogo de Francisco Rafael de Pascual, OCOS. Epílogo de Fernando Beltrán Llavador
RCM, Edibesa, Madrid, 2014,
168 págs.

La autora es una persona bien conocida por quienes se interesan por la figura de Thomas Merton en el ámbito hispánico y fuera de él. Y ello tanto por sus publicaciones como por su infatigable actividad como promotora, participante y animadora de cuantas actividades mertonianas se han desarrollado en nuestro país. María Luisa López Laguna, religiosa Concepcionista Misionera de la Enseñanza, ha desarrollado su actividad durante cuatro décadas en el Japón (1961-2003), donde además de otras responsabilidades docentes y directivas (Superiora de la Provincia de Asia, que incluye Japón, Corea y Filipinas) ha sido profesora titular del Departamento de Español de la Universidad Católica Eichí, en Osaka. Miembro de la *International Merton Society* y autora de varios libros sobre el cisterciense (*Una vida con horizonte*, Madrid, 1988; *Ni ángel ni estatua*, Madrid, 2010), algunos de los cuales han sido traducidos al japonés, también ha traducido o colaborado en la versión de dos obras de Merton a dicho idioma.

Pues bien, dentro de la abundante bibliografía en torno a Thomas Merton será difícil encontrar algo parecido a este inusual libro, que María Luisa nos ofreció madrugadoramente el año pasado, en vísperas del centenario del nacimiento del monje cisterciense (1915-1968). Libro entrañable, «sin pretensiones» nacido de una larga frecuentación de las obras de Merton, convivencia lectora que al hilo de los días se le ha ido convirtiendo en una íntima amistad espiritual. Al leer muchas de las páginas en que la autora se dirige a su «querido Tom» y conversa con él viene a la mente una línea de Ernesto Cardenal en sus conmovidas y conmovedoras «Coplas a la muerte de Merton». Se trata del verso en el que el poeta nicaragüense le dice al maestro y amigo recién fallecido: «Tan fácil hablar con vos como con Dios (o tan difícil)».

Y es que la autora, que no trató en persona a Merton mientras este vivía, habla con él con una extraordinaria naturalidad. Y no se trata sólo de que, como nuestro Quevedo, ella en cuanto lectora diga: «vivo en conversación con los difuntos / y escucho con mis ojos a los muertos». Tampoco del recurso personificador de quien escribe cada día comenzando por un «Querido diario». Más bien ocurre que en estas páginas María Luisa ejerce de forma sencilla su fe en la Resurrección y en la Comunión de los Santos, lo que le permite conversar familiarmente no con un simple «difunto» sino con una

persona que vive en Dios: con un sabio maestro que, al tiempo, es un entrañable amigo.

La primera parte del libro adopta, inicialmente, la forma de una carta de felicitación a Merton con motivo de la celebración de los cien años de su nacimiento, en la que va evocando los momentos fundamentales de su vida. Después, bajo la forma del diario, la autora va dando cuenta de sus diferentes visitas a algunos lugares mertonianos: la realizada en 1996 a la localidad francesa de Prades en la que Merton nació, y las tres hechas a Gethsemani —la abadía en la que transcurrieron los veintisiete años de vida monástica de aquel— en 1996, 1997 y 2001, precedida la última de ellas por el congreso mertoniano celebrado el mismo año en Mobile (Alabama).

La segunda parte, además de una larga carta a Merton (que sirve de marco para varias entradas del diario de la autora) y del delicioso relato de un «encuentro» con Tom («Emaús en Bangkok»), contiene tres exposiciones de aspectos nucleares del pensamiento de este, presentadas en diferentes foros y publicaciones («Tiempos de crisis», «El glorioso destino de ser hombre», «La búsqueda del verdadero yo a través de sus diarios»).

En la tercera parte, la autora nos ofrece «con temor y temblor» extractos de su propio diario personal. Entradas que van desde 1984 hasta 2019: relativas a días de retiro, ejercicios espirituales y fechas

señaladas (fin de año, fin de la docencia universitaria) y entre las que destacan las efemérides de la vida de Merton (aniversarios de su nacimiento, bautismo, muerte). Los apuntes personales se entrelazan así con la lectura de los diarios de Tom y con la nunca interrumpida conversación con él.

El libro cuenta con varios útiles complementos: una breve cronología de la vida de Merton, un álbum fotográfico, y el facsímil de una carta de puño y letra del monje, escrita en español. Lo flanquean además un prólogo de Francisco Rafael de Pascual OCSO y un epílogo de Fernando Beltrán Llavador, textos iluminadores ambos a cargo de dos máximos expertos en la obra de este maestro espiritual que nos ayudan a situar y entender el alcance y el significado de este original libro. La obra se convierte así en una excelente vía de acceso a Merton y aun a lo que pudiéramos llamar la familia mertoniana: los tres más veteranos representantes de ella en nuestro país se congregan en estas páginas. Nos hallamos, pues, ante un libro utilísimo para quienes se acerquen a Merton por primera vez, y, en una auténtica delicia para los mertonianos de largo recorrido. Unos y otros serán guiados por una animosa y sabia mujer, que reconoce a Merton como el gran encuentro de su vida y se atreve a compartir con los demás la historia de esa amistosa relación.

Ramón Cao



Thomas Merton. *El verdadero viaje*.

Fernando Beltrán Llavador.
Prólogo de Francisco Rafael de Pascual, OCSO.
Sal Terrae, Santander, 2015, 158 páginas.

«Nuestro verdadero viaje en la vida es interior, es cuestión de crecimiento, de profundización y de una entrega cada vez mayor a la acción creadora del amor y de la gracia en nuestros corazones. Nunca como ahora fue tan necesario para nosotros el responder a esa acción». Con estas palabras concluía Thomas Merton la carta circular que dirigió a sus amigos en septiembre de 1968, antes de emprender el viaje a Asia en el que en diciembre de ese mismo año habría de ser sorprendido por la muerte. Las citadas palabras, que retrospectivamente adquieren un valor testamentario, inspiran el título y el tono general de esta presentación de la figura de uno de los grandes maestros espirituales (y quizás sobra el adjetivo) del siglo XX.

El autor —profesor de la Universidad de Salamanca y asesor de la *International Thomas Merton Society*— lleva largos años entregado a la traducción, estudio y difusión de la obra de Merton en nuestro país. Dedicación que abarca desde su tesis

doctoral (*Soledad y sociedad en Thomas Merton: el Nuevo Adán y la identidad americana*, Valencia, 1993), pasando por obras como *La contemplación en la acción* (Madrid, 1996), *La memoria encendida: Aproximación a Thomas Merton* (Valencia, 2005), o por la organización del primer congreso internacional sobre Thomas Merton en España en 2006, hasta su reciente trabajo como codirector del *Diccionario de Thomas Merton* (Bilbao, 2015) o traductor y editor de la mertoniana *La voz secreta: Reflexiones sobre mi obra en Oriente y Occidente* (Santander, 2015). Y todo ello sin olvidar su presentación oral y escrita de la figura y la obra del monje cisterciense en numerosos medios y foros.

Fruto de tan extensa dedicación es el presente libro, en el que el autor decanta con sencillez su dilatada familiaridad con el monje americano. Fernando Beltrán ha querido en esta ocasión ofrecernos un acercamiento general a Merton, una invitación a la lectura de sus textos (y añadiría yo, a la relectura para los ya conocedores), exenta de pretensiones eruditas pero dotada del deseable rigor. «Este libro está hecho de sugerencias, más que de aseveraciones graves y científicamente comprobadas», afirma el prologuista en su incitante

liminar. Es cierto: el autor no se nos aparece como «el que desea demostrar lo que sabe, sino como quien desea encontrar lo que desconoce y hacer partícipe al lector de su propia búsqueda». El capítulo primero («El legado de Merton, cien años después de su nacimiento»), con mucho el más extenso de los doce que componen el conjunto— ofrece un sugerente panorama de la personalidad y la obra del monje así como de su actual vigencia. Los otros doce van desplegando —sin forzar a una lectura lineal y con sencillez y transparencia— los más importantes temas del monje-escritor: la raíz de la alienación humana y las vías para su superación; la búsqueda de la genuina identidad personal, del verdadero yo escondido en Dios; la latente belleza de todo ser humano; la dialéctica de soledad y solidaridad, contemplación y acción, palabra y silencio, etc. Ya los mismos títulos de cada capítulo, con sus incitantes imágenes, invitan a sumergirse en una lectura sosegada y meditativa: «Desierto y paraíso», «Música silente, silencio elocuente», «La luz abisal», «Desde el más profundo centro», son algunos de ellos, hasta llegar al último («El verdadero viaje»), que es el que sirve para subtítular el libro. La obra se completa con una pequeña antología

de doce textos relativamente extensos, entresacados de diferentes obras de Merton («Textos para meditar con Thomas Merton»), que dejan oír la peculiar voz de este contemplativo universal y nos permiten ser interpelados por ella.

Insistamos en que haber adoptado el símbolo del viaje como título y, en cierto modo, como elemento unificador del conjunto, además de haberle dedicado un capítulo, no es uno de los menores aciertos en un libro que presenta la figura de quien, siendo un infatigable buscador, había escrito en su precoz autobiografía: «En cierto sentido estamos siempre viajando, y viajando como si no supiéramos adónde vamos. En otro sentido, ya hemos llegado». Y añadía, dirigiéndose a Dios: «Pero cuán lejos tengo que ir para encontrarte a Ti, a quien ya he llegado».

He aquí, por tanto, un hermoso, útil y oportuno libro que nos ofrece una iluminadora entrada al pensamiento y la personalidad de Thomas Merton. Son páginas que pueden ayudarnos a revisar de un modo personal el legado de quien, a cien años de su nacimiento y en unos tiempos turbulentos, sigue siendo para muchas y muchos un experimentado guía y un entrañable compañero de viaje.

Ramón Cao



Desde el juicio a Eichmann. Sobre el nazismo, la Shoá y su banalización.

G. D. Perednik.

Universidad ORT Uruguay, Montevideo 2014, 313 págs.

Dice Gabriel Albiac en la contraportada de este libro que en él se habla del nazismo, claro está, pero también, y «sobre todo», «de nosotros, que reproducimos sus pautas sin ni siquiera un atisbo de remordimiento». Y creo que no exagera, vivimos en un mundo de valores nazis institucionalizados y donde el antisemitismo vuelve a campar por sus respetos, y sin mayor disimulo, entre políticos, intelectuales y masas lumpemproletarizadas. El libro de Perednik es muy rico, lleno de erudición, y nos invita a la reflexión, a tomar conciencia de lo que fue la Shoah¹, a buscar las causas de la misma y a pensar cómo podemos evitar que se repita o que ocurra algo semejante.

Según Perednik lo que engendró esta locura del siglo xx fue «la cultura de los alemanes durante el último cuarto del siglo xix» (p. 52). Y seguramente es verdad, en el sentido de que el antisemitismo inficionaba

el espíritu de los alemanes (y no sólo de ellos) en esa época, fomentado constantemente por la llamada «literatura popular». Pero creo yo que la cosa venía de antes. Cuando los errores de los grandes pasan a la gente o a los escritores de basura se convierten en grandes barbaries históricas. No olvidemos que esta cultura popular y esta literatura habían estado precedidas por lo que se decía, por ejemplo, por los revolucionarios franceses, por el Marx de *La cuestión judía*, por Nietzsche y por tantos otros. Así Nietzsche, en *La genealogía de la moral*, interpreta la historia de Occidente como una lucha entre Judea y Roma en la que está muy claro quién ha vencido. Europa, dice, dobla hoy la rodilla ante cuatro judíos: Jesús de Nazaret, Pedro, Pablo y María, la madre del primero. Por cierto, ¿tendrá esta concepción de la historia algo que ver con la del mismo Heidegger? Después de la publicación de los *Cuadernos negros*, afirma Peter Trawny en *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*, podemos decir que «en Heidegger hay un antisemitismo basado en la historia del ser».

Yo creo que el antisemitismo contemporáneo no es reducible a la vieja historia de enfrentamiento y de tensión religiosa entre judíos y cristianos, sino que es el odio al pueblo por el que supimos de Dios, resultado de la crisis de la razón, del odio a nuestra historia y del ateísmo envilecedor de las almas. Contra lo que parece decir también Perednik no fue el antisemitismo contemporáneo resultado de lo que él llama la «judeofobia» cristiana, no es posible afirmar, como él hace, que «hay un sendero directo que une la teología del Nuevo Testamento con Auschwitz» (p. 284). Los escritores y teólogos del Nuevo Testamento fueron todos judíos, sólo San Lucas parece que no era más que prosélito.

Creo que Perednik en esto se equivoca y su resquemor con el cristianismo le lleva a ser injusto con Pío XII y con Benedicto XVI. No se puede hablar de «la complicidad del Papa Pío XII con el Holocausto» (p. 234), porque si pudo hacer esto o lo otro. ¿Y si lo hubiera hecho y hubiera resultado catastrófico como la denuncia de los obispos holandeses? Y no se puede hablar de «la militancia nazi... en su juventud» (p. 86) de

Benedicto XVI, porque no es verdad. En su casa no había nazis. También se equivoca Perednik hablando de la condición de católicos de nada menos que Hitler, Göbbels y Eichmann (p. 281). No parecen haber muerto muy católicamente esos asesinos.

Perednik trata mucho en su libro el tema de «la banalidad del mal» y es muy duro con Hannah Arendt. Y si «banalidad» quiere decir que los monstruos nazis no eran responsables, sino simples burócratas resultado de las circunstancias y de las estructuras (p. 161), claro que no hay tal banalidad. Pero aunque Hanna Arendt a veces resulte confusa y arrogante (p. 169), «la grotesca estupidez» de Eichmann en sus últimos momentos parece verdadera. Porque los monstruos nazis no fueron grandes hombres, sino hombres ruines, plebeyos, llenos de irracionalidad y mentira.

Perednik se atreve también en su libro a hablar de la «teología del Holocausto» (p. 285). Nada diré sobre ello, sólo recordaré esta frase de Metz: «Podemos orar después de Auschwitz porque también en Auschwitz se oró».

Vicente Ramos Centeno

1. Escribiré así «Shoah», como suele hacerse en España.

■ Análisis



Miedo
a la
verdad

PRESENTACIÓN

LUIS FERREIRO
Director de *Acontecimiento*

MIEDO A LA VERDAD

El contenido de este monográfico proviene de la celebración de las XXV Aulas de Verano del Instituto E. Mounier, cuyas sesiones tuvieron lugar entre los días 23 y 26 de julio en la ciudad de Burgos. Una vez más hay que ensalzar y agradecer la feliz confluencia de una participación viva, una alta calidad de los contenidos y una grata convivencia tanto de los habituales asistentes como de un número bastante alto de personas que asistían por primera vez.

Como muchos de los asistentes hicieron llegar a los responsables del Aula su valoración muy positiva por estos hechos y su felicitación, queremos también expresar aquí que el reencuentro con los viejos amigos, así como las nuevas amistades y esa acogida tan satisfactoria, compensan todos los esfuerzos y aumentan nuestro entusiasmo para continuar esta aventura hecha de reflexión, diálogo y amistad. También queremos reiterar aquí nuestro agradecimiento a los ponentes que hicieron posible el éxito del Aula, pues sin ellos, sin su disponibilidad y su apoyo desinteresado no se habría alcanzado.

El tema escogido este año, *Miedo a la verdad*, cuyas ponencias aparecen resumidas en las páginas que siguen, invitaba a una mirada introspectiva a nuestras vidas para hacer frente a las pequeñas o grandes mentiras con las que nos hemos acostumbrado a convivir, al principio de manera incómoda, luego como contradicción asumida con pudor, hasta por fin aceptar pacíficamente una instalación en un modo de vida en el que ya no sentimos que la mentira es mentira, porque es parte de nuestra verdad.

Es preciso un camino de salida, un éxodo hacia la verdad, lo cual supone exponerse a las verdades que no controlamos y que desarbolan nuestras seguridades bien justificadas, la tranquilidad de nuestros hábitos, las comodidades sin sorpresas y, en definitiva, nuestro vivir, tan satisfecho de nosotros mismos que ya nada esperamos, pues consideramos que ya tenemos una verdad inmutable o porque no hay una ver-

dad incontestable. De ahí los mecanismos de defensa ante la verdad: el escepticismo que pregunta «¿qué es la verdad?», el relativismo que proclama que no hay verdades absolutas, el subjetivismo que mantiene que cada uno tiene su verdad, o el objetivismo que proclama que «los hechos son meros hechos, y nada más».

La actitud ante la verdad es la prueba de la clase de persona que somos. Si la verdad puede herir y matar, ¿podemos soportarla, más aún, quererla, aunque sea el precio a pagar para curar y dar vida? Para Nietzsche, «la fuerza del espíritu se expresaría por la cantidad de verdad que fuera capaz de soportar». El miedo a la verdad nos lleva a la resistencia a la verdad, que es un síntoma de debilidad que denota que el hombre no da la medida de sí mismo. De acuerdo con esto, y recordando aquel miedo a la libertad que Erich Fromm detectó en los experimentos totalitarios, hay un círculo vicioso que comprende el miedo, la cobardía, la debilidad, la mentira y la esclavitud. Ese encadenamiento sólo puede ser roto por una disposición personal que incluye la voluntad de verdad, la fortaleza, la valentía y el amor a la libertad.

Esa dificultad de la verdad la hace odiosa para muchos, que tienden apartarse de ella como por instinto de conservación. En cambio, para los fuertes, es decir para los sencillos, nada es tan natural y tan concreto como el amor, que se revela como el camino recto hacia la verdad: «sólo se entra a la verdad por el amor» (S. Agustín). Y el amor se muestra en que lo soporta todo, lo sufre todo... (S. Pablo), incluso la mentira, pues su fuerza da la paciencia para convivir con ella con la esperanza de transformarla y redimirla.

Aunque hay un discurso de la verdad que tiende generalmente a sustantivarla e hipostasiarla con una retórica de la Verdad con mayúsculas, preferimos mirar a las verdades que podemos alcanzar y experimentar en la vida, aquellas que sirven para hacernos verdaderos. Por eso, las reflexiones que siguen nos invitan a no tener miedo a ser verdaderos.

MIEDO A LA VERDAD, ESE GRAN MIEDO DEL SIGLO DE TODOS LOS SIGLOS

CARLOS DÍAZ

Profesor de Filosofía



1. CATARSIS

A estas alturas hemos reconocido que existen verdades tan evidentes que no hay posibilidad de que entren en nuestros cerebros, y otras que sólo el amor de una madre puede soportar. Todos deseamos ardientemente tener la verdad de nuestra parte, muy pocos quieren estar de parte de la verdad, quizá porque la verdad en su totalidad sea demasiado grande para el ser humano, así que al afirmarla exageramos, aunque incluso al decir falsedad por el mismo motivo exageramos, ya que las pequeñas falsedades también son demasiado grandes en nuestro corazón. Hasta el silencio budista nos resulta demasiado pretencioso, pues es más grande la fuerza del pensar que la del silenciar, la avaricia de la nada que la nada misma, al fin y al cabo ésta es nada.

Nada de lo dicho hasta ahora merma nuestra exigencia de buscar primero y decir después la verdad, antes al contrario, y para ello creemos imprescindible

una catarsis purificadora. Es posible que no sea verdad todo lo que se piensa, puesto que se puede errar, pero en todo lo que se dice se ha de ser veraz. El miedo a cualquier cosa, aseguran los diccionarios de psicología, es una primaria emoción dúplice que —aunque extremadamente desagradable— pretende mantenernos a salvo, pues si bien llega a paralizarnos y a evitarla por no enfrentarnos a nuestros temores (*miedo imaginario o neurótico*, miedo que realimenta más miedo porque busca compulsivamente el peor de los escenarios posibles), nos lleva incluso por reacción a actuar impulsivamente; sin embargo, en ocasiones es también muy necesaria para no actuar temerariamente (*miedo real*). Mas, siendo a veces la fantasía más fuerte que la realidad, ¿cómo separarlas?

Miedos tendremos siempre con nosotros, nuestras piernas nos temblarán una o muchas veces, lo importante es que nos tiemblen allí donde nos tengan que temblar, y no en paradero desconocido por la fuga. El miedo a la enfermedad, a la pobreza, al rechazo, a la guerra, a la vida, a la muerte, al dolor y al sufrimiento, a la pobreza, al engaño, a Dios, al diablo, al prójimo, a nosotros mismos, están presentes desde que tenemos memoria. Religiones, como el budismo, se fundamentan directamente en la necesidad de evitar el dolor y el sufrimiento derivados del miedo. La *Torá* judía menciona el miedo desde su primer libro *Bereshit*: «Y llamó Dios, el eterno, preguntándole: ¿Dónde estás?» Y respondió: «He oído tu voz en el huerto, y tuve *miedo*, porque estoy desnudo; por eso, me escondí». En la iconografía apocalíptica tradicional, especialmente en la del siglo xv, este miedo sale por las orejas tal y como se ve plásticamente en *Los cuatro jinetes del Apocalipsis* de Alberto Durero (1497-1498). La profesionalización de los provocadores del miedo (sobre todo la información alarmista debida a los medios de comunicación) es una característica de nuestra época, tal y como lo demostró Orson Wells, quien desató un ataque de pánico colectivo en 1938 con su programa de radio en La guerra de los mun-

dos. La sociología del miedo destaca por su parte su variación con las épocas y los contextos históricos; durante el siglo XIX, los temores relacionados con la muerte inminente estaban estrechamente vinculados a los miedos acerca de cualquier tipo de vida después de ella, así como relacionados con la inquietud sobre el diagnóstico correcto del deceso para evitar el entierro prematuro, pero hoy la gente tiende a preocuparse por que nos obliguen a permanecer vivos más de lo debido. Los debates actuales sobre la eutanasia y la muerte asistida están relacionados con estos cambios.

2. PSICOSOCIOLOGÍA DEL MIEDO

¿Es positiva la cobardía, es bueno confesar el miedo como prueba de ser persona inofensiva y temerosa de las leyes del grupo? Séalo o no, podría definirse al ser humano como un *animal miedoso*, pues no hay ningún ámbito de su vida que no sea susceptible de miedo: miedo a la enfermedad, miedo a la muerte, miedo a la soledad, miedo a dejar de ser uno mismo, miedo al miedo. El miedo es una enfermedad o no-firmeza incurable, entra en la antropología del ser humano el ser miedoso. Más enfermamos cuanto más miedosos somos, y más miedosos somos cuanto más enfermamos. Por otra parte, y habiendo distintas intensidades de miedo, no es infrecuente que éste se incremente hasta generar pánico, e incluso pánico al pánico, auténtico terror que lleva a algunos a quitarse de en medio antes de que los despachen, cuando la patología llega al máximo: por temor a la muerte hay quienes se matan, y este egocidio puede cocinarse lentamente cada día sin llegar a consumarse. Otras veces, cuando esta panicogénesis no llega a tal extremo, nos especializamos en descargarlo sobre otro que a su vez lo traslada a otro, y así hasta la satanización de todos: una sociedad satanizada no es más que una sociedad apanicada. El miedo produce una avalancha generalizada con resultado de muerte generalizada. Incluso cuando no hay peste, aquel que la teme comienza a apestar. Dime a qué apesta y te diré cómo apesta tú a otros. Esta *pestificación* sociológica se enmascara y busca su disolución en la traslación a otro del propio terror, y entonces se produce un miedo que no sólo deja huella en quien lo padece, sino que también abre camino al pánico generaliza-

do. El miedo es una enfermedad, si entendemos esta palabra etimológicamente, es decir, como miedo a dejar de estar firme, y en consecuencia miedo a caer. *Tomber*, tumba. En última instancia, la persona apesada, entre la peste y el cólera, no tiene otro remedio que clausurar toda relación con sus prójimos, ahora devenidos lejanos y extraños para ella: «En general, no se puede estar al *unísono perfecto* más que con uno mismo; no se puede estar con el amigo, no se puede estar con la mujer amada, porque las diferencias de la individualidad y del carácter producen siempre una disonancia, por débil que sea. La sociedad es *insidiosa*»¹. En el imaginario psíquico del miedo cualquier cosa debe perecer antes que el miedo, incluyendo la verdad, decapitada en los manuales del egoísta podrido: «El pensamiento absoluto es aquel que pierde de vista que se trata de *mi* pensamiento, que yo lo pienso y que sólo existe por *mí*. En cuanto soy yo, devoro lo que es mío, soy su dueño; el pensamiento no es más que mi opinión, opinión que puedo *cambiar* a cada momento, es decir, aniquilarla, retornarla a *mí* y consumirla»². Quien desee parecerse a este Max Stirner odie a la verdad y ámese exclusivamente a sí mismo. Ánimo, *plaudite*, las personas no se alteran a causa de las cosas, sino a causa de las opiniones que se forman sobre ellas (Epícteto, siglo I d. C). Varias son las vías alternativas a la verdad, algunas de las cuales se ofrecen aquí si deseas ser despreciable.

3. EL MIEDO POLÍTICO Y SU CORRESPONDIENTE NÁUSEA

De aquellos polvos anti-verdad, estos *lodos políticos* donde reina el *horricidio veritativo*: «Eso que llaman sociología y que Platón habría llamado *filodopía*, es un conjunto de arbitrariedades o de perogrulladas conducentes a justificar tal o cual posición política»³, lo cual me enerva tanto que, cuando oigo la palabra *cultura* en boca de esos bárbaros, aunque por motivos distintos a los del mariscal Göring, saco el revolver que no tengo. En estos terrenos de la mentira pública el miedo a la verdad ha sido apagado por la burla de la ignorancia perversa en las clases gobernantes, ahora mal llamadas «clase política». En este reino de la desesperanza ya se han dicho todas las palabras sin que haya bastado ninguna para definirla, pues ya la palabra misma se ha vuelto incapaz de canalizar la verdad.

1. Schopenhauer, A.; *El arte del buen vivir*. Edaf, Madrid, 1990, p. 184.

2. Stirner, M.: *Der Einzige und sein Eigentum*. Philipp Reclam Verlag, Stuttgart, 1972, Zweite Abteilung, 2, 3.

3. Unamuno: *Correspondencia entre Unamuno y Vaz Ferreira*. Editorial de la República de Uruguay, Montevideo, 1949, p. 30.

¿Necesitamos algún ejemplo de psicología cognitiva? «El poder de las palabras está enlazado con el de las imágenes que evocan, y es completamente independiente de su significado real. Aquellas palabras cuyo sentido peor se define son las que poseen mayor acción. Tales son, por ejemplo, los términos democracia, socialismo, igualdad, libertad, cuyo sentido es tan vago que muchos gruesos volúmenes no bastan a precisar. Es verdaderamente mágico el poder que se agregan a sus breves sílabas cual si contuviesen la solución de todos los problemas. Ellas sintetizan las aspiraciones inconscientes más diversas y la esperanza de su irradiación: invocan en las almas imágenes grandiosas y vagas, pero la misma vaguedad que las difumina aumenta su misterioso poder. Son divinidades misteriosas ocultas tras el tabernáculo, o a las que el devoto sólo se aproxima mudo y tembloroso. A ciertas palabras se incorporan transitoriamente ciertas imágenes: la palabra no es más que la campana de aviso que las hace aparecer. Con un pequeño *stock* de fórmulas y de lugares comunes poseemos todo cuanto es necesario para atravesar la vida sin la fatigante necesidad de tener que reflexionar sobre ningún asunto ni materia»⁴, el fariseísmo político sigue mandando: «Haciéndome católico, dijo Napoleón al Consejo de Estado, es como he terminado la guerra de La Vendée; haciéndome musulmán me establecí en Egipto, y haciéndome ultramontano gané al clero de Italia. Si gobernase un pueblo judío, reedificaría el templo de Salomón»⁵. Mientras tanto, la circunspección, decía Cromwell, será siempre una virtud de pequeña alcaldía.

Lamento, en cualquier caso, añadir al menos fugazmente en este rubro algo bastante desagradable: tú alimentas con tus comportamientos políticos a los políticos a los que además votas; no sé de qué te quejas, pequeño hipócrita; este tuyo sí es miedo antonómico a la verdad. No se admiten reclamaciones. Devuélvase al remitente, no lo encontrarán en el frente de Aragón, primera línea de fuego.

4. EL MIEDO A LA VERDAD EN EL SISTEMA ESCOLAR

El miedo es una característica inherente a la sociedad humana, razón por la cual se recoge y a su vez se multiplica en todos los aparatos de Estado, auténtica pirámide de sacrificios y —en lo específicamente rela-

tivo al miedo a la verdad— en la base de sus sistemas informativos, de una forma muy relevante en el *sistema educativo en general*. «En la India, desde que los indígenas han abierto escuelas, no para educar como se hace en Inglaterra, sino simplemente para instruir a los indígenas, se ha formado una clase especial de letrados, los *babús*, que cuando no pueden recibir un empleo se hacen enemigos irreconciliables del poder inglés. En todos los *babús*, empleados o no, el primer efecto de la instrucción ha sido rebajar incesantemente el nivel de su moralidad»⁶. Los maestros de Oaxaca heredan todavía la plaza de sus padres como éstos de los abuelos, incendian edificios para no ser examinados y —enmafiados sindicalmente— se consideran a sí mismos modelos de prospectiva social. Sin ir tan lejos, el miedo a la verdad por parte de los docentes se manifiesta por su renuencia al estudio, de ahí la pobreza de sus propuestas y la proyección de sus alargadas sombras, que en demasiados países llegan a ser terroríficas, no siendo la menor de ellas el nihilismo con que se frustra cualquier pretensión de convicción, el relativismo generalizado, la abolición del modelo, la envidia reivindicativa del tipo «a igual trabajo igual salario», como si los trabajos fueran iguales entre el que sabe y el que ignora incluso que ignora, y la escasez de la capa freática de sus toscos «saberes» insípidos e insaboros. Por esos y por muchos más motivos oír a alguien proclamarse maestro, pese a las numerosas honrosas excepciones, me pone en guardia y la sociología del magisterio me llena de auténtico pánico, no sólo de miedo. En pocas partes como en el negocio de la enseñanza he visto tantas caravanas de tristeza, borrachos de sombra negra con formato magisterial, delincuentes de todos los países unidos. Eso sí me parece un crimen de lesa humanidad, un psicocidio.

¡Ay, las verdades manipuladas! El ilustrado Condorcet, en su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, describe así la situación: «En Europa se formó muy pronto una clase de hombres menos ocupados todavía en descubrir o profundizar en la verdad que en propagarla». *¡Ay, las verdades escolarizadas!* Varias deidades romanas dedicadas a la divina *nursery* todavía no se han jubilado: *Fabulinus* se encarga de que los niños aprendan a hablar y a fabular; *Stabilinus* enseña a los niños a estabilizarse y a no caer cuando aprendan a andar; *Potina* a comer (potitos, alimentitos, claro), a beber y a no atragantarse; *Domi-*

4. Le Bon, G.: *Psychologie des masses*. Ed. Plombe, Paris, 2002, pp. 49 y 90-91.

5. Le Bon, G.: *Ibí*, p. 60.

6. *Ibí*, pp. 49 y 82.

duca (educadora-educadora) les trae y lleva de casa a la escuela. Una vez que el niño es destetado se encuentra con una divinidad que le enseña a comer (*Educa*), otra que le enseña a beber (*Potina*) y otra que hace que pueda dormir tranquilo en la cuna sin hacerse pipí (*Cuba*). Esta cucharadita por Educa, ésta por Potina... Cuando comienza a andar, cuatro diosas se encargan de proteger sus primeros pasos, de las cuales diosas dos (*Abeona* y *Adeona*) le acompañan al salir de casa y otras dos (*Iterduca* y *Domiduca*) cuando regresa. Un dios para cada necesidad del infante. *Con Dios me acuesto, con Dios me levanto, con la virgen María y el Espíritu Santo*. En nuestros días una lista interminable de dioses funcionarios se multiplica según las necesidades del momento: una vela a Dios y otra a san Charbel, que goza de la máxima popularidad por sus favores, a juzgar por las cintas policromas que ornan su manto, o las letanías tipo *virgen santa, virgen pura, haz que apruebe esta asignatura*. Por si falla, venga a nosotros un buen director espiritual organizador de las conciencias ajenas, cuanto más infantilizadas mejor. Frente a esta *vulgaritas* o religiosidad del vulgo, Ennio traducía los libros escépticos de Evémero; Cicerón, se burlaba de los augures y de los arúspices; César proclamaba su propia incredulidad en pleno Senado; Lucrecio entonaba el himno de rebelión contra el Olimpo, haciendo mucho más por la libertad y la despaganización que el severo Virgilio, fiel al mundo ingenuo de las divinidades antropomórficas, que constituía el núcleo religioso de su tiempo. ¿Pero, dónde los poetas andaluces de ahora? Lejos de encontrar ese mundo insuficiente para satisfacer las necesidades espirituales de sus contemporáneos, pretendemos repaganizar las conciencias de los demás en nombre de la *religio* de los santeros del oratorio. Por eso, a mayor dogmatismo y ortodoxia, tanto más grande es en nuestros días la reacción de la *devotio moderna* con sus dioses vagos, indecisos, flotantes, mágicos, irrelevantes, mutantes, *et ita porro*. ¿Y la creencia en la eternidad, en el más allá de la muerte? *Algo* habrá... ¿*Algo*? Pues sí, algo parecido a lo que nos cuenta Valerio Máximo de los galos, que no vacilaban en prestar dinero, pero a condición de que al menos fuera devuelto en la otra vida.

5. EL MIEDO TEOLÓGICO-METAFÍSICO

Otro de mis «dolores favoritos» entre los cuarenta principales de estas miserias que vehiculan el miedo a la verdad es el dogmático-religioso, perversión de lo

religioso mismo. La cultura católica fue sencillamente *la cultura*, ante la cual la heterodoxia debía hacerse perdonar. Si salías de casa te arriesgabas a perder tu preciosa identidad. Que estudien la Biblia los protestantes. A lo no *katholikon* sólo le esperaba el camino de convertirse en secta o en herejía, algo ninguneado, reprimido: un gentil necesita la circuncisión para ser judío; un burgués no puede comprender la revolución sin convertirse en revolucionario, empezando, naturalmente, por someterse a mi comandancia. Un profano no puede comprender el psicoanálisis sin someterse a mi terapia. La cultura universal es el imperio de mi particular identidad, religión, sexo, especialidad. Internacionalismo es que los otros se sometan a mi nación. O en la nueva versión de esta cursilería casticista: «No trates de convertir a nadie, destruyes su preciosa identidad». Y todo eso se habría concatenado históricamente de la siguiente forma: primero lo moderno se entendió como el gran peligro de la cultura católica; de ahí se basculó hacia lo católico como zona marginal de la cultura moderna y finalmente esto desembocaría en lo moderno como disolución final de lo católico. Francisco Umbral enfatizaba que para ser un buen novelista no se puede ser un buen católico. Jamás pedirás perdón suficiente en tiempo y lugar algunos, pues a la nueva inquisición anticatólica se le han vuelto a atragantar los viejos demonios fundadores: *el marxismo* ayer laureado es presentado ahora como él mismo presentó ayer a la religión, es decir, como *opio del pueblo*: la revolución será televisada, último aviso. Y la vida, más de lo mismo, sigue. Vivimos rodeados de pretensiones de santidad por todas partes. Presumimos, con frecuencia, de laicos y de libres y seguimos manejando los conflictos religiosos, aplicados a otras esferas. He aquí a los buenos, he aquí a los malos. A medida que las sociedades se han hecho más laicas, todos los que eran atributos de lo Santo se han ido traspasando a lo Político. El liberalismo tuvo, así, un aspecto religioso o de religión: lo han tenido después el socialismo, el comunismo y otros credos políticos de los que más vale no acordarse ya para nada. Y, como siempre, las sociedades han vivido víctimas de la supuesta santidad, del puritanismo, de la gravedad de ciertas autoridades: de la imposición farisaica denunciada por los Evangelios. El de la moralina ha sido uno de los criterios más empleados por tirios y troyanos al juzgar obras, conductas y personas. Los neopaganos excatólicos, que con su gesto santurrón apadrinan hoy «comprensivamente» a sus exverdugos comecuras, combinan siempre con todo,

mitad y mitad, jesuíticamente. Maldito fariseísmo tanto rogar al santo hasta pasar al charco; charco pasado, santo olvidado. A las ánimas en noviembre, a los cuerpos en todo el año. Ayunar, después de bien cenar. El padre Jeromo, que predica el ayuno y se come el lomo. El rosario al cuello y el diablo dentro del pecho. Y, luego, los buenos: «Más que las palabras de los violentos temo el silencio de los buenos» (Luther King). *Los perennes cofrades supervivientes*, antiguos *Panfletos contra el Todo* reconvertidos en pasteleros *Éticos para Amador*, con apoyo del PRI. *Sobreviven* viviendo sobre lo que haga falta con un cinismo infinito. A los anteriores defensores del *gay saber* han seguido los *hiper-conversos al rancio catolicismo*, *post iucundam iuventutem* les ha agarrado el *humus* más mohoso bajo el redescubrimiento de la *inmaculada Hispanidad*, aunque lo que buscan verdaderamente es salir en la tele, satisfacer su atrasada *libido dominandi*. En este carnaval de vanguardias todas las vacas son pardas. ¿Es el cristianismo un seudónimo de la coalición de los débiles y de los miedosos? ¿Frecuenta las encrucijadas de la decadencia? *Virtudes coronadas de adormideras*, que adelgazan insistiendo siempre sobre los peligros del extremismo y de la pasión, sobre las bellezas mediocres, sobre la resignación ante el hecho culminado y sobre el valor del resultado menudo, han desfigurado la modestia y la prudencia hasta el punto de hacerlas insoportables para un corazón audaz. Una religión de la yema de los dedos no agarra nada, ni siquiera el reino de Dios. *Violenti rapiunt illud*. El cristianismo es inocente de las debilidades con que los cristianos le abrumen continuamente. *Hay que abandonar las supersticiones*. Demasiados jóvenes frágiles (nuevos en la fe, «emocionados») son tentados a tomar las preciosidades de su pubertad por la quintaesencia de la fe. La espiritualidad burguesa ya no detesta el pecado como un escándalo del amor, le teme mucho como un escándalo social. *Ama et fac quod vis* no quiere decir acalórate y haz el loco, sino que la absoluta subordinación de todas las virtudes, incluso la sacrosanta prudencia, a la caridad libera a un esclavo y dilata una vida. Así habló Emmanuel Mounier. Resumiendo: He aquí, pues, lo que todo el mundo sabe: que quien tiene un vicio los tiene todos, con exactitud polisilogística: —El vicio de la mentira ahoga a la escuela. —El vicio de la escuela ensuciar la política. —El vicio de la política podrida desquiciamiento la voluntad de verdad religiosa. Y, por no

llorar demasiado, todo esto arrastra a los mismísimos franceses insoportables: *Le Français digne de ce nom, conscient de la grandeur de son histoire, fier de sa pensée ou de sa foi, veut être juste ou ne pas être*. Es un vicio común: *Vidi Napoli e poi muori*. Y, si no te gusta Nápoles, ya sabes: *De Madrid al cielo*. Corruptópolis, *Miami Vice*, he aquí las grandes rameras donde se lavan los dineros y no los pecados del mundo.

Ese maldito yo enemigo de la bendita verdad, candil en la calle, oscuridad en la casa, «soñó que una mula negra con la dentadura de oro se había metido en la casa y la había recorrido desde el salón principal hasta las despensas, comiéndose sin prisa todo lo que encontró a su lado mientras la familia y los esclavos hacían la siesta, hasta que acabó de comerse las cortinas, las alfombras, las lámparas, los floreros, las vajillas y cubiertos del comedor, los santos de los altares, los roperos y los arcones con todo lo que tenían dentro, las ollas de las cocinas, las puertas y ventanas con sus goznes y aldabas y todos los muebles desde el pórtico hasta los dormitorios, y lo único que dejó intacto, flotando en el espacio, fue el óvalo del espejo del tocador de su madre»⁷. Aquel Santander se había sacado los ojos porque le estorbaban para comer, pero ¿no es peor sacarse los hígados que nos impiden buscar la verdad y defenderla verdaderamente? «El sueño del general empezó a desbaratarse en pedazos el mismo día en que culminó». Pero no, como dicen en México, *alguien tiene que tronarles el chicote para que esto camine*. ¿Tú les truenas el chicote? ¿Si con agua va mejorando, sígale dando? ¿Si aún no podemos / y ya trincamos, / cuánto no trincaremos / cuando podamos?

Afortunadamente, el hombre sólo puede comprender un cierto grado de desgracia; más allá de este grado, la desgracia le aniquila o le deja indiferente. «En un discurso que pronunció en el Congreso de los Diputados el 4 de julio de 1865, en los años previos a la caída de Isabel II, y haciéndose eco del desaliento que la situación del país le provoca, exclama: «algunas veces, abatido, una voz secreta me decía, cállate, ¿por qué hablas? Hasta ahora tuviste la fortuna de no odiar a nadie, no sigas en peligro de odiar; hasta ahora tuviste la fortuna de no hacer daño a nadie, no sigas en peligro de hacerlo... cállate, ¿por qué hablas, pues? —Es verdad, contestaba yo; pero ¿y la conciencia?»⁸. 

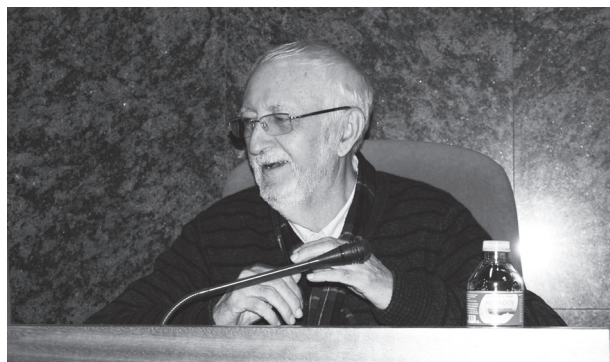
7. García Márquez, G: *El general en su laberinto*. Ed. Difusión, Cuyo, 2006, p. 30.

8. Colomer, A: «La exigencia moral en la política». In *Las Provincias*, Valencia, 29/03/2015.

VERDAD Y MENTIRA

ANDRÉS ORTIZ-OSÉS

Catedrático Emérito de la Universidad de Deusto



*La verdad se entiende en
comparación con la mentira*

UMBERTO ECO

Verdad y mentira son conceptos entrelazados, de modo que la verdad se destaca de la mentira como su contrapunto. La verdad se define en contraposición a la mentira como lo adecuado y correcto, mientras que la mentira se redefine respecto a la verdad como lo inadecuado o incorrecto. La verdad es lo auténtico frente a lo falso o falseado, la luz frente a su sombra.

En este texto planteamos primero la cuestión de la verdad y la mentira en la tradición clásica ortodoxa, para replantearla después en nuestra actualidad crítica heterodoxa. Finalmente tratamos de conjugar ambas perspectivas en un diálogo hermenéutico con el Instituto E. Mounier, acompañados por Carlos Díaz, Luis Ferreiro, Carmen Herrando y demás colegas en tierras de Burgos.

1. LA TRADICIÓN CLÁSICA ORTODOXA

En la tradición clásica ortodoxa la verdad se identifica con el ente en su ser, esencia o sustancia, es decir,

con el ser (*ens et verum convertuntur*). En esta tradición greco-latina que asume la Escolástica, la verdad es lo que es, la auténtica realidad, la transparencia de las cosas. Una transparencia que es tras-apariencia luminosa frente a la mera apariencia oscura o engañosa, propia del ente accidentado.

Se trata de una tradición de fondo platónico-aristotélico, en cuyo contexto la realidad en su realencia o esplendor dice verdad, y a su vez la verdad dice luz o luminosidad. Se da pues una adecuación entre el ser y la verdad, de modo que el ser es verdadero y la verdad es: ésta es la visión clásica de fondo idealista que va de Platón a Hegel, proyectando una filosofía trascendentalista.

Ahora bien, esta visión tradicional ortodoxa del ser-ente como verdadero se topa con la vivencia ciega de la mentira y con la experiencia aciaga de la falsedad y la falsificación. La respuesta clásica es que la verdad es la sustancia de lo real, mientras que la mentira y lo falso es un mero accidente, algo accidentalmente negativo frente a la sustantiva positividad del ser-ente, la oscura excepción a la regla áurea o luminosa.

Pero esta es una salida débil y fundamentalista, que M. Heidegger intenta reformular distinguiendo más radicalmente el ser y el ente. El ser dice verdad, trascendiendo así a la mera realidad inmanente del ente o realidad dada entitativamente. Frente a lo meramente dado, el ser heideggeriano dice «dación» (*es gibt*), ya que simboliza el hecho trascendental de ser, así pues el ser versus los seres, la existencia abierta frente a las existencias en-cerradas, el activo existir versus el mero insistir, consistir o resistir del ente.

La diferencia heideggeriana entre ser y ente intenta señalar la diferencia entre el ser veritativo y el ente inveritativo, entre lo auténtico y lo inauténtico o derivado, entre lo arquetípico y lo típico. Pero a pesar del intento reaparece de nuevo la vieja perspectiva dualista de fondo platónico-aristotélico. En efecto, se diferencia el puro existir de las impuras existencias, resal-

tando el existir como positivo y la existencia común como mera resistencia negativa, desligando así el ser del ente, el existir y la resistencia, la apertura de la verdad del ser y la cerrazón falsaria del ente. Podríamos hablar de cierto dualismo «gnóstico» en M. Heidegger.

2. LA POSICIÓN CRÍTICA CONTEMPORÁNEA

En F. Nietzsche se da una violenta inversión del planteamiento clásico o tradicional, una revisión radical que arriba al nihilismo contemporáneo de J. P. Sartre y demás afirmadores del absurdo existencial. Se trata de una revisión herética, consistente en invertir la posición clásica o tradicional (ortodoxa) de la realidad como verdad, declarándola falsa o falsaria, mentirosa o falsificada. Tal es la posición revolucionaria de F. Nietzsche quien, en su escrito *Verdad y mentira en sentido extramoral*, define la realidad como una inmensa falsificación por parte del hombre y su lenguaje mentiroso. En la versión nietzscheana el propio ser real carece de verdad o sentido, ya que se atiene a un *fatum* o hado que lo atraviesa inciertamente, mediante el fatídico eterno retorno de lo mismo, miseria que se interpreta como voluntad de poder proyectada en el temible Superhombre.

Nos confrontamos así con un nuevo dualismo siquiera inverso o invertido. Así que tenemos por un lado, la ortodoxia platónica o idealista del ser como verdad y sentido; y por el otro, la herética materialista o nihilista del ser como inveritativo y sinsentido. Pero entre la ortodoxia clásica y la herejía o herética, cabe la mediación de una heterodoxia bien temperada, la cual se reclama de la evolución de lo real frente al involucionismo tradicional y al revolucionismo nietzscheano.

Una tal postura heterodoxa no identifica el ser del ente con el sentido y la verdad, pero tampoco con el sinsentido y la no-verdad. Se trata de una postura medial o mediadora que considera el ser del ente como verdadero y no-verdadero, sentido y sinsentido, positivo y negativo. Intrigantemente esta postura medial se reclama del cristianismo y su filosofía encarnacionista, según la cual el ser es el ser encarnado, la verdad humanada, el sentido crucificado. La Hermenéutica contemporánea de Gadamer y socios (Ricœur, Vattimo, Beuchot y yo mismo) asume esta visión encarnatoria de inspiración cristiana, redefiniendo el ser como logos o lenguaje, es decir, como cópula o articulación de los contrarios.

En nuestra perspectiva hermenéutica el ser se concibe como el logos encarnado o humanado y, por tan-

to, como verdadero o falso: mejor dicho, como verdadero y falso, luminoso y opaco, divino y demoníaco, regido por una ambivalencia radical. Esta es la gran inspiración de la hermenéutica actual, la mediación del dualismo tradicional a través de su articulación lingüística o correlación de los contrarios, sea la verdad y la mentira o falsedad, sea el bien y el mal, como ha mostrado el hermeneuta Luis Garagalza en su última obra *El sentido de la hermenéutica*. Ahora la realidad es verdadera y falsa o mentirosa, porque la vieja transcendencia del ser se encarna inmanentemente en el lenguaje humano: el cual articula lo verdadero y lo falso, el sentido y el sinsentido, la verdad y la mentira, la falsedad o el error.

En la versión ortodoxa, purista o puritana se salvaguarda la verdad pura a expensas de la no-verdad considerada impura, pero al precio de recaer en un dualismo purista o puritano. Por su parte, en la otra versión herética o extrema se salvaguarda la no-verdad o sinsentido impuro a expensas de la verdad pura, pero al precio de recaer en un monismo materialista y finalmente nihilista. Sin embargo, en nuestra versión hermenéutica se salvaguarda la verdad y la no-verdad, el sentido y el sinsentido, lo positivo y lo negativo, precisamente porque el ser trascendental se encarna inmanentemente. Ahora la realidad es una mezcla de bien y mal, positivo y negativo, divino y demoníaco o diabólico. Dilucidemos a continuación las implicaciones de estas posturas fundamentales, para saber lo que ganamos y perdemos con ellas.

3. VERDAD Y MENTIRA

En la tradición clásica ortodoxa gana la verdad del ser trascendental, sea platónico, idealista o incluso heideggeriano: aunque en Heidegger se inicia ya el giro hermenéutico de inspiración cristiana; en esta tradición se gana el ser, pero se pierde el ente meramente inmanente, es decir, la realidad del mundo. Inversamente en la postura nietzscheana de signo materialista y nihilista, gana la falsía del ser por cuanto carente de verdad y vacío de sentido (materialismo nihilista), y pierde la verdad del ser. Finalmente en nuestra posición hermenéutica de carácter medial, gana el ser y el ente o realidad, y por tanto la verdad y la no-verdad, la transcendencia y la inmanencia, la mediación de los contrarios a través de su relación de implicación simbólica.

La hermenéutica representa un realismo simbólico, frente al idealismo trascendental clásico y al realismo materialista o nihilista de signo inmanental. Este realismo hermenéutico mantiene la tensión trágica, como la

llamaba E. Mounier, entre el ser y el ente real, la verdad y la no-verdad, el sentido y el sinsentido, a favor de su re-mediación simbólica y real; y esta re-mediación funciona como la asunción del negativo para su positivación. El hombre se sitúa así entre la pura verdad propia del Dios y la impura mentira propia del diablo: el mundo del hombre es el escenario de este diálogo polémico entre la verdad y la mentira, llámese falsedad o corrupción, pero también error o equivocación.

Pues bien, la filosofía cristiana de la encarnación no es la filosofía secular del héroe pseudodivino que mata o destruye al dragón diabólico, sino la del antihéroe que salva o redime al dragón a través del amor: el cual está simbolizado precisamente por la princesa, objeto-sujeto del litigio entre el héroe y el dragón. Si Dios es la verdad y el diablo la mentira, el hombre es el re-mediador de los contrarios, el portador de un «optimismo trágico», cuyo prototipo es la persona de Jesús el Cristo. Se trata de intercalar una mediación entre el/lo Absoluto y lo relativo, a través de un relacionismo que no es absoluto ni relativo, sino precisamente correlacionista.

El propio Mounier habla de un afrontamiento religioso o religador, y no de un enfrentamiento irreligioso o irreligador. Por supuesto que en este afrontamiento de los contrarios, la verdad y la no-verdad, el baremo es la verdad encarnada y evolutiva o en evolución, o sea, la verdad-sentido en apertura: aquella que asume y redime, revela y trasfigura dinámicamente la mentira y la falsedad estáticas. Pero se trata de una verdad encarnada y no encaramada, de una verdad humanada como amor de caridad, a la búsqueda de una identidad que asume la diferencia y la disidencia, de una apertura existencial que abre toda cerrazón, de una trascendencia que asume la immanencia para su trasfiguración.

Entonces tendríamos que revisar la verdad y la mentira o falsedad. Porque hay verdades mentirosas y mentiras verdaderas, luz que ciega y oscuridad que acoge, dioses malévolos y demonios benévolos. El propio Jesús vino a salvar a pecadores y mentirosos, de ahí la verdad en correspondencia con la bondad que practica, y de ahí la positivación de lo negativo en san Agustín. En el encarnacionismo cristiano el mundo y la carne es el quicio de la salvación (*caro cardo salutis*), y el propio pecado es el eje de la redención (*o felix culpa*), de modo que la mentira y la falsedad no constituyen el eje o vértice del mal, como quiere todo dualismo más o menos maniqueo, sino el vórtice u ocasión (*kairós*) siquiera turbulenta del bien y la verdad. En el *Libro del buen amor*, Juan Ruiz el arcipreste de Hita nos avisa de que cuidemos con la mentira, porque a veces dice la verdad:

Do coidares que miente, dize mayor verdat.

4. MENTIRA Y VERDAD

En la tradición clásica ortodoxa ganamos la verdad ideal o abstracta y perdemos el mundo real y concreto, despreciado como mentiroso y falso. En el otro extremo, Nietzsche y socios pierden la verdad y el sentido en nombre de un mundo inveritativo y fatalista, en-cerrado en sí mismo. Por nuestra parte, hemos adoptado una postura hermenéutica intermedia o intermediadora, de inspiración cristiana, en la que la verdad suprema se desploma sobre su propia realidad encarnada (*kénosis*): la consecuencia es el mundo humano de la verdad en polémica con la no-verdad. Un mundo en el que accedemos a la certeza a través de la ambigüedad y a la plenitud del todo por la prueba de la nada, como decía pos-nietzscheanamente Mounier. Por tanto un mundo en el que accedemos a la verdad por la falta de verdad, falta que se revela paradójicamente como el motor de la aspiración a la verdad, así pues como eros socrático de carácter sagrado.

Como afirma el propio Mounier, san Francisco no castraba sino que trasfiguraba. Ello quiere decir que la lucha de la verdad frente a la mentira y la falsedad no puede ser una lucha heroica sino antiheroica, ya que la pura o absoluta verdad desencarnada mata, mientras que a menudo una mentira piadosa nos salva. Significativamente el propio amor, clave de toda salvación religiosa o profana, resulta a la vez verdadero en su intimidad afectiva y falso o mentiroso en su eclosión sentimentaloides.

Así que en esta cuestión disputada de la verdad y la mentira estoy haciendo un poco de abogado del diablo. Precisamente porque Dios es la verdad del bien, pero el diablo es la verdad del mal: el cual debe precisamente tenerse en cuenta para su re-mediación humana (en cuanto sea posible y factible). La verdad siempre ha tenido una buena prensa, y la maldad una mala prensa. Pero deberíamos dudar no sólo de la mala prensa, sino también de la buena prensa, en nombre de cierta ambivalencia generalizada. En efecto, hay verdades ciertas matemáticamente como $2+2=4$ que resultan inciertas existencialmente, y hay falsedades de ficción que resultan verdades de cajón. En la tradición cristiana (luterana) se afirma la mentira existencial del pecado como paso o tránsito a la gracia, de ahí el viejo eslogan provocativo «peca, pero cree», correspondiente del agustiniano «haz lo que quieras, pero ama». En este contexto existencial la verdad consiste en la asunción de la mentira de este mundo para su purificación, no engañándose respecto al engaño vital y mortal, como lo llamaba nuestro Unamuno, ni tampoco respecto a nuestra cultura huma-

na: la cual es una pseudonaturaleza. Martín Lutero hablaba de la corrupción de la naturaleza humana y su cultura.

5. (COIMPLICACIÓN)

Resumiría nuestra búsqueda sobre la verdad y la mentira en la siguiente ecuación: la verdad es a la mentira como la mentira es a la verdad. En donde la verdad afronta a la mentira como la mentira afronta a la verdad: cómplice o coimplicadamente, complementaria o comparativamente (como dice U. Eco). Hay una especie de analogía perversa o corrosiva, heterodoxa, entre la verdad y la mentira o falsedad: pues la verdad lo es en relación a una mentira o falsedad que trasciende o traspasa, sublima o trasfigura; mientras que a su vez la mentira o falsedad lo es respecto a una verdad que inmanentiza o abaja contingentemente, relativizando su presunta absolutez. Esta correlación entre la trascendencia de la verdad y la inmanencia de la mentira o falsedad, expresa la correlación entre trascendencia e inmanencia, arriba y abajo, positivo y negativo.

Pero esta correlación no expone un nuevo dualismo sino una coimplicación, ya que no hay verdad sin mentira, ni mentira sin verdad. Su mutua complicidad evita el dualismo tanto tradicional como moderno, puesto que se exige unir y diferenciar los contrarios, una operación de carácter hermenéutico-lingüístico o simbólico. En efecto, donde no hay mentira no puede haber verdad, de modo que aniquilar fundamentalmente la mentira sería aniquilar también la verdad. De aquí se sigue el correspondiente tratamiento de la verdad y de la mentira: abajando la verdad hasta su encarnación, y elevando la mentira o falsedad hasta su apertura.

Así que sin la contraposición del diablo no hay Dios, y viceversa. Sin el contrapunto de la mentira no hay verdad, y viceversa. Sin el contrapunto del pecado no hay redención, y viceversa. Y sin la muerte no hay vida, y viceversa. Este es el campo interrelacional de operaciones del hombre en el mundo, situado entre lo divino y lo diabólico, un campo de lucha dialéctica entre los opuestos en vistas a su re-mediación. La cual consiste en la tarea inacabable de inmanentizar o encarnar el bien, así como de trascender o sobrepasar el mal. El cual no puede superarse heroicamente, sino sólo superarse antiheroicamente; el método no consiste entonces en el aniquilamiento o denegación (imposible) del mal, la mentira o la falsedad, sino en la positividad de su negatividad, a través de una asunción crítica y traspositiva del mal, la mentira o la falsedad.

El caso es que una verdad pura exenta de toda impureza o mentira es la mayor de las mentiras y estafas, porque se piensa como absoluta o divina. Y una mentira impura exenta de toda verdad es una demonización que absolutiza paradójicamente la mera relatividad (como en Nietzsche). Así pues, la verdad sin mezcla de mentira no es humana sino sobrehumana, y la mentira sin mezcla de verdad no es humana sino infrahumana. Pero la auténtica vida humana es verdad y mentira, verdad mentirosa y mentira verdadera, dialéctica de verdad y mentira, coimplicación de luz y oscuridad, sentido y sinsentido, positividad y negatividad.

La solución a semejante dualidad no debe estar en la ortodoxia de una presunta o presuntuosa verdad encaramada frente a la mentira ajena, ni en la herética de una mentira encamada que se sitúa reactivamente contra la verdad; sino en la asunción crítica de su negatividad, pues la verdad es la verdad-encarnada humanamente. En donde se destaca como baremo de interpretación un humanismo radical que, en honor a Carlos Díaz y nuestra vieja terminología juvenil, podríamos denominar «anarco-humanismo».

Digamos que hay una verdad de la mentira, la cual está en su exposición de la real contingencia. Y también hay una mentira de la verdad, la cual está en la exposición de nuestra incontingencia. Por ello asumir la mentira es tener en cuenta nuestra inmanencia y no engañarnos al respecto, así como afirmar la verdad es coafirmar la apertura radical o trascendental frente a toda cerrazón en falso o falsía. En este contexto, suele colocarse la verdad en la vida como apertura y la mentira en la muerte como oclusión: pero yo hablaría de dialéctica de los contrarios, ya que nuestra vida es perecedera y nuestra muerte nos abre paradójicamente a lo imperecedero.

Así que la verdad lo es respecto a la mentira, y la mentira lo es respecto a la verdad: coimplicación simbólica. De esta forma culmina mi discurso verdaderamente, aunque también falazmente, ya que comienza precisamente ahora que acaba —abiertamente. Parece una contradicción irresoluble, aunque es una contradicción soluble; por lo demás, si me contradigo es que aún estoy vivo; M. Proust afirmaba que ni la contradicción es indicio de falsedad, ni la falta de contradicción es indicio de verdad.

6. VERDAD Y SENTIDO

En el film y texto de *El nombre de la rosa* de U. Eco, los que poseen la verdad ortodoxa son los más heréticos y mentirosos: el abad benedictino, el inquisidor

dominico y el asesino Jorge de Burgos. Son los franciscanos desposeídos de la verdad, los que la descubren paradójicamente a través de las mentiras y falsedades de aquellos, encarnándose en las contingencias del hombre e incardinándose en el mundo; lo cual parece un guiño previo a la actual metodología franciscana del Papa Francisco.

El lema franciscano bien podría ser: *per in veritatem ad veritatem* (por la falta de verdad a la verdad). Pues como ha proclamado el mismo Pontífice, el problema no es el pecado sino la corrupción: el pecado es un acto que tiene absolución, pero la corrupción es una actitud o estado de pecado sin arrepentimiento ni remisión, de empecatamiento empedernido, de mentira y falsedad instituida.

Estoy escribiendo este apunte sobre la verdad y la mentira para proferirlo el día de Santiago en Burgos, ante los miembros de la Fratría Mounier, y es verdad que ahora mismo son las cinco en punto de la tarde de un día veraniego. Pero ni siquiera esta humilde datación resulta verdadera sino verdaderamente falsa, por cuanto están transcurriendo unos segundos que la hacen inexacta. Y es que la verdad ortodoxa y tradicional es una verdad cerrada o encerrada en sí misma, la cual se corresponde con el viejo «Santiago y cierra España». Por su parte, la verdad crítica y heterodoxa que propugnamos hermenéuticamente es una verdad abierta al sentido humano de la existencia, la cual se corresponde mejor con el lema ecuménico de «San Pablo y abre España».

El propio Emmanuel Mounier propugnaba al respecto apertura (secular) y osadía (cristiana), una osadía que parece implícita en mi apellido rebautizado por V. Gómez Oliver como Ortiz-Osado. Pido excusas al respecto al respetable, y concluyo. Sin duda hay miedo a la verdad desde la cerrazón propia de la mentira, la falsedad y la corrupción; pero también hay miedo al mundo corruptible desde posiciones de presunta o presuntuosa dignidad o incorruptibilidad. Se trataría de establecer un diálogo humano (democrático) que re-medie entre la verdad suprahumana y la mentira o falsedad inhumana: en nombre de la verdad-sentido, que es la verdad encarnada o humanada.

Pilatos plantea la pregunta romana por la verdad: la respuesta silente de Jesús es el amor de caridad (*aga-*

pe), el cual traduce la verdad bíblica como fidelidad interpersonal (*emeth*). Ahora la verdad es la bondad, la apertura trascendental e inmanental al otro, interpersonalismo: lo demás es mentira o falsedad.

La auténtica verdad dice entonces doble apertura: apertura trascendental al otro y apertura inmanental a lo otro (*alétheia*): apertura de lo real a su sentido (humano). Así que entre la verdad unívoca y la mentira equívoca se sitúa medialmente el sentido análogo o simbólico (humano).

7. (CRITICISMO)

Subyace al presente escrito la idea de que la verdad ha sido a menudo un verdugo que se ha cobrado demasiadas víctimas. Por eso preconizamos una verdad liberadora, la verdad evangélica que nos hace libres y no esclavos, una verdad-sentido (encarnado o humanado) que nos hace vivir y existir y no perecer. La cuestión es que, como anotaba La Rochefoucauld, la verdad no hace tanto bien en el mundo como el daño que hacen sus apariencias. Por eso la búsqueda

de la verdad es interminable a través del ensayo y el error, como confirma la ciencia contemporánea.

Antonio Machado, gran defensor de la verdad, acaba considerando la verdad como una auténtica invención de la fantasía. Esta invención anímica expresa a menudo mejor que la seca o secante verdad lo que sucede en el alma, como dice M. Gorki. La propia mentira, considerada como una invención transveritativa, sirve según G. Porto-Eiche para suavizar las costumbres. Shakespeare llega a

decir en Hamlet que con el cebo de una mentira se pesca una carpa de verdad.

De acuerdo con Marcel Proust mentimos toda la vida, especialmente a los que nos aman, precisamente porque deseamos su estima. Por su parte, Simone de Beauvoir testifica en sus *Memorias* que en su entorno se condenaba la mentira, pero se rehuía la verdad. Una renuncia o renuencia que alaba G. Senac de Meilhan por cuanto no hay verdad absoluta; en la misma línea se pronuncia A. Koestler cuando dice que verdad o falsedad se refieren a las ideas y no a los

...el pecado es un acto que tiene absolución, pero la corrupción es una actitud o estado de pecado sin arrepentimiento ni remisión, de empecatamiento empedernido, de mentira y falsedad instituida.

sentimientos, según él nunca engañosos.

G. Bernard Shaw afirmó que toda gran verdad comienza siendo una blasfemia, y La Rochefoucauld dejó escrito que la verdad se despeña en sus apariencias. Jean Rostand abandona la verdad mayúscula en nombre de la convicción, Picasso en nombre de las verdades plurales y J. Guéhenno en nombre de las verdades con minúscula.

Me parecen acertados M. Montaigne, D. Diderot y R. Rolland cuando buscan la verdad, pero no su posesión. Pues lo verdadero resulta demasiado simple, por eso hay que alcanzarlo a través de lo complejo, afirma George Sand. En efecto, ninguna generalización es totalmente verdadera, ni siquiera esta misma generalización, diría O. Wendell Holmes. Y es que como el amor, como la muerte, la verdad necesita los velos de la mentira para su realización (Claude Aveline).

Así que la verdad sin sentido es un error (convertible en terror): y la verdad sin libertad es un dogma (convertible en fundamentalismo).

8. CONCLUSIONES

La auténtica verdad os hará libres, es decir, os liberará. Y el sentido —que es la verdad encarnada— os librará de la verdad inauténtica, abstracta o desencarnada, inhumana o pura, purista o puritana. En consecuencia la mentira, la falsedad o el error lo son humanamente respecto a la verdad-sentido, que es la verdad humanada.

Propugnamos una filosofía del sentido, definido como la sutura posible de la fisura real. En una tal filosofía del sentido no se trata de proponer el bien por encima del mal, ni la verdad por encima de la falsedad. Esta filosofía del sentido está presidida por una ética heterodoxa, cuya justicia afirma el coajuste de lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo engañoso (incluido en lo verdadero). Si en el límite la verdad es la adecuación de lo real y lo ideal, el sentido (crítico) denuncia la inadecuación entre lo real y lo ideal.

En el trasfondo de nuestra propuesta anida una metafísica del ser y no-ser, de la contra-dicción a articular críticamente en un lenguaje dialógico o democrático. En la cúspide resplandece una revisión de Dios y el diablo como opuestos complementarios teológicamente. Y en el nivel medio se afirma una mediación política entre los buenos y los malos, los ricos y los pobres, lo verdadero y lo fermentado.

Una filosofía del sentido revierte así en una filosofía del sinsentido en vistas a su remediación. Precisamente porque el sentido se define como la sutura

posible del sinsentido instituido. Entre el héroe que es de Marte y el dragón que es de Saturno, elegimos a la Princesa cautiva por ambos porque es de Venus (*eros, sensus*, sentido). El baremo de la verdad dice entonces sentido, pues algo tiene verdad si contiene sentido, dice verdad si códice sentido, es verdadero si obtiene sentido: en donde la verdad con sentido es la verdad consentida (y no meramente consensuada). El valor de la verdad se reúne con el sentido como lo valioso humano.

(Colofón) La verdad dice logos (adecuación) y el sentido dice *sensus o eros* (amor): el amor a la verdad (filosofía) culmina en la verdad del amor, que es la auténtica sabiduría (sofología). En *El nombre de la rosa*, el amor a la verdad (logos) está encarnado por el viejo franciscano Guillermo, mientras que la verdad del amor (*eros o sensus*) está encarnada por el joven novicio Adso. Para este último, que acaba siendo el primero o principal (protagonista), la verdad-sentido de la existencia radica en el amor (erotología). 

BIBLIOGRAFÍA MÍNIMA

- Michel de Montaigne, *Ensayos*.
 La Rochefoucauld, *Máximas*.
 F. Nietzsche, *Verdad y mentira en sentido extramoral*.
 Emmanuel Mounier, *El afrontamiento cristiano*.
 Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*.
 A. Amor Ruibal, *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*.
 Carl-Gustav Jung, *Mysterium coniunctionis*.
 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, así como *Tiempo y ser*.
 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*.
 VV. AA. Carlos Díaz, *Testimonio y pensamiento*.
 A. Ortiz-Osés, *El Dios heterodoxo, así como Actitudes ante la vida*.
 Patxi Lanceros, *Verdades frágiles, mentiras útiles*.
 Luis Garagalza, *El sentido de la hermenéutica*.

VERDADES VIVAS Y VERDADES MUERTAS

JUAN JOSÉ GARCÍA NORRO

Catedrático de Filosofía. Universidad Complutense de Madrid



Es frecuente recordar que la filosofía comienza con el estupor producido por el asombro. Se cita a este respecto la *Metafísica* de Aristóteles, que, sin duda, tenía presente el pasaje del *Teeteto*, donde se traza la genealogía del saber filosófico, que, mediante una prosopopeya, se encarna en Iris, el mensajero de los dioses. Iris desciende nada menos que de Tauma, el asombro. Sin embargo, no siempre la historia de la filosofía ha sido de esta opinión. Si lo anterior fue norma en la Antigüedad y el Medievo, perdió su vigencia con la entrada de la modernidad. Entonces el resorte que pone en marcha la reflexión filosófica es la desconfianza, la duda, antes que la admiración. La metafísica cede su puesto privilegiado de saber primero a la gnoseología. El tiempo, que todo lo borra, trae de nuevo, en la contemporaneidad, una mutación del motivo esencial de la actividad filosófica. Ya no va a ser la admiración, ni tampoco la duda, sino la desconfianza, la sospecha de que las cosas, especialmente las que creemos más altas, no son lo que parecen. El oficio del filósofo contemporáneo es desenmascarar.

Esta transformación del mecanismo psicológico que pone en movimiento la reflexión filosófica se encuentra en el trasfondo de la polémica que me gus-

taría ahora recordar. Se ha dado reiteradamente a lo largo del tiempo y, sin duda, se seguirá planteado de vez en cuando. Por razones de brevedad, me voy a fijar en un episodio particular de este reiterado enfrentamiento, aunque recordaré lo que puede considerarse un clarísimo precedente.

En 1877 William Kingdon Clifford publica su *Ética de la creencia*. Para comprender este opúsculo, conviene detenerse brevemente en la semblanza de su autor. Nacido en 1845, Clifford estudia eclécticamente tanto las ciencias naturales (especialmente matemáticas y física) como la filología, no sólo de las lenguas clásicas, cuyo conocimiento era habitual en las clases altas británicas en la segunda mitad del XIX, sino también la de las lenguas vivas, incluido, por cierto, nuestra lengua española. Educado en el anglicanismo, la lectura de Tomás de Aquino le convierte al catolicismo. Posteriormente, el estudio de otras obras, por ejemplo las de Spencer y Huxley, donde se defiende el evolucionismo y el cientificismo más descarado, le lleva a un agnosticismo que le acompañará ya para siempre. Un agnosticismo militante, se podría decir, pues crea sociedades para difundir esta actitud intelectual. Su *Ética de la creencia*, antes mencionada, es un vehemente alegato en favor de acomodar nuestras creencias, nuestros juicios, nuestras opiniones, sea cual sea su naturaleza, a la evidencia disponible. A través de ejemplos muy ilustrativos, muestra Clifford que, cuando, como es frecuente, nos adherimos intelectualmente a una tesis sobre la que no tenemos evidencia, no sólo estamos siendo incautos, mostramos un comportamiento precipitado, sino que obramos moralmente mal. La adhesión a un juicio más allá de la evidencia disponible no es sólo un error intelectual, sino una falta moral. Y esto es debido a que, por una parte, nuestras creencias y opiniones no dejan jamás de tener consecuencias. El primer ejemplo pro-

puesto por Clifford es elocuente. Un armador *decide* creer que uno de sus barcos, con fallos de diseño y demasiados años de navegación sin las reparaciones oportunas, si inicia su singladura, arribará felizmente a puerto. Esta convicción, que supera con creces los datos disponibles, que elocuentemente hablan en contra, le lleva a dar la orden de partir. Si ocurre un naufragio, será culpable de las muertes que produzca. Si el barco llega bien a puerto, su culpa no será menor, señala Clifford. Y esta responsabilidad se extiende a todas nuestras creencias. Frente a lo que podría pensarse, no hay creencias privadas. No podemos guardarnos en nuestro fuero interno opiniones que, en un momento u otro, no conduzcan nuestro comportamiento. Éste siempre reposa en creencias u opiniones, y éstas siempre afloran en conductas. Por esta razón, prosigue Clifford, debemos ser muy cautos con lo que creemos, es decir, con aquellas opiniones a las que damos asentimiento. Pero, además, por otra parte, cuando la evidencia no acompaña nuestro juicio, éste se desencadena por razones no epistemológicas. Obviamente, son nuestros intereses los que nos llevan a creer, a asentir, a juicios de los que no tenemos pruebas suficientes. Cuando no son nuestros propios intereses, detrás de un asentimiento precipitado, se encuentra la pereza intelectual, en la forma de la costumbre, de la imitación o de la tradición.

En consecuencia, Clifford propone una ética de la creencia, unas normas a las que han de plegarse por razones epistemológicas, prudenciales e incluso *morales* nuestros asentimientos, nuestras convicciones, en suma, lo que cabría denominar nuestras creencias, en el sentido lato de esta expresión que va mucho más allá del ámbito religioso donde a veces se recluye el término creencia. Esta ética doxástica o de la creencia tiene un principio supremo que resume perfectamente todo su contenido: adecuar nuestras convicciones a la evidencia disponible, no ir jamás más allá de ella. Naturalmente, la propuesta de Clifford debe ser matizada a fin de que sea vivible. Tomada en su radicalidad, impediría cualquier curso de acción, ya que nuestra conducta se apoya en nuestras convicciones y éstas necesariamente exceden la evidencia disponible. En los asuntos de la vida diaria, Hume insistió mucho en este punto, actuamos porque creemos y creemos por encima de lo que una epistemología rigurosa permite. Damos, por hecho, que el alimento que ingerimos nos alimentará, que el amigo me proporciona una información veraz, que el desconocido me cederá el paso en la rotonda tal como prescribe el código de circulación, etc. Clifford no puede sino aceptar estas limitaciones. Con todo, en su opinión, su máxima sigue intacta: salvo necesi-

dad vital debemos acomodar nuestras creencias a la evidencia a nuestra disposición.

Antes de abandonar provisionalmente a Clifford y conocer a su contrincante dialéctico, conviene percatarse de que su posición presupone que tenemos un cierto dominio sobre nuestras creencias y opiniones. Si estas se disparasen automáticamente en nosotros, si no pudiéramos reducirlas hasta hacerlas desaparecer, si fueran algo así como reflejos del espíritu, no tendría ningún sentido hablar de una ética de la creencia. *Ad impossibilia nemo tenetur*, no se nos puede exigir lo imposible para nosotros, lo que escapa del imperio de nuestra voluntad.

Trasladémonos al otro punto de vista. Lo encarna William James. Muestra una personalidad bastante opuesta a la desplegada por Clifford, aunque comparte con él un mismo universo espiritual. Nacido en 1842, tuvo una existencia más longeva que su colega británico, pues murió en 1910. Su formación inicial es científica, especialmente medicina y ciencias naturales. Acompaña al gran naturalista Agassiz en algunas de sus expediciones por Sudamérica. Enferma y cae en depresión, de la que, según su propio testimonio, sale gracias al esfuerzo titánico de su propia voluntad. Viaja por Europa y cada vez se interesa más por la filosofía. De regreso a los EE UU regenta una cátedra de psicología de la que se acaba cansando para entregarse paulatinamente a la filosofía. Se le considera uno de los fundadores del neopragmatismo norteamericano.

En una conferencia dada en un *college* de la costa este, publicada después con el sugerente título de *La voluntad de creer*, James se ocupa del mismo problema que Clifford: ¿hasta dónde debe llegar nuestro asentimiento? Y da una respuesta radicalmente diferente. No habla, ciertamente, de una ética de la creencia, pero, sin duda, la propone. Sería insensato, y posiblemente moralmente malo, creer cualquier cosa, aceptar las opiniones que nos vengan mejor, con independencia de su crédito, en definitiva, que nos entregásemos a una total arbitrariedad doxástica. Sin embargo, los preceptos que han de regular lo que aceptamos y lo que rechazamos intelectualmente no son tan estrictos como los de Clifford. En ocasiones podemos, es más, debemos ir más allá de la evidencia a nuestro alcance.

El primer precepto para James de la ética de la creencia señala que la evidencia es condición suficiente de nuestro asentimiento. No entra James, por lo que yo sé, en si esto es propiamente dicho una norma que establece una obligación o, más bien, el reconocimiento de un hecho que *velis nolis* se produce en nosotros. Pues parece que no podemos dejar

de creer lo que nos resulta patente. En contra de esta afirmación, siempre recuerdo el estremecedor pasaje de la novela de Orwell *1984*, donde su protagonista, el infeliz Winston Smith, sometido a atroz tortura llega a ver, a convencerse de que ve cuatro dedos levantados cuando sólo hay tres. Sea como fuere éste no es el problema importante. El asunto, el punto en que James y Clifford difieren es si la evidencia es condición necesaria del asentimiento. A diferencia de Clifford, para James no sólo podemos, sino que, en determinadas circunstancias, *debemos creer más allá de lo evidente*. ¿Cuáles son estas circunstancias? Y, ¿por qué debemos, en ciertos casos, asentir a lo que no se muestra, ir más allá de la evidencia?

Estos casos donde, en cierto modo, hemos de apostar, jugárnosla sin tener certeza de acertar, han de ser *opciones genuinas*. Para que una opción (por ejemplo, creer o no en la vida extraterrestre inteligente) sea genuina debe ser tal que no pueda ser decidida, dada su naturaleza y el estado de nuestro conocimiento, por razones puramente intelectuales. Además, para que la opción sea genuina se requieren tres nuevos requisitos indispensables. Tiene que tratarse de una opción viva, forzosa y perentoria. En estos casos, pero sólo en ellos, como subraya James en *La voluntad de creer*, «nuestra naturaleza pasional no sólo legítimamente puede, sino que debe, optar».

¿Qué quiere decir que la opción ha de ser viva, forzosa y perentoria? Con *viva* James hace referencia a que la opción por la que nos decidimos más allá de las pruebas, ha de ser una posibilidad creíble para nosotros dado el plexo total de nuestros restantes conocimientos. Por tanto, el carácter de *vivo* es extrínseco a la creencia. La que es viva para uno, un individuo medieval, puede no serlo para otro, un ser humano del siglo XXI. El ejemplo de James es elocuente por sí mismo. Hablando a un grupo de universitarios de los EE UU a finales del XIX les propone que crean en la existencia del Mahdi, que permanece ahora oculto. En principio ellos serían incapaces de asentir a esta propuesta. Para estos jóvenes no es una creencia viva, a diferencia de lo que puede ocurrir para un chií o alguien inmerso en esa cultura. El segundo rasgo es que la creencia sea forzosa. Esto quiere decir que estemos ante un auténtico dilema, A o B, sin término medio, sin un *tertium quid* que permitiese escapar del dilema, como dicen los lógicos, por el medio de sus cuernos. La opción de salir de casa con o sin paraguas no es forzosa. Caben siempre otras posibilidades, como puede ser no salir. Es posible que dudemos que haya alguna vez opciones forzosas. ¿Cómo no nos va a deparar la existencia, en su complejidad, más de dos caminos para elegir? Sin embargo, de hecho las

hay y, si no son numerosas, tampoco son raras. Luego veremos un caso importante de opción forzosa.

El tercer requisito es su carácter perentorio. Con ello James da a entender que la opción que se nos presenta para que la tomemos o la rechacemos difícilmente se nos volverá a presentar de nuevo. Tenemos una oportunidad que, si dejamos escapar, no cabe esperar que se presente una segunda vez. Pido a tal persona que se case conmigo o no se lo pido. El ejemplo de James resulta también aquí ilustrativo. Estamos en la época en que la opinión pública vivía pendiente de la carrera hacia los polos. ¿Quiénes serían los primeros seres humanos que pondrían su huella en uno de ellos? En esta situación si uno de los que escucha la conferencia de James recibiese una invitación del famoso explorador polar Nansén para unirse a su próximo viaje al Polo Norte, se encontraría ante una opción perentoria. O acepta y, con suerte, pasa a la historia de los viajes exploratorios, o rechaza y no formará parte, si Nansén tiene éxito, del equipo humano que holló el Polo Norte por primera vez.

No lo dice con claridad James, pero a estas características hay que añadir la importancia para nosotros de la opción propuesta. Por tanto, para resumir, cuando estamos en la tesitura de adherirnos intelectualmente o no a una creencia, de la que no hay suficiente evidencia intelectual a favor ni en contra, cuando, además, se trata de una opción viva, forzosa, perentoria e importante, entonces, frente a la ética de la creencia de Clifford, estamos obligados a tomar partido. Y las razones de nuestra decisión serán volitivas y pasionales, pues carecemos de suficientes motivos racionales para decidir asentir o disentir de la tesis en cuestión.

¿Cómo argumenta James que tengamos que ir más allá de la evidencia disponible para adherirnos a opiniones no del todo justificadas racionalmente? La respuesta es sencilla. Si no lo hacemos así, corremos el riesgo de perder muchas verdades. Lo que se pretende decir es que, siguiendo este principio de la máxima cautela epistemológica, conocemos menos verdades que si somos algo menos precavidos, aunque sea verdad que cometamos menos errores de juicio. El balance global no nos es favorable. El principio que he denominado de la cautela epistemológica es el mismo que el consejo con que Descartes cierra su primera meditación de filosofía primera, a saber, que conviene considerar como falsas las opiniones que no son absolutamente seguras. Dicho con otras palabras, es el precepto que nos conmina a tener por falso lo dudoso. Si lo desobedecemos, sin duda, cometeremos errores, en el sentido de que aceptaremos tesis que son falsas, puesto que hemos ido más allá de la

evidencia disponible, pero el precio que pagaremos no es pequeño, pues dejaremos de aceptar muchas proposiciones que son verdaderas simplemente porque no nos consta, más allá de cualquier duda, su verdad.

En la ética de la creencia podemos incurrir en los mismos fallos que en la ética que regula el resto de nuestras acciones. Alguien puede aceptar un principio de conducta sumamente cauteloso. Evitar al máximo cualquier riesgo, no dar un paso sin asegurarnos muy bien de sus posibles consecuencias. Quien obre así, minimiza lo más posible los peligros, pero, qué duda cabe, que empobrece su existencia. Desde la ética de las virtudes, no podría ser alabado. Aristóteles diría de esta persona que, lejos de ser un ser humano prudente, virtuoso, es un timorato. Lo razonable sería un punto medio, un lugar difícil de encontrar y más de ocupar, entre medias del amedrantado y del temerario. Vivir necesita un cierto arrojo y afrontar las posibilidades de cometer errores. Las elecciones más importantes de la vida se hacen en una cierta oscuridad, mediante un acto de voluntad que supera con creces los datos disponibles. Esta misma situación, esta necesidad de tomar partido sin tenerlo todo asegurado, ha de trasladarse al ámbito gnoseológico. ¿Por qué aquí debemos imponer la precaución que nos parece excesiva en la vida de acción? El insensato que se adhiere a cuanta opinión le «gusta», «le conviene» o «está de moda» es el temerario que se arroja a cualquier curso de acción sin tener en cuenta las posibles consecuencias, el cartesiano que rehúsa aceptar cualquier tesis cuya evidencia no garantice absolutamente su verdad es equiparable con el timorato, que piensa tanto antes de lanzarse a actuar, que deja pasar de largo muchos cursos de acción deseables. En el punto medio está la virtud tanto en el terreno de la acción como en el epistemológico.

Apliquemos estas consideraciones a un caso muy concreto como es la adhesión a una fe religiosa. La tesis de Clifford, gran preconizador del agnosticismo, es perfectamente previsible. Basta aplicar el principio general que afirma que creer algo basándose en una evidencia insuficiente es siempre malo. Recordemos, *malo* desde el punto de vista epistemológico y *malo* desde el aspecto prudencial (en el sentido mundano, no moral, de la expresión *prudencia*) y *malo* también desde la perspectiva moral. Por consiguiente, y siempre supuesto (no difícil de conceder) que no hay pruebas concluyentes en favor de la existencia de un Dios providente, según Clifford, la única actitud epistemológica, prudencial y moral aceptable es el agnosticismo, entendido como la supresión del juicio acerca de la existencia de Dios. Esta es la única consecuencia

posible del principio *in dubio abstine*, aplicado en este caso al terreno gnoseológico.

En cambio, la situación es totalmente diferente para James. Para el pensador estadounidense este es uno de esos pocos casos en que la cautela doxástica debe dejarse a un lado, ya que estamos ante una tesis en que la debemos elegir entre dar o negar nuestro asentimiento a una tesis (la existencia de un Dios providente), que no puede ser resuelta por motivos puramente intelectuales y es importante —dista mucho de ser un asunto trivial—. A esto hay que añadir que se trata, según James, de una opción viva, forzosa y perentoria. Se estará de acuerdo en que no merece la pena detenerse en las dos primeras características. Muy pocos han pretendido que se puede probar con la razón o conocer con la intuición la existencia de Dios; no de una causa primera o de un motor inmóvil, sino la existencia de un Dios al que el ser humano puede dirigirse llamándole *Padre*. Que sea importante que lo haya o no, tampoco parece que pueda ser objeto de una gran discusión. Por tanto, el punto discutible estriba en si la opción es, en este caso, viva, forzosa y perentoria. Admitamos que sea viva. No hacerlo, en el fondo, supone que hay razones intelectuales de peso para no admitir la posibilidad de la existencia de Dios y, por tanto, tomar partido en favor del ateísmo. Que sea perentoria, también parece fácil probarlo. Al no saber cuál es nuestro inmediato futuro, al desconocer la duración de nuestra vida o, simplemente, qué trances nos deparará la existencia, haber decidido esta cuestión se vuelve urgente, puesto que no sabemos si posteriormente tendremos ocasión de hacerlo. Por tanto, el punto que parece más dudoso es su carácter de *forzoso*. ¿Estamos realmente ante una pregunta —sobre la existencia de un Dios providente— que sólo admite, como respuesta, un sí o un no? ¿No cabe, ante este dilema, escapar entre los cuernos, como antes se recordaba? ¿Entre el ateísmo y el teísmo, no hay una posición intermedia, acaso más sensata, que cabría denominar *agnosticismo*, la suspensión del juicio sobre la existencia de Dios?

James cree, sin embargo, que la posición agnóstica resulta totalmente equiparable al ateísmo. Las razones que le llevan a equipararlo se comprenden mejor desde el pragmatismo, la posición filosófica básica de James. Aceptar una verdad, negarla o abstenerse de juzgar son actitudes que van más allá de la esfera exclusivamente intelectual. Para un pragmatista algo es verdadero en la medida en que los datos de la experiencia así lo avalen. Pero los datos de la experiencia no se reducen a las sensaciones. Las incluye y las sobrepasa. De esta forma, la admisión de una tesis se distingue de su negación en algo más que

proferir palabras o asentir interiormente a la representación mental de un juicio. Aceptar una verdad supone esperar que ocurran cosas diferentes (sensaciones, sentimientos, impulsos, etc.). Por tanto, aceptar una tesis como verdadera implica comportarse de un modo distinto de aquel que la niega o, simplemente, se abstiene de juzgarla. Es en este sentido, en el que James insiste en que el agnosticismo y el ateísmo se confunden en la medida en que agnóstico y ateo viven y sienten igual. Si sus vidas se confunden es que sus creencias son indistinguibles desde un punto de vista pragmático. En este sentido, cabe decir que la opción es realmente forzosa. Hay que optar por un sí o un no, sin que quepa un término medio no tan comprometido. Permítaseme una cita de James algo larga que se refiere precisamente a este punto: «No es posible rehuir la opción, declarándonos escépticos, en espera de más pruebas, porque aun evitándonos de tal modo el caer en el error de admitir la religión como una verdad, perderíamos el bien que por ella adquirimos, tanto como si optáramos por no creer. Sería exactamente lo mismo que si un amante vacilase indefinidamente en pedir la mano de su novia, por no tener la evidente seguridad de que hubiese de resultar un ángel del hogar. ¿No daría lo mismo que, ante la duda de tal posibilidad, se casase con otra? El escepticismo no es, pues, la evitación de optar; es una opción con determinada especie de riesgo: arriesgar mejor la pérdida de la verdad, que la ocasión del error, tal es la divisa de los escépticos. Y así como el creyente sostiene su creencia religiosa contra la negación, el escéptico mantiene ésta contra la creencia» (*La voluntad de creer*). El ejemplo del novio dubitativo que se propone en el texto es muy ilustrativo. En primer lugar de que el ámbito en que se aplica la *voluntad de creer* es mucho más amplio que la esfera religiosa. De hecho para James es inabarcable porque no acepta que tengamos nunca una certeza total de ninguna verdad. Y, en segundo lugar, porque muestra que toda actuación reposa en una adhesión intelectual, al menos, a una tesis, y, en lo que quizá se insista menos, toda adhesión intelectual supone, a la larga o a la corta, un curso de acción. Creer y no actuar en

consecuencia es, con frecuencia, no creer. Esta última reflexión suscita una nueva objeción. Se podría decir que se acepta el carácter forzoso de la elección, en este caso, como en otros muchos. Supongamos que voy por una autopista y se abre ante mí una bifurcación, he de tomar el ramal que se dirige a la derecha o el de la izquierda. Desconozco cuál es el correcto. No tengo tiempo, dado el tráfico, de echarme a un lado y estudiar el asunto. He de optar. Pero que elija a ciegas no presupone que esté cierto de no equivocarme. Obrar en este caso, tomar el carril que va a la derecha, no me imbuye de la convicción de que he tomado la dirección correcta, no despeja cualquier duda al respecto. Esta objeción a la postura de James descansa en una tergiversación de la tesis pragmatista. Cuando uno se decide a creer no por ello desaparecen, como por ensalmo, las dudas. Simplemente se obra como si se creyese. De esta forma, el muchacho, lleno de dudas, decide pedir en matrimonio a la chica y esta, también dudosa, le acepta. Probablemente estas dos voliciones encaminadas a creer, no solamente crean la convicción, con el paso del tiempo, sino, quién sabe, si también el objeto creído. En el caso del amor humano es claro. Mi decisión de creer en tu amor, suscita, a través de mi comportamiento subsiguiente, quizá ese amor en ti hacia mí.

La misma polémica de James con Clifford se produjo en la Francia del Barroco entre Pascal y Descartes. La filosofía de este último es tildada por el joven matemático como incierta e inútil. Los dos peores descalificativos imaginables. La raíz de estos dos defectos se encuentra, a juicio de Pascal, en el intento descabellado del cartesianismo de nivelar todos los tipos de saberes y exigir, en consecuencia, una misma evidencia para todos ellos: la propia de la matemática. Una concepción más aristotélica del saber y del vivir humano nos pondría en la pista de que, contra Descartes y Clifford, cada saber tiene su grado de evidencia y la voluntad (y los sentimientos) influyen en el creer o asentir teórico no solo negativamente, como causa del error, sino también positivamente y que, por tanto, el ser humano tiene derecho a querer creer. 

CONVIVIR CON LA INIDENTIDAD

SERGIO MAS DÍAZ

Profesor de Filosofía



A diferencia del término «identidad», el término «inidentidad» no es aún familiar en el diálogo filosófico o teológico (exceptuando su uso entre los seguidores del pensamiento de la no-contradicción, la escuela india del *Advaita*). Sólo tenemos noticia de un artículo de D. Innerarity¹ y de las alusiones de Carlos Díaz². Fue este último quien me invitó a compartir con vosotros mis reflexiones en torno a nuestras inidentidades. Retomamos aquí el título del profesor Innerarity para prolongar sus eruditas reflexiones en una línea que creemos puede ser estimulante para la comunidad personalista.

LA INIDENTIDAD COMO INCAPACIDAD

Ser idéntico con uno mismo, o dicho de otra forma, ser coherente, es algo que parece de entrada una de nuestras metas. ¿Quién no quiere ser coherente consigo mismo, tener una identidad definida y perseguir sus metas e ideales de una forma consciente, ordenada y consecuente? Y sin embargo, no siempre nos reconocemos en esa identidad que nos atribuimos. En el día a día, muchas veces nos descubrimos haciendo, diciendo o pensando cosas que no se corresponden con esa imagen que tenemos de nosotros ni con esa identidad que queremos tener. O bien dejamos de hacer lo que nos habíamos propuesto, dejamos de comportarnos como nosotros mismos habíamos decidido. Hablo de fenómenos cotidianos y conocidos.

Por poner un ejemplo, me referiré a uno de los principales protagonistas de *Ana Karénina*, el personaje de Liovin quien, tras años de reflexión y de desasosiego, llega a la decisión de que prefiere vivir en el campo que en la ciudad y aprender de sus campesinos a vivir con sencillez. Hacia el final de la novela Liovin ha tenido una reveladora conversación con uno de los campesinos de su finca que ha puesto fin a meses de dudas y dilemas y, a partir de la nueva certeza que experimenta se propone ser otro, mejor. Él cree que ese será el resultado de su nueva visión de la realidad: ya no discutirá con su hermano ni con su mujer, ni con los criados. Cree que ha alcanzado una nueva identidad y que puede vivir acorde con esa nueva identidad, con lo que ha experimentado

1. D. Innerarity, «Convivir con la inidentidad» en *Anuario Filosófico*, 1993 (26), 361-374. En su artículo el profesor parte de las observaciones de O. Marquard acerca de la «hiper-tribunalización» de la razón, un tema y un concepto que este pensador alemán recientemente fallecido desarrolló en varios de sus brillantes artículos (v. su *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981) en el marco de una «teoría de la compensación» que Innerarity no cita pero que no carece de interés v. la antología *Filosofía de la compensación*, Paidós, Barcelona 2001.
2. Ver C. Díaz, «La noche, el alba, el día», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 25 (2008): 427-443.

acerca del sentido de la vida, del bien como guía, del sentido del cristianismo y, sin embargo, ese mismo día vuelve a discutir, y también los días siguientes y por las mismas tonterías de antes. Poco después, reflexionando sobre lo que ha vivido, se dice, «este nuevo sentimiento no me ha transformado... seguiré enfadándome con el cochero, teniendo dificultades para comunicarme con mi mujer... pero mi vida no carecerá de sentido». No se trata de reducir las últimas páginas de la novela de una conocida riqueza a este aspecto, simplemente tomo de ellas esta observación de Tolstoi, un sicólogo que se estudiaba a sí mismo desde la adolescencia y sabía bastante sobre las dificultades de ser coherente, de vivir de acuerdo con lo que se piensa. Liovin había encontrado el sentido de su vida, pero eso no significaba que fuera capaz de eliminar su inidentidad.

Incluso después de asumir una jerarquía de valores, de encontrar una certeza que puede dar sentido a nuestra vida, el hecho cotidiano de nuestra inidentidad permanece. Un primer sentido de la inidentidad es esta incapacidad para ser de una pieza, para ser siempre el mismo, acorde con una determinada definición, fruto de nuestra finitud, no somos totalmente racionales, ni totalmente coherentes. Veamos un poco más sobre eso que somos o que queremos ser y ese que somos: qué y quién. El propio Tolstoi, poco después de acabar la novela, pasó por una de las peores crisis existenciales posibles, llegó a pensar en el suicidio y consideró que todo lo que había hecho, incluidas las novelas que le habían dado fama internacional y dinero, no valían nada. En su confesión, explica esta crisis y cómo salió de ella.

Sin llegar a este extremo, todos experimentamos momentos de crisis antes o después. Empecé hablando en el plano de la psicología cotidiana, porque no se trata aquí de dar una lección de filosofía (o un curso, ya se sabe que la cuestión de la identidad personal, la crítica de la substancia desde Hume y Kant hasta hoy daría para un curso de un año). Ni dar una clase de filosofía ni tampoco de psicología, porque no soy psicólogo, tampoco es cuestión de convertir esta presentación en una confesión pública de mis conflictos internos, que los tengo.

LAS DOS CARAS DEL TRIBUNAL DE LA RAZÓN

Como filósofo he optado por la apuesta por la racionalidad, los filósofos creemos que la razón es una herramienta poderosa para examinar nuestros problemas y para orientarnos en la vida. Pero eso no significa que sea la única. Los filósofos reconocen el papel de las

tradiciones y de las herencias culturales, empezando por el hecho de que hemos nacido dentro de una comunidad cultural con una lengua. Por otra parte, no somos sólo una «res cogitans», cosa pensante, sino que somos un cuerpo que piensa, que tiene sensaciones, sentimientos e ideas. Por un lado, recordar que tengo un cuerpo o como diría Marcel que soy un cuerpo, es asumir que estamos limitados por la finitud y al mismo tiempo recordar que es gracias al cuerpo como me relaciono con el resto del mundo incluidos el resto de los seres pensantes a los que oigo y hablo, leo y escribo, actividades todas con un componente corporal.

Soy capaz de razonar a veces, y de darme cuenta a posteriori de los momentos en que no he razonado, o no me he guiado por la razón, en que he cedido a los instintos, o he actuado a partir de un sentimiento, lo que no es necesariamente negativo, tenemos que aprender a controlar los impulsos y sentimientos, a controlar nuestra ira, nuestro egoísmo pero también a escuchar a nuestros sentimientos, nuestra misericordia, nuestra capacidad de amar, de reír, etc. El proyecto de someter la realidad al examen de la razón, de conducir una vida examinada por la razón, está en la base de la filosofía desde sus orígenes y especialmente desde la ilustración. Pero este examen puede convertirse fácilmente en un juicio. El recurso al tribunal de la razón tenía un sentido liberador en la época de Voltaire, pero desde entonces hemos descubierto cómo puede derivar en todo lo contrario de lo que se propuso y en lugar de liberarnos de la superstición y los prejuicios, el tribunal de la razón puede convertirse en un argumento totalitario si un partido o grupo se cree poseedor de la razón. Tampoco cabe desarrollar ahora la dialéctica de la ilustración, otro tema de gran complejidad.

El tema de la vida examinada, cobra una nueva dimensión tras la revelación: la función del autoexamen ya no es en función del logos impersonal, no se trata después de Jesús de examinarme ante el tribunal de la razón sino de medirme con relación a aquel que me siento llamado a ser. La persona, a diferencia del individuo, es un proceso, una vocación, que aparece tras la toma de conciencia de mi libertad y de mis límites: Soy un «proyecto de hermano», como dice Gonzalez Faus, y estoy convocado a ser *imago Dei*. Recordemos dos citas a este respecto: «Dios hace y el hombre se hace» (Ireneo, Adv. Her., IV,11,2) y Gregorio de Nisa que dice «Dios nos dejó a nosotros hacernos a semejanza de Dios» (*Homilía sobre Génesis*,1,26). Vemos cual sería la conclusión: Vivir en la tensión, asumir la finitud como punto de partida, esa parece ser la invitación que nos hace la antropología

de raíz bíblica. El creyente no se conforma con la finitud, se considera morando en ella y convocado a su superación.

¿Auto-superación, auto-trascendencia no es lo mismo que auto-exigencia? Quizás no. Hay que andar con cuidado con la auto-exigencia desproporcionada que es a menudo un síntoma neurótico. Hay que insistir en las patologías de la inquietud y vuelvo aquí al tema del convivir con nuestra inidentidad. Para hablar desde una perspectiva anticuada diría que me dirijo, no a los posmodernos que están instalados en la finitud y ni siquiera se hacen la pregunta del sentido, sino a los «todavía modernos», que se interrogan y se angustian; a los modernos con tendencias que pueden parecer enfermizas y que conviene distinguir y examinar. Aunque no olvidemos que también los posmodernos tienen su patología mental correspondiente, pero mientras los modernos tenemos el peligro de la culpa neurótica, fruto de esa presión del superego que hace que la vida civilizada genere un malestar, la posmodernidad es más bien narcisista, como ha visto Lipovetsky. La segunda parte de mi reflexión sobre la inidentidad como desacuerdo, como falta, como lo que nos falta para ser una identidad sin fisuras vuelve sobre este tema desde la perspectiva del creyente, quiero ser bueno con los otros pero ¿cómo ser bueno con el otro sin ser bueno conmigo? Es aquí donde a los angustiados por su sentido de culpa, por su excesiva consciencia de no estar a la altura hay que recordarles ¿cómo amar a los otros si no me amo a mi mismo? La advertencia «No juzguéis» incluye a mi propio yo, al no juzguéis a los demás habría que añadir no os juzguéis. Conviene recordar que sentirse inquieto no es lo mismo que sentirse un fracasado. Veamos un poco más estas patologías de la auto-exigencia, del autocontrol y del autoexamen teniendo presente que si la autorrealización es un signo de salud mental o quizás su meta, la autodestrucción es un peligro. Estamos viendo que hay una tensión inherente al hecho de saberse finito pero con una vocación y hay que aprender a vivir con esa tensión sin dejar que la presión se convierta en angustia o culpa neurótica. Ahora quisiera pasar a la segunda mitad de estas consideraciones, que hago de manera deliberadamente breve y esquemática, porque lo que me interesa es el debate.

NO IDENTIDAD: NO COINCIDENCIA, DE LA INCAPACIDAD PARA SER EL MISMO A LA NO COINCIDENCIA COMO CAPACIDAD PARA SER OTRO

Hemos visto un primer sentido de la inidentidad como debilidad, como incapacidad para ser siempre los mismos. ¿Y si fuera este desajuste no una limitación sino por el contrario la condición de posibilidad para a poder llegar a ser personas? Para introducir esta segunda perspectiva empiezo con un texto de Mijail Bajtín, el filósofo ruso, especialista en teoría del lenguaje, de la cultura y la literatura. Se trata de un texto bastante complejo sobre la relación entre el autor y los personajes donde esboza una antropología filosófica, que me parece muy interesante para profundizar en nuestra reflexión. Bajtín publicó su primer artículo en 1919 y trabajó en varios proyectos a lo largo de su vida de los que sólo una pequeña parte vio la luz en vida del autor, la mayoría se publicaron de manera póstuma. Entre sus primeros proyectos destacan una teoría de la acción, que se quedó en borrador y una teoría del autor y el personaje de ficción que iba a ser una teoría de la identidad y que también quedó como borrador y un libro sobre Dostoievski que publicó justo el mismo año en que era detenido³ y que se quedó sin circular una vez publicado. En el destierro siguió trabajando en una teoría sobre la novela, una reflexión histórico-teórica sobre Rabelais y la filosofía del carnaval, del humor popular; una nueva versión de su libro sobre Dostoyevski y unos apuntes sobre los fundamentos filosóficos de las ciencias humanas. De esta amplia producción nos interesa ahora la citada antropología filosófica. Y Bajtín trabaja en esa antropología a partir de varias nociones, acuñando incluso algunos neologismos para dar cuenta de fenómenos poco estudiados. Dos negativas: la no coincidencia con uno mismo y la incompletud (*nezavershimost*) como imposibilidad de finalizar, de completar y de cerrar: «Yo en tanto que sujeto jamás coincidido conmigo mismo (...) yo no me experimento como una totalidad en el tiempo»⁴. «Yo creo en mi no-coincidencia con este mi ser interior...Yo vivo gracias a la fe y esperanza de una constante posibilidad del milagro interior de mi nuevo nacimiento»⁵. Y dos positivas: el otro es el que tiene la posibilidad de completar-me y de perdonar-me (yo no puedo perdonarme) y el dialogo con el otro como proceso abierto.

Vemos como, para Bajtín, la no identidad es el signo de mi libertad y de mi ser espiritual, el espíritu es

3. Bajtín, *Problemas de la poética de Dostoievski*, FCE, Madrid, 2004.

4. «Autor y Héroe», en *Estética de la Creación Verbal*, Siglo XXI, p.100.

5. Id., p.114.

dinámico. No soy de una pieza ni algo acabado, afortunadamente añade Bajtín, porque eso significa que no he dicho mi última palabra, que hay siempre un excedente no dicho, una promesa de que lo mejor está por decir, por... venir. Tengo futuro precisamente porque no soy idéntico, si no tendría ante mí sólo pasado: más de lo mismo. Bajtín llega a elaborar esta antropología inspirado por las críticas de Dostoyevski contra la psicología de su época: no podemos hablar de alguien como hablamos de algo, como una totalidad cerrada y dada a nuestro examen, sino sólo podemos hablar con alguien, el diálogo vs el monólogo (vemos cómo, simultáneamente a Buber y Rosenzweig, descubrió Bajtín el principio dialógico). Otros autores que identifican la no identidad, la indefinición como signo de libertad, de posibilidad de creatividad y novedad son Adorno y Lévinas que polemizan contra la identidad de las totalidades. Una de las principales aportaciones para pensar la identidad y salir de un posible callejón sin salida es la distinción que introduce Ricœur en su libro *Sí mismo*

como otro entre «identidad e ipseidad», entre mismidad y la continuidad narrativa, fruto de la lealtad a un compromiso. La teoría que elabora este autor parece superar el falso dilema «substancia vs dispersión». Ricœur articula en una densa y riquísima reflexión tres momentos que sólo cabe mencionar aquí: La estima de sí se correspondiente a la identidad narrativa, la solicitud desde el otro y hacia el otro, el ser interpelado por el otro y responder a su demanda, que se correspondería con el entrelazamiento de historias y el tercer nivel que sería el de las instituciones, incluida la lengua. No cabe aquí más que una alusión a lo que podría ser toda una reformulación de ese largo debate sobre la identidad personal que mencionábamos al inicio. Nuestra intención no era la de reconstruir ese debate sino simplemente sugerir dos formas complementarias de pensar nuestra inidentidad y de relacionarnos con ella, asumiendo que junto a una connotación negativa, cabe también una visión positiva de nuestra capacidad de contra-deci(dir)nos. 

ENCUENTRO, ACOMPAÑAMIENTO, DIGNIDAD Y VERDAD

Experiencia de trabajo en el Centro Penitenciario de Jóvenes de Cataluña (CPJC)

NICOLÁS SAIZ GÓMEZ

*Miembro del IEM-Catalunya, Teólogo,
Voluntario de Justicia y Paz (CPJC)*



La relación entre el concepto de persona, su *dignidad* y sus derechos son tres realidades que no pueden separarse sin que todas se hundan en el absurdo de la propia existencia y en la crueldad con los demás. Desde la cárcel la cuestión de la dignidad personal adquiere una perspectiva real y verdadera.

Este artículo quiere reflejar mi experiencia de años de trabajo como voluntario en prisiones. La relación con los internos es una relación de amistad. Ayudarles a pensar en su proyecto de vida. Les ayudamos a aceptarse con sus cualidades, competencias, dificultades y errores. Les ayudamos a que se acepten y se reconstruyan. Darles confianza. Ayudarles a recuperar la ilusión. ¿Qué herramientas utilizamos? La escucha activa: la atención, la asertividad. La sinceridad, ser honrado. Transformar la rabia y la angustia con palabras, acciones... El respeto y la confianza, no juzgar sino hacer ver las consecuencias de las acciones y decisiones que se toman, aceptar a los demás como son: unos mandones, otros conciliadores, otros broncas... pero todos son personas y juntos estamos

mejor. Damos valor a las opiniones de los demás. La implicación personal (*motivación y responsabilidad*): estamos porque queremos, y el *compromiso* está por encima de «las ganas». Optimismo: aportamos el lado bueno de las cosas, las ganas de construir. Humor: desdramatizar y hacer sencillo lo que podría ser difícil. Franqueza: no siempre tenemos la solución para todo, no siempre estamos tranquilos, no siempre estamos acertados, nos mostramos como somos, con cualidades y defectos. Mostramos nuestros acuerdos y desacuerdos, la sorpresa, y nuestra ilusión.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

1. Humanizar el mundo penitenciario mediante la promoción y defensa de los derechos fundamentales de las personas.
2. Servir de puente entre la cárcel y la sociedad, anunciando y denunciando la realidad del mundo penal y penitenciario.
3. Atender a las familias de personas privadas de libertad que soliciten ayuda, ofreciéndoles acogida y orientación.
4. Hacer un retrato robot de un preso es misión imposible. Pero sí hay un elemento casi común y mayoritario: la droga y sus derivaciones; consumo, tráfico, robos para consumir, importación.
5. En cuanto al lugar de origen cabe destacar, cada vez más, la presencia de extranjeros. Los hay con delitos de sangre y, más de lo que a primera vista se pueda suponer, con delitos sexuales o violaciones (en alguno de los casos llegando a la muerte).

LOS PRIMEROS PASOS EN LA CÁRCEL

Cuando alguien es internado pasa directamente a *Ingresos*, donde permanecerá el tiempo suficiente para que se le haga un reconocimiento médico completo, toma de datos, entrevista con profesionales... Normalmente no suele prolongarse este período más allá de 24 horas. Luego pasan al módulo correspondiente.

Enfermería

Normalmente hay pocos internos. Además de los necesitados de un régimen de vida distinto por su enfermedad física están quienes sufren depresiones, o se autolesionan. También alguno «protegido»: amenazado por distintas razones.

Intensivo (aislamiento, chopano)

Si en los otros niveles (módulos) compartían *chabolo* con otro interno, aquí están solos. Uno por celda. Todo el día permanecen en la celda. Lo normal es tener una hora de paseo por la mañana y otra por la tarde. El resto del día están chapados. Muy pocos hacen alguna actividad con el educador de este nivel. Allí se va siempre por sanción. El tiempo de permanencia varía. El Centro puede castigarlos hasta 15 días. Cuando la causa es grave el juez de vigilancia, o la Dirección General de Servicios Penitenciarios puede imponer el primer grado y la sanción es de tres meses o seis, depende de la evolución.

Tratamiento

El equipo de tratamiento lleva a cabo las actividades formativas con los internos. Al frente de él está el Subdirector de Tratamiento. Es el referente del voluntariado, cuya misión es tramitar los pases-acreditaciones y coordinar con las distintas entidades de voluntariado que hay en el centro.

Durante el curso las actividades están organizadas de lunes a viernes. Los fines de semana hay dos educadores para todo el centro (325 internos), los días de fiesta no hay. Periódicamente hay una Junta de Tratamiento para los distintos módulos. Allí se evalúa el comportamiento del interno y la posibilidad de que obtenga beneficios (permisos, salidas programadas, tercer grado...) o regresiones (quitar salidas, permisos...).

Salidas programadas

Cuando el interno ha cumplido la cuarta parte de la condena existe la posibilidad de un tercer grado. En las salidas programadas el interno se juega mucho. Se le está dando confianza desde el Centro y debe aprovecharla. Hay peligros, claro: entrar en contacto

con «colegas» y meter droga, fuga, consumo de alcohol, comportamiento incívico... Sin embargo, mayoritariamente, las salidas son aprovechadas correctamente por los internos y es una buena oportunidad de conocerlos. En teoría, respecto a normas para las salidas hay que recordar que el voluntario no es ningún vigilante de los internos, pero al solicitar una salida programada se hace responsable de los internos. Cada interno es responsable de sí mismo, claro, pero el voluntario debe mantener el equilibrio entre lo que es vigilancia-observancia y la confianza. Es muy arriesgado decir de antemano por los lugares donde se va a ir, o dejar hacer llamadas por teléfono. El entrar en contacto con familiares o amigos supone un alto riesgo de trapicheo. Está totalmente prohibido consumir bebidas alcohólicas. En una salida programada se aprende mucho de cómo son los internos al ver cómo reaccionan cuando salen del ambiente «taleguero».

Permisos

Una vez han cumplido la cuarta parte de la condena se les concede permisos si la Junta de Tratamiento y el Juez de Vigilancia lo estiman oportuno. Suelen ser de 3 días, el primero, y de 6 los sucesivos. Están con sus familias. Si no tienen a nadie queda pendiente de encontrar un centro que facilite la acogida. Pero hay muy pocos para toda Cataluña (en la actualidad: Hogar Mercedario, El Castell, Iniciativa Solidaria y Fundación Pare Manel).

Respecto al dinero

En la cárcel no están permitidos los billetes ni las monedas. Sin embargo la norma es que el movimiento de dinero se haga a través de pequeñas tarjetas de plástico equivalentes a dinero en metálico. Cuando un interno sale de permiso o en libertad el dinero en tarjetas se cambia en la administración (oficina de «peculio») por dinero en efectivo. Para aquellos que no tienen ingresos de ningún tipo (indigentes) la administración les da cada semana 5 o 6 euros (cigarrillos, caramelos, bolígrafos, encendedores, libros, libretas, calendarios). Si alguien te dice que es indigente, quiere decir que no tiene familia o su relación es nula. Son los más pobres entre los pobres.

Sección abierta

Cuando un interno ha cumplido la cuarta parte de la condena la Junta de Tratamiento revisa su grado para proponerlo a tercer grado (sección abierta). La estructura es como una residencia de estudiantes. Tienen su sala de estar, cocina para calentar desayunos, o cenas y habitaciones compartidas. Lo normal es que para tener el tercer grado hayan presentado el precon-

trato de alguien dispuesto a darles trabajo. Por tanto, cuando están en sección abierta tienen que estar trabajando o a lo sumo realizando cursos de capacitación profesional. El régimen de vida es totalmente distinto al interior de la prisión. Hay un responsable, educadores y funcionarios de día y de noche. En conversación con el preso se llega a establecer un horario de salida por las mañanas y la hora de regreso por las noches. Los viernes y los sábados, así como las vísperas de fiesta, permanecen con sus familias. El domingo, normalmente, deben regresar a las 10 de la noche.

Comunicaciones

Es el departamento que gestiona las visitas de las familias. Funciona con horas estrictas.

- Comunicación por locutorios: salas separadas por un cristal, imposibilidad del tacto.
- Comunicación *vis a vis* familiar: salas donde hay mesas con sillas y el contacto físico existe.
- Comunicación *vis a vis* íntimo: una cama, un sofá, un cuarto de baño. Con la esposa, compañera o novia. El tercer grado para algunos es sinónimo de libertad.

Consejos útiles

Cortesía y educación con *todo el mundo* que está en la prisión. Un saludo, una sonrisa, es señal de humanidad, acercamiento. Cuando un interno se acerca a ti para saludarte, dale *siempre* la mano. Escucha con paciencia y mirando a los ojos. Ante situaciones o historias que puedas oír *no cargues las tintas*, no echas más leña al fuego. Mi misión es transmitir esperanza, no hundirlos más con mis expresiones pesimistas. *No prometas nada* que no estés totalmente seguro que vas a hacer. No dar falsas esperanzas. Allí dentro se está más sensible a la esperanza y si tú defraudas una sola vez... ¿crees que tendrá credibilidad el resto de lo que hables o hagas?

Consejos de internos (presos) veteranos

Que nos respeten. El que estén autorizados a entrar, no significa que tienen derecho a meterse en nuestras vidas. La cárcel es nuestra casa. Más mísera que una chabola. Pero es nuestra casa y nadie puede meterse en ella para hacer lo que quiera sin contar con nosotros. Que sean personas normales, con las que se puede hablar como amigos. Que se nota cuando nos *quieren*. Y eso *amola*. No queremos salvadores puros y perfectos que nos dan la mano a los presos para acallar sus conciencias. *Que no nos pregunten por qué estamos aquí*. Estamos hartos de interrogatorios. Que si les contamos por qué estamos aquí, nos escuchen sin prisas y sin *juzgarnos*. Que

nos cuenten ellos también algo de sus vidas. Como amigos. Que nos hagan sentirnos útiles. Que nos hablen de cosas de fuera. «Estamos hartos de hablar entre nosotros de temas talegueros». Que no se queden con los más apañados. Los que somos más bordes, más desconfiados, más mentirosos, más enfermos, o más de lo que sea, también. Si no están dispuestos a venir asiduamente, y no esporádicamente, porque tienen algo más urgente que hacer, *que no vengan*. Que se aprendan *nuestros nombres*.

REFLEXIONES EN VOZ ALTA

El voluntario cristiano es alguien dispuesto a dar (*sin recibir nada a cambio*) su tiempo encarnado en: escucha, Amor, servicio...

Que interpelado por la *Palabra de Jesús* quiere experimentar en sí mismo la llamada hecha por el maestro: «Venid... porque estaba en la cárcel y me visitasteis». (Mt 25, 35-36) La motivación principal por la que un voluntario cristiano viene a la cárcel es porque quiere descubrir el rostro de Cristo en todo el personal que vive o trabaja en el centro penitenciario.

Soy consciente que mi compromiso cristiano ha de crecer en: Responsabilidad y constancia en el compromiso adquirido para asegurar la eficacia y la continuidad del trabajo empezado. Capacidad de escuchar y dialogar, discreción, respeto y prudencia. Capacidad de trabajo en equipo. Espíritu de servicio, ilusión y optimismo, aceptación de los propios límites.

Dignidad de la persona

El voluntario debe *acompañar* al preso, al marginado, a la familia del preso, al liberto en su proceso. El voluntario tiene que ayudar al preso a que redescubra su *dignidad* de persona porque muchas veces en la prisión, donde «toda incomodidad tiene su asiento» (Cervantes) pierde el sentido de la *dignidad*. Le ha marcado tanto la sociedad que se ve como miseria, como desprecio. Y esto es durísimo. Hagamos que redescubran su *dignidad* de personas, para que posteriormente redescubran su dignidad de hijos de Dios.

Continuidad

Un precepto importante en toda tarea humana. Comenzar una tarea es fácil, permanecer es difícil. El voluntario hace esa tarea «porque quiere» voluntariamente. El voluntario tiene un compromiso serio que debe ir realizando. Es bueno que este compromiso tenga unos tiempos determinados a lo largo de la semana.

No tengo ningún interés en «convertir» a los presos o hacerlos cambiar. Yo los visito porque lo tengo muy

claro: «Estaba en la cárcel y vinisteis a verme...» (Mt 25). Yo veo a un hermano, veo a Jesús en cada persona y la acepto tal como es. Sólo hay que *amar* y ayudarla si se puede, a pesar de que caiga en los mismos errores, a pesar de sus problemas, de sus defectos...

Testimonio

Cuando me visitan siento que no estoy solo, *escuchar para dialogar*: Ser testimonio creíble. El perdón no es olvido, es redentor, es gracia, no se justifica, es dar con gratuidad, sólo con la *Verdad* se puede perdonar. «No hay hombre justo si no ama, Jesús es el hombre justo como referencia nuestra» (Aula 2012, Antonio Calvo).

Condiciones de la vida en prisión

La vida en el ámbito penitenciario se estructura en función de aspectos puramente *regimentales y de seguridad*, estando considerada en segundo plano la intervención. Es decir, se posterga la formación integral del preso privilegiando el factor «evitación de la fuga», se impone un régimen cuya rigidez desencadena una gran agresividad en el preso, precisamente por sumergirle en un ambiente cuyas condiciones él no puede en modo alguno controlar, y que buscan su sometimiento violando su *dignidad* personal. Es el funcionario de prisiones (a veces muy contra su voluntad) el instrumento de represión en la cárcel. El Reglamento Penitenciario reduce a los funcionarios al papel de meros vigilantes, impidiendo la más mínima relación personal entre ellos y los reclusos. Se da, por lo tanto, la sangrante paradoja de que los seres humanos «libres» más cercanos a los presos, deben tratarlos con una distancia y una frialdad impersonales que incrementan su aislamiento.

LA PRISIÓN POR DENTRO: REALIDAD VITAL DEL INTERNO DURANTE SU ESTANCIA EN LA PRISIÓN

- a. **Miedo a la cárcel:** El ingreso en prisión supone un terrible pánico en el interno, especialmente cuando ésta es su primera entrada. Se siente objeto de uso y abuso, cree que todo el mundo está pendiente de él. Muchos primarios llegan a la autolesión o simulación de enfermedad. Son tremendamente desconfiados. Llegan a pensar que el mundo se acaba aquí y que no van a salir de prisión.
- b. **Impotencia:** La persona cuando es internada en una prisión es desconectada de la realidad, deja de ser sujeto activo de su situación, para ser sujeto pasivo en manos de «otros», de una situación

que van a resolver otros por él. Esta impotencia se ve agravada por los problemas derivados de su ingreso en prisión, como son los problemas de tipo familiar. Es muy triste escuchar a padres de familia que llenos de rabia e impotencia, y con lágrimas en los ojos, no pueden hacer nada por los suyos.

- c. **Complejo de inferioridad:** La «prisionización» (el habituarse al mundo de la prisión) le lleva al interno a considerarse como inferior a las personas libres. Creen que nunca podrán subir de escalafón social, y que su sino está ligado a la marginación y la prisión, pues en su vida no han conocido otro tipo de referencias. Este sentimiento es tremendamente negativo, pues el interno elimina todo esfuerzo de superación por afrontar su situación personal y su lucha por normalizar su vida cuando salga en libertad.
- d. **Falta de aliciente:** Desgraciadamente, en muchas ocasiones, el preso es persona sin esperanza. Le falta motivación e ilusión. No encuentra sentido a muchas de las actividades que hace dentro. El interno está en prisión en contra de su voluntad, y por lo tanto le cuesta colaborar con un sistema que le retiene a la fuerza. Cualquier contrariedad desestabiliza su equilibrio psíquico y emocional.
- e. **Necesidad de ejercer su responsabilidad:** La cárcel destruye la responsabilidad del individuo, no decide, no actúa con libertad, la monotonía se adueña de su persona, es «como un reloj parado», no existe. Es difícil educar y formar para la responsabilidad en un ambiente de irresponsabilidad y de anulación de la persona.
- f. **Necesidad de autoestima:** El preso necesita recuperarse, necesita quererse y amarse como persona, con todas sus capacidades afectivas. Es importante transmitirle todos los *valores* positivos que pudiese manifestar. El delincuente no es malo de por vida, sino un ser con posibilidades y potencialidades positivas. Nos encontramos en el preso a la persona en sí misma, un ser que se avergüenza de su propia realidad, muchas veces movido por el entorno negativo que la misma prisión le facilita. Su ser se anula por completo.
- g. **Aislamiento social:** Cerrada la puerta de la prisión, una nueva vida comienza para el interno. Su vida cambia por completo y en nada se parece a lo que hace unos momentos ha dejado en el exterior. Es como si depositas al preso en un almacén de hombres. Una nueva ley, un nuevo código ético y de relaciones entra en acción, el preso al final del recorrido cae en la cuenta que está en otra sociedad.

- h. **Inseguridad física:** Al preso se le ingresa en la cárcel «para garantizar la seguridad de la sociedad»; pero y a él, ¿quién le garantiza su seguridad física en el interior de la prisión? Este sentimiento es una constante preocupación en el interno, especialmente en el primario (que entra por primera vez). El desconocimiento del mundo de la prisión le lleva a imaginar mucho más que la propia realidad. La presencia de peleas y enfrentamientos le transmiten una inseguridad vital grave. Inseguridad que por relación se traslada a la familia y a los ambientes cercanos al propio interno.
- i. **Desprecio social:** El preso es una persona a la que nadie o casi nadie quiere. Se le juzga judicialmente y socialmente, en ambos casos se le condena. Muchas veces estos juicios son de forma anónima, sin conocerlos, pero sólo por el hecho de encontrarse en prisión ya son culpables. Se mete en el mismo grupo a todos los internos. Esta situación hace que se produzca un rechazo hacia la sociedad, culpabilizándola de todos sus males y desgracias, «la sociedad me ha hecho así», «soy producto de la sociedad». Este desprecio social es mutuo, la sociedad rechaza a la prisión y sus moradores, y los presos rechazan a la sociedad. Hace falta acercar ambas realidades para avanzar hacia una sociedad que encierre a menos personas y que se encierre menos en sí misma.
- j. **Ausencia del control sobre la propia vida:** en la cárcel la capacidad de elección de la persona queda reducida a la mínima expresión. El preso no puede planificar su tiempo ni sus actividades y las consecuencias de su comportamiento dependen de cómo sean evaluadas por el personal del centro. Así es como el individuo llega a tener la

sensación de que no posee ningún control sobre su propia vida.

GARANTIZAR EL RESPETO A LA DIGNIDAD DEL PRESO

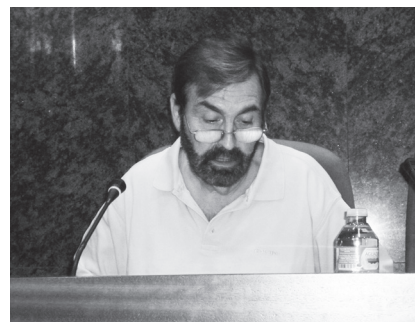
El preso es sujeto de derechos, no objeto de sanción y castigo. Aún cuando parezca muy degradado, y desgraciado, cabe la gracia. Siempre es persona y nos reclama un derecho inherente a la rehabilitación, a tener futuro y poder reorientar su vida en libertad y responsabilidad. Muchos reciben un trato inhumano, padecen privaciones en sus condiciones vitales, se les priva de sus libertades, se les pisotea sus derechos o se les desprecia su *dignidad*. El ser humano, sea hombre o mujer, enfermo o sano, religioso o ateo, malo o bueno, blanco o negro, pobre o rico, con poder o sin poder, homosexual o heterosexual... es «siempre digno», porque puede decidir qué ser, porque no sólo es el que es, sino que también puede decidir, cambiar su vida ejerciendo su libertad, decidir por él mismo sus aspiraciones y proyectos personales. La *dignidad* humana es un valor y un derecho fundamental inviolable de la persona, y no puede depender de circunstancias, como tampoco puede otorgarse, o retirarse, ni tampoco hay que ganársela a través del valor o del honor. «La prisión es la consecuencia del fracaso de las políticas sociales para los pobres y los extranjeros».

Blas Pascal, filósofo católico, decía que: «Es una larga y extraña guerra aquella en la que la *violencia* se empeña en oprimir la *verdad*. Todos los esfuerzos reunidos de la *violencia* no alcanzan a debilitar la *verdad*. No hacen sino enaltecer la *verdad* aún más». 

EL HORIZONTE VITAL DE LA VERDAD EN VACLAV HAVEL

ALBERT LLORCA

Presidente del Instituto E. Mounier de Cataluña



PRESENTACIÓN

El horizonte del testimonio de Vaclav Havel sobre la verdad se sitúa en la propuesta que forja su fórmula «Vivir en la verdad», heredada de Tomás Masaryk y cultivada por su amigo y maestro Jan Patocka. ¿Qué entender en esa expresión? Como un mero anticipo, definámosla provisionalmente como un «actuar esforzadamente, haciéndose uno responsable de lo que dice y hace sin miedos, con el único objetivo de contribuir al bien común». En esta aproximación inicial va implícita la recomendación aprendida de Masaryk, desde su experiencia juvenil con un maestro cervecero: «trabajar a pequeña escala».

El «nervio» estimulante y atractivo de la obra de Havel viene constituido por la articulación que él establece entre lo político, lo filosófico y lo literario. Esta triplicidad se ejemplifica comenzando por su concepción de la política, que «...representa uno de los campos de la actividad humana que impone mayores exigencias al sentimiento moral, a la capacidad de autorreflexión crítica, a la auténtica responsabilidad, al tacto y al buen gusto, a la capacidad de sensibilizarse con el alma de los demás, al sentido de la moderación, a la humildad»¹. Y termina con el vínculo entre el ámbito filosófico y literario, en el que Havel busca la «manera de expresar algo que revele la condición humana en general, el hombre en el mundo actual, la crisis de la humanidad contemporánea, algo pues que concierne, de un modo u otro, a todo el mundo»².

No debe obviarse que Vaclav Havel no es un filósofo ni pretende serlo, y nuestro modesto objetivo consistirá en exponer lo que, como intelectual y político, propone para conjurar el *Miedo a la verdad*, que

nos ha ocupado en el aula de Burgos en la presente edición.

Contemplaré dos registros acerca de la verdad desde el empuje haveliano: el de su *convicción ético-política conforme a la vivencia de la verdad* y la actitud de disidente que adoptó ante el régimen comunista de su país, y el de la *praxis correspondiente en la conjura del miedo a la verdad* que el propio Havel llevó a cabo en su vida pública ya como gobernante, una vez restaurado el régimen democrático³.

I. CONVICCIONES ÉTICO-POLÍTICAS DE VACLAV HAVEL

Situémonos, pues, en la ruta de la «vivencia de la verdad», a modo de espiral invertida desde la periferia hacia su núcleo ético-político. Y en esa ruta, distinguiremos dos grandes momentos: el surgimiento de su actitud disidente y el núcleo de su actitud política, basada en las situaciones concretas con las que Checoslovaquia tuvo que enfrentarse a lo largo del siglo xx.

En su libro *Soi même comme une autre*⁴, Ricœur pone de relieve la rebelión de la conciencia moral frente a la *Sittlichkeit* del totalitarismo, mortífera y criminal, que se encarna en los labios de las víctimas: y Havel es, para Ricœur, uno de los representantes de esa rebelión.

Así mismo, en su artículo «Jan Patocka, le philosophe résistant» de 19 de marzo de 1977, publicado en *Le Monde*, Paul Ricœur rinde en una profunda reflexión su sentido homenaje a Jan Patocka asesinado cinco días antes por la policía checa en una comisaría de Praga. Y lo que afirma Ricœur en este artículo, es extensible a Havel y a los amigos de lucha del

1. «Las tentaciones del poder». Discurso de V. Havel pronunciado el 28 de mayo de 1991 con ocasión de la entrega del Premio Sonning. *Discursos Políticos*. Madrid: Espasa Calpe, 1995, p. 164.

2. Fragmento de Vaclav Havel recogido en el *Préface* de Jan Vladislav a *Essais Politiques*. Paris: 1990, Calmann-Lévy, p.11.

3. El más extenso desarrollo de ambos temas puede verse en mi libro *Vaclav Havel. Un político humanista para una nueva Europa*. Madrid, 2015. Fundación Emmanuel Mounier.

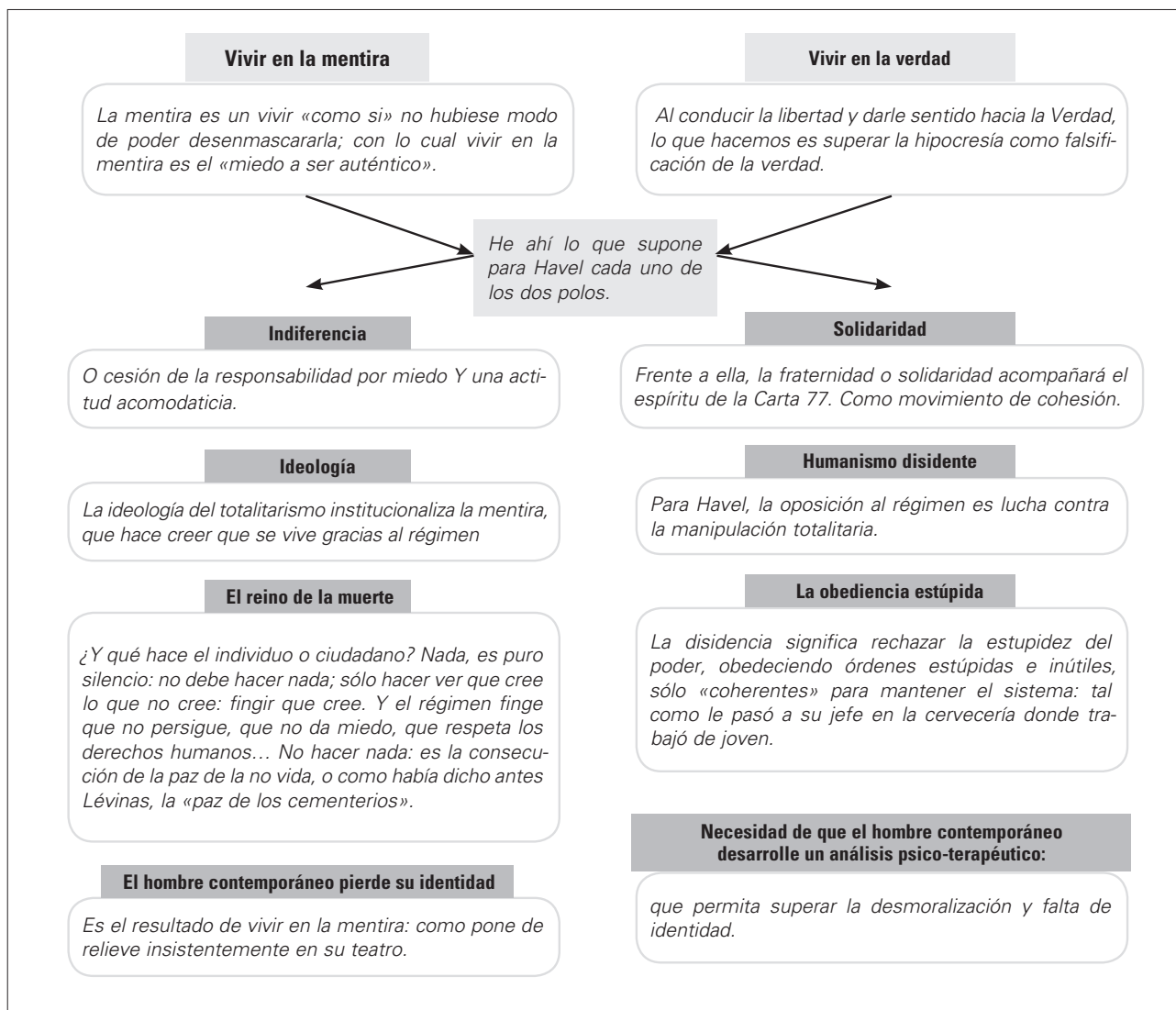
4. *Sí mismo como otro*, Libro 9, «El sí y la sabiduría práctica». Madrid: 1996. Siglo xxi. p. 278.

filósofo asesinado: la denuncia que el mundo europeo occidental debe comprender sobre el increíble nivel de corrupción espiritual que conllevó la «normalización política» del totalitarismo pro-soviético; establecida sobre la base del miedo, la mentira y la hipocresía⁵.

Por otra parte, en su conocido ensayo «El poder de los sin poder», Havel trata del tema de la verdad y de la ideología como técnica de la gestión de la mentira. Y así, pone de relieve la idea fundamental que, heredada de Tomás Masaryk, compartirá con su amigo Jan Patocka en su lucha contra el totalitarismo: «Vivir

en la Verdad», que es la «actividad a pequeña escala», porque «todo buen trabajo representa una crítica a la mala política», según había afirmado Masaryk⁶. Y la libertad es el valor-insignia de la verdad vivida —«Vivir en la Verdad»—, algo que va más allá del alcance de la modernidad, demasiado ocupada en la proclamación de la libertad como algo absoluto.

En el mencionado artículo, Havel distingue entre: *vivir en la mentira* y *vivir en la verdad*, polaridad que será compartida por Patocka y de la que haremos un resumido desarrollo en paralelo. Así:



5. Como Havel afirmaba en la «Carta abierta a Gustav Husak», en 1975. *Essais Politiques*, Calmann-Levy, 1989.

6. Esta recomendación requiere aspectos aportados por Masaryk en la vía de la conciliación de las discrepancias étnicas en Checoslovaquia, que fueron expuestos en su época en la vida pública periodística, como lo puso de relieve el periodista catalán Eugeni Xammar (en su artículo «Una jornada amb el president Masaryk», publicado en *La Publicitat*, el 9 de agosto de 1924).

El resultado de tales reflexiones de Havel conduce a lo que denomina una «revolución existencial», que ha de permitir la reconstrucción moral de la sociedad, superando la crisis del hombre contemporáneo, que vive en la sociedad postindustrial y va a remolque del dominio de la técnica; así como un sentido de la responsabilidad, también en Occidente, donde el hombre está ultrapasado por el poder del dinero (capitalismo), el consumismo y la publicidad, propiciadores del individualismo. Y como objetivo último, se trata de rehabilitar los valores de la confianza, de la responsabilidad, la solidaridad, el amor; donde el poder no se reduzca a ser una técnica de control. A esa tarea compleja dedicará su actividad como gobernante.

II. LA PRAXIS DE LA CONJURA DEL MIEDO A LA VERDAD

Dicho de modo muy sucinto, nos encontramos con su desarrollo interno en dos líneas actitudinales:

La *actitud de esperanza de Havel frente al mundo*: que es lo que Havel propone y pide a sus conciudadanos, cuando ya ha accedido al poder institucional (1990) y quiere desarrollarlo como *capacidad humana compartida «humanamente»*.

Y la *actitud de saber —y querer— afrontar los miedos humanos*, que Havel irá desgranando en su mandato bajo la idea de que todas las angustias siguen un trecho común: *la angustia colectiva en una sociedad enferma*. Veamos cada una.

Por la primera, Havel pide a la ciudadanía y espera de ella «vivir en la Verdad» como una «logoterapia cívica», bajos dos premisas: Afrontar el mundo y no recalar en el resentimiento, madre del odio. Es el ejercicio de la esperanza ante las dificultades, como actitud personalista —mounieriana— que Havel había practicado consigo mismo en el período de la disidencia y en la cárcel. Pero, a la vez, se trata de no caer en el resentimiento, que conduce al «odio social institucionalizado», algo que para Havel es tremendamente horrible⁷; porque pone de relieve que, de entre las funciones que el odio ejerce en una sociedad, se

encuentra la institucionalización de la práctica de la violencia, hija de los prejuicios y del miedo.

Por la segunda, se trata de que la ciudadanía se convenza de que lo que importa es qué se haga y cómo se haga, y no tanto lo que suceda; porque se trata, a fin de cuentas, de no dejarse llevar por la «pesadez» del poder —miedo, soledad, mezquindad y conformismo—; y sí, en cambio, de promocionar ciudadanos abiertos, activos, dispuestos a rechazar la mentira y la acomodación. Ello se concretaba en no culpar a colectivos humanos —la experiencia checa era aleccionadora, con el error de la expulsión de la comunidad alemana después de la guerra o la necesidad de la concordia en el fin del comunismo en Checoslovaquia—; en ejercitar la memoria como aprendizaje ético y la asunción del sufrimiento de las víctimas del pasado, la tolerancia, la escucha y el perdón en la vida pública; y en acometer el reto del retorno a la europeidad de su país.

EPÍLOGO. ¿QUÉ APORTA VACLAV HAVEL AL MUNDO DE HOY?

Al inicio de su mandato en 1990, circulaban por Europa malos presagios: violencia étnica, noticias de la corrupción en los países del Este, mercados de armas nucleares ex-soviéticas... ¿Qué pensaba Havel? Que en política no hay verdad acabada, que no se puede prever todo, que la vida es un don y que «vivir en la verdad» es asumir lo recibido y practicar el presente para propiciar un futuro más humano, sin obsesiones ni angustias que dejan libre el camino al poder coercitivo de la violencia; pues ésta, como había afirmado Hannah Arendt, es la no alternativa.

En la Europa actual, bastante incierta y revuelta —difícil afirmar si mucho más que en la década de los noventa, en la época del gobierno de Havel—, hay, obviamente, dificultades sociales, económicas, inmigratorias, que hablan de miedos no superados. En cualquier caso, el alejamiento del sentido de la esperanza de Havel acaso constituya un reflejo del grado de nuestro fracaso. 

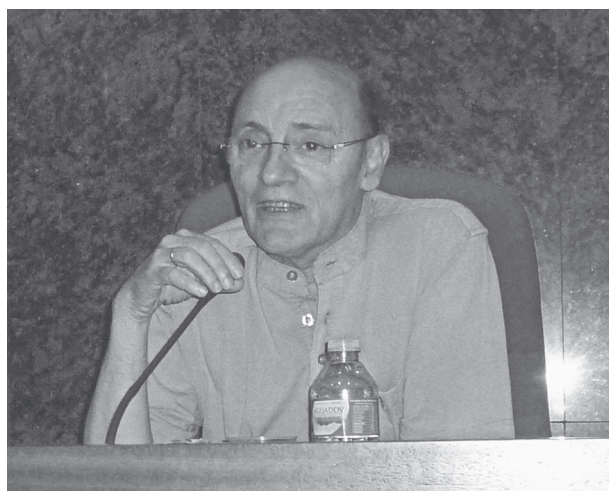
7. «Reflexiones sobre el origen del odio» (*Discursos Políticos, o.c.*). Discurso dado en Oslo el 29 de agosto de 1990.

TESTIGO DE LA VERDAD: ÓSCAR ROMERO (PIEZAS PARA UN RETRATO)

Al frente de una Iglesia perseguida

JESÚS BUJALA

Comité Óscar Romero (Zaragoza)



Cuando monseñor Romero es colocado al frente de la archidiócesis de San Salvador, el país vive ya una clara situación de represión y existe una no menos clara persecución a los sectores más comprometidos de la iglesia salvadoreña.

El 8 de febrero de 1977, es nombrado el nuevo arzobispo Óscar Arnulfo Romero. Hay una acogida entusiasta de parte de la iniciativa privada y de la prensa pensando que iba a inaugurar una pastoral puramente espiritual y desencarnada de los problemas e injusticia y opresión que sufría el pueblo.

El 22 de marzo de 1977 es asesinado el padre Rutilio Grande junto con un campesino y un niño. El padre Grande anunciaba y vivía a Dios inmerso en el mundo de la marginación, «Dios —acostumbra a decir en sus sermones— no está en las nubes acostado en una hamaca, a Él le importa que las cosas les vayan mal a los pobres por aquí abajo».

Él animó a los campesinos a organizarse y a reclamar sus derechos. En dicha tarea contó con el apoyo de otros sacerdotes de la zona. La reacción de los terratenientes, del ejército y del gobierno no se hizo esperar. Empezaba la persecución contra la iglesia salvadoreña.

La reacción eclesial y el clamor popular no se hicieron esperar. Monseñor pidió inmediatamente al presidente una investigación sobre los hechos. Monseñor Romero rehusó así mismo participar en cualquier ceremonia oficial del gobierno mientras no se aclare esta situación.

Óscar Romero delante del cadáver del padre Rutilio, del anciano y del joven dijo: «Si le han asesinado por lo

que hizo yo tengo que seguir el mismo camino. Rutilio me ha abierto los ojos».

Al mismo tiempo puso en marcha un Comité permanente para velar por la situación de los derechos humanos. Ordenó el cierre de las escuelas y colegios católicos por tres días, y canceló todos los servicios religiosos del domingo 20 de marzo, reduciéndolos a una sola misa que fue celebrada por él delante de la catedral de San Salvador y a la que asistieron unas cien mil personas.

Él mismo aludió más tarde en varias ocasiones a la conversión que para él había significado la muerte de Rutilio.

MAESTRO DE LA VERDAD AL SERVICIO DE LA JUSTICIA

La figura de monseñor Romero empezó a crecer a nivel internacional mientras la oligarquía y los terratenientes salvadoreños multiplicaban sus ataques virulentos y enfurecidos contra él y sus curas comunistas.

Continuaron los encarcelamientos, las torturas, y los asesinatos de los sacerdotes, religiosos, líderes de comunidades cristianas y activistas de derechos humanos. Se radicalizó la represión generalizada contra la iglesia de los pobres. Se sabotó la emisora del arzobispado, se pusieron bombas en la revista *Orientación* de la archidiócesis, se produjeron atentados contra la universidad UCA.

Muchas instituciones, grupos y personas del mundo entero, sensibles al sufrimiento de aquél pequeño país centroamericano, comenzaron a ver en Romero al símbolo de un nuevo humanismo y de una iglesia comprometida con el pueblo.

La Universidad de Georgetown, de los Estados Unidos, decidió investirlo en Letras Humanas *Honoris Causa*. Este reconocimiento internacional a su labor pastoral y defensa de los derechos humanos se iría luego ampliando con la candidatura al Premio Nobel de la Paz y la concesión del premio de la Paz 1980, entre otros.

El acto de investidura se celebró en la catedral de San Salvador, donde se dieron la mano grandes académicos norteamericanos y una gran multitud de gente humilde, y campesinos analfabetos. Fue algo entrañable, el reconocimiento de la verdad y clarividencia de los pobres. Monseñor empezó a ser comprendido no sólo como pastor bueno, sino también como hombre lúcido y brillante, capaz de leer críticamente la situación histórica de su pueblo.

Este reconocimiento como todos los que recibió más tarde quiso atribuírselos a su pueblo y le sirvieron únicamente para proclamar al mundo entero la verdad

de su pueblo y seguir reclamando para sus pobres justicia y libertad.

PLENAMENTE IDENTIFICADO CON EL PUEBLO

El presidente Romero declaraba en México que en El Salvador no había persecución a la iglesia, ni existían desaparecidos o reos políticos; y dentro del país, las organizaciones de la extrema derecha prodigaban las calumnias y acusaciones contra monseñor. Ante tanta insolencia, monseñor grita «¡Ya basta!».

El conflicto entre arzobispado y gobierno-oligarquía no puede ser más agudo. Pero monseñor da muestras de una enorme lucidez al situar ese conflicto en referencia a la causa popular. El conflicto no es entre gobierno e iglesia, sino entre gobierno y pueblo, y la iglesia está con el pueblo.

Definida así su posición, sus enseñanzas se van haciendo cada vez más densas y precisas. Palabra de Dios y realidad nacional, en magnífica síntesis e interpretación, se convierten en los dos pilares sólidos de sus homilías, que sirven para iluminar y orientar a un pueblo cada vez más destrozado. «Qué sencillo es ser obispo con este pueblo». «Los pobres han marcado el verdadero camino de la iglesia». «El pueblo es mi Pastor, mi Profeta». «La Iglesia tiene que estar al lado de quienes más sufren». «Nada hay más importante para la iglesia que la vida humana, la persona humana. Sobre todo la persona de los pobres y oprimidos». «Nosotros podríamos llegar a decir la Gloria de Dios es el pobre que vive».

Siguiendo paso a paso las diversas coyunturas del proceso

Monseñor va a seguir minuciosamente la trayectoria de la nueva coyuntura, atento a los hechos más que a las palabras, reflejando un admirable criterio de discernimiento político: el pueblo oprimido y sus intereses. Desde ahí, analizando día a día la situación, seguirá fustigando a la oligarquía, cuestionando críticamente a la Junta y orientando sabiamente al pueblo y sus organizaciones.

Ellacuría le facilitaba los elementos de análisis para un mejor conocimiento de la realidad sociopolítica salvadoreña y para una acción transformadora. Ellacuría acostumbraba a decir: «Con monseñor Romero, Dios pasó por El Salvador». Jon Sobrino le proporcionaba las claves para una interpretación teológica de la realidad y para una praxis liberadora en el infierno de la muerte en que se había convertido el país

En sus homilías, primero, hace una descripción detallada de los hechos con toda crudeza y realismo, la mayoría de las veces dramáticos y luctuosos, suce-

didados durante la semana (violación de los derechos humanos, asesinatos, torturas, secuestros, desapariciones, violencia sistemática contra el pueblo indefenso, persecución de sacerdotes, amenazas de muertes contra el propio arzobispo).

Segundo, hace un juicio profético de la situación, con la consiguiente condena de quienes ejercen la represión contra el pueblo. Ofrece una interpretación liberadora de los textos bíblicos leídos teniendo en cuenta como criterios: la dignidad de la persona que es negada en el caso de las personas y los colectivos empobrecidos asesinados y torturados.

Tercero, la llamada a la conversión personal y a la liberación colectiva, que debe materializarse en un cambio de actitudes personales y en transformaciones estructurales profundas orientadas a la erradicación de la pobreza y de la injusticia y a la mejora de las condiciones de vida de los sectores más vulnerables de la sociedad salvadoreña.

Son constantes en sus homilías las llamadas a la reconciliación. Sus homilías nunca justifican la violencia revolucionaria como respuesta a la violencia institucional del sistema. Romero distingue perfectamente las fuerzas populares de los grupos guerrilleros.

HASTA DAR LA VIDA POR LOS POBRES DE SU PUEBLO

La fuerza que iba tomando su palabra de denuncia y de esperanza hizo que sus enemigos empezaran a tramarse su muerte. No les bastaban ya las calumnias y la difa-

mación continua, las burdas ofensas en su prensa y en su medio de comunicación social y decidieron pasar a la acción sanguinaria, la muerte de la voz de los sin voz.

Monseñor sabía que esto iba a ocurrir. Pudo haberse protegido con medidas de seguridad, pero ni las pidió ni las aceptó, porque su pueblo —sus pobres— tampoco las tenían. Así, ratificó de forma inapelable su identificación y opción por los pobres, por su pueblo explotado y reprimido, indefenso y asesinado cada día.

Durante los 3 años de arzobispado de San Salvador tuvo que presidir numerosos funerales por sacerdotes, catequistas, líderes religiosos y activistas sociales que eran asesinados por los escuadrones de la muerte y por el ejército salvadoreño y solía afirmar: «Me toca ir recogiendo cadáveres».

El mismo Romero fue profético cuando unos días antes de morir, declaraba a un periodista que le preguntó por su reacción ante las amenazas de muerte que recibía y le contestó: «Si me matan resucitaré en el pueblo salvadoreño, un obispo morirá, pero la iglesia de Dios, que es el pueblo, no perecerá jamás».

Fue asesinado por haber ejemplificado con su vida y su testimonio, con hechos y con palabras, los valores morales de la justicia en un país donde reinaba la injusticia estructural; de la paz en un país donde reinaba la violencia institucional; de la solidaridad, en un país donde las mayorías populares sufrían la pobreza y la marginación social; de la vida, en un país donde la vida de los pobres carecía de valor y se podía prescindir de ella impunemente.



ÓSCAR ROMERO: TESTIGO DE LA VERDAD

Me llamo Óscar Arnulfo Romero y nací el 15 de agosto de 1917 en Ciudad Barrio, en El Salvador. El 4 de abril fui ordenado sacerdote en la Basílica de San Pedro de Roma. Fui también obispo de Santiago de María donde viví más de cerca la pobreza de mi gente en esa diócesis. El 8 de febrero de 1977 fui nombrado arzobispo de San Salvador. Tengo que reconocer que era un candidato propicio para la oligarquía salvadoreña y el nuncio de Roma en El Salvador.

Durante este tiempo ya existía una situación de represión contra mi pueblo, y contra los sectores comprometidos de la Iglesia.

El 12 de marzo de 1977, me dan la noticia de la muerte de Rutilio Grande que había sido asesinado junto con un anciano y un niño. Para mí fue un golpe muy fuerte, y ver el cadáver de mi amigo muerto, y el pueblo salvadoreño diciéndome con sus ojos, ahora eres tú nuestra voz. Me dejé penetrar por esas miradas, y esa opción que hice desde ese mismo momento, opción por los pobres, mis hijos y hermanos en el sufrimiento.

Fue una época muy dura para mí, ya que la represión contra mi gente, mis hijos, fue a mayor, y el asesinato de gente cercana a mí me hizo intervenir, y ser muy duro en mis homilías contra el poder del mal. Pero intentando que siempre hubiese una reconciliación y un cambio de postura.

También a nivel internacional recibí bastantes premios, porque eso para mí era importante para transmitir la verdad al mundo de lo que sucedía en mi país. Siempre he reclamado esa justicia y libertad para mi pueblo.

Para mí, ser arzobispo con este pueblo era muy fácil, ya que sentía el cariño, acompañamiento y cercanía de todos. Bueno, de casi todos, mis compañeros obispos no me apoyaron excepto mi amigo Rivera.

Cada vez estaba más horrorizado de lo que pasaba, llegó un tiempo en que sólo recogía cadáveres y eso es muy duro.

Reconozco que hubo un apoyo muy grande por parte de los jesuitas y sobre todo de Ellacuría y Jon Sobrino. Me ayudaron a ver lo que acontecía en El Salva-

dor a nivel sociopolítico y a una interpretación teológica de la realidad. Todo esto me ayudó a que en mis homilías me transformara en otra persona, denunciando y contando lo que sucedía en la semana de violación de derechos humanos, y llamando siempre a una conversión y a una liberación colectiva.

Mis enemigos empezaron a tramar algo contra mí, ya que todas mis homilías eran una denuncia que traspasaba este pequeño pueblo y que llegaba al mundo entero y conocían la realidad de El Salvador.

Tuve muchísimas amenazas contra mí, contra mi diócesis, contra la cadena de radio que transmitía mis homilías y de hecho más de una vez fue destruida.

Claro que tenía miedo, cómo no lo iba a tener. Estaban matando a mis hijos, a mi pueblo. Yo sabía que esto iba a ocurrir. Podía haberme protegido con medidas de seguridad pero ni las pedí ni las acepté porque mi pueblo, mis pobres tampoco las tenían.

Cuando me preguntaron sobre las amenazas de muerte que recibía contesté: «Si me matan resucitaré en el pueblo salvadoreño, un obispo morirá pero la Iglesia de Dios que es el pueblo, no perecerá jamás».

El 23 de marzo en la homilía tenía que intentar que el ejército, las fuerzas que estaban asesinando a su misma gente, a su pueblo, pararan y les dije: «Les suplico, les ruego, les ordeno en nombre de Dios, cese la represión». Yo creo que ahí estuvo mi sentencia de muerte ya que para el ejército, el gobierno y la oligarquía estaba incitando a la insumisión a los soldados. Los escuadrones de la muerte ya me tenían en el punto de mira como tuvieron a toda mi gente, y para ellos toda esta homilía fue una provocación y fueron a por mí.

El 24 de marzo fue asesinado Óscar Romero en la capilla del Hospital de la Divina Providencia celebrando la eucaristía. El 30 de marzo se celebró su funeral en la catedral con la representación de varios obispos de América Latina y de Europa para rendir homenaje cristiano a monseñor Óscar Romero como anunciador y maestro de

la verdad. Un hombre que nunca renunció a decir la verdad y decirla con valentía; un acérrimo defensor de la justicia. Fue el amigo, el hermano, el defensor de los pobres y oprimidos, de los campesinos, de los que viven en barrios marginales..., porque Monseñor fue un obispo de los pobres. A