

SECCIONES

01 EDITORIAL

EDUCACIÓN

03 Por respeto a los niños: educar en la espiritualidad, por Patricia Casimiro

PENSAMIENTO

05 Islam, por Adrien Candiard

RELIGIÓN

11 La parábola del hijo pródigo. El Padre en el que podemos ser hijos y hermanos, por José Luis Lorient Pardillo

TESTIMONIO

15 La verdad como encuentro, por Jaume Botey

PAISAJES DE ULTRAMAR

21 Oficio en extinción, por Esther Díaz

23 CARTA AL LECTOR

25 RINCÓN BIBLIOGRÁFICO

ANÁLISIS

Temas clave del personalismo comunitario

PRESENTACIÓN 28

Ontología del yo personal: una identidad personal permanente relacional

CARLOS DÍAZ 29

El yo narcisista e incomunicado que reemplaza al yo personalista

CARLOS DÍAZ 33

La libertad condicionada

LUIS FERREIRO 36

La persona y el universo del valor

JOSÉ M. VEGAS 41

Una constante conversión

CARMEN HERRANDO 45

Sobre la vocación

XOSÉ MANUEL DOMÍNGUEZ PRIETO 49

A impulsos de actos creadores

FERNANDO SOLER TOSCANO 53

Compromiso y responsabilidad van de la mano

LUIS ARANGUREN GONZALO 56

Libro del trimestre

CARLOS DÍAZ 60

Editorial

LUIS FERREIRO, DIRECTOR DE ACONTECIMIENTO

Los paraísos fiscales y los otros refugiados

Los diferentes criterios utilizados para definir los paraísos fiscales dan lugar a diversas listas que incluyen de 40 a 70 territorios a los que acuden capitales de cualquier origen, con el común denominador de ponerse a salvo de la vigilancia de unas autoridades que supuestamente luchan contra los privilegios abusivos del dinero y, sobre todo, del dinero negro.

La principal sospecha sobre estos paraísos es que su principal actividad consiste en el blanqueo de dinero procedente de la droga, el tráfico de armas, el tráfico de emigrantes y refugiados. Otra fuente de ingresos, también importante, proviene de fraudes en el sector privado, del crimen financiero y de la malversación pública por parte de

Continúa en la página siguiente →

funcionarios públicos, entre ellos muchos mandatarios corruptos que acumulan enormes fortunas, producto del saqueo de pueblos que viven en la miseria.

Sin embargo, con ser tan grave, estas dos partidas de esa oscura contabilidad, juntas no suman más que una tercera: la de negocios que, siendo legales, se realizan burlando las normas fiscales nacionales y que, según diversas estimaciones, superan el 60% del dinero refugiado en paraísos fiscales. Aunque, a causa del secretismo que rodea este negocio, es difícil saber la magnitud de los recursos acumulados, en 2010 se estimaban en más de 20 billones de dólares, es decir, más que el PIB de la Unión Europea.

Meses atrás, en el juicio del caso Noos, una abogada del Estado llegó a decir que el lema «Hacienda somos todos» era sólo un slogan publicitario. Los papeles de Panamá vienen a corroborarlo. Muchos deportistas, artistas, cineastas, aristócratas, hombres de negocios, etc., que no quieren ser Hacienda, huyen de la mirada impertinente, para ellos casi obscena, del fisco, como si fueran perseguidos políticos. Mientras, las consecuencias de la crisis económica han llevado a enormes déficits públicos y a un drástico recorte de los gastos sociales. La insolidaridad de los privilegiados del dinero refugiado en los paraísos fiscales, que eluden sus obligaciones, es una de las causas por las que los costes de la crisis pesan sobre los hombros de la mayoría menos favorecida.

No se puede esperar a que los privilegiados se conciencien de sus deberes para con el común, pero es obligación de los Estados imponer su cumplimiento a quienes quieren evadirlos. Sin embargo, esto no ocurre, pues son los propios Estados, especialmente los que tienen una potente industria financiera a la que protegen, los que consienten la existencia de paraísos fiscales. Basta con observar que una buena parte de los territorios «off shore» son o han sido colonias británicas (Islas del Canal, Gibraltar, etc.) o minúsculos Estados independientes vecinos de otros más potentes (Mónaco, Andorra, San Marino, etc.). Se descubre así una escandalosa contradicción entre democracia y capitalismo financiero: los Estados democráticos con un sistema fiscal presuntamente equitativo, con impuestos progresivos, permiten la existencia y el desarrollo de una plutocracia internacional injusta y regresiva, que no acepta ninguna hipoteca social sobre sus bienes y ganancias.

La desaparición de los paraísos fiscales, planteada por varios políticos al principio de la crisis de 2008, ha desaparecido de la agenda de los gobiernos, pese a que se reconoce su papel protagonista en la especulación financiera. Suprimir los paraísos fiscales no es imposible, la fuerza de los Estados es suficiente para imponerla. Es —¡sólo!— una cuestión de voluntad política, y ésta es —¡sólo!— una cuestión de moral política.

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN POR DOMICILIACIÓN BANCARIA

Fotocopie y envíe este formulario

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

Nombre _____ Apellidos _____
 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. _____

Patricia Casimiro

Universidad de Tepic. Nayarit. México.

POR RESPETO A LOS NIÑOS: EDUCAR EN LA ESPIRITUALIDAD

¿C onoces el *zazen*? Siéntate apaciblemente sobre un *zafú* en una habitación silenciosa, perfectamente inmóvil y sin pronunciar ninguna palabra: estás ya en el espíritu vacío de todo pensamiento. Debes abandonar toda intención, renunciar a alcanzar cualquier meta. Concéntrate. Al cabo de algunos meses, de algunos años, podrás automática e inconscientemente practicar *gyodo* (la Vía, el fruto del verdadero *zen*) con todo tu cuerpo, sin esfuerzo de la voluntad. Entonces alcanzarás la plenitud de un verdadero líder dotado de gran profundidad de supervisión, aún cuando todas las existencias de la tierra, el agua, el fuego, el viento y todos los elementos se desintegren, aun cuando los ojos, las orejas, la nariz, la lengua, el cuerpo y la conciencia se encuentren en el error y en la turbulencia. Para los menos entregados bastará con un poquito de senderismo, de dieta y de báscula. Todo sea por la santa causa y por la espiritualidad gratificante del propio yo entusiasmado con sus buenas vibraciones, su sentimiento de plenitud, su amortiguamiento de la inquietud, su madurez inmovilista, su misticismo rollizo, su egoísmo perfumado.

He ahí la actual educación en *espiritualidad* que como un reguero de pólvora se ha ido estableciendo en casi todos los rincones del mapa de la posmodernidad. Narciso se contempla ante el espejo limpio de toda culpa, y de su autolatría salen siempre estas divinas palabras: «No es Mi Culpa.» ¿Y la historia de la «comunidad que camina»? Bueno, ahora se hace senderismo, bicicleta de montaña, porque quien mueve las piernas mueve el corazón. ¿Y la experiencia de Dios? Los hombres mueren y no son felices: prefieren morir en la infelicidad de su propio yo endiosado antes que vivir en la religión del Dios que dota de sentido. «*El cuerpo en la Educación-Despertar de los sentidos*. Objetivo: realización de un taller de expresión globalizada con un tema centralizador, el análisis corporal de lo Femenino y lo Masculino. Sensibilización, desde la unión cuerpo-mente, para

la presencia de las energías femenina y masculina. Conciencia de la fuerza de atracción y rechazo que tales provocan dentro de cada cual en las relaciones cotidianas y las relaciones humanas». ¡Bravo, Narciso, qué bien luces, cómo interactúas contigo mismo, con tu fina sensibilidad, oh maravilloso Narciso! Pero mira, piensa en defender tanta *hermosura*, te interesa tomar más lecciones, te tienes que despabilar, has de servirte de lo que has aprendido para dar la vuelta a la frase y disponerte a conquistar el mundo por activa, ¡oh brillante guerrero vikingo, endereza tu pasarela y tu barra fija hacia la lucha; usa la paz y relajación del *zen* y de las artes marciales para competir, para dominar el mundo dando la apariencia de noble rival con una mística de guerrero generoso! Escucha, pues, si te place, bondadoso efebo: «Conoce a tu adversario y concóctete a ti mismo; cien combates sostenidos serán cien victorias. Si ignoras a tu adversario y te conoces a ti mismo, las probabilidades de perder y de ganar serán iguales. Si ignoras a la vez a tu adversario y a ti mismo, tus combates no serán más que derrotas» (Sun Tse). *Bushido*, la *Vía del samurai*, fusión del budismo y del sintoísmo, se resume en siete puntos: *Gi*, la decisión justa en la ecuanimidad, la verdad. *Yu*, la bravura teñida de heroísmo. *Jin*, el amor universal, la benevolencia hacia la humanidad. *Rei*, el comportamiento justo. *Makoto*, la sinceridad total. *Melyo*, el honor y la gloria. *Chugi*, la devoción y lealtad. Pero todo eso dando patadas, claro está. Entrevista a Taisen Deshimaru: «P: El año pasado vi en Kyoto a dos maestros de *kendo*, de alrededor de ochenta años, que se enfrentaban en torneo; durante cinco minutos se pusieron uno frente al otro, sable en mano, punta contra punta, sin moverse, absolutamente sin moverse. Y al cabo de cinco minutos el árbitro declaró combate nulo, *Kiki Wate*. R.: Sí. Cuando alguien se mueve muestra siempre sus puntos débiles. Allí donde los jóvenes se hubieran batido vigorosamente en ataques y acciones más o menos desordenadas, allí donde los hombres de edad madura hubieran hecho entrar en

juego toda la experiencia de su técnica, los dos viejos maestros de artes marciales se contentaron con un combate de espíritu, por y con los ojos. Si uno de los dos se hubiera movido, su conciencia se habría movido también, y habría manifestado un fallo. El primero que se hubiera debilitado habría perdido radicalmente ya que el otro reaccionaría rápidamente»¹.

Y así estamos. Sólo por pereza y falta de formación puede seguir calificándose a Abraham Maslow de *psicólogo humanista*, pues ni siquiera él sabía lo que al respecto proclamaba, conforme a sus mismas palabras: «Considero a la *psicología humanista*, tercera fuerza psicológica, como algo transitorio, como un allanamiento del camino hacia una cuarta psicología aún más elevada, una psicología transpersonal, transhumana, centrada en el cosmos más que en el bien y necesidades del hombre, que trascienda la naturaleza del hombre, su identidad, autorrealización, etc. Creo que la tarea es la elaboración de una *psicología humanista y transpersonal*»². Lo que ocurre es que esta pretensión maslowiana de convertir el humanismo en *transhumanismo* es precisamente inhumanista. Las terapias humanistas sólo pueden ser interpersonales, es decir, personalistas y comunitarias, pero no transpersonalistas ni transcomunitarias. ¿A quién podría extrañar, a la vista de las proclamas delirantes cada vez más cercanas a la *transbrujería*, que la misma psicología se oriente hoy cada vez más hacia las *transterapias*, telúricas orientalistas y transpersonalistas, abandonando las terapias personalistas del tú y del yo? Porque mas allá del tú y del yo no hay ningún *trans*, como tampoco ningún *metá*. A menos que cuando hablemos de *trans* o de un *meta* estemos apuntando con tan famoso *trans* hacia una cuarta dimensión mística y ocultista donde la psicología tendría su asiento. Pero mucho me temo que dicho *asiento* o dicha *silla* no esté vacía, sino que sencillamente no exista. Pero, en beneficio de la duda, supongamos real y existente a la *transpsicología*, pero entonces, cómo sería el *transpsicólogo* capaz de moverse bien en dicha silla, acaso también él vendría de un *transplaneta*? ¿O acaso podríamos ahorrarnos un viaje *transgaláctico* tan costoso, porque esa supuesta *transdimensión* ha de ser buscada

en nosotros mismos por no ser otra cosa que la así llamada *autotrascendencia* situada en nosotros mismos, a modo del viejo «demonio interior» socrático? ¿Es, pues, a retomar a Sócrates a lo que al fin y al cabo nos invita toda esta palabrería maslowiana? Ciertamente necesito que alguien me *translocalice* ese *trans* evanescente que nos *trasciende* a todos, supuestamente situado por encima de todo y de todos, porque la simple trascendencia de antes se le ha quedado pequeña a la nueva psicología verborreica.

Víktor Frankl, terapeuta realmente personalista y comunitario, se desmarca de la pretensión maslowiana de forma muy nítida: «La distinción establecida por Maslow entre necesidades superiores e inferiores no toma en consideración que cuando las necesidades inferiores no son satisfechas, puede hacerse más urgente una necesidad superior, tal como la voluntad de sentido en campos de concentración o, sencillamente en lechos de moribundos. ¿Quién negaría que el ansia de sentido, incluso el ansia de sentido último, irrumpe de un modo irresistible? Tanto la satisfacción como la frustración pueden impulsar al hombre a buscar el sentido de su vida». Frankl no puede por menos de poner correctamente distancia respecto de un Maslow que se limita tan sólo a inquirir mediante la *autoobservación* y la *autoexpresión* el mero *yo* en orden a la *autorrealización*, es decir, en orden a la propia mejora; de este modo, la *autotrascendencia* sería lo propio y exclusivo de las personas *autorrealizadas*. ¿Llama Maslow *trans* a ese *egocentrismo intrascendible*? Mucho nos tememos que sí. Habida cuenta de ello, Víktor Frankl necesita ir más lejos añadiendo que las personas se preocupan únicamente por sí mismas en mayor medida cuanto más han perdido de vista el sentido de sus vidas y de las ajenas. Ser persona significa abrirse a lo otro, salir de sí hacia lo que no es uno mismo. Porque nos sentimos atraídos hacia la realización de los valores posconvencionales y universales es por lo que hacemos ese movimiento de extroversión, ese movimiento de *ex-sistir en la ex-sistencia* liberadora capaz de superar el ego-narcisismo.

1. *Zen y artes marciales*. Luis Cárcamo Editor, Madrid, 1993, pp. 53-54.

2. Maslow, A. H.: *El hombre autorrealizado*. Ed. Kairós, Barcelona, 1987, pp. 12-13.

Adrien Candiard

Dominico¹

ISLAM

Renunciar a creer que el Islam existe es también abrir los ojos a la gran diversidad de formas de vivir el Islam. Desde Indonesia a Senegal, la diversidad es cultural, incluso si el Islam árabe, con el que estamos más familiarizados, conserva una autoridad moral importante. Pero la diversidad es también teológica. Existe, por supuesto, la gran división entre suníes y chiíes, que es hoy la principal fuente de violencia; la separación es antigua, pero sólo recientemente parece haber llegado a un punto de no retorno que desestabiliza todo el mundo árabe. Sin embargo, esto va más lejos. Los puntos de acuerdo entre todos los musulmanes del mundo son escasos, en el fondo: creer que hay un solo Dios, que Mahoma es su Profeta, que el Corán da testimonio de una forma u otra de la voluntad de Dios para los hombres, que una sentencia divina nos espera en el último día. Más o menos, eso es todo. Tan pronto como tratamos de entrar en detalles para explicar algunas de estas formulaciones sumarias, la diversidad salta a la vista. Tomad una cuestión candente como la de la *yihad*, la famosa guerra santa, mencionada indudablemente en las fuentes islámicas. Un salafista de Daech os dirá que es una obligación individual y que cada uno debe ir a matar cuanto antes a todos los incrédulos, tanto a los no musulmanes como a los falsos musulmanes (los que no son de su grupo), mediante los ataques necesarios. Un jurista clásico os dirá que se trata de una obligación colectiva, y no individual, y que sólo puede ser cumplida por la autoridad política legítima, y no por el primero que llega creyéndose investido de una misión; y lo más seguro es que añada inmediatamente que la *yihad* es defensiva, que su objetivo es defender las tierras musulmanas contra las agresiones, no el de atacar. Por último, un sufi os explicará que la verdadera *yihad* es la guerra contra el pecado, contra nuestras malas

pasiones, y que consiste por lo tanto en ascetismo y trabajo sobre uno mismo. Y entre estas tres posiciones tan distintas ¡qué de matices habría que presentar! (el terrorista no representa ninguna unanimidad entre los salafistas, y algunos sufíes están a favor de la lucha armada). ¿Quién tiene razón? ¿Quién es más musulmán que los demás? No es nada fácil decirlo. Nuestra elección vendría dictada por nuestras preferencias (se favorecerá al sufi porque nos parece más amable, y eso nos permitirá «salvar» al Islam) o nuestras congojas (el salafista tendría razón, porque estaríamos en el punto de mira). Hay que empezar por no elegir y aceptar que esta diversidad existe y es irreducible.

Me diréis que exagero y que hay, a pesar de todo, un Islam más objetivo: el del Corán. Los musulmanes pueden decir lo que quieran, pero para descubrir el «verdadero rostro» del Islam, para captar su esencia y juzgar el peligro que corremos o dejamos de correr, bastaría ir a la fuente y leer los textos fundacionales. El proceso parece muy simple, pero pronto se complica. En primer lugar, el Corán es un texto casi incomprensible. Algunos de sus versículos son muy claros, pero el libro en sí es extremadamente difícil. El significado mismo de las palabras árabes de este texto muy antiguo es, en muchos casos, absolutamente conjetural. E incluso leído en una traducción, es decir, tras una interpretación que se ha elegido, sigue siendo un misterio. Los que dicen que el Corán es muy claro, obviamente, nunca lo han abierto. Todos los años hago esta experiencia con los estudiantes no musulmanes a quienes invito a leer el Corán como si fuera una novela, sin comentarios ni guía de lectura: acaban siempre perdidos por la lectura de un libro alusivo y desordenado a la vez, y que abunda en repeticiones y contradicciones.

Esto no significa, por supuesto, que podamos hacerle decir todo: es imposible basar en el Corán un

1. Dominico francés, vive en El Cairo y es miembro del Instituto Dominico de Estudios Orientales (IDEO). Antiguo alumno de la Escuela Normal Superior y de Ciencias Políticas.

politeísmo o el ateísmo; tampoco vamos a encontrar en él la Trinidad cristiana, ni la filosofía de Espinoza. No podemos hacerle decir todo, pero tiene las espaldas anchas. Ante todo, no habla él solo. Creer que un texto, sobre todo un texto considerado santo, habla por sí mismo y que basta abrirlo para comprenderlo es una ilusión. Todo texto pide necesariamente una interpretación, e incluso aquellos que niegan esta necesidad y pretenden practicar la más estricta literalidad, no dejan de proponer un método de lectura e interpretación. Seamos más finos que esos «literalistas» y no les demos la razón; no aceptemos su definición del Islam —no porque nos desagrade, sino porque es estúpida. Pensar que, al abrir el Corán, un periodista francés va a ser capaz de captar la esencia del Islam es aceptar la ilusión literalista. Supone también condenarse al fracaso, porque el periodista en cuestión se arriesga a encontrar en el Corán sus propias aportaciones. Si trabaja para *Valeurs actuels* y quiere demostrar que el Corán es un texto peligroso, hallará el material aterrador que busca; si trabaja para *Liberation* y acostumbra a oír hasta qué punto el Corán es un texto que desborda humanismo y tolerancia, también llegará a ello. Porque en este punto como en muchos otros el Corán está lleno de declaraciones aparentemente contradictorias. Será la interpretación la que consiga unidad en la lectura y otorgue un sentido al texto, y no el coger un verso por aquí y otro por allá. Y hay que constatar que el Islam ha ofrecido históricamente y sigue ofreciendo muy diferentes interpretaciones. Es imposible definir cuál es la más justa.

Por supuesto, no hay que exagerar: el Corán proporciona un marco para tales interpretaciones como también un imaginario, y este imaginario no es un imaginario no violento. ¿Impide esto cualquier lectura radicalmente no violenta del Corán? No. Pero el Corán no obliga a una lectura violenta. Para tratar de ir un poco más lejos, yo diría que el Corán no es un texto violento, pero que ofrece cierta disponibilidad para un uso violento. Una comparación puede ser esclarecedora si se elimina el efecto «punto de Godwin», bastante lamentable: Wagner no era nazi, Nietzsche no era nazi, pero los nazis los recobraron, cosa que el nazismo nunca podría hacer con la filosofía de Kant o la música de Haydn. ¿Hay que condenar por

eso a Wagner y a Nietzsche? No lo creo, en absoluto. Tienen derecho a que se les conozca por ellos mismos, y no a que les condenemos por el uso que unos criminales han hecho de ellos.

Y más aún cuando el Corán no es el único texto sagrado. El Islam es también decenas de miles de hadices, anécdotas o comentarios referidos al Profeta sobre todos los temas imaginables. El Hadith tiene la ventaja de ser mucho más claro, en general, que el Corán, y su autoridad para los musulmanes es considerable. Se dice que el Islam es el Corán, y esto es en realidad la teoría; pero en la práctica, el Islam es más bien el Hadith. Pero se trata de un corpus colosal, denso, lleno de contradicciones, donde todos los textos no tienen el mismo peso, pues algunos, según la propia tradición musulmana, son meras estafas; es como un océano donde los eruditos musulmanes aprenden a navegar con un conjunto de reglas totalmente bizantino. En esto también hay escuelas que no comparten el mismo corpus. Y, cuando a las diversas escuelas del Corán se añaden las diferentes tradiciones de los hadices, los matices resultan infinitos.

Sobre este punto, y en tantos otros, no existe un «rostro verdadero» que descubrir, sino que hay que admitir que son varios. Una esencia del Islam, el Islam reducido a un concepto manipulable, sería hasta cómoda, pero no existe. Tenemos derecho a lamentarlo, pero no a ignorarlo.

Dejar las cosas aquí sería demasiado fácil. Barrer delante de mi puerta: en el mundo de la islamología esta diversidad es una forma de quedarse en paz cuando las preguntas apremian. Como sé más sobre el tema que la mayoría de vosotros, puedo barrer fácilmente los argumentos que me plantean en la sala de conferencias diciendo «no, los ibadíes tienen un enfoque diferente» o «los murjitas se oponen a este punto de vista», es decir, devolviendo cualquier declaración sobre el Islam a su diversidad irreductible. ¡Es muy práctico! Es justo señalar, por supuesto, que el Islam es diverso, que hay que hablar de los Islams, que la esencia del Islam no existe. Pero esto no es suficiente: si el primer error era creer que el Islam existe, el segundo es creer que no existe.

Algunos lo dicen de nuevo en estos días. Cuanto vemos no sería más que el efecto de la privación social, de las políticas neo-imperialistas de Occidente,

del pasado colonial, de todo lo que se quiera, pero sin conexión con el Islam. Es tan absurdo como querer explicarlo todo por el Islam, pues la religión es un factor explicativo entre otros. Pero lo rechazamos en nombre de una ceguera ideológica narcotizadora, según la cual lo religioso no puede ser un motor histórico real, sino que ha de ser por fuerza síntoma de otra cosa. Treinta y seis años después de la revolución iraní, esta ceguera sería cómica si no fuera tan triste. Y pensamos en estas palabras de Péguy: «Hay que decir lo que se ve, y sobre todo —cosa más difícil—, hay que ver lo que se ve».

Otra forma de creer que el Islam no existe es reducirlo a su diversidad, como si no tuviera ningún tipo de unidad. Su diversidad es real, pero al menos en las mentes de los musulmanes el Islam es algo, no un mosaico de interpretaciones. El sentimiento es, por el contrario, el de pertenecer a un movimiento iniciado por la revelación profética de Mahoma; los contornos de este movimiento son cambiantes, el acuerdo no se produce sobre los límites, sino de manera precisa: el mismo desacuerdo demuestra que se aspira a la unidad y que existe la idea de que unas formas del Islam son más legítimas que otras. Esto es lo que explica que un movimiento árabe como el Califato de Daech encuentre eco en las cuatro esquinas del planeta. Es también lo que provoca la crisis actual que está desgarrando al Islam y nos estalla en la cara. Porque en mi opinión, la crisis del Islam es ante todo una crisis interna, e incluso una doble crisis interna: la oposición entre sunitas y chiítas, que está al rojo vivo, y una guerra durísima por la definición de la ortodoxia, que surge en el seno del sunismo.

Propongo, además, ahora que hemos aceptado que nada es simple, no detenernos en este hallazgo y entrar un poco en la complejidad. El Islam sunita explota porque se debate entre al menos dos definiciones acerca de lo que significa ser musulmán.

Este conflicto nos resulta opaco, en buena parte, no sólo porque toca temas muy técnicos, sino debido sobre todo a que no tenemos el marco adecuado. Estamos marcados por un esquema explicativo muy europeo, el de la Ilustración, según el cual asistiríamos a una oposición, dentro del Islam, entre tradicionalistas retrógrados, que quieren conservar prácticas totalmente medievales, y modernizadores, a los que

convendría apoyar en su tarea de vanguardia iluminada. Tenemos en la cabeza, pues es nuestro patrimonio cultural, que la tradición es retrógrada y la modernidad abierta y racional. Los malvados no serían, así, sino una cola de cometa que lleva a cabo una lucha desesperada, más violenta cuanto más desesperada, en contra del progreso. El problema es que esto no tiene nada que ver con la situación.

Para resumir los actores presentes, y simplificar: dos fuerzas se disputan la definición de la ortodoxia musulmana suní, y se oponen.

La primera es *el tradicional Islam sunita, el Islam imperial* —esto es, el que se gesta en el contexto de los imperios árabe y otomano, y que sirvió de marco religioso, legislativo y espiritual a dichos imperios del pasado. Esta larga experiencia de poder, poder sobre poblaciones muy diversas, le forzó a desarrollar herramientas de gestión de la diversidad. Para quien trabaje bajo este Islam clásico, la diversidad es un elemento esencial, al revés de lo que solemos pensar sobre un Islam que estaría obsesionado con la unidad y uniformidad. El Islam imperial no sólo proporciona un marco, hoy por supuesto superado por completo, pero relativamente generoso en la Edad Media, para organizar la diversidad confesional en el imperio, que permite a judíos y cristianos practicar su culto, hallando sus mañas para incorporar a otras tradiciones religiosas como el hinduismo; sino que organiza también la diversidad dentro de ella: diversidad teológica, diversidad legal (no es poca cosa: el Islam clásico acepta al menos cuatro escuelas de derecho, que se reconocen entre ellas como legítimas). ¡Cuatro maneras de entender la voluntad de Dios, distintas pero que pueden vivir juntas en buena armonía! Cuatro versiones de la Sharia, de la que no se puede hacer desde entonces algo absoluto; y diversidad espiritual también.

Aquel Islam desarrolló una tradición de sabiduría práctica a lo largo de los siglos. Es notable que, por ejemplo, la famosa lapidación prevista en las fuentes musulmanas para castigar a las mujeres adúlteras, durante los cuatro siglos que duró el Imperio Otomano, fuese, al parecer, practicada una sola vez en Estambul; y los cronistas que informan del hecho lo hacen totalmente horrorizados. Los sabios musulmanes clásicos no tenían, por lo general, más deseo

del que tenemos nosotros de un castigo tan bárbaro y trataron de evitarlo a toda costa; y, por otra parte, ni siquiera proviene del Corán. La doctrina jurídica pretende que, para que sea declarado el adulterio, haya cuatro testigos (es que lo piden las fuentes); y este testimonio se entiende deliberadamente en su sentido más fuerte: los cuatro testigos deben haber sido testigos oculares de la penetración misma. Esto supone condiciones particularmente inusuales. Por lo tanto, una sentencia de lapidación por adulterio es, en los hechos, casi imposible. Se entiende que no me refiero aquí a que algunas personas musulmanas sean lo bastante generosas y sensibles, sino a la práctica que el Islam ha tenido durante siglos por su propia herencia. Es una manera de vivir del Islam, que es probablemente legítima, ya que ha dominado lo esencial de la historia musulmana y conserva una influencia considerable.

Este Islam clásico es también un Islam cultural. Eso no quiere decir que no fuese religioso, sino que se inscribía en un contexto cultural, en una sociedad de la que no era fácilmente separable. Es decir, que en aquel universo era posible ser auténticamente musulmán sin estar constantemente movilizado por cuestiones religiosas: lo religioso formaba parte de la vida y no venía a perturbarla constantemente. En el período clásico, el Islam no pretende ser una doctrina para una élite de militantes ultra-comprometidos. Era una casa espaciosa, abierta a la sociedad en su conjunto.

Sospechabais que cuando se trata de mostrar que el Islam es pacífico y tolerante se está haciendo referencia a este Islam, y más cuando el contexto del Islam clásico e imperial es el que se toma como referencia, o así ha sido, al menos hasta bien recientemente.

Pero este Islam imperial ha experimentado algunos problemas. En el siglo XIX, cuando se hizo evidente la superioridad técnica y científica de Occidente y se tradujo en una superioridad militar que permitió la colonización de vastos territorios musulmanes, este Islam fue acusado por los propios musulmanes de ser la causa de la decadencia de la civilización musulmana, de haber traicionado, de haberse esclerosado y de haber perdido el vigor del Islam de los orígenes a fuerza de sutilezas jurídicas y teológicas. Aparecieron así movimientos reformadores que querían moderni-

zar el Islam, algunos secularizándolo, occidentalizándolo, y otros volviendo a los orígenes.

En este último movimiento es donde aparecerá el salafismo. Los *Salaf* son los antepasados piadosos, las primeras generaciones musulmanas consideradas como modelo insuperable, preservado aún de la degradación progresiva de la tradición. Esta preocupación por el origen como fuente de posible renovación aparece en pensadores que quieren modernizar el Islam al final del siglo XIX; y esta voluntad de modernización confluirá en el camino con un movimiento teológico totalmente marginal, el wahabismo, nacido a finales del siglo XVIII en un oasis de los desiertos de Arabia, que promueve un Islam beduino, a la vez muy simple y muy rigorista, alejado de la decadencia del Islam de las ciudades. Estos dos movimientos tan diferentes van a formar, a principios del siglo XX, una unión inesperada. El dinero del petróleo de la monarquía saudita, salafista por excelencia, y la movilización de la *yihad* contra los soviéticos en Afganistán, que reunió a musulmanes de todo el mundo, permitieron que esta ideología se extendiera, hasta el punto de pasar de ser una herejía condenada y mal vista por las autoridades musulmanas de alto rango, en sus comienzos, a convertirse en un serio candidato de la nueva ortodoxia.

El salafismo no es un movimiento tradicional. Es incluso exactamente lo contrario: niega el Islam tradicional, rechaza la tradición, lo que se transmite de generación a generación, en nombre de una relación directa con el origen. Hacen intervenir a sus tatarra-tatarra-tatarra-tatarra-tatarabuelos contra sus padres y abuelos. Rechazan el Islam que han recibido, que es el Islam tradicional, clásico, imperial, en nombre de otro Islam que consideran más auténtico. No es un movimiento conservador, al contrario, pretende dinamitar el pasado, lo heredado, en nombre de un pasado mucho más lejano y, por tanto, necesariamente imaginado.

Porque el problema, o la ventaja, con los tatarra-tatarra-tatarra-tatarra-tatarabuelos, es que no los hemos conocido. Así que podemos hacerles decir casi todo lo que queramos. Con los padres y abuelos, es más complejo, se resisten. Pero el pasado distante abre vastos campos a la imaginación.

Aquel Islam no está lastrado por los siglos de experiencia histórica de responsabilidades. Nunca tuvo

que velar por la cohabitación de los pueblos, ni que hacer cumplir leyes o confrontarse con lo real que existe, resiste y que también obliga a hacer política —que es el arte del compromiso con lo real.

Aquel Islam no se embrolla con la cultura: es religioso, y sueña con que la vida entera de los individuos quede regulada por preceptos religiosos. Sueña con musulmanes químicamente puros, que sólo serían musulmanes, y no, al mismo tiempo, egipcios, farmacéuticos, aficionados al fútbol, sensibles a la poesía clásica, o alérgicos al pelo de gato. Esto alcanza niveles absurdos. Hay un gran debate: algunos textos dicen que el Profeta era aficionado a la sandía, y algunos salafistas comen sandía en cada comida; otros textos dicen que nunca comió sandía, así que esos salafistas nunca la comen. El debate teológico causa estragos: ¿hay que comer sandía? El gusto personal no se tiene en cuenta.

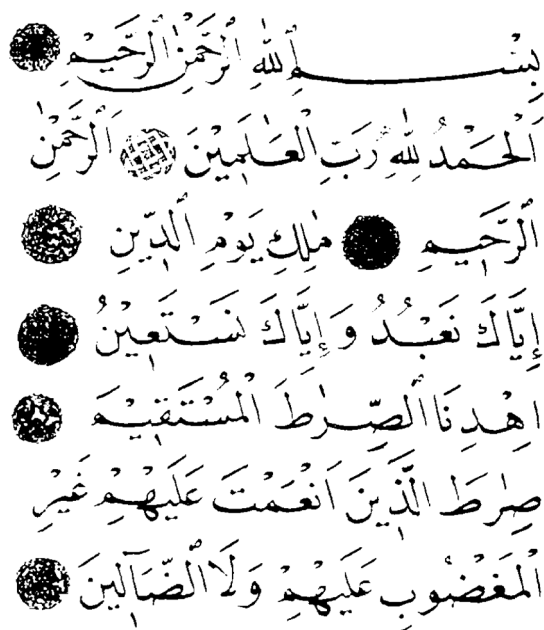
Este Islam total tiene un problema —se veía venir— con la diversidad. Que el Islam clásico haya podido admitir cuatro escuelas de derecho, cuatro interpretaciones diferentes de la ley divina (como hay cuatro evangelios para un solo Jesús), le resulta insopportable. La ley divina debe ser unívoca, idéntica, clara. Reposa en un presupuesto de literalidad: que basta con abrir el Corán para entenderlo. La mayoría de los rigoristas y los más literalistas del Islam clásico no llegaban tan lejos (Ibn Hanbal reconocía que tres hadices no podían leerse literalmente, entre ellos aquel en el que el Profeta declara que la Piedra Negra es la mano de Dios en la tierra). Este literalismo es una ilusión grave, que sugiere que un texto escrito en la Arabia del siglo VII es inmediatamente comprensible por un musulmán francés del XXI, sin dejar espacio para el razonamiento, el establecimiento de prioridades, la elaboración

intelectual. La existencia de cuatro escuelas jurídicas legítimas que han irrigado toda la historia del Islam sunita aparece como una rareza incomprensible y, sobre todo, inaceptable: sólo puede haber una voluntad de Dios, clara y neta, y cumplirla es el único camino al paraíso.

Sería, sin embargo, un error creer que el salafismo es siempre violento. Los terroristas representan sólo a una minoría, pues la mayoría prefiere desinteresarse de la política y preconizar la sumisión a las autoridades, cualesquiera que sean. Pero, guerrero o no, el salafismo crea las condiciones intelectuales y espirituales para la violencia.

¿Se ajusta ese Islam al Islam de los orígenes? Ciertamente no. Ante todo porque la imitación del pasado no es el pasado: aunque nos empolvemos la cara y usemos peluca, no estaremos en la corte de Luis XIV, ni tampoco como en la corte de Luis XIV, por la sencilla razón de que en la corte de Luis XIV no se imitaba nada. Eran ellos mismos, vivían en su tiempo, y no con la obsesión del pasado —lo cual pudo tal vez permitir que esa época fuera grande. Además, conocemos mal el Islam de los orígenes: las fuentes son tardías y, por tanto, dejan

mucho espacio para una reconstrucción imaginaria, digna de las murallas de Carcasona. El salafismo no es el Islam del origen, pero ¿es la verdad del Islam? Ciertamente no. Quienes repiten eso hoy en día diciendo que el Islam es necesariamente literalista, hostil a toda la diversidad, brutal, etc., no hacen más que repetir las tesis salafistas. Se dejan convencer por los salafistas. Nuestro deber sería, en cambio, resistirnos a estas tesis. Nuestra función no es elegir el «verdadero rostro» del Islam, sino seguir manteniendo que hay varios rostros en él —no porque nos agrade, sino porque es verdad.



La crisis del Islam a la que asistimos es, por tanto, una crisis de modelo, sobre el fondo de una concurrencia entre estas dos formas muy diferentes de vivir el Islam. Durante mucho tiempo, en posición de fuerza abrumadora, el Islam clásico tradicional ha considerado al salafismo emergente como una herejía ridícula, una simplificación de beduinos analfabetos. La condena del salafismo era entonces inapelable. Hoy compiten duramente estas dos concepciones radicalmente distintas, y el salafismo logra arrebatar a la concepción clásica el monopolio secular de definición de la ortodoxia. Y parece que la herejía se está convirtiendo en la misma ortodoxia en muchos espíritus. Pues si la frontera está clara doctrinalmente, no lo está tanto en las adhesiones. La mayoría de los musulmanes no están en un campo o en otro, pero padecen las influencias, y hay que reconocer que la del salafismo está creciendo tanto en el mundo árabe como en Europa.

Este éxito del salafismo se aprovecha de la debilidad ya antigua de las instituciones del Islam clásico. El discurso de estas últimas carece de asideros en lo real desde hace décadas, y sigue prisionero, sin apenas creatividad, de viejos esquemas que se desarrollaron pacientemente en la Edad Media, con sabiduría y moderación. Desde hace demasiado tiempo, ese Islam, que nos resulta mucho más simpático que el salafismo, viene siendo incapaz de responder con claridad a las preguntas que la modernidad le plantea. Democracia, derechos humanos, derechos de la mujer, estos temas modernos obviamente cuestionan los marcos jurídicos convencionales, pero todavía esperan respuestas serias, capaces de conjugar una tradición tan rica con las aspiraciones de hoy. Mientras que el salafismo, movimiento moderno, nacido en reacción a la modernidad, tiene respuestas claras que ofrecer en estas áreas. ¿La democracia? La respuesta es «no». ¿Una declaración universal de los derechos humanos? La respuesta es «no». ¿Derechos de las mujeres

iguales a los de los hombres? La respuesta es «no». Es notablemente mucho más adecuado para decir hoy lo que hay que pensar. La respuesta que da a las preguntas de la época no nos gusta, pero al menos tiene el mérito de darla. Por eso no me siento nada cómodo con el discurso tan frecuente que nos repite que el Islam tiene que hacer su *aggiornamento*. Ya lo ha hecho, y este *aggiornamento* es el salafismo. Para el Islam lo urgente no es romper con su tradición, sino encontrar una relación pacífica y constructiva con dicha tradición.

Estas consideraciones, demasiado esquemáticas y sin embargo muy largas ya, nos indican también que pedir a las autoridades musulmanas que se desmarquen de los terroristas con pancartas de «¡No en mi nombre!» y que condenen los atentados es del todo insuficiente. Tampoco basta con proponer, como se les suele pedir, un Islam «moderado» frente a los extremistas. Yo espero no ser un cristiano moderado, y creo que la petición implícita que se hace con eso no es la de tener musulmanes moderados, sino personas moderadamente musulmanas. La expresión supone que los salafistas son más musulmanes que los demás. ¿Qué eficacia puede tener tal discurso de moderación para jóvenes atraídos específicamente por la radicalidad el discurso salafista? Sólo un discurso radical podría disuadirlos. Pero una radicalidad más profunda, más auténtica, que pueda ser, como sugieren algunas vías musulmanas, un radicalismo espiritual: la búsqueda de Dios en uno mismo, el encuentro con Dios en la oración personal y no en el atentado suicida, me parecen aventuras mucho más radicales si las buscamos seriamente. La tradición islámica tendría muchas riquezas que aprovechar en este camino en buena parte aún sin explotar. ¿Sabrá hacerlo en los próximos años? Me parece que sería una de las pocas maneras de salir airosa de estas luchas sangrientas; pero la respuesta corresponde, evidentemente, a los propios musulmanes.

José Luis Lorienté Pardillo
Sacerdote

LA PARÁBOLA DE HIJO PRÓDIGO. EL PADRE EN EL QUE PODEMOS SER HIJOS Y HERMANOS



MURILLO, *EL RETORNO DEL HIJO PRÓDIGO*,
WASHINGTON D.C., NATIONAL GALLERY OF ART

Este pasaje de san Lucas constituye una cima de la espiritualidad y de la literatura de todos los tiempos. [...] No deja nunca de conmovernos, y cada vez que la escuchamos o la leemos tiene la capacidad de sugerirnos significados siempre nuevos. Este texto evangélico tiene, sobre todo, el poder de hablarnos de Dios, de darnos a conocer su rostro, mejor aún, su corazón. Desde que Jesús nos habló del Padre misericordioso, las cosas ya no son como antes; ahora conocemos a Dios (Benedicto XVI, *Angelus*, 14-3-2010).

La parábola del hijo pródigo (Lc. 15, 11-32) se considera como la perla de las parábolas de Jesús, «el evangelio del evangelio». En ella no sólo aparece el amor de Dios, que alcanza especialmente al pecador, sino también se manifiesta en toda su crudeza el drama del pecado, el hundimiento en la culpa y la conversión del hombre. Amor de Dios y pecado del hombre son en esta narración como dos realidades que se iluminan la una a la otra, en el sentido de que sobre el fondo de una la otra adquiere todo su relieve y profundidad. Del mismo modo la actitud del hijo mayor contrasta tanto con el padre como con el hijo menor. Por todo ello es insuficiente el título con el que la parábola ha sido tradicionalmente nombrada. En todo caso, por primacía e intensidad, habría que llamarla «la parábola del padre misericordioso». De hecho, la parábola comienza mencionando al padre.

El motivo por el que las parábolas de la misericordia (cf. Lc. 15) aparecen en el Evangelio de San Lucas es el de la murmuración de los fariseos y de los escribas al ver que Jesús también acoge a los pe-

cadore y come con ellos. No sólo acoge —que ya es mucho—, sino que come con ellos. Comer es un signo de compartir la vida y cualquier comida para un judío tiene una dimensión religiosa. Pero para los fariseos publicanos y pecadores eran ajenos a la Ley. El que Jesús se junte con ellos significa que no les considera «impuros», ni que su contacto impurifique para el culto de Israel. *El principio de los rabinos fariseos era, en cambio: «Nadie se reñna con un impío, ni siquiera para conducirlo al estudio de la ley». Según su doctrina, el pecador en cuanto tal no es nunca objeto del amor divino, sino sólo después de su conversión* (Schmid). Es evidente la traba que a la misma conversión se pone de esta manera. Por lo tanto, la cuestión que aquí está en juego es el valor del pecador para Dios: si el pecador, siendo pecador, es término del amor de Dios y si precisamente ese amor no es el camino mismo para su conversión.

1. EL HIJO MENOR Y EL PADRE

El derecho judío permitía que un padre durante su vida repartiese sus bienes a sus hijos sin unos límites estrictos. No así a la muerte, tras de la cual el hijo primogénito tenía derecho a una mayor parte de bienes muebles que sus hermanos. El caso de repartir la herencia antes de morir parece que no era insólito y el hijo, en este caso, no pide más que lo que le corresponde. Sin embargo, tal como lo presenta la parábola es un indicio de desapego con respecto al padre, aunque no se pueda equiparar como en otras culturas al deseo de que el padre muera. Pero el caso es que el hijo menor de la parábola pide la parte que le corresponde, parcela la herencia del padre y, además, pocos días después reuniendo todo lo suyo se marcha a un país lejano. La verdadera intención de este hijo queda clara: vivir de manera autónoma y alejado del padre. Por ello algunos comentaristas ven en esta actitud del hijo menor una referencia al pecado original: partir la herencia y alejarse de Dios, dejar de recibir la vida como un don, romper la comunión con el Padre. Curiosamente es una actitud muy «moderna»: en el fondo, es el deseo de una libertad sin referentes, como puro arbitrio.

Como Adán y Eva, tras el pecado el hijo experimenta su pobreza. Vive pródigamente, es decir, derrochando lo que ha obtenido de su padre, llega al extremo del hambre, se pone a cuidar cerdos y siente, incluso, ganas de comerse su propia comida. Para una mentalidad judía todo esto representa la más absoluta de las miserias no sólo en sentido material, sino por entero personal. Sin embargo, de aquí brota según la narración la misma conversión.

La conversión del hijo no es netamente un acto moral (*He pecado contra mi padre, me pondré en camino*), sino el desenlace de una lucha interior pintada con todo realismo y que al menos comporta tres momentos:

- El hambre y la abyección le hacen entrar en sí mismo y reflexionar: *Y entrando en sí mismo* (v. 17 a). Comenta Nouwen sobre este movimiento al interior: *Retrospectivamente, parece que el pródigo tuvo que perderlo todo para entrar en lo profundo de su ser. Cuando se encontró deseando que le trataran como a un cerdo, se dio cuenta de que no era un cerdo sino un ser humano, un hijo de su padre*. El tener le había apartado de sí mismo y la más absoluta carencia le había vuelto hacia sí, hacia su propio ser.
- Fruto de esa reflexión es el recuerdo del trato que su padre da sus trabajadores: *¡Cuántos jornaleros de mi padre tienen pan en abundancia, mientras que yo me muero de hambre!* (v. 17, b). El hijo no piensa en volver a otra casa, sino precisamente a la casa paterna. *En medio de su degradación, se aferró a la realidad de que todavía era el hijo de su padre [...] En un momento tan crítico, ¿qué fue lo que le hizo optar por la vida? Sin duda el redescubrimiento de su yo más profundo* (Nouwen). El hijo pasa de la necesidad al arrepentimiento.
- El desenlace es el reconocimiento de la culpa y la puesta en camino: *Me levantaré, iré a mi padre y le diré: Padre pequé contra el cielo y ante ti. Ya no merezco ser llamado hijo tuyo, trátame como a uno de tus jornaleros. Y, levantándose, partió hacia su padre* (vv. 18-20). El hijo no minimiza la culpa. Es pecado no sólo contra su padre, sino contra el cielo y la consecuencia es merecer la pérdida de su filiación.

El camino de regreso del hijo se topa con la actitud inesperada del padre, que lo ve de lejos, se le conmueven las entrañas, corre hacia él y le abraza. El padre no espera una actitud autodestructiva del hijo: se le echa al cuello y se lo come a besos. Se mueve con rapidez y no espera que el hijo hable. Ahora el hijo puede hacer su confesión ante el amor anticipado del padre.

Los gestos que el padre manda realizar —vestirlo, ponerle un anillo y calzarle— tienen resonancias bíblicas. Adán y Eva tras el pecado reciben una vestidura de pieles (Gén. 3, 21). San Pablo recuerda que el cristiano al ser bautizado es revestido de Cristo (Gál. 3, 17). El hijo recibe un vestido de fiesta. El anillo es signo de la autoridad del soberano, como el caso de José (Gén. 41, 42) y de Mardoqueo (Est. 3, 10). Y las sandalias son signo de un hombre libre. La rehabilitación del hijo a su *status* anterior se sella con el banquete al que precede el sacrificio: *Traed el ternero cebado, matadlo, y comamos y celebremos una fiesta* (v. 23).

2. EL HIJO MAYOR Y NOSOTROS

Cuando la narración parece ya concluida entra en escena el hermano mayor, del que hasta entonces nada sabíamos. Su actitud ante la vuelta de su hermano y el trato que le dispensa su padre es el contrapunto a la misericordia que ha mostrado éste último. Hasta ahora la parábola transcurría en la misma línea que las de la oveja y la dracma perdida, aunque incorporando la conversión del pecador. Ahora es claro que se vuelve contra los fariseos, representados en este hijo que jamás ha dejado de cumplir una orden de su padre (cf. v. 29). Aquellos que están en regla (¿quizá nosotros?) y se atreven a murmurar sobre la actitud de Jesús: ¿no tendrán un corazón verdaderamente alejado de Dios? ¿Cuál es su Dios? Del Dios-Ley tienen que convertirse al Dios amor. Sólo desde este Dios se puede ser hijo y hermano.

El hijo mayor vuelve del campo y pregunta a un criado qué está sucediendo. Enterado, se enoja y su padre sale en su busca. Nouwen comenta esta escena intentando profundizar en el corazón del hijo mayor

No quiere ver al recién llegado y se niega a darle, en su conversación con el padre, el tratamiento de «hermano», todo lo cual revela en él un carácter egoísta. Los reproches que opone a los intentos de apaciguarle y convencerle del padre no son una prueba de que se hubiera sentido hasta entonces objeto de un trato desfavorable por parte del mismo, sino que considera la forma en que el padre ha recibido al hijo que los abandonó y vuelve entonces en estado de miseria como premio al libertinaje, como muestra incomprensible de la preferencia por el malo sobre quien ha dado largas pruebas de fidelidad y aplicación al trabajo.

Lo que instiga la reacción del hijo mayor es la comparación entre su suerte y la suerte del hijo pródigo. Cuando no basta hacer ver al mayor que recuperarlo es como traerlo de nuevo de la muerte a la vida, el padre exclama: *Hijo, tú siempre estás conmigo, y todo lo mío es tuyo*. En realidad la herencia del padre es una y es siempre la misma para todos. El amor del padre rompe todas las estrechas consideraciones humanas. Nos encontramos aquí con la misma enseñanza que la parábola de los obreros de la viña que recoge San Mateo (20, 1-16).

El padre, por una parte, no niega las acusaciones contra el hijo prodigo, que se centran en malgastar la herencia vergonzosamente, ni la valía del hijo mayor. Por otra, insiste en que éste comparta su alegría por la vuelta de su hermano.

¿Qué ocurre en el corazón del hermano mayor? O bien su mentalidad es tan legalista que sólo tiene como punto de referencia la justicia (*fiat iustitia, peccat mundi*), como supone Guardini o bien su actitud de fondo encubre la misma rebeldía que el hermano que un día pidió su herencia al padre. Comentando este pasaje Ratzinger se inclina más hacia el segundo aspecto que desentraña el carácter moral del fariseísmo:

El hermano mayor no sabe de los avatares y andaduras más recónditos del otro, del

camino que le llevó tan lejos, de su caída y de su reencuentro consigo mismo. Sólo ve la injusticia. Y ahí se demuestra que él, en silencio, también había soñado con una libertad sin límites, que había un rescoldo interior de amargura en su obediencia, y que no conoce la gracia que supone estar en casa, la auténtica libertad que tiene como hijo. «Hijo, tú estás siempre conmigo —le dice el padre—, y todo lo mío es tuyo» (Lc 15, 31). Con eso le explica la grandeza de ser hijo.

Por una parte, podemos decir que la reacción del hermano mayor está llena de ignorancia del sufrimiento del otro: lo que iba a ser el camino de la felicidad se ha tornado en el hermano pequeño en un penoso peregrinar hacia la propia miseria. Siquiera teniendo en cuenta esta consideración, ¿cómo emplear sólo una caricatura de justicia frente a un hombre hundido en la miseria? La mera justicia hubiese dejado empañada para siempre la imagen original de hijo. Pero por otra, aparece también la naturaleza del resentimiento: es siempre el arma de quién ha deseado algo que no ha alcanzado. Tras la obediencia del hijo mayor, se escondía la imposibilidad de ser feliz al lado del padre, porque el corazón soñaba con la misma libertad errónea que eligió el hermano menor. El hijo mayor ha vivido todos estos años como un extraño en la misma casa de su padre.

La reconciliación, pues, entre el padre y el hijo mayor no es menos necesaria que con el hijo pródigo. «Lo que está en juego en este cuádruple drama de perdido-hallado (oveja, dracma, pródigo, hijo mayor), es revivir nuestra vocación sobre-natural de hijos de

Dios, más allá de todas nuestras muertes: sea la del pecado pródigo, la de una religión del deber demasiado mercenaria, o de las purificaciones de la fe y de la esperanza (Sal 73)» (Cedano). Son los hijos los que deben aprender del padre la misericordia para poder vivir como tales y después tratarse como hermanos. El amor del padre es la condición de posibilidad de ser hijos y hermanos.

En todo caso, creo que es muy acertada la síntesis de Nouwen sobre esta parábola que nos deja la experiencia que funda nuestra fe: «Así como no sé si el hijo menor aceptó el banquete o cómo vivió con su padre después de volver a casa, tampoco sé si el mayor alguna vez se reconcilió con su hermano, con su padre o consigo mismo. Lo que sí conozco como una certeza inquebrantable es el corazón del padre. Es un corazón lleno de una misericordia infinita.»

BIBLIOGRAFÍA

- A. Cedano, Lc. 15, 1–3.11–32: *La parábola del Hijo Pródigo*, in http://www.deiverbum.org/lc-15_01-03-y-11-32/#El_Padre_y_nuestra_actitud_hoy (9/febrero/15).
- R. Guardini, *El Señor I* (Madrid, 1960).
- H. J. M. Nouwen, *El regreso del hijo pródigo. Meditaciones ante un cuadro de Rembrandt* (Madrid 1999).
- Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización, *Misericordiosos como el Padre* (Madrid, 2015).
- J. Ratzinger, *Jesús de Nazaret I. Del Bautismo a la Transfiguración* (Madrid, 2007).
- J. Schmid, *El evangelio según san Lucas* (Barcelona, 1968).

Jaume Botey

Prof. Universidad Autónoma de Barcelona

LA VERDAD COMO ENCUENTRO

Agradezco al Instituto Mounier haberme invitado a esta XXV Aula de Verano¹ y en especial a Carlos Díaz, al que tanto he leído pero a quien no conocía personalmente. Le agradezco en especial que mi iniciación a Buber fuera a partir de sus escritos. Pero agradezco sobre todo al mismo Mounier que con su pensamiento y acción haya sido un referente a lo largo de mi vida, porque él vivió *la Fe como encuentro con la realidad*, como hoy, en un mundo tensionado por la lucha entre las grandes ideologías, liberalismo, fascismo y comunismo.

A mí se me encargó el tema *La verdad como encuentro* partiendo de la experiencia de la fe vivida a lo largo de mi vida, una especie de «Confesiones» o de autobiografía del cómo haber vivido la fe en medio de las contradicciones. Enseguida me di cuenta que aceptar fue un atrevimiento y quizá una irresponsabilidad, pero ya no tenía remedio.

Cargando con esta insensatez, en esta introspección a la que me habéis obligado se pone una vez más de manifiesto algo mounierano: la primacía de la conciencia sobre la norma, del individuo sobre la ley, de la construcción de la conciencia a partir de la relación entre lo subjetivo y lo objetivo y en definitiva el debate entre subversión y fidelidad. Descubro en mi algunas constantes, las llamaría «principios fundantes» que ahora, mirando retrospectivamente, constato que han ido repitiéndose en diferentes circunstancias, y que, como sedimentos, reaparecen a lo largo de mi vida. Creo además poder decir que todos ellos nacen del evangelio, de la cercanía a la figura de Jesús y de lo que entiendo que fue su «confianza en el Padre como encuentro con la realidad».

Antes de empezar permítanme citar dos textos de referencia del evangelio de Juan que ilustran este difícil dualismo entre verdad y vida. Al final del capítulo 18 Juan cuenta que Jesús, ante Pilato, en el

momento supremo afirma «Yo he venido para dar testimonio de la verdad, todos los que son de la verdad escuchan mi palabra. Y Pilato le pregunta: Y, ¿qué es la verdad?». Pregunta que en el texto queda sin respuesta. La respuesta la había dado Juan a lo largo de todo su evangelio en el que, desde el Prólogo, la Verdad es una de las palabras recurrentes: «La Palabra se hizo carne», es decir con la consideración de «la Verdad» como realidad histórica encarnada, más que conceptos son hechos

1. DIOS ES SIEMPRE EL DIOS DE LOS POBRES.

ES EN EL POBRE DONDE PODEMOS ENTENDER
Y ENCONTRAR A DIOS

Más que una convicción, ha sido desde siempre una experiencia profunda. La primera vez fue con los gitanos de un suburbio en la playa de Barcelona. Mi hermano Francesc, sacerdote escolapio, estaba allí desde hacía años. Fue condenado a un año de cárcel por haber participado en un acto contra la represión de la guardia civil contra los gitanos. Cumplió la condena en la cárcel de Zamora, habilitada para curas, por haber renunciado al privilegio concordatario de cumplirla en un convento. La cárcel de Zamora fue el ignominioso paradigma del nacionalcatolicismo franquista. A él tocó el triste privilegio de inaugurarla y yo fui a sustituirlo.

Allí no se intentaba tanto evangelizar como vivir una iglesia pobre entre los pobres, una de las grandes aspiraciones espirituales del Concilio. Allí, en la práctica, con los gitanos y la pobreza material extrema era fácil descubrir el Dios de los pobres. Esta «evidencia de fe» me ha acompañado toda la vida y se ha revivido en la Nicaragua de la revolución sandinista, en México con los indígenas de la sierra queretana,

1. Este artículo corresponde a la conferencia del autor, el 24 de julio de 2015, en el Aula de Verano del Instituto E. Mounier sobre «El miedo a la verdad».

en Bolivia, con las víctimas de las hidroeléctricas en Guatemala. O en Iraq poco antes de ser bombardeado. Con la certeza que el Dios que acompaña a las víctimas es siempre el mismo.

2. FE Y LAICIDAD

Del Campo de la Bota fui a vivir a un polígono obrero de la ciudad de l'Hospitalet, responsable de una parroquia de nueva creación en el momento de la máxima venida de inmigrantes. Aquellos años supusieron el descubrimiento del Dios incrustado en la historia, que está más allá de los credos particulares, del diálogo entre fe y mundo.

Fieles a los principios del Concilio propusimos la construcción de la comunidad cristiana sin edificio parroquial, una «parroquia» sin templo. Nos dejaban el salón de actos del colegio de barrio para la misa los domingos y alquilamos un pequeño local que servía de despacho parroquial, local de ancianos, escuela de adultos y para niños y jóvenes. Los encuentros y la vida de comunidad los haríamos en casas particulares como los primeros cristianos.

Pero algunos representantes del movimiento político y social en la clandestinidad del Bajo Llobregat nos pidieron construir el templo para aprovechar la inmunidad que el concordato ofrecía a los locales de la iglesia. Aceptamos el reto con la condición de que físicamente deberían levantarlos la misma gente, en su mayoría albañiles.

La construcción, bajo el lema «construimos la comunidad», supuso un largo compartir valores fundamentales al margen de las ideologías políticas y religiosas, de capacidades o de procedencias. Se convirtió en «la casa de todos» y la bautizamos como «Casa de Reconciliación» ya que allí se habían encontrado creyentes y no creyentes, inmigrados y catalanes, de diferentes ideologías políticas que el amplio común denominador que compartían les permitía trabajar juntos. Fue una experiencia como del fermento escondido en la masa, el Reino de Dios allí presente se proclamaba por sí mismo, *etsi Deus non daretur*.

Durante mucho tiempo, y formando un solo equipo humano, alrededor de la Casa de Reconciliación nació:

- la Asociación de Vecinos, auténtica escuela de militancia y lucha política, encabezando permanentes e importantes movilizaciones por reivindicaciones urbanísticas y de servicios del barrio;
- una Escuela de Adultos al estilo Freire, conscientes de la naturaleza política de todo trabajo educativo, con colaboradores de todos los sectores sociales e ideológicos,
- el primer grupo de Objeción de Conciencia al servicio militar. Allí comenzó un Servicio Civil sustitutorio de «la mili». El primer grupo fue detenido el 20 de diciembre del 1975. Fue el descubrimiento colectivo de la práctica de la no-violencia y de la resistencia como instrumentos de lucha.

Aquella experiencia, con tanto diálogo y tanto fruto sentó en mí la convicción que ningún grupo humano, político o religioso, posee la Verdad en exclusiva. Dios está en todos, en el diálogo. La Verdad no son credos sino hechos.

3. RUPTURA O TRANSICIÓN, UTOPIA Y POSIBILISMO

La transición fue un momento excepcional para reflexionar sobre qué entendíamos por «sujeto revolucionario», por las contradicciones entre la ética de las convicciones y la ética de las posibilidades. La lecturas de los clásicos, de Gramsci, de los modelos económicos y políticos de América Latina, la influencia de Cuba, la reflexión acerca de la democracia cristiana y su «compromiso histórico» con el PCI, los diferentes modelos de las independencias africanas etc., alimentaban toda clase de debates acerca de nuestro posible modelo de transición.

Por impulso profético éramos defensores de la ruptura, pero debiendo aceptar las limitaciones de las posibilidades. Nunca se sabe dónde está la sutil línea que separa la radicalidad con sus consecuencias de la falta de decisión o cobardía por las consecuencias.

Algo parecido en la contradicción entre asistencialismo y lucha por el cambio de las estructuras políticas. Sabía ya desde mi presencia entre gitanos que toda intervención social supone una contradicción. Había que luchar contra el barraquismo, pero en lo inme-

diato los habitantes de las barracas necesitaban trabajo, atención médica, educación, transporte. Socorrer las necesidades inmediatas no está en contradicción con el trabajo político. Sin embargo, a pesar del alto precio de cárcel que se pagaba por la denuncia política, viví un cierto enfrentamiento tanto con la izquierda como con la derecha, política y eclesial. La condena al asistencialismo venía de la izquierda —política o eclesial— y la condena del trabajo político venía de la derecha, política o eclesial. Ambas cargadas de dogmatismo.

Finalmente también la transición fue el resultado de un pacto, cargado de ambigüedades.

La «Asamblea de Catalunya» fue una insólita experiencia de proceso unitario, capacidad de convocatoria y capilaridad en los intersticios de la sociedad (sociales, eclesiales, políticos, profesionales, económicos, deportivos, culturales). Su eslogan «Llibertat, Amnistia, Estatut d'Autonomía» fue su principal acierto: concentraba en sólo tres palabras un programa unitario y de mínimos, sin renunciar a principios.

4. A DIOS NO SE LE ENCUENTRA UTILIZANDO EL PODER RELIGIOSO

Uno de los relatos que más han pesado a lo largo de mi vida ha sido el de las tentaciones de Jesús que las primeras comunidades formularon con precisión como parábola de la negativa de Jesús a mezclar el nombre de Dios con las tres clases de poder, el económico (el pan), el político (poseerás), el religioso (vendrán los ángeles).

En muy poco tiempo la Casa de Reconciliación adquirió un notable poder de convocatoria. En definitiva poder «político». Y personalmente viví la posesión de este poder como una contradicción respecto del relato evangélico. Detentar aquel poder estaba en contradicción con el principio de laicidad y de la deseable autonomía del poder civil porque el punto de partida del poder de la Casa era el carácter religioso de la institución.

A nivel personal el dilema se resolvió yendo a vivir en el mundo rural pobre, a 150 km. de Barcelona, en Vallbona de las Monges, a la Olivera, una comunidad de disminuidos psíquicos. Nuestro lema era «somos iguales porque todos somos disminu-

dos». La Olivera fue un espacio de reencuentro con la simplicidad de las palabras y las miradas, de la bondad hecha persona y a la vez un lugar de trabajo, cooperativa, como empresa que debe producir productos de calidad, revalorizar el mundo rural, venida de gente joven, nueva forma de gestión, modelo ecológico, formación. Alternativa a este mundo de locura competitiva y degradación ambiental desde los mismos disminuidos.

5. EL PODER DESDE LA AUTONOMÍA DE LO CIVIL

En 1979 se celebraron las primeras elecciones municipales después del franquismo y me pidieron ir de candidato a concejal en mi ciudad. Tuve que escoger entre La Olivera y l'Hospitalet como un deber hacia la gente que había dejado.

Se trataba de una historia larga de fidelidades hacia amigos, creyentes y no creyentes. Sobre todo entendí que se trataba de un servicio a los pobres y, quizá, de «devolver» lo que de ellos había recibido. En la lucha contra la pobreza no es indiferente el trabajo político desde las instituciones civiles. Durante muchos años nos habíamos quejado de la falta de responsabilidad de las administraciones, y ahora ¿íbamos a rehuir responsabilidades?

Acepté ir como independiente para concejal de educación en una ciudad con un servicio escolar muy deficiente y un alto grado de analfabetismo. Aprendimos a tomar decisiones en favor de la escuela pública y de las clases populares. Aprendimos que no es lo mismo una gestión hecha desde la distancia o superioridad que la gestión hecha empleando día y noche, sin vacaciones ni domingos, abriendo hasta desbordar las puertas del despacho. Fueron años de entrega absoluta. Construir escuelas y dar posibilidades de educación era, también, construir el Reino.

6. EDUCADOR Y EL DESPERTAR LA CONCIENCIA CRÍTICA

DE

La de educador ha sido una vertiente esencial en mí. Para eso 35 años de profesor en la universidad. Pero sobre todo educador en un sentido amplio, en el Campo de la Bota, propiciando una vivencia comu-

nitaria de los valores del evangelio, en el partido, en el ayuntamiento, trascendiendo la definición que da el diccionario, más allá de las cuatro paredes de la clase. Consciente de que educación y medio interaccionan, que la educación es intervención política, que no se trata de una educación para acumular conocimientos sino para despertar actitudes críticas, como combate intelectual y, como dicen Freire y Miquel Soler, como «práctica de la libertad».

Sin embargo en mi larga experiencia de universidad he sido testigo de cómo los elementos más ideológicos, el conocimiento global que facilita la transmisión de valores y actitudes, y el alimento de la conciencia crítica ha ido dejando paso al conocimiento parcial que no interpreta, a los instrumentos y en los sucesivos planes de estudio a la preponderancia de los conocimientos fragmentados. En definitiva a la tendencia americanizante. Es uno de los aspectos del desprestigio y el fracaso de la universidad.

7. LA PRINCIPAL DERROTA DE LA IZQUIERDA HA SIDO LA CULTURAL, PREVIA A LA DERROTA POLÍTICA

Con la democracia empezó la desnaturalización de la izquierda abandonando sus principios. La socialdemocracia renunciaba a su credo fundacional y los comunistas expresaban su sintonía con los procesos pluripartidistas occidentales, el eurocomunismo. Ambas izquierdas giraban hacia la derecha. Esto provocó las primeras divisiones y ponía de manifiesto la dificultad de configurar una propuesta de transformación social huyendo tanto del fundamentalismo político como de la pérdida de identidad de clase. Esto fue lo que se propuso el grupo alrededor de Manolo Sacristán con la publicación *Mientras Tanto*.

Las múltiples variantes de la izquierda fueron reduciéndose a gestión y enquistándose en sí mismas. Pronto vinieron los grandes debates de la permanencia en la OTAN, de la entrada a la Unión Europea y las privatizaciones, los primeros y emblemáticos casos de corrupción.

Ganan los mitos de «fin de la historia», «no hay alternativas», «competitividad», «crecimiento indefinido». La disidencia intelectual, política, obrera, cultural desaparece. El partido y el sindicato, los «intelectuales

colectivos críticos» han dimitido. Desaparece también de la Universidad su función crítica, su posibilidad de ayudar a entender lo que está aún por nacer, su posible visión de futuro. Todos, más o menos, han sido vampirizados por los mercaderes.

Ocurre igualmente en los movimientos nacidos de la fe. Pierden su fuerza profética. Los obispos intentaron por todos los medios la domesticación de la Acción Católica. Gana la contrarreforma de Juan Pablo II.

8. LA FRAGILIDAD DE LOS INSTRUMENTOS. EL COMPROMISO DE PARTIDO

La lenta agonía de las propuestas de la izquierda alternativa y su escaso resultado electoral producía en los sectores afines una inevitable sensación de fracaso. La creación de Izquierda Unida en 1986 y de Iniciativa per Catalunya en 1987 como movimientos políticos y sociales supuso una esperanza. Participé desde el inicio, en la redacción de los documentos fundacionales y posteriormente encabezando esta lista para las municipales de 1991 en l'Hospitalet.

Nunca tuve la sensación de discontinuidad entre el trabajo militante de partido, en las instituciones, en los movimientos sociales o en movimientos cristianos. La motivación fue siempre la construcción del Reino y la necesidad de concretar el evangelio en obras. Movimientos Sociales y Partidos son meros instrumentos. Pero éstos tienden a convertirse en fines, se tiende a sacralizar lo propio y condenar lo ajeno. Algo parecido ocurre también en la Iglesia-Institución. Siempre he creído en la posibilidad de intervenir en política con los principios de radicalidad e ingenuidad. Lo llamaría *franciscanismo* en política.

Pero lentamente, en Iniciativa, quienes procedían de los nuevos movimientos sociales y que tenían una visión más abierta de la intervención política fueron siendo desplazados de los órganos de decisión. La institución tiende a enquistarse. Se preparaba la ruptura y nuestra expulsión. Fue un aprendizaje doloroso. Aprendimos que también en la izquierda la radicalidad de planteamientos, la crítica a los acuerdos de cúpulas por fidelidad a las ideas, a las personas y a los procesos y en este caso concreto la voluntad de estar más cercano a los movimientos de base, se paga cara.

Ocurrió como en la mayor parte de las herejías y su enfrentamiento con el sistema: no se trata tanto de un tema doctrinal sino de poder. La autoridad, no el colectivo, es quien define quién es el hereje y quién no lo es.

Como en otras ocasiones en la política, el transfigurismo de la dirección condena a las bases con sus ideales. Fuimos expulsados. De los restos de la expulsión, junto con otros restos, decidimos empezar de nuevo. Ahora se llamaría Esquerra Unida y Alternativa. Fundamentada sobre los pilares de siempre: anticapitalismo, pluralismo, voluntad unitaria y democracia interna. En el año 2000 salí elegido presidente. Se trataba de aglutinar esfuerzos para que, junto con otros que persiguen los mismos objetivos, nos pusiéramos realmente al lado de los oprimidos en el gran combate de la historia por la liberación de todos. Pero tampoco pudo ser...

Me ha tocado vivir «en diáspora» mis opciones políticas. Desde entonces he participado en innumerables intentos de reagrupar cultural y políticamente a la izquierda, aunque con poco éxito: la Balsa y la Barraca (en las que me encontré a intelectuales como José M.^a Valverde o Francisco Fernández Buey), Col·lectiu Roig-Verd-Violeta, la FARGA, Mesas de Convergencia, Socialismo 21, Frente Cívico, Xarxa-PSUC...

9. GLOBALIZACIÓN

Y NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES

Paralelamente nace la conciencia de la globalización y se abre paso una nueva forma de contestación mundial a la que me vinculé inmediatamente. La revolución zapatista y su eslogan «mandar obedeciendo» fue un detonante, seguido inmediatamente de la Campaña del 0,7, la de *50 años bastan* contra el FMI y el BM. Pronto será la contestación contra la OMC de Seattle, los Foros Sociales, Porto Alegre, la campaña mundial del *No a la Guerra* ante la intervención de EE.UU. en Irak como intervención política, etc... Para mí esta conciencia se concreta en los viajes a Chiapas y la promoción del doctorado Honoris Causa a D. Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal en la Universidad Autónoma, la acampada en la Diagonal de Barcelona pidiendo el 0,7, la presencia en casi

todos los Foros Sociales Mundiales desde el primero de Porto Alegre, la estancia en Irak pocos días antes de la invasión, etc... y en una imperiosa necesidad de formación, que se traducirá en una estancia en Lovaina aprendiendo de François Houtart, en las nuevas asignaturas que desde entonces impartiré en la universidad y en multitud de charlas acerca del nuevo modelo económico mundial.

Sin embargo una lectura exclusivamente economicista de la historia incapacita a los partidos clásicos de la izquierda a entender los temas de fondo que estos movimientos plantean. La vinculación a ellos de los militantes se toleraba, a menudo como testimonial y exótica opción personal, pero sin atribuirle ninguna relevancia política y sin que supusiera ninguna aportación al partido. Participar en ellos me supuso durante mucho tiempo una especie de doble y cuasi clandestina militancia. La ortodoxia del partido exigía la defensa del sindicato como único representante de los intereses de la clase trabajadora, lo demás eran tonterías.

Sin embargo, el futuro está ahí y en los valores que estos movimientos llevan consigo. Se trata de un nuevo universo mental y de valores sólidamente interconectados sobre un nuevo modelo de propiedad, nuevas formas de organización, de consumo responsable y uso de la energía, de colaboración de cercanía, de ética en las finanzas, de recuperación del mundo rural, de gestión de empresa y cooperativismo, de valoración de los sectores marginales como inmigrantes, de nuevas formas colectivas de solidaridad como la lucha contra los desahucios, incluso de nuevas formas de organización política (*Procés Constituent*, Podemos, Barcelona en Comú)...

10. LA FRAGILIDAD DE LOS INSTRUMENTOS.

EL COMPROMISO DE FE

En realidad, la confianza —que quisiera total— en este Dios del amor es mi fuente de libertad. De la libertad como la vivieron los profetas y Jesús, desafiando el poder, libres de las ataduras del templo y de leyes y en la frontera entre la institución y fuera de ella. Jesús, igual que los profetas, cautiva y seduce porque su utopía se contagia, pero tuvieron que vivir su entrega en la soledad, teniendo que elegir

entre la obediencia al sistema o la obediencia a la causa que sienten como absoluta. Esto genera disidencias, escandaliza y, sobre todo, provoca la condena del poder.

Todos llevamos en nuestro interior un sello de infinito, el sentido de algo que nos trasciende. También la lealtad a esta voz interior genera incompreensión alrededor nuestro. A menudo nos obliga a vivirlo en un particular retiro de cada uno, con dificultades para explicarlo y para que sea entendido. Pienso en la mística y en la soledad en la que tuvieron que vivir los promotores de todas las utopías sociales, los Bartolomé de las Casas, los líderes bienintencionados de la Revolución Francesa, nuestros republicanos asesinados por trabajar por la justicia, o los Péguy, Simone Weil, Bonhoeffer, Etty Hillesum, Carlos de Foucauld, Lluís M^a. Xirínacs, tan cercanos.

Los gritos en el nombre de Dios y a favor de los pobres, de los profetas y de Jesús, han sido la más importante referencia en mi actuación política. Sin duda la fundamental, más allá de Marx y de cualquier tratado de filosofía. De ahí que me resulte tan difícil de comprender la condena de la Jerarquía a cualquier propuesta de fe comprometida con la justicia o de cambio revolucionario a favor de los pobres. Fueron razones políticas bajo el pretexto de ideología lo que motivó la prohibición de los sacerdotes obreros, la condena a la Teología de la Liberación, las reservas a Cristianos por el Socialismo y tantas otras. El «escándalo» de la pobreza y de sus causas, debía de haber estado por encima de cualquier ideología, y sin embargo cuánto patrimonio de amor y de transformación social se ha desperdiciado en función de ideologías o de poder político.

Sé que es importante compartir la fe, vivirla en comunidad, pero me resulta difícil vivirla bajo el fiel peso de una institución como la Iglesia. Como toda institución humana, como cualquier partido, la Iglesia tiende a mirarse más a sí misma que a las necesidades de su alrededor, a delimitar y defender pretendidos derechos, a convertirse en fin de sí misma, a condenar a los demás. Conclusión: vivo mi fe también en «diáspora», como mi compromiso político. En múltiples comunidades pequeñas algunas de las cuales yo mismo procuré impulsar, como el encuentro de los lunes, Cristianos por el Socialismo,

Cristianos en Diáspora, Curas Obreros, Redes Cristianas, Cristianismo y Justicia, Cristianisme Segle XXI, Fòrum de Teologia i Alliberament...

11. LAS «RUPTURAS» DE NUESTRO MUNDO

Sin duda el legado de Mounier nos ayuda a una comprensión de nuestro mundo y de nuestra relación de creyentes con el mundo desde dentro. Para terminar, diría que hay tres «rupturas» fundamentales en relación al pasado.

En primer lugar la necesidad de comprensión de la «historia» como substrato ontológico de la revelación. La historia de la humanidad y su evolución es, ella misma, revelación de Dios. Dios ya es «buena noticia» aquí y ahora. Hay por consiguiente una conexión directa entre «salvación cristiana» y acción sociopolítica. Leyendo la historia, y sobre todo la historia de los pobres y sus luchas, elaboramos Teología, tratado de Dios.

En segundo lugar, la ruptura religiosa. Vivimos en una sociedad adulta, laica y multicultural. Dios ya no se da «por descontado», ha dejado de ser un tema relevante, es un «extraño en nuestra casa», ha perdido legitimidad ontológica. El hombre puede pensar su existencia sin Dios, y ya no se siente primariamente criatura de Dios. La «modernidad» podía ser una época sin Dios pero con nostalgia de Dios. La «post-modernidad», es ya una sociedad sin nostalgia de Dios.

Finalmente, en nuestro siglo XXI no podemos pensar a Dios, sin pensar «el mal» que sigue existiendo como un hecho central para la mayoría de la humanidad. En la famosa frase «después de Auschwitz no es posible hacer teología», Auschwitz se ha convertido en una metáfora del mundo moderno. Viviendo permanentemente en situación de holocausto (refugiados, inmigrados, Oriente Medio, África, el paro, los desahucios, pobreza, las colas en la SS), el desastre no puede ser considerado una casualidad u obra de un loco.

Si esto es así, ¿cómo hablar de Dios en este mundo de dolor absurdo y evitable? Ahí es donde cobra más sentido la Cruz de Cristo como catástrofe y fracaso de Dios. Ella es la clave epistemológica de la interpretación de la historia. Ella es el «lugar» de la Revelación. En ella el Dios pobre y doliente, expresa al mismo tiempo la *kenosis* y la «salvación».

Esther Díaz

Periodista y Licenciada en Derecho

FOTOS CORTESÍA DE Roberto Pedraza

OFICIO EN EXTINCIÓN



El día que Gregorio Landaverde Esquivel ya no esté, el oficio de talabartero probablemente se habrá extinto en la Sierra Gorda de Querétaro.

En este área natural protegida situada en el centro de México, las profesiones de antaño mueren al ritmo que los jóvenes migran a Estados Unidos en busca de una mejor calidad de vida y el relevo generacional desaparece.

Nadie quiere ya cobrar 120 pesos (unos siete euros) por trabajar todo un día para hacer una funda de una navaja o 280 pesos (unos 16 euros) por muchas más horas cortando y cosiendo la piel necesaria para fabricar unas polainas.

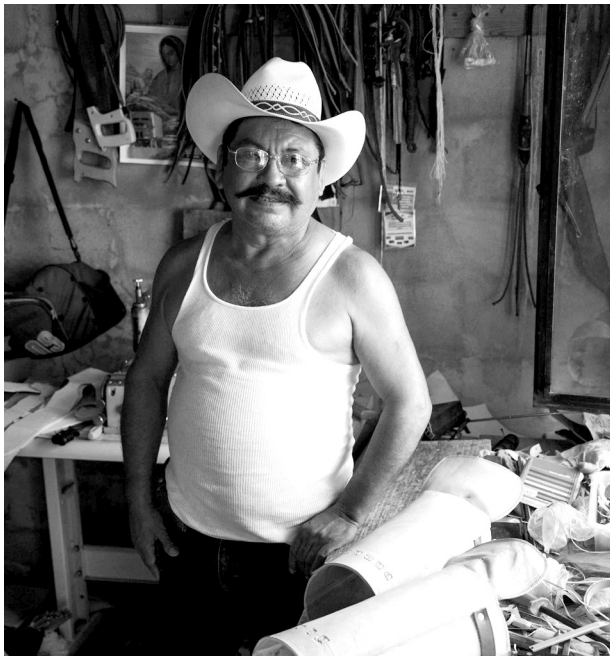
Sin embargo, don Goyo, como todo el mundo le conoce, eligió el camino contrario. Después de haber sido un espalda mojada más allá de la frontera norte de su país y pasar por muchos trabajos, decidió regresar a su hogar y encontrar algo digno de lo que vivir.

Ahora, con el pedazo de tierra que cultiva y un taller de apenas cinco metros cuadrados, sale adelante sin tener que separarse de su familia.

«Decidí entrarle a esto porque aquí no hay ni qué hacer. Antes yo me iba para el norte, venía y me estaba un tiempo en la agricultura. Pero yo quería aprender a hacer algo. Entonces me contaron de un señor del municipio de Arroyo Seco que trabaja las cuartas (látigos cortos para las caballerías) y dije ‘puede que vaya a ver cómo le hace’. Fui a verlo unas dos, tres veces, y así le aprendí a él», cuenta.

Eso fue en el año 2005, cuando don Goyo ya había dejado atrás los 40 años y quiso reinventarse. Dos años más tarde recibió una capacitación gratuita ofrecida por su municipio para aprender a labrar cinturones piteados (bordados con hilo de pita). Después de eso, las fundas de cuchillos y machetes fueron resultado de su invención.

Y a pesar de que dice que ha elegido una profesión laboriosa y «un poquito cansada» parece contento con la vida que ahora lleva.



Desde su taller, donde un póster de una muchacha con muy poca ropa comparte espacio con una Virgen de Guadalupe y juntas supervisan las labores de corte y confección de los pedidos, se alcanza a ver un valle esplendoroso, de un verde exuberante y una tranquilidad pasmosa. Quizás por esto don Goyo decidió llevarle la contraria a la mayoría de la gente y regresar a El Rincón.

—¿Cree que cuando sus hijos crezcan serán tala-
barteros, como usted?

—«Yo los he estado enseñando, pero depende de cada quien. Eso no lo puedo yo saber», dice.

El silencio que sigue a esa afirmación suena a preocupación. Probablemente él intuya, como lo hacemos quienes los escuchamos, que por el momento sólo él pudo rechazar el sueño americano.

Mientras tanto, gracias al camino que decidió tomar, reminiscencias de los enseres usados en la vida campesina de antaño permanecen vivas en esta quebradiza Sierra Madre Oriental.





La carta al lector

¿PROGRESO O ESQUIZOFRENIA?

Os cuento, amigos, si me concedéis unos minutos. Me encuentro con un conocido y me invita a un café para desahogarse un poco y decirme que está decepcionado de mí: porque él me consideraba de otra mentalidad, que me ve muy manipulado por la Derecha, pues estoy ofuscado con la represión a la Iglesia, cuando en toda la historia, jamás la Iglesia ha tenido tanta libertad y se la ha respetado como en el momento actual. Me pone de ejemplo cómo se le respeta al Papa. Que lo que pasa es que —como le ocurre a la Derecha— estamos temblando todos de perder el poder. Que aprenda del Papa, cómo no duda en declararse de Izquierdas... Puedes imaginarte que el café me supo a vinagre y no he podido contenerme. Pues voy a usar el derecho que tengo a expresarme.

Ante el espectáculo político que estamos viviendo, la indignación se va acrecentando por días al ver el cinismo de estos políticos a los que les importa un bledo España y no quieren otra cosa que amarrarse al poder: se han tomado el tema como el boxeador que se sube a un ring para tumbar al contrario. Constantemente lanzan frases diciendo que quieren un país *progresista*... pero lo que no tienen claro es en qué consiste ese progreso, pero el pueblo sí que lo tiene:

- Estamos esperando que sean capaces de sentarse a hablar con respeto, no insultándose, exponiendo cada uno cómo piensa hacer para arreglar el problema del paro y crear un trabajo estable para todo el mundo.
- Cómo piensan arreglar el problema de la educación, que estamos a la cola de Europa.
- Qué piensan hacer para arreglar el problema de la sanidad que cada vez se parece más a la sanidad tercermundista.
- Qué piensan hacer con el problema, que ellos mismos han montado, con los nacionalismos que van a destrozar España.
- Qué van a hacer con lo que todos estamos esperando: que obliguen a devolver el dinero a los ladrones, en lugar de apretar el cuello a los débiles.
- Que dejen libre la justicia y no la politicen, y ayuden a que se establezca el orden y la seguridad en el país...

Entendemos que eso es progreso, y progresistas aquellos que favorecen leyes que vayan mejorando todo esto para que podamos vivir en paz y con digni-

dad, pudiendo incluso solidarizarnos y echar una mano para que otros hagan igual.

Pero parece que esto se les olvida en el momento que cogen un sillón y se creen los amos del mundo y, cuando llegan ahí hablan de «PROGRESO», me imagino que se refieren al progreso de cada uno, pero no al de España.

¿A qué le están llamando «Progreso»? Esto es lo que yo percibo y lo que constato que percibe toda la gente de a pie con la que yo hablo: Yo no soy un experto en política, soy un simple ciudadano, pero todavía tengo ojos y oídos que me permiten distinguir, y escuchar un razonamiento y ver la contradicción entre el discurso y la práctica.

¿Cómo es posible negar lo evidente? Hay algo que me desconcierta y que me pone los nervios de punta, pues me da la sensación de que me toman por idiota en mi cara y se burlan de mí. ¡Que todo un profesor de Facultad, me diga que los católicos, instigados por el victimismo de la Derecha, estamos viendo fantasmas y que nos persiguen por todas partes... Y al mismo tiempo, él se confiesa católico!, piensa que «jamás se ha respetado tanto a la conciencia de la gente y a la iglesia como ahora» y me pone como ejemplo a *Charlie Hebdo* (Acaba de sacar una caricatura de Dios con un fusil AK-47 y un titular que dice: *El asesino sigue suelto*). A esto le llaman libertad de expresión; me parece que es pasarse unos cuantos pueblos el llamar a la «libertad de insulto» «libertad de expresión».

Yo me planteo, si esto ocurre a estos niveles, no es extraño escuchar a gente sencilla del pueblo, que no escucha otra cosa que el chismorreio de ciertas cadenas de TV, que diga: «¡Ea!, lo mismo que le hicieron a Jesús los de siempre, ahora le están haciendo al pobre muchacho éste, (refiriéndose al líder de Podemos) que está queriendo poner orden y hacer que los ricos dejen de robar...»

Y yo me vuelvo loco al pensar cómo se las han arreglado para hacer que la gente ya no distinga entre el bien y el mal, entre la mentira y la verdad y se haya llegado a esta situación que es peligrosísima, pues cuando a un pueblo le quitas la capacidad de reflexionar, de hacer una crítica de las cosas que tiene delante y sólo ve aquello que le ordenan, eso es un auténtico lavado de cerebro, con el que se confisca la libertad a un pueblo y lo conviertes en un rebaño (*al que sólo*

le hace falta que entre al modelo que se expone por donde se ordene y por allí entran todos), que va donde se le ordena y solamente habrá que levantar una mano, para que todos hagan lo mismo; el ejemplo claro lo tenemos en la Alemania Nazi. Y se convierte la sociedad en un circo... Luego nos ponen una película pornográfica en la que anden enlodazados los curas y las monjas y nos vamos felices a la cama diciendo «¡Qué vergüenza, cómo está la iglesia!» ¡Viva el progreso!

Y mientras tanto, el pueblo sin poder levantar cabeza, amaneciendo cada mañana con un impuesto nuevo. No faltará mucho para que nos cobren por el aire que respiramos, pero quitando todos los derechos, porque lo que recogen no alcanza para todos los enchufados en la máquina burocrática que han montado.

Siguiendo la reflexión y uniéndola al tiempo que vivimos, me surgen otras preguntas al hilo de lo que estamos atravesando y oyendo:

■ En la sociedad de Israel de los tiempos de Jesús, como en la romana, como en la griega, en la egipcia o cananea, la sociedad estaba dividida en estratos sociales, de tal forma que había personas de 1.^a categoría, de 2.^a, de 3.^a y hasta de 4.^a. Y los mismos intelectuales de aquel tiempo decían que era necesario que hubiera esclavos, para que ellos pudieran dedicarse a pensar.

■ Viene Jesús, nacido de entre la clase de los que sólo tienen obligaciones, se proclama «Hijo de Dios» y, por tanto, de naturaleza divina—humana y sostiene que todos los seres humanos somos hijos de Dios y, por tanto, IGUALES. Independientemente de todas las creencias religiosas, es la historia, les guste o no les guste a los que ahora me vienen gritando «progresismo». Por esta verdad dio su vida y se lo quitaron de en medio aquellos que no podían soportar la IGUALDAD que él mantuvo. Y, basados en Él, han venido millones de hombres y mujeres a través de los siglos jugándose el tipo y se lo siguen jugando, por mantener la misma causa... Los estamos viendo, aunque los medios de comunicación no quieran hablar de nada que se refiera al tema: un ejemplo concreto lo hemos tenido en estos primeros días del año en Valencia: se han juntado 15.000 jóvenes de toda Europa y del mundo para rezar por la paz y ni un solo medio de comunicación se ha hecho eco de ello, ahora viene el grupo que actuó en la sala de fiestas de París, cuando se dio la masacre, y

se mueve España entera. Esta es la farsa que me están queriendo vender.

No puedo evitar la pregunta: ¿Porqué le tienen tanto miedo y fobia a JESUCRISTO? ¿Porqué otros le tienen también miedo a mirar la realidad que nos grita y buscan la explicación simplista —el buenismo—? ¿A esto le llaman progresismo?

Yo me siento del pueblo que tiene que aguantar esta burla y esta esquizofrenia con la que me quieren hacer ver lo negro blanco y, encima, me dicen que es que la derecha me tiene el coco comido...

■ Se habla mucho de libertad y sostienen el respeto y la dignidad de la persona como principios fundamentales, pero sólo en teoría, porque cuando bajamos a la práctica, volvemos al juego de palabras que nos vuelve locos diciendo que donde dije «digo» estaba queriendo decir «Diego», resultando al final todo lo contrario:

Todos hablan de JUSTICIA y Jesucristo proclamó la IGUALDAD que es la base y el fundamento de la JUSTICIA; pero estamos viendo que los que gritan justicia, cada vez se entiende menos a qué se refieren, pues al mismo tiempo que lo gritan, van creando distancias más grandes de desigualdad y han desestabilizado el mundo. Y basados en esos esquemas han dado lugar a que se agreda a lo más sagrado que es la VIDA y la PERSONA, asesinando a mil setecientos millones de niños, a quienes se les ha negado el derecho a vivir en beneficio de las mafias del crimen... ¿Ese es el tipo de justicia «progresista» que predicán?

Gracias a la proclamación de Jesucristo que ponía a la PERSONA como un valor supremo, llegó a abolirse la esclavitud; hoy en cambio, existen más de 40 millones de niños esclavos y no contamos con las mujeres que viven en régimen de esclavitud... y esto está apoyado por un tal «PROGRESO» que, aunque no lo haga explícitamente, lo aprueba con su silencio cómplice, pues además no acepta el condenarlo, ni tampoco pide perdón por los crímenes que ha cometido. Ando esperando que lo haga, de la misma manera que espero que me expliquen a qué se refiere el discurso que mantienen, porque en la práctica, no veo que hagan otra cosa diferente a lo que critican y mucho menos MEJOR.

Melitón Bruque García
Párroco en Linares (Diócesis de Jaén)
Misionero durante años en América



Dios es amor recíproco. El carácter co-originario de la unidad y de la pluralidad en Dios Trinidad. En diálogo con Tomás de Aquino, Ghislain Lafont, Gisbert Greshake y Hans Urs von Baltasar.

Carlos Luis García Andrade.
Publicaciones Claretianas,
Madrid, 2015, 866 pp.

A una cierta edad apenas si se acierta ya a leer caracteres gráficos tan pequeños como los de estas 866 monumentales páginas del máximo formato; en compensación, sí puede uno hacerse a la idea de cuánto valen y significan libros como el presente, al menos para mí. Vaya por delante mi admiración y reconocimiento. Carlos García Andrade ha convivido literalmente día y noche con esta tesis doctoral durante decenios, a pesar de los numerosos meandros en que la vida parecía empeñarse en desviarle. Pero, con la fuerza de un río con titánica voluntad de verter al ancho mar, este libro ha podido también sobre-

ponerse a toda fatiga hídrica, corrió su carrera, mereció su palma y su corona. ¡Y con que brío, con qué fuerza ha sabido desembocar, y al propio tiempo con cuánta mesura, sin precipitación, sabiendo remansar cuando debía descansar su caudal, y con cuánta paciencia didáctica nos lleva corriente arriba haciendo navegables las dificultades hasta llegar a parecer en ocasiones un libro apto para todo remador! ¡Hurra por este gran capitán!

¿Quién no agradecería además una travesía tan placida viento en popa a toda vela y al propio tiempo tan osada? ¿Cómo no pondría de relieve un lector avezado el interés de todos y cada uno de los temas aquí tratados, de todos los autores y de todos los problemas aquí presentados, en este *Dios es amor recíproco*? Pero ¿cómo podría yo, pobre de mí, relatar el contenido abrumador de tantas y tan bien escritas páginas? Sólo puede darse en esta reseña somerísima cuenta de ellas haciendo de este modo una flagrante injusticia al libro y a

su autor. La sección primera está dedicada al *silencio cultural de Dios en el occidente europeo*, cien páginas para devolver al centro lo esencial de los parámetros teológicos de nuestros días. La sección segunda se adentra ya en los modelos interpretativos de la Trinidad en Santo Tomás de Aquino, que constituye la parte central de la obra (pp. 105-404): «Tanto los límites inherentes a las categorías adoptadas, que han obligado a Tomás a verdaderas obras de filigrana teológica para poder usarlas en su estudio sobre la Trinidad, como el haber recurrido a la estricta separación entre trascendencia e inmanencia para esquivar las interpretaciones heréticas, han colaborado de forma decisiva en esta progresiva disociación entre unidad y pluralidad divinas impidiendo que ni siquiera pueda plantearse su coordinación, mucho menos postular un carácter co-originario para ambas».

Las páginas siguientes de *Dios es amor recíproco. El carácter co-originario de la unidad y de la pluralidad en Dios*

Trinidad tendrán por objeto, conforme al subtítulo de esta magna obra, poner en diálogo a Tomás con las novedades conciliares a través de *Ghislain Lafont* (pp. 405-491), *Gisbert Greshake* (pp. 493-592) y *Hans Urs von Baltasar* (pp. 593-735). La sección tercera está destinada a una exposición sistemática (pp. 737-866), donde concluye así de hermosamente: «Creo que la propuesta de la comunión modelada trinitariamente se convierte en la gran posibilidad de vivir la experiencia más plena de Dios en medio de cualquier contexto, por difícil que sea; de sostener y desarrollar el camino de los creyentes aunque sigamos siendo pobres pecadores y de testimoniarla como real, como plausible, como fuente de vida y fuente de humanidad en el seno de cualquier ambiente. Y una vía clara para una nueva evangelización en el contexto de la globalización, apenas empezada, y en la que ya estamos plenamente sumergidos» (p. 837).

Y a leer, que son dos días.

Carlos Díaz

Teatro, Psicología y Vida cotidiana. ¡Yo también soy Otel... o Julieta!

Pintor Maya, Isabel; Pintor García, Manuel.
ÑAQUE editora, Ciudad Real, 2015.
181 pp.

Encontraremos en el frontispicio de este libro todo un mensaje terapéutico y docente: «El teatro enseña a vivir, y la vida te enseña a hacer teatro». Se trata de un libro modelo sobre teatro, psicología y personas en acción, todo un enfoque multidisciplinar que casi se convierte para cualquier lector en autobiográfico y terapéutico.

Autora-hija, Isabel Pintor Maya, y autor-padre, Manuel

Pintor García, se explican rauda y primorosamente: ella *empadrea* y él *enfilia* —con la sangre y el saber— sobre el escenario y la cátedra. «Hemos montado —nos dicen en la Introducción— este pequeño laboratorio de pensamiento para probar cosas nuevas sin la presión externa del «éxito», que tanto nos obsesiona hoy en día... Queremos que este libro sea un estímulo y una herramienta para aprender a conocerse a uno mismo». Así que nos han puesto a punto un elenco de psicoterapia aplicada a todas las dimensiones del vivir cotidiano. En sus ocho capítulos, o sobre la pantalla del cine, o en el escenario del teatro, o desde la cátedra nos han puesto a

punto cada uno de nuestros días por medio del sentido del vivir y del vivir con sentido.

En el primer capítulo nos enseñan que el proceso de convertirse en persona no está separado del proceso de ser el actor que ahonda en sus procesos mentales y emocionales. Para ello, elaboran un reportaje de los diversos modelos de psicología, psicoanálisis, conductismos, psicologías de la Gestalt o de la forma, humanista, cognitiva y positiva. «Dos disciplinas muy diferentes entre sí —una es ciencia, la otra es arte, pero también con muchas cosas en común» (Introducción). ¡Toda una apuesta de los autores para elaborar su personal contribución multidisciplinar! De-

cía Ortega que la clave del vivir es inventarse un personaje: ésa fue la lección de sociabilidad de Don Quijote, logrando para sí y para todos el sentido de la existencia auténtica: «Yo sé quién soy, y sé que puedo ser» (I, 5). Así que los autores, como *Don Quijote* —o como Otel... o Julieta—, van a ser conocidos por sus proyectos a fin de lograr el difícil equilibrio entre persona y personaje a través de la interpretación. O como prologa J. C. Plaza, «el tránsito del alma del actor hacia el alma del personaje».

Los restantes capítulos deletrean las huellas que el teatro —mentira verdadera, donde se fingen las cosas en serio, como diría Pirandello— ha dejado en la psicoterapia



(teatro-terapia, psicodrama), así como en la educación escolar o la familiar, en el desarrollo personal y el *role-playing*. ¡Toda una demolición del «pensamiento débil»!

Se trata, pues, de una oferta que, desde su diario camino laboral, los autores brindan a padres, a profesores, a psicólogos y actores que buscan el

sacarle jugo a la vida y donde la afición no debe estar reñida con la responsabilidad y el compromiso personales. Se trata de un empeño extraído de una visión constructivista de la psicología cognitiva; quién es la persona que me interesa, quién se interesa por mí, qué busca, a dónde proyecta llegar, qué le pesa de

su pasado, con qué lenguaje se expresa.

El añadido postrero de la sucinta bibliografía comentada y el condensado índice temático nos facilitan la comprensión y la memoria a quienes necesitamos reverdecir todo lo ya sabido y vivido.

Que Manuel Pintor (esposo, abuelo, padre, psicólogo

y docente) haya hilvanado su saber vivir y enseñar, colaborando con su hija Isabel (hija, esposa, madre, psicóloga, actriz, directora de teatro) los lleva de la mano para encarnar esa metáfora visible, según Ortega y Gasset, de «hacer de la vida, teatro, y del teatro, vida».

Pedro Ortega Campos

La utopía del perdón en la sociedad laica.

Albert Llorca Arimany.
Fundación Emmanuel Mounier.
Colección Persona N° 55. Madrid,
2015, 176 págs.

Pensadores tan distintos como Freud y Mounier coinciden en afirmar que los males humanos provienen mayoritariamente de la deficiente y enfermiza incomunicación entre las personas. Así, si no ofrecemos un plus de generosidad en nuestros vínculos con los demás, no resolveremos nuestros problemas de comunicación, ni saldremos bien parados, pues, según el pensamiento de Mounier, sólo existimos en la medida que «existimos para los demás», ya que en última instancia «ser es amar».

En nuestra sociedad actual donde la fe en la bondad hu-

mana se vislumbra como algo lejano, donde se es insensible ante las necesidades de los más débiles, y se ha sometido al mundo a la inercia de la violencia, conducido y transformado por un capitalismo global que esquilma amplios territorios del Tercer Mundo, puede resultar grotesco introducir la expresión «sentido del pecado». Además, banalizamos el perdón con la «judicialización» de la culpa; es decir, cuando no nos preguntamos por el mal moral realizado, sino por la ley vulnerada. Así, sólo somos culpables si vulneramos alguna ley, desvaneciéndose la exigencia de pedir perdón.

El acto de perdonar supone un cambio de los sentimientos de quien perdona, una transformación personal gracias al sentido de la justicia. Pero, ¿podemos hablar del sentido del perdón en una

sociedad tan inhumana? El estudio que nos ofrece el Doctor Albert Llorca Arimany es fruto de una intensa preocupación antropológica que el propio autor tiene sobre un tema esencial en la vida humana: la lógica praxica del perdón. Para realizar este estudio el autor ofrece los ejemplos de Gabriel Marcel y Vaclav Havel; analiza la sensibilidad judía y cristiana del perdón en el pensamiento de Franz Rosenzweig por parte judía y Emmanuel Mounier por parte cristiana; hace un recorrido filosófico sobre el perdón desde Sócrates hasta Hegel y estudia lo que dicen sobre este tema filósofos contemporáneos como Simone Weil, Emmanuel Lévinas, Vladimir Jankélévitch, Hannah Arendt, Jacques Derrida y Paul Ricœur. El autor llega a la conclusión de que el sentido del perdón surge a partir de la conciencia del mal que debe

ser superado para transformarlo en bien. El verdadero perdón es capaz de superar la venganza, al mismo tiempo que opera una transformación en el deudor, ofreciéndole una disposición para la mejora humana. Pero, ¿cómo perdonar los «crímenes contra la humanidad»? Humanamente hablando nuestra capacidad de perdonar tiene límites, ya que lo imperdonable está en relación con el mal contra Dios y este mal solamente es perdonable por él. Pero si llegamos a perdonar lo hacemos gracias a una cualidad derivada de lo divino. Finalmente el autor nos ofrece una serie de pistas para ir caminando en la realización de la utopía del perdón en una sociedad laica. Un tema vital en el que Llorca nos ayuda a reorientar nuestras vidas.

J. L. Vázquez Borau

■ Análisis



Temas **CLAVE** del **personalismo** **comunitario**

PRESENTACIÓN

TEMAS CLAVE DEL PERSONALISMO COMUNITARIO

Entre propios y extraños se nos ha pedido muchas veces una introducción al pensamiento personalista-comunitario, una síntesis abarcable que facilite una comprensión básica de sus tesis, de modo que quienes la estudien puedan afirmarse razonadamente en la intuición que les ha acercado a ellas, y que, igualmente, permita aclarar las razones de quienes lo rechazan o menosprecian.

Para atender a esta demanda hemos considerado que la forma más sencilla de hacerlo consiste en desarrollar algunos temas claves que reflejan las afirmaciones básicas e irrenunciables del personalismo, cuyo mensaje esencial es la centralidad de la persona en el universo, en el pensamiento y en la acción. Por ello hemos elegido los principales conceptos que surgen a partir de la noción de persona que Emmanuel Mounier presentó en sus obras:

Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una manera de subsistencia e independencia de su ser; mantiene esta subsistencia por su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos por un compromiso responsable y una constante conversión: unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla, por añadidura, a impulsos de actos creadores la singularidad de su vocación.

Alrededor de esta fórmula breve, pero densa, se desarrollan los temas esenciales que describen a grandes rasgos este pensamiento y la praxis que le caracteriza. Así, los dos primeros artículos, por parte de Carlos Díaz, presentan una aproximación a la metafísica del ser personal, como realidad subsistente, abierta y esencialmente relacional. José María Vegas se ocupa de la relación de la persona con el universo de los valores. Luis Ferreiro trata de la libertad como condición de la persona que le posibilita hacerse a sí

misma. Carmen Herrando expone el tema de la conversión permanente como actitud que le permite recogerse, recuperarse, y rehacerse desde lo íntimo de su ser. Xosé Manuel Domínguez desarrolla el papel orientador de la vida personal que tiene de la vocación. Fernando Soler subraya el valor de la acción y la creatividad en el personalismo de Mounier. Y Luis Aranguren insiste en el carácter responsable de la vida personal que se encarna en el compromiso.

No es la única forma posible de introducción al personalismo comunitario, de hecho quedan fuera temas muy queridos, pero sí es una manera de ofrecer una unidad coherente que entendemos que puede ser asumida por diferentes corrientes de inspiración personalista.

Quedan fuera temas que abren perspectivas en las que tal vez el acuerdo sea menor, y que significan una afirmación más estricta y concreta en varios sentidos, especialmente en la dimensión política, así como en la afirmación de las tesis personalistas en la línea de una espiritualidad de trascendencia. En estos ámbitos reina un pluralismo de opciones propio de un pensamiento que se entiende más como una inspiración abierta que como un sistema cerrado, y que por tanto puede irradiar en diversas filosofías. Esto significa que en próximos números intentaremos ampliar este ensayo introductorio con los temas que en éste algunos lectores seguramente echarán de menos.

Así como también será necesario precisar posiciones respecto a los problemas actuales, en los que el personalismo reacciona frente a contravalores imperpersonalistas (individualismo, cosificación, masificación, etc.), o frente a configuraciones de contravalores consolidadas (burguesía, totalitarismos, tecnificación deshumanizada, espiritualidades desencarnadas, etc.), que en los orígenes del personalismo fueron de gran importancia y que hoy sobreviven en versiones transformadas, en unos casos en formas mitigadas y en otros acentuadas. 

ONTOLOGÍA DEL YO PERSONAL: UNA IDENTIDAD PERSONAL PERMANENTE Y RELACIONAL

CARLOS DÍAZ

Profesor de Filosofía

En una serie de circunstancias en la vida aparece con mayor claridad de lo habitual una cierta discordancia con uno mismo: el arrepentimiento, la perplejidad, la decepción, el autoengaño. En una subjetividad abierta al aprendizaje y vulnerable a la rectificación, estas formas de *comparecencia de la inidentidad* o no identidad son tan constantes que la identidad satisfecha parece más bien la excepción a una regla. No se puede entender bien la condición humana —su finitud— si se considera al hombre como un sujeto perfectamente acabado, que ocasionalmente entrara en alguna de esas situaciones que denominamos «crisis de identidad». Si pudiera escribirse algo así como un manual de instrucciones de uso para la vida, uno de sus objetivos fundamentales habría de ser enseñar a soportar ese coeficiente de *inidentidad*. Una subjetividad satisfecha sería incapaz de advertir las situaciones de inadecuación y estaría cerrada a experiencias de la vida que suponen desacuerdo consigo mismo y, por lo tanto, aprendizaje y rectificación. En un asunto tan complejo e importante —ser o no ser— y en un límite de páginas tan ajustado, nos limitamos a recoger algunas posiciones básicas dentro del personalismo.

TESIS DE PAUL RICOEUR: MUERE EL PERSONALISMO, VIVE LA PERSONA

«Yo pienso que la persona es el hogar de una actitud a la cual pueden corresponder categorías múltiples y muy diferentes. En relación a 'conciencia', 'sujeto', 'yo' la persona aparece como un concepto sobreviviente y resucitado. ¿*Conciencia*? ¿Cómo creer todavía en la ilusión de transparencia que se vincula con ese término, después de Freud y el psicoanálisis? ¿*Sujeto*? ¿Cómo se nutriría todavía la ilusión de una fundación última en algún sujeto trascendental, después de la

Escuela de Frankfurt? ¿*El yo*? ¿Quién no es sensible a la impotencia del pensamiento para salir del solipsismo teórico, desde el momento en que aquél no parte, como Emmanuel Levinas, del rostro del otro? He aquí por qué prefiero decir *persona* que decir *conciencia*, *sujeto*, *yo*». Veamos, pues, su posición sobre la *actitud-persona*: «A fin de salir de las abstracciones, quisiera por mi parte caracterizar la actitud-persona. *Primero*, es persona esa entidad para la cual la *crisis* resulta el hito esencial de su situación. Percibirse como persona desplazada es el primer momento constitutivo de la actitud-persona: yo ya no sé qué jerarquía estable de valores pueda guiar mis preferencias, yo no distingo claramente a mis amigos de mis adversarios, pero hay para mí en ello algo intolerable. En la crisis experimento el límite de la tolerancia. *En segundo lugar*, adoptado el criterio de la crisis, enunció el *criterio* del *compromiso* de la persona, el cual significa que no tengo otra manera de discernir un orden de valores capaz de solicitarme —una jerarquía de lo preferible— si no es identificándome con una *causa* que me supera. Este vínculo circular constituye una *convicción*. En la convicción yo me arriesgo y yo me someto. Yo escojo, pero me digo: no puedo hacer otra cosa. Yo tomo posición, tomo partido, y así *reconozco* aquello que, más grande que yo, más duradero que, o más digno que yo, me constituye en deudor insolvente. La convicción es la réplica a la crisis: mi puesto me es asignado, la jerarquización de las preferencias me obliga, lo intolerable me transforma, de jugador o espectador desinteresado, en hombre de convicción que descubre creando y crea descubriendo. Permítaseme añadir a estos criterios tres corolarios.

- a. El criterio del compromiso en la crisis me autoriza a ver en la *actitud-persona* un cierto comportamiento en relación con el *tiempo*. El compromiso

no es la virtud del instante; es la virtud de la *duración*. Ello, en virtud de la identificación del sujeto con fuerzas trans-subjetivas; no es en la conciencia, en el sujeto, ni tampoco en el vínculo dialogal cara-a-cara con el otro, donde encuentro este hilo de continuidad, sino en la *fidelidad* a una dirección escogida. La intimidad, la interioridad recorren sentido en la medida en que las implicaciones espirituales son adheridas a la capacidad de parénesis, de retiro, de silencio, por medio de lo cual hago balance de las fidelidades que me confieren, como por añadidura, una identidad.

- b. Otro corolario: acabo de hablar de una identidad, pero debería hablar inmediatamente de su complemento dialéctico: la *diferencia*. Ciertamente que no hago de la diferencia la categoría mayor, tengo a la vista esa alteridad ligada a toda forma de identidad. No hay otro si no hay *mismo*, y viceversa. No puedo hacer sino que una participación entre amigos y enemigos nazca de la devoción. Hay que renunciar a soñar con una sociedad sin conflictos y trabajar más bien en la instauración de una sociedad que dé a los conflictos los medios para expresarse y cree los procedimientos reconocidos por todos, capaces de volver negociables los conflictos. Estos dos primeros corolarios son difíciles de concordar. Mas, si soy consciente del compromiso, de la tensión fecunda que siento entre la imperfección de la causa y del carácter definitivo del compromiso, *amo a mis enemigos*, es decir, a los adversarios de mi propio compromiso; me esfuerzo por descentrarme en el otro y por efectuar el más difícil de todos los movimientos: el movimiento de reconocimiento de aquello que confiere un valor superior al otro, a saber, aquello que es para él su «intolerable», su compromiso y su convicción.
- c. La pareja *crisis/compromiso* suscita un tercer corolario: *la agrupación de la duración en una interioridad*, el reconocimiento y el amor de las diferencias precisan del horizonte de una visión histórica global. Por mi parte, no creo que quepa compromiso por un orden abstracto de valores sin que yo pueda pensar este orden de otra manera que como una tarea para todos los hombres. Lo cual implica una formidable apuesta: *la apuesta por que converja lo mejor de todas las diferencias*. La apuesta por que los avances del bien se acumulen, pero que las interrupciones del mal no se constituyan en sistema. Eso yo no puedo probarlo. No puedo verificarlo; no puedo atestiguarlo sino cuando la crisis de la historia ha devenido mi «intolerable», y la paz —tranquilidad del orden— se ha convertido en mi convicción. Es en esta perspectiva de

modestia en la que exclamo: ¡*muera el personalismo, retorne la persona!* Nosotros somos el movimiento puesto en movimiento por esta «actitud» que sabe que no supera el nivel de la *convicción*, ésta misma mantenida en la única apuesta; o sea que, si no hago de la felicidad un fin, me será dada graciosamente por añadidura. Lo único que importa es discernir con un tono justo lo intolerable de hoy y reconocer mi deuda en relación con causas más importantes que yo mismo y que me solicitan». Hasta aquí Ricœur.

Emmanuel Levinas reprocha amistosamente a Paul Ricœur que, a pesar de lo por éste dicho, no haya tenido lo suficientemente en cuenta que «el yo descubre al prójimo en la proximidad del otro estructurado como una disimetría: mi relación con el prójimo nunca es la recíproca de la que va de él a mí». Suele pensarse que mi relación con el otro tiende a identificarme con él abismándome en la representación colectiva, en el ideal común, o en un gesto común: es la colectividad la que dice *nosotros*, la que siente al otro al lado de sí y no frente a sí. Sin embargo, la relación *yo-tú* que le precede es el cara a cara temible de una relación sin intermediario, sin mediación, por lo cual lo interpersonal no es la relación en sí indiferente y recíproca de dos términos intercambiables. El otro en tanto que otro no es solamente un *alter ego*. Es lo que yo no soy: es el débil, mientras que yo soy el fuerte; él es el pobre, él es *la viuda y el huérfano*. No hay mayor hipocresía que la que ha inventado la caridad bien ordenada. Y por eso también *el espacio intersubjetivo es inicialmente asimétrico*, siendo la reciprocidad de la civilización —el reino de los fines en que cada uno es a la vez fin y medio— un punto de llegada y no de partida. «Se necesita, pues, la heterogeneidad entre yo y el otro para situarse en la fraternidad y para ser uno mismo el pobre, el débil y el digno de piedad».

Por su parte Ricœur recuerda a Levinas que una relación interpersonal exige una reciprocidad, y no sólo la unilateralidad del rostro del otro conminándome: «Toda la filosofía de Levinas descansa en la iniciativa del otro en la relación intersubjetiva. En realidad, esta iniciativa no instaura ninguna relación, en la medida en que el otro representa la exterioridad absoluta respecto a un yo definido por la condición de separación. El otro, en este sentido, se absuelve de toda relación. Esta *no-relación* define la exterioridad misma. En virtud de esta *irrelación*, el *aparecer del otro en su rostro* se sustrae a la visión de sus formas e incluso a la escucha de sus voces. Pero ¿de quién es ese rostro? Ese rostro es el de un maestro de justicia, que sólo instruye según el modo ético: prohíbe el asesinato y ordena la justicia».

TESIS DE MOUNIER: NO HAY CRISIS EN LA ACTITUD-PERSONA SI NO HAY PERMANENCIA

La definición de la persona a partir del *binomio crisis-compromiso*, con su correspondiente polo *intolerable-convicción*, es imprecisa, por lo que puede ser aplicada a cualquier filosofía o ideología, lo mismo al personalismo que al comunismo, o al fascismo, o a cualquier posición activa. A ello llega Ricœur tras haber sustituido la idea de *sustantividad* (y de su jerarquía axiológica) por la de *crisis* como punto de partida, mientras que Mounier asume la crisis dentro de una *sustantividad* abierta, intencional, dinámica, relacional: «Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser; mantiene esa subsistencia mediante su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión; unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla, por añadidura, a impulsos de actos creadores, la singularidad de su vocación».

Cinco sugerencias: **a.** Ser contrapone aquí individuo a persona, pero no en sentido ontológico (pues la persona sigue siendo subsistente e independiente), sino ético: el *individualismo* del individuo es ego-céntrico, pero la persona está abierta al mundo y a los demás. **b.** Se habla de *condición humana*, realidad flexible dentro de una permanencia, pero no de *naturaleza humana*, mero soporte biológico. **c.** Más que de fría racionalidad, se prefiere la *razón cálida*, de compromiso responsable y respuesta axiológica. **d.** Se establece un orden y una jerarquía de valores, que no existen sin el *hágase* que les concede la persona desde su vocación. **e.** Se mantiene la realidad ontológica de la persona. Subsistencia, e independencia son manifestaciones del autodomínio libremente ejercido y vivido en relación con las personas y con los valores personales, somos quienes somos porque desarrollamos una escala de valores libremente adoptada. Esa adhesión a la jerarquía de valores la asumimos en un compromiso responsable con los demás: terminamos siendo lo que hacemos o dejamos de hacer. Por eso, aunque para hacer o dejar de hacer hay que ser, debería hablarse no sólo de naturaleza humana, sino también de *condición humana*. Al hacerme respuesta para otro me convierto en un mismo movimiento intencional en respuesta intencional para mí, unificando así toda mi actividad en libertad y desarrollando a impulsos de actos creadores la singularidad de mi vocación.

Ciertamente, y en esto lleva razón Ricœur, «la búsqueda de la igualdad tiene lugar a través de la desigualdad», la mutación, las crisis, más que a través de la inalterable placidez de una sustancia inmóvil. Esto constituye de algún modo al yo en *cismático*, porque tiende de continuo a disgregarse y hay que recomponerlo siempre; en *herético*, etimológicamente hablando, porque siempre ha de elegir y romper la concordia; en *apóstata*, aun cuando se presente a sí mismo como apóstata razonable, porque derrota de suyo hacia situaciones de ruptura. Y, sin embargo, la ruptura de su *identidad-mismidad* (*idem/same/gleich*), no llega a cuartear habitualmente del todo la aun más profunda *identidad-ipseidad* (*ipse/self/selbst*) de la realidad personal, en cuyo interior se albergan muchos personajes. Las crisis no nos impiden decir *yo soy testigo*, pues «incluso en el caso extremo de la pérdida de *identidad-mismidad* no hemos salido de la *ipseidad*, pues no nos interesaríamos por el drama de su disolución, y no nos sumergiríamos en la subsiguiente perplejidad, si no fuera porque el no-sujeto no fuera todavía una figura del sujeto, incluso en su modo negativo». Pero aún así buscamos la reconstrucción de lo destruido para habitar la intemperie desde una renovada identidad personal. No buscaríamos si de alguna manera no hubiésemos encontrado. La persona está ahí, no solo a través de la *semántica* de su acción (la referencia significativa, la red significativa con que decimos el hacer, dejando al agente entre paréntesis), sino también a través de la *pragmática* de la acción, que desde su acción nos remite al agente personal, al *yo soy testigo*. En esta *respuesta ética* no se puede entender la condición humana —su finitud— como la de un sujeto perfectamente acabado, que sólo ocasionalmente entrara en *crisis de identidad*. La persona se reconoce en el tú como *intencionalidad ética*, es decir, intencionalidad de la *vida buena con y para otro en instituciones justas*, definición que —si bien incluye la *estima de sí*— sería incluso abstracta si le faltasen los tres componentes del objetivo ético, a saber: referencia al otro, estructuras buenas, y estima de sí, *vida buena*. *Plan de vida, unidad narrativa de una vida, vida buena, designan a la vez el arraigo biológico de la vida y la unidad de todo el hombre*. Vida buena con y para el otro: *solicitud*.

Esto, evidentemente, no impide que también Mounier tenga en cuenta la noción de crisis: «El problema de la *unidad* y de la *identidad* del yo atormentó durante largo tiempo a la psicología en tercera persona. En

efecto, el yo era representado a la manera de un objeto, empíricamente compuesto y granular como los cuerpos; pero, como por otra parte afirmaba su pre-existencia y su prioridad con respecto a los *estados* heterogéneos que lo constituían y que tenía la misión de compaginar, surgían múltiples imposibilidades y contradicciones acerca de ese espíritu excesivamente mecánico, o de esa materia demasiado espiritual. Si a cada minuto se modificaba, si a cada instante era diferente de lo que había sido, ¿cómo garantizar la permanencia de ese ente fluido y mudadizo? Y, si su unidad era la de un absoluto inmóvil, ¿cómo representar mediante él las transmutaciones de la vida? La verdad es que toda reseña exclusivamente objetiva de la persona deja escurrir de entre sus dedos esa coherencia cambiante que sólo puede ser descrita por una psicología del acto, y del acto personal. La identidad pura equivale al reposo absoluto, y por lo tanto a la muerte; sólo la encontraremos en la estéril uniformidad de la energía elemental, al término del proceso de degradación de la materia, o en el vacío de la negación lógica. El yo es unívoco a la manera como se es constante o como se es fiel, es decir, *comprometiéndose en un acto continuo*. Es una acción flexible y diversa, ya atenta, ya combativa, que se vale del vigor del cuerpo, y que se prolonga hacia un *más-ser*. Por otra parte, aún en su permanencia empírica, imaginar la presencia del yo como una presencia continua, o como un hilo uniforme en el que se ensartan a modo de cuentas heterogéneas los diversos estados anímicos, equivaldría a incurrir en un grave error. Su perseverancia es una vibración incesante, un movimiento perpetuo de la quietud a la angustia, de la derrota al triunfo, de la fe al escándalo. La constancia del yo no se reduce a embalsamar una identidad, sino que consiste en alimentar una tensión dialéctica, y en domeñar las crisis periódicas a través de cuya historia accidentada se desprende un destino». «En ciertos enfermos subsiste un yo que reflexiona sobre su caso, compara los estados anteriores y los estados posteriores, pero se pierde poco a poco en medio del vasto mundo. La extrañeza proyectada sobre el mundo circundante acaba por invadir el yo, y por concentrarse en él. Algunos elementos psicológicos son acompañados por la conciencia de no pertenecer al sujeto, que asiste a ellos como espectador indiferente, sin llegar a reconocer su propia huella, incluso sobre las sensaciones corporales más fundamentales. En el límite, niega su cuerpo, percibe sus voluntades como automatismos. 'No soy más que una máquina, un autómatas. No soy yo quien siente, habla y come. No soy yo quien sufre y quien duerme. Yo no existo ya del todo. Estoy 'muerto'. Otro

está convencido de que son hilos los que mueven sus brazos y sus piernas. Otro afirma que había sido muerto en la batalla de Marengo. A menudo los esquizofrénicos se dispersan al mismo tiempo en este mundo exterior del que, de niños, han tardado tanto tiempo en liberarse. '¿Por qué me golpeas?', dice uno de ellos a alguien que sacude una alfombra. Otros se sienten como un punto matemático; no viven más que en los objetos. Este sentimiento puede tomar forma obsesiva. Un enfermo se pasaba el día preguntándose si existía: 'pienso, luego existo, se dice; sí, pero no pienso siempre. Y, puesto que es necesaria una cierta cantidad de pensamiento para vivir, ¿tengo yo la cantidad suficiente?'. Se toma el pulso. '¿Tener pulsaciones no es existir?'. Pero el acto por el cual se palpa la muñeca, ¿no es un acto maquinal? Cuantos más cálculos hace, más insiste en la obsesión».

Pero, hasta en la duda, la duda es del yo que duda, de la sustantividad que ejerce su capacidad dubitante. *El yo en tensión* (la voluntad de afirmación) y *el yo en extensión* (la realización de esa tensión) no pueden separarse, pues ambos pertenecen al yo intencional, al *yo en intención*, del cual dice Mounier: «La afirmación del yo, como la palabra indica, no es solamente la actitud autoritaria por la cual el yo individual se opone e impone su voluntad. Es la consolidación de una realidad móvil y progresiva, que se descubre, se enriquece y gana en autoridad interior. No hay afirmación personal más que sobre la vida personal. Esta vida encuentra sus caminos en la estructura interior de la persona. El hombre personal no es una existencia maciza, interiormente inmóvil o puntual, más o menos ciega al exterior, como lo hacen imaginar tanto las psicologías materialistas como el idealismo individualista. Como el átomo y a su propio modo, está interiormente articulado con fuerzas y movimientos». Esta permanencia dinámica de la sustantividad del yo según el dinamicismo de Leibniz se despliega en un *movimiento de exteriorización* y adaptación a la totalidad del mundo y el medio ambiente; un *movimiento de interiorización*, y un *movimiento de superación o de trascendencia*, del cual afirma: «Este principio es tan esencial para la vida personal como el principio de realidad y el de interioridad, pues gracias a él se mantiene ella, como la bicicleta o el avión, por su velocidad. El hombre está hecho para ser superado. El hombre no se mantiene en pie más que superando continuamente lo dado, el hábito, lo adquirido. Es otra manera de expresar que la vida personal gravita sobre el porvenir. No es el menor problema de la vida personal el de inventar y mantener una cohesión y un equilibrio entre estas tres solicitaciones del yo». A

EL YO NARCISISTA E INCOMUNICADO QUE REEMPLAZA AL YO PERSONALISTA

CARLOS DÍAZ

Profesor de Filosofía

Para el hombre posmoderno los significados existen a fin de ser descodificados o *deconstruidos*, el concepto de realidad objetiva es sospechoso y parece formar parte de la niebla que los posmodernos ayudan a esparcir. Se trata de exiliar al autor de su texto y proceder a descodificar o *de-construir* los significados que hablaban a través del autor, por más que él no lo supiera. Todos los significados tienen que abolirse poniendo de relieve las contradicciones escondidas en ellos. La verdad es elusiva, polimorfa, interna, subjetiva, nunca clara. Uno tiene la sensación de que el mundo no es la totalidad de las cosas construidas por personas, sino de los significados impersonales. La hermenéutica está para ello: cualquier cosa que sea está hecha por los significados que se le confieren, separados del flujo primario de existencia. Es una negativa a aceptar cualquier hecho objetivo o estructura en favor de los significados, histeria de la subjetividad del investigador. El significado no es tanto una herramienta de estudio como un embriagante conceptual, un instrumento de autoexcitación; el investigador demuestra su iniciación en los misterios subjetivos de la hermenéutica y la dificultad del propósito objetivo mediante una compleja prosa llena de circunvoluciones para negar toda la idea de objetividad y claridad; lo que más le interesa es lo que los antropólogos dicen acerca de ellos mismos. Las *metarreflexiones* sobre la crisis señalan el camino hacia las *metatradiciones* de *metarrepresentaciones*... Nada pone fin al callejón sin salida cuando se rechaza a quienes no sean lo bastante escépticos ni recurren a la duda como una justificación para su gran oscuridad y subjetivismo. Nada se parece realmente a nada y nadie puede conocer a otro (o a sí mismo) ni comunicarse. ¿Qué otra cosa puede hacerse como no sea expresar con prosa impenetrable la ansiedad producida por esta situación? Su elaboración de una jerga científica, que ni tiene la agudeza de una definición, ni guarda ninguna verdadera relación con la realidad, ni disciplina interna, suena lo suficientemente oscura e

intimidante, como para que cada uno pueda presentarse como descubridor genial.

La nueva generación posmoderna quiere que *sólo el inconsciente sea sujeto*, aunque lo escriba un tanto ignominiosamente con una S y un grafo tachado. Tachado: *pienso donde no soy, no soy donde pienso*. Enemigo de toda filosofía surgida del *cogito*, el yo no es garante de la razón, se funda en el amor del otro y, como todo amor es ciego; su función es de desconocimiento, así que pasemos a otra cosa; sus defensas yoicas inconscientes ignoran hasta su propio hacer. En el principio el inconsciente es el deseo del otro, del cual viene el propio yo. Mas ¿cómo sería ese yo? El yo es como el eje de la rueda en la carretera: inmóvil, la gira gracias a su presencia una carreta inmóvil. Es el lugar de un vacío que no se iguala a la nada, pues se sostiene por sus bordes. No está en el comienzo sino al final de un recorrido, por eso va del «yo no pienso» al «yo no soy». En el campo del lenguaje del inconsciente la psicoterapia no se dirige al yo, sino al sujeto del inconsciente. Se trata de sostener que opera otra razón que no es la razón, la banda de Moebius intenta ofrecer esa lógica que nos permite liberarnos de la topología de la esfera con su imaginaria división del dentro y del fuera. El sujeto se entiende como un *ir hacia*, como una pasión por ser, cuya función residiría en la encarnizada defensa de su ilusa identidad imaginaria, así como en la promoción de la añoranza de eternidad recurriendo al *yo-uno* para aglutinar en un símbolo denominado *sujeto* las oceánicas tensiones de su eterna pluralidad. Carente de dimensión óptica real, tal proyecto de sujeto viviría tratando de sofocar la angustia de las pulsiones de su voluntad narcisista con un cierre autorregulador. En todo caso, el sujeto resistente e irreducible deja una huella, pero *la huella no es nunca el sujeto*, cuya *naturaleza* se ignora y cuya *representación* queda en crisis. Mas ¿cómo designar a un sujeto con todas sus representaciones permanentemente en crisis? A cualquier precio, superando la vieja lógica con otra nueva, sólo

que más confusa, buscando hasta lo imposible para reemplazar su principal problema, que es el del ego muerto, que a lo imaginario perdido lo reemplace un imaginario fallido, *ego-sintónico*. Son remedios a una quiebra parcial del yo que intenta responder a la emergencia pulsional con la rígida respuesta de un trazo repetido.

Sujeto inidéntico, siempre podemos hacer *como si* existiera. Para tener la fiesta en paz, o contribuir a la vida en sociedad, podemos plantear una continuidad entre esas subjetivaciones dispersas y llamar carácter o temperamento a dicha continuidad. También, para prevenirnos contra el vértigo, podemos aferrarnos a ese sucedáneo del sujeto que es el personaje. Pero una cosa es fingir y otra fundamentar. Podemos postular este sujeto, hablar de él, pero seguirá siendo una convención, una fábula, un espejismo, una comedia, una costumbre, una hipótesis, un cumplido, una impostura. El yo, que no es un lugar, tampoco es un «pequeño Dios» que habitaría en ese lugar y poseería su libertad como una virtud metafísica. En realidad sólo deberíamos hablar de sujeto en plural: las conciencias, no la conciencia; las subjetividades, no la subjetividad. A cada cual le corresponde una infinidad de conciencias y subjetividades, que la conveniencia de la vida convierte, a veces, en sujeto.

Ser sujeto no es una esencia, ni un estado, sino una serie de actos y movimientos, proceso sin sujeto. Aunque devenir es demasiado decir, porque ese devenir supondría una suerte de esencia o de verdad que, a falta de estar dadas, se pondrían de manifiesto en la duración, pero de eso se desconfía. No hay sustantivo. No hay punto fijo, ni centro, ni núcleo, ni principio. Un sujeto literalmente anárquico. Un sujeto sin fondo y, por consiguiente sin descanso. Los humanistas suelen decir que el sujeto es el fundamento —¡la medida!— de todas las cosas. ¡Nada de eso! ¿Cómo va a ser el fundamento si él mismo no tiene fondo? Elogio de la infidelidad, de la incoherencia, casi de la traición. El sujeto ya no tiene perennidad. Está en este momento porque se ocupa de esta cosa. En ese otro momento, porque se dirige hacia esa otra cosa. Pero imaginemos que no se ocupa de ésta, ni de ésa, ni de ninguna otra. O imaginemos —más verosímil— que se ocupa de algo, pero débilmente, sin la fuerza ni el interés que había mostrado hace un momento por la cosa anterior. Pues bien, en el primer caso ya no hay sujeto: soy sujeto en este momento, no lo era en el momento anterior ni lo seré en el siguiente. La subjetividad se ha apagado en mí como una bombilla fundida. En el segundo caso hay un sujeto, pero débil, casi exangüe; soy más o menos sujeto, no lo soy en todo momento, con las mismas fuerzas ni la misma

insistencia; no lo soy del todo, una parte de mí puede serlo y otra ya no, o todavía no. Fragilidad del sujeto. Intermitencia del deseo de ser sujeto. No se es sujeto a tiempo completo ni al cien por cien; según la intensidad de la intención, hay una especie de escala móvil de la subjetividad. La subjetividad, un accidente. La subjetividad, un momento. ¿Pienso luego existo? Pues no. Puedo pensar sin ser; por mi conciencia pueden cruzar pensamientos, puede haber destellos de ideas o reflexiones, pero eso no me da la interioridad, la estabilidad, la identidad, la perennidad que son los atributos del ser. *Cogito ergo non sum*. Hay otras formas de ser aparte de pensar, como la emoción, la imaginación, la sensación, la alucinación, el sueño y también, ¿por qué no?, el *no-pensamiento* u odio al pensamiento. *Cogito* sin *ego*. *Ego* sin *cogito*. No se trata de renunciar al sujeto, pero el sujeto es frágil, precario, está amenazado en todo momento con dejar de ser: flujo, ola, diluvio de emociones, sueños, jirones de pensamiento. Pero ya no es el sujeto cartesiano, sustancial, una ilusión creada por la tradición filosófica que se convierte en apéndice inútil y parasitario. Hay que acabar con Su Majestad el Yo de las filosofías del hombre y de la Conciencia, pero entonces, ¡cuidado con los efectos de esa confusión si se lleva hasta sus últimas consecuencias!

Ahora bien, por inconcebible que haya el sujeto sucumbido al desmenuzamiento, de todos modos hay que hacer lo posible por restablecer su hipótesis y su ficción. El sujeto como una hipótesis. El sujeto como un resorte de navaja. El sujeto como un punto en un tejido que se deshace. Éxtasis de este sujeto. Existencia requerida y eminencia. Hacer *como si*: como si fuera posible sacar un sujeto del fondo de la retorta. Apostar: el sujeto ya no es un ser sino una apuesta por una dialéctica del deseo que nos sacará del torpor del mundo. Conócete a ti mismo, decía el humanismo. No te conozcas a ti mismo, replica el *posmoderno*. ¿Por qué habías de conocerte, por qué habías de agotarte en vanas introspecciones, si tu interior es un lugar vacío, un ser de razón, un flujo? No es que el yo sea aborrecible, es que no es nada. No es que sea vano, es que no tiene densidad. No hace falta ponerse solemne para vituperar con acento trágico, vengador, el horror del yo, su vértigo. Basta con comprobar que no se puede sacar absolutamente nada en claro de su observación. Contra la *tentación personalógica*, en mí lo único interesante es lo que va más allá de mí, lo que excede el yo, lo que implica el mundo. En un alma sólo merece ser tomado en consideración lo que permite romper la atadura de la *yo-cracia*, del *viejo e ilustre yo*.

¿Decirlo todo? No, pasarse la vida mintiendo, mintiéndose, engañando. ¿Qué queda de la persona? Sus

actos, el actualismo del yo, un hombre es la suma de sus actos, los hombres son como las abejas, pues sus productos valen más que ellas. En fin, cuanto más constatamos la naturaleza sin yo de nuestro yo en diferentes *regiones* del organismo, más desconfiamos de esta noción del yo como centro verdadero, buscándola en cada célula y, como no se la encuentra, se termina afirmando que lo que llamamos yo no es más que la unión de las capacidades lingüísticas recursivas del hombre, y de ahí al budismo para concluir que éste enseña a rechazar la ilusión tenaz del yo en favor de un yo desprovisto de yo o, para evitarlo, en un yo posesivo. Desde entonces, Narciso a sus cremas, y cuando ha logrado ser tan famoso que los fotógrafos le acosan hasta en los urinarios, la única solución que se le ocurre es aprender a orinar, eso sí, con mucho estilo. Dentro incluso de su simplismo monista, el suyo se nos presenta tridimensional.

Narciseo psicológico. El *ego* deviene texto, pretexto, contexto, architexto, tipo, fenotipo, genotipo, ectotipo, arquetipo, ombligo cósmico y palimpsesto incapaz de salir fuera de sí. Presente por presencia o presente por ausencia, él siempre presente (¡él!), *Su Majestad Él*, novio en la boda, niño en el bautizo, y si menester fuere muerto en el entierro. Narciso nunca tiene bastante con ser amado, loado, admirado, y siempre quiere más, insaciablemente más, es un *Menschenfresser*. Su autismo devorador conduce a una somnolencia irrealista que en su delirio no distingue ya el mundo verdadero del mundo idealizado y que deforma sistemáticamente los hechos por una imaginación eternamente calenturienta, siempre retornante hacia el *ego* ansioso de primer plano. Narciso se engalana, se viste, desviste, reviste y traviste para dar mejor en la foto; entre los *best-sellers* encontrarás todas sus preferencias, sus libros de técnicas sexuales, las guías para el cuidado del cuerpo, oh, su cuerpo. Perdido en su habitación, sin saber qué hacer, se le pasa el tiempo: embriagado de sí sufre porque, aun creyéndose la cumbre de todas las cumbres, ¡oh yo, el olímpico que se irrita *muchísimo*! Es una personalidad pasiva, dominada por la necesidad de *ser vista*: el egocéntrico aparece como un niño que muere por verlo todo, oírlo todo, formar parte de cuanto ocurre o se dice que ocurre, ser siempre escuchado, servido, admirado el primero; en una conversación se encuentra impaciente por anteponer sus propios recuerdos, las experiencias en las que ha participado; corta la palabra, se adelanta indiscretamente allí donde no ha

sido solicitado; es intransigente en sus hábitos, en sus manías, en sus creencias, pero más flexible que nadie ante los hábitos, las manías y las creencias de otro. En cualquier asunto se muestra impaciente ante toda situación nacida fuera de él e independiente de él. Esto se desarrolla hasta el extremo bajo el influjo de una cultura de invernadero, y el tema del Narciso se introduce en estas vidas replegadas sobre la contemplación voluptuosa del yo. Un conservadurismo tenaz, hostil a todo cambio, reemplaza entonces a la explosión anárquica. Se podría decir que hay dos clases de hombres: los hombres que están *a favor*, y los hombres que están *en contra* de él. Es un yo enroscado como un erizo sobre su propia conservación el que forma los segundos, y este negativismo se produce casi siempre por los desaciertos de la formación.

Narciseo epistemológico. Lo más frecuente es el despertar de un redomado narcisismo profesional que insensiblemente se prolonga en un gregario *espíritu de cuerpo*, en un corporalismo sin alma y en un gremialismo sin sociedad, por el cual a cada uno se le hace creer durante los años de aprendizaje que la profesión que ha elegido, ¡la suya!, es ¡por supuesto! la más digna y crediticia. Adolescentes con polaina y cabello engominado, andrajos-seudo, cabezas rapadas por fuera y más aún por dentro, rock de consumo, bates de beisbol, ritos orgiásticos de monos rabiosos con una guitarra eléctrica que dan saltos epilépticos sobre las tarimas y berrean como cerdos llevados a degollar mientras causan la histeria entre *narcipavos* que arrasan césped y siembran montañas de cascos plásticos y vidriosos.

Narciseo histórico. Una época donde se abandonan los proyectos teleológicos, de ahí los periodos de estancamiento, de manierismo, de autolatría, de confusión, de pereza, de incuria: en otras palabras, de *pensamiento débil*, aunque quienes más presumen de debilidad no tienen luego otro remedio que defenderlo con fuerza, con fuerza y —faltaría más— gracias al auxilio de los poderosos medios de masa a quienes les encanta la ajena impotencia para comerte mejor, Caperucita. Narciso se nos ha vuelto escéptico, aunque parlotea y perora sin cesar sobre *fin de la historia*, eso sí, siempre con gesto desmayado, pero lo que en realidad se está vendiendo no es el fin de la historia, sino fábula, cuento y mentira, el Jardín en donde una cuarta parte de la humanidad devora las vísceras de las tres cuartas partes restantes. 

LA LIBERTAD CONDICIONADA

LUIS FERREIRO
Director de *Acontecimiento*

1. LA LIBERTAD Y EL SENTIMIENTO DE LA LIBERTAD

La palabra libertad posee un prestigio indiscutible. En su nombre se levantan los pueblos contra sus opresores, a ella invocan los héroes que prefieren morir a vivir de rodillas. El genio artístico sólo respira en ella. Los mercaderes la reclaman como la panacea de la riqueza... La libertad levanta pasiones, unos la temen y la conjuran como a un demonio, otros la adoran como a una musa o a una diosa. Sin embargo, todos ellos la buscan casi siempre como algo exterior, como una cosa que puede traerse y llevarse, quitarse o ponerse: se cree que hay libertad en el mundo o que no la hay, de ahí la gran confusión sobre la libertad que denunciaba Mounier: «cada vez que se la aísla de la estructura total de la persona, se deporta la libertad hacia alguna aberración»¹.

El reino de la libertad es la persona. Si hay libertad en el mundo es porque existen personas. Esto no significa confinar la libertad en la interioridad personal. Aunque la persona posee una intimidad, no se reduce a ella, sino que se despliega en comunicación con otras personas, creando un ámbito único en el mundo que, más que intersubjetivo, es interpersonal y que no se da en ningún otro lugar de la naturaleza.

Si quiero captar la libertad y saborearla la encontraré de múltiples maneras, pero todas ellas me vendrán dadas en el interior de la experiencia de la revelación del ser personal, ya sea mi ser íntimo o el de un tú que se me comunica. La libertad es intrínseca a la persona, de ahí que la vivencia de la libertad se nos da en la vivencia de la persona. Mounier dirá que «la libertad es afirmación de la persona; se vive, no se ve». En efecto, la persona es, más que un *sum* (soy), un *sursum* (sobre-soy), un ser que asciende a un plus de ser, a un ser más, en un salto en el que se libera

del ser ya sido para alzarse al ser que será. Es en esa transición donde acontece la libertad de la persona.

El sentimiento íntimo de la libertad es una experiencia común, todos sentimos claramente que elegimos algo cuando podríamos elegir otra cosa, que iniciamos una acción que, en ese mismo instante, podríamos haber evitado. Ese sentimiento es más claro e intenso en algunas personas, así, Rousseau ha captando y descrito con viveza la inmediatez de la libertad, su carácter espontáneo, su capacidad creativa de poder empezar de nuevo a cada instante, que posee la virtud de regenerar nuestro ser.

2. ABERRACIONES EN LA ÓPTICA DE LA LIBERTAD

La conciencia de la libertad adquirida por la humanidad ha sido una difícil conquista, no del todo generalizada, bajo la amenaza, a veces, de difuminarse y, siempre, de ser mal entendida. Los griegos apenas la imaginaron y la entendieron, pues la preponderancia de la necesidad y del azar (Demócrito) sólo le dejó un leve y restringido resquicio para que asomara (Aristóteles, Epicuro). Sería el pensamiento judeo-cristiano el que aportaría de golpe las credenciales de la libertad. El pensamiento occidental es una síntesis de las dos corrientes y en él se destacan pensadores y épocas que ensalzan al hombre adornándolo con una libertad infinita, y otros que lo que lo humillan a la categoría de un fragmento de naturaleza gobernado por las leyes físicas.

El marco conceptual en el que se inscribe la problemática de la libertad lo forman dos coordenadas básicas, por un lado, el componente de **poder** o capacidad, ya sea de hacer, decir, moverse, etc.,

1. Las citas de Mounier se encuentran en el capítulo V de *El personalismo*, titulado «La libertad condicionada».



EMMANUEL MOUNIER

y por otro un elemento de **limitación**, ya sea como sujeción, oposición, resistencia, reacción, coacción, etc. En este marco la libertad actúa en un escenario limitado, aunque cambiante, de posibilidades e imposibilidades. Por eso, se ha descrito al hombre como dotado de una libertad finita o una libertad en situación.

A la vista de ese conjunto finito de posibilidades, acentuando las limitaciones, las doctrinas deterministas presentan los poderes del hombre como causados y deducibles a partir de combinaciones de fuerzas naturales que juegan con el hombre como con una marioneta. Ante esto, sería una tentación plantear la batalla al determinismo mendigando la libertad al indeterminismo de la física moderna. Sin embargo, no hay por qué negar la existencia de procesos deterministas, al contrario se trata de reconocerlos y contar con ellos, pues «la libertad no se gana contra los determinismos naturales, se conquista sobre ellos, pero con ellos» (Mounier).

La reacción contraria, según Mounier, pide «una libertad de indiferencia: libertad de no ser nada, de no desear nada y de no hacer nada; no sólo indeterminismo, sino indeterminación total». Es la aberración de la lente del idealismo, que exalta el poder ilimitado del espíritu emancipado de la naturaleza. Así lo denuncia Xavier Zubiri: «De tiempo atrás se define precisamente al ser libre el ente que es causa de sí mismo (Santo Tomás). Por esto resulta que en el hombre la raíz de la historia es la *libertad*. Lo que no es eso es *naturaleza*. El error del idealismo ha estribado en confundir la libertad con la omnímoda indeterminación» (NHD, 195).

En la antípoda del determinismo, también en Sartre encontramos una exaltación de la libertad, que paradójicamente resulta ser un triste fatalismo de la libertad. Al anteponer la existencia a la esencia, Sartre presenta la libertad como demiurgo del ser, de modo que es ella la que produce un hombre sin escapatoria: la libertad es su condena. De no reconocerlo así caemos en la mala fe (*mauvaise foi*), de modo que una ética de la autenticidad implica reconocer nuestra libertad, aceptar nuestra responsabilidad y cargar con la angustia consiguiente. Paradójicamente, la libertad se instala en el hombre como una servidumbre irremediable.

3. CARACTERIZACIÓN DE LA LIBERTAD

Estas miradas han desenfocado la visión de la libertad, por tanto, debemos intentar ahora reenfoclarla para apreciarla en su justa medida. Para ello, contra idealismos, romanticismos y espiritualismos, tenemos que reconocer que la libertad de un ser finito es por fuerza una libertad finita. Por otro lado, hemos de contradecir a los naturalismos que afirman que la libertad es un simulacro o una ilusión. Podemos caracterizar la libertad, siguiendo —libremente— a Zubiri, por los siguientes rasgos:

- a. La libertad no pertenece al ámbito de la naturaleza y produce acontecimientos que no son reducibles a los hechos naturales, por tanto la libertad abre el ámbito de la historia.
- b. Ser libre es ser causa de sí mismo, es decir, tener el poder de modificarse a sí mismo, de poder determinar hasta cierto punto lo que uno es.
- c. La libertad no reposa sobre la indeterminación de la voluntad, al contrario, la acción voluntaria requiere motivación, deliberación, determinación...
- d. La libertad humana requiere para ejercerse un abanico de posibilidades para la elección, un ámbito de la realidad sobre el cual recaen las elecciones, las aceptaciones y los rechazos, las adhesiones y las rupturas, las fidelidades y los compromisos.

- e. La voluntad libre está acompañada por la facultad de pensar, que es la condición para estar entre las cosas, en el universo físico, siendo parte de él pero sin confundirse con ellas. La inteligencia nos proporciona un contacto con las cosas, con la realidad, pero establece una distancia respecto a ellas, lo que nos libera de una reacción refleja y nos permite una respuesta reflexionada, deliberada, en definitiva, una acción libre.

4. LOS ACTOS LIBRES

No existen actos de libertad al lado de otros actos que no lo son. Todos los actos del hombre son actos libres, actos realizados según una determinada modalidad, son actos libremente ejecutados. En el acto libre, desde el ser que he sido y soy yo quiero algo para alcanzar con su posesión lo que quiero, pero también para lograr —por mí mismo— mi propio ser querido. Yo mismo determino libremente mi propia transición desde mi ser sido hasta la apropiación de mi ser querido. En ambos momentos me poseo a mí mismo y en el transcurso del acto no cesa la unidad y la continuidad del dominio, del señorío sobre mi propio ser: he ahí la libertad. Tal como dirá Zubiri: «La libertad es el acontecer del modo de ser del dominio en cuanto tal, tomado efectivamente y en acto» (SSV 95).

La libertad en la que se da la decisión se cumple en la ejecución del acto libre, cuya posibilidad requiere tres condiciones:

A. Indeterminación: mientras el animal está perfectamente determinado por la adaptación de sus instintos a aquellos aspectos de la realidad que son cruciales para su vida, el hombre tiene una dotación insuficiente de instintos que le obliga a hacer intervenir a la inteligencia. El carácter inconcluso del conjunto de tendencias deja a la voluntad indeterminada respecto a la decisión. Bajo la presión de tendencias, con frecuencia contrapuestas, que no le llevan inexorablemente a su objetivo, el hombre tiene que seleccionar aquella que se consumará.

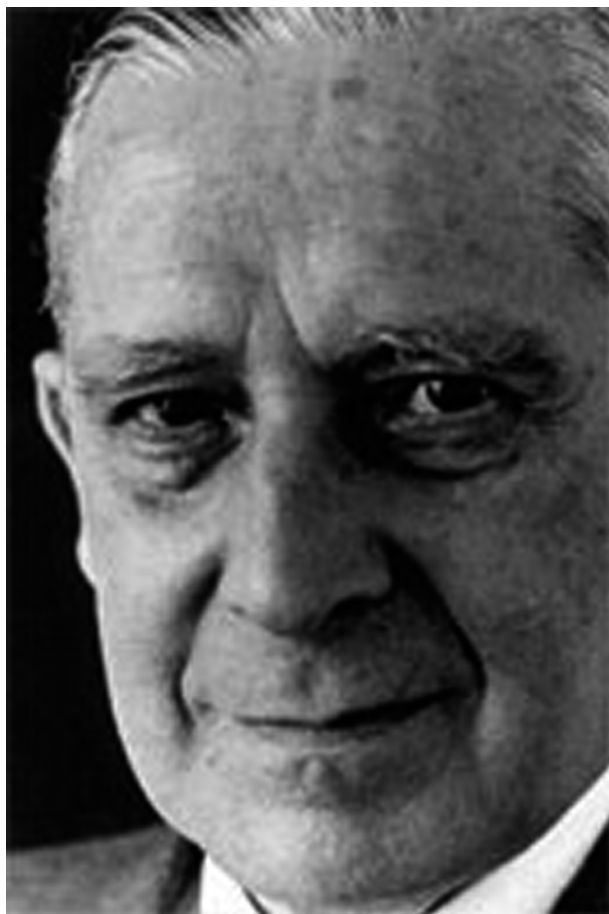
B. Autodeterminación: la indeterminación es el punto de partida, la condición *sine qua non*, pero desde ella el hombre se ve llevado a salir de sí mismo, por sí mismo, por un acto de voluntad que autodetermina su propia indeterminación. El hombre no es llevado por las realidades —no es un *ferens*—, sino que es él quien se lleva a sí mismo a esa realidad, es un *pre-ferens*, es decir, él mismo conduce su propio acto y a

sí mismo en ese **acto de preferencia**, por el que se auto-conduce (SSV 35-36).

Aquí es preciso aclarar algunas confusiones importantes, pues no todo salir de sí es libre. Dos errores muy difundidos son las siguientes definiciones:

1. La libertad es espontaneidad, que equivale a la realización de una tendencia sin intervención de la voluntad. La espontaneidad es determinarse «desde» sí mismo. La libertad, en cambio, «no es determinarse desde sí mismo; es determinarse 'por' sí mismo». Quienes niegan la libertad dicen que la brújula, si tuviera conciencia, creería ser libre cuando la aguja magnética se mueve sin impedimento hacia el norte. En efecto, se orienta espontáneamente hacia el norte, pero no libremente, no se autodetermina, sino que es determinada «por» el campo magnético terrestre «desde» una propiedad suya, pero no por sí misma.
1. La libertad es arbitrariedad, por lo tanto «la libertad sería puramente el arbitrio sin razón ninguna». Sería identificar la autodeterminación con un acto exento de razones o realizado sin razón suficiente, confundiendo la razón o motivo del acto con una causa ajena a mí mismo que me determina. La causa sería siempre algo externo, algo otro que no soy yo mismo y, por tanto, para ser libre el acto deberá estar liberado de razones. En el extremo, el acto libre se identifica con el acto irracional. Esta confusión se aclara si entendemos que lo esencial no consiste en que exigir irracionalmente que, dada una causa, no se produzca un efecto, sino que, como dice Zubiri, es «justamente al revés: el que por mi acto de voluntad, yo dé a algo —y ahí está la libertad— el rango de causa».

C. Causalidad de la voluntad: Frente a otros seres vivos, las tendencias que el hombre posee y los estímulos que recibe no le llevan a una respuesta automática, por el contrario queda en suspenso en tanto se hace cargo de la realidad para resolverla. Está obligado por sus tendencias a intervenir sobre su propia naturaleza, a sobreponerse a ella y a modularla. Zubiri dirá que el hombre «queda antepuesto y sobre puesto a sí mismo, queda por encima de sí mismo, en condición... no de *ὑποκείμενον*, *subjectum*, sino de *ὑπερκείμενον*, *superjectum*, si se quiere de supra-estante» (SSV 34-5). Desde esa posición el hombre está abierto a sí mismo como su más propia posibilidad, ante la cual ejerce un poder sobre sí mismo, que es el acontecer de la libertad. Por su voluntad el hombre es creador



XAVIER ZUBIRI

de poder, su voluntad es la voluntad de poder. La actividad voluntaria revierte sobre la propia voluntad y la puede potenciar o dejarla decaer, puede modificar su estructura tendencial, modificando su capacidad misma de querer.

5. LA LIBERTAD EN EL HOMBRE

Evidentemente, esto nos lleva a buscar el domicilio de la libertad en el hombre. No hay libertad en ningún otro lugar que en el hombre, y no hay hombre sin libertad, ya que ésta es una característica intrínseca y universal suya², que se manifiesta en los tres niveles descritos a continuación.

A. Libertad estructural: Es el nivel ontológico. Todas las realidades conocidas son cerradas, son «de suyo», sólo se puede sacar algo de ellas desde fuera de ellas

mismas. El hombre es la única realidad abierta que conocemos, es una realidad «de suyo» como todas las demás, pero entre todas ellas es la única realidad que es «suya», y que puede ponerse por sí misma a salir de sí. Este salir de sí —hacia lo otro, hacia los otros y, en definitiva, hacia una más alta constitución de sí mismo— es la forma de realidad del hombre, que consiste en ser persona. Esto supone la aparición de la libertad como momento constitutivo, como rasgo esencial de la personación (el ser «suyo» o «suidad»). En esta libertad constitutiva se abre el ámbito de la posibilidad para el hombre ante la realidad en la está instalado como «absoluto relativo» (Zubiri). Es relativo por su dependencia vital de la realidad, pero también es absoluto, porque tiene la facultad de ponerse en frente de todas las cosas reales (incluso de Dios mismo, dirá Zubiri) creando un distanciamiento de ellas, quedando suelto respecto de ellas y siendo suyo y por tanto libre.

B. Libertad de acción: En el nivel operativo, la instalación en la realidad obliga al hombre a actuar libremente, a tener que decidir y realizar inexorablemente actos no predeterminados, dentro de las posibilidades que se le ofrecen, para resolver situaciones previsibles o imprevisibles. La libertad entra en juego de forma activa con el carácter de una **opción**: entre las distintas posibilidades irrealizadas daremos realidad a alguna de ellas.

C. Libertad personal o de autoconfiguración: Es la libertad de disponer de sí. La realidad humana no es rígida, posee una plasticidad limitada pero considerable, que se presta a ser modelada. Puede serlo desde fuera, lo que sería alienación, pero sobre todo el hombre puede modelarse a sí mismo con arreglo a un ideal que se ha formado y que intentará plasmar en una personalidad. Aquí la libertad se confronta con el universo de los valores. Inexorablemente el hombre tiene que preferir algunos de ellos y establecer una jerarquía propia, y a la luz de esa constelación axiológica ejercer la capacidad de configurarse a sí mismo determinando su propio ser. Se trata de una dimensión de la libertad como **dominio**: en este caso, ya no es sólo una opción, ahora la libertad se convierte en **adopción**, en autoconfiguración de su forma de ser. La libertad, en este nivel, consiste en dominio de sí y apropiación para sí de las posibilidades que se le ofrecen al hombre desde la realidad y desde sí mismo. El fruto de esta actividad

2. Es lo que se ha llamado un trascendental antropológico, es decir, la libertad no es una propiedad entre otras del hombre, sino la propiedad del ser humano en cuanto tal. Se puede decir que el hombre no tiene libertad sino que es libertad (cf. Amengual, pp. 269-272).

libre es la construcción de la propia **personalidad**. Es el momento de **personalización** de la libertad.

La libertad del hombre en el mundo en el que está implantado no es absoluta, está condicionada, a veces muy fuertemente, por la naturaleza, por la historia y por sus propios caracteres psicofísicos y biográficos. De ahí que Zubiri presente al hombre en su decurso vital como unitariamente libre en la triple dimensión de agente, autor y actor de su vida (SH 591-92):

- a. Como **agente**, el hombre tiene una serie de dotes naturales que le permiten la ejecución de una serie de actos (andar, comer, pensar, etc.) propios de su naturaleza, pero en ellos no es necesariamente dueño de sí mismo, aunque sean propiedad suya en cuanto surgen de él. El hombre vive estos actos como naturaleza y, en este sentido, la libertad es algo tangencial.
- b. Como **autor**, aunque no siempre, el hombre puede optar por unos actos o por otros y, sobre todo por una u otra manera de ser, puede ser el escultor de su propio ser. No basta aquí la naturaleza, se requiere una decisión de la que el hombre es autor. «Ser autor significa que las acciones salen de *mí* por *mí*, por lo que quiero ser» y, más allá de la naturaleza, estos actos vienen determinados «por una *libertad*» (SH 594).
- c. Como **actor**, el hombre «se encuentra además inexorablemente inscrito en una trama de la realidad de la que no es dueño» (SH 126), son circunstancias históricas, sociales, biográficas que le han tocado en suerte y por las que tiene un cierto papel que le ha caído encima sin buscarlo. En esa situación de la que no es dueño tiene que definirse. Aquí la autoposesión consiste en «aceptación», dado que las decisiones se inscriben en unas coordenadas de destinación. No todo está bajo dominio del hombre, pero como actor tiene un margen de libertad por el cual puede dominarse ante aquello sobre lo que no tiene dominio y que tiende a dominar su vida.

6. LA LIBERTAD INVOCADA

La libertad está situada, sobre todo, ante la alteridad y la trascendencia, ante el otro y ante los valores. La atención a la arqueología de libertad, a su surgimien-

to, no debe distraernos de una teleología de la libertad. Por eso conviene recordar con Mounier que la libertad debe estar orientada: «Mi libertad no es sólo un surgir; está ordenada, o mejor aún, es invocada». La libertad es inherente a un ser que sale de sí, y que sale de sí para llegar a algo, a alguien y a sí mismo, para alcanzar unos fines, por eso la libertad lo acompaña hasta la consumación del destino al que ha sido llamado.

La libertad del hombre es la de un ser que es invocado y responde. Sin ella no tendría sentido la ética, con ella el hombre es constitutivamente ético. Más aún, el hombre invocado resulta convocado. La libertad no nos arrastra a una soledad aristocrática, por el contrario nos expone a los demás y, en plena posesión de nosotros mismos, nos avoca a la vinculación solidaria con los otros. La libertad madura se trasciende en el compromiso: «No es sólo ruptura y conquista; es también, y finalmente, adhesión. El hombre libre es el hombre a quien el mundo interroga y que responde: es el hombre responsable».

Es frecuente ver una libertad que es la respuesta espontánea a la provocación de la codicia, del hedonismo, del poderío, del odio... Lo que tenemos entonces es una libertad depravada. En el fondo, la libertad sólo es digna de sí misma cuando responde a la invocación del amor. Entonces, «me hago libre si inclino esta espontaneidad en el sentido de una liberación, es decir de una personalización del mundo y de mí mismo» (Mounier). 

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Gabriel Amengual. *Antropología filosófica*. Madrid, 2007.
- Adolphe Gesché. *El sentido*. Salamanca, 2004.
- Emmanuel Mounier. *El personalismo*, en *Obras Completas, III*. Salamanca, 1990, pp. 449-523.
- Xavier Zubiri:
Naturaleza, historia, Dios. Madrid, 1987 (NHD).
Sobre el hombre. Madrid, 1986 (SH).
Sobre el sentimiento y la volición. Madrid, 1992 (SSV).

LA PERSONA Y EL UNIVERSO DEL VALOR¹

JOSÉ M. VEGAS

Profesor de Filosofía (San Petersburgo)

El carácter personal del ser humano no es un rasgo meramente descriptivo. Decir que el ser humano es un ser personal no es algo similar o paralelo a su definición teórica como animal racional, y otras similares que se pudieran hacer. Es cierto que en el orden de perfección de los seres mundanos, el hombre ocupa una posición privilegiada por su carácter racional, que lo sitúa en la cima de la pirámide de los seres conocidos. Pero esta superioridad puede entenderse como una cuestión de hecho (algo o alguien tenía que estar en esa cima). En el carácter personal aparece, en cambio, una superioridad de otro orden, ciertamente en sentido ontológico, pero no sólo, de forma que no puede explicarse adecuadamente sin recurrir a los datos de valor. Y es que la dimensión personal implica la irrupción en el mundo de un orden de ser infinitamente superior al de las sutiles complicaciones adaptativas que pudieran explicar incluso la aparición de la inteligencia como mecanismo de supervivencia. Implica la irrupción del *espíritu*. No se trata sólo de una estructura ontológica más compleja y, tal vez, más perfecta (pues hasta podría dudarse de que, en orden a la mera supervivencia biológica, la racionalidad sea realmente mejor en relación al instinto²), en una escala de perfección tan sólo descriptiva, sino de un salto cualitativo en sentido axiológico. Tal vez por ese motivo, en el relato de la creación del mundo, en el primer capítulo del Génesis, en el momento de la creación del ser humano, varón y mujer, se cambia lacónicamente el estribillo del poema, que ya no ve sólo que lo creado «era bueno», sino que resultaba ser «muy bueno» (cf. Gn 1, 31), tan bueno que ya no cabía algo mejor, y por ese motivo, por fin, pudo Dios descansar.

Cabría objetar que en los niveles inferiores a los de la existencia humana también descubrimos datos de valor: valores hedónicos y vitales, que son no sólo realizados, sino de algún modo percibidos, incluso podría decirse «valorados» (siquiera instintiva, emocionalmente) por los seres vivos animados. Hasta cabría aceptar la hipótesis de que también valores estéticos elementales juegan un cierto papel en el mundo animal. Sin embargo, estos valores son en ese mundo puras funciones de los procesos de supervivencia física. Son como astucias de las diversas especies, que arrastran a los individuos, y los usan en su servicio. Los sentimientos de placer y dolor, así como las sensaciones más difusas de salud o enfermedad, son claramente funciones al servicio de la vida del individuo o de la especie. Es difícil imaginar en qué sentido pueden percibir los animales los valores estéticos (en cuanto tales), pero parece claro que colores, formas y combinaciones de unos y otras juegan también un papel biológico, como advertencias de peligro, señuelos sexuales, etc. En una palabra, la vida animal es prisionera de los mecanismos a los que esos valores sirven, y a los están sometidos por entero.

Con la aparición del espíritu se da un cambio radical y decisivo, por más que éste tenga lugar en el seno de la vida animal. Al hablar del «espíritu» la imaginación se dispara, se suele pensar en cosas del tipo «el fantasma en la máquina»³, en sustancias nebulosas imposibles de localizar y, por extensión, en «espiritualismos» más o menos desencarnados. Pero al hablar del espíritu debemos pensar exclusivamente en el modo peculiar en que el hombre se encuentra en el mundo, un modo precisamente «personal», y que con tanta profundidad describió Max Scheler: «Pero,

1. Este artículo supone el publicado por mí en *Acontecimiento* (2001/3. Año XVII, N.º 60) titulado «El reino de los valores».

2. Kant considera que la humana «razón al servicio de las pasiones» sería un mal regalo de la naturaleza al ser humano, pues, en orden a la consecución de la felicidad es mucho más seguro el instinto. Cf. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, 1992, p. 23.

3. Cf. Gilbert Ryle, *El concepto de lo mental* (orig. Ingl. 1949), Barcelona, Paidós Ibérica, 2005.

¿qué es este 'espíritu', este nuevo principio tan decisivo? Pocas veces se han cometido tantos desafueros con una palabra —una palabra bajo la cual solo pocos piensan algo preciso—. Si colocamos en el ápice del concepto de espíritu una función particular de conocimiento, una clase de saber que sólo el espíritu puede dar, entonces la propiedad fundamental de un ser espiritual, sea como esté constituido psicofísicamente, es su independencia, libertad o *autonomía existencial* —o la del centro de su existencia— frente a los lazos, la presión o la dependencia de *lo orgánico*, de la *'vida'*, de todo lo que pertenece a la vida y por ende también a la 'inteligencia' impulsiva propia de ésta. Semejante ser 'espiritual' ya no está vinculado a sus impulsos ni al mundo circundante, sino que es 'libre frente al mundo circundante', está '*abierto al mundo*', según expresión que nos place usar. Semejante ser espiritual tiene '*mundo*'⁴. Tal como lo entendemos, el espíritu está esencialmente ligado al carácter personal, de modo que hablar, por ejemplo, de un «espíritu impersonal» es, propiamente, una *contradictio in adiecto*.

Esta independencia (relativa pero real) respecto de los mecanismos de la existencia biológica, habla de una apertura ilimitada del ser humano (es su libertad ontológica), que se manifiesta tanto en el plano teórico como, de manera especialmente intensa, en el práctico⁵. Y es esta ilimitada apertura (metafísica, no simplemente física), la que convierte al hombre en un ser inespecífico, forzado a dotarse a sí mismo, hasta cierto punto, de un ser y una identidad propia. De aquí surge su condición moral, intrínsecamente vinculada al carácter personal. Ser persona, significa, realmente, ser un sujeto ético, un buscador de la propia realidad (esa segunda naturaleza que los griegos llamaron carácter adquirido, «ethos»), que trasciende infinitamente el problema (que también nos afecta, no obstante) de la mera supervivencia física y plantea el grave problema del sentido de la propia existencia. No le es suficiente al ser humano con sobrevivir exitosamente dejando una descendencia que garantice la prolongación de la especie, sino que se plantea el dilema de vivir con sentido, de vivir bien, con lo que asoma la inquietante posibilidad de vivir mal, de malograr la propia vida, por muy larga y fecunda que haya podido ser.

Así resulta que, precisamente por ser un ser espiritual (un espíritu encarnado), dotado de inteligencia y

voluntad, de razón y libertad (que son las dimensiones inseparables del espíritu), se encuentra el hombre referido a un universo de valores nuevos, que superan infinitamente los valores sensibles y vitales, y que cabe con propiedad llamar valores espirituales. Max Scheler, tal vez el más genial de los filósofos del valor, detectó entre ellos los valores intelectuales, los estéticos (ahora con un nivel nuevo de independencia sobre los mecanismos vitales), y los valores sociales, que nosotros podemos entender tranquilamente como los valores morales. Por encima de ellos situaba todavía los valores religiosos, pero, tomándonos similar libertad, podemos considerarlos como un género más de los valores espirituales, los propios de la existencia personal.

Si, como decíamos antes, los valores sensibles y vitales juegan un papel funcional al servicio de la vida, quiere decirse que, de un modo más o menos confuso, ejercen funciones motivantes del comportamiento animal en beneficio de la vitalidad. Con la aparición del universo personal y de los valores espirituales a los que la persona está referida, aquellos valores inferiores, que también motivan al hombre, adquieren un nuevo sentido: en virtud de la independencia propia del espíritu, el ser humano puede tomar distancia de ellos, relativizarlos, incluso renunciar conscientemente a ellos, en virtud del tipo de motivación que le proponen los valores espirituales. Además, esta motivación se da de una manera lúcida, consciente. Es verdad que el hombre puede engañarse (o ser engañado) de diversas maneras (invirtiendo el orden de valores, o percibiendo un valor donde no lo hay, etc.), pero también puede deshacer el error y restablecer la plena consciencia axiológica. En segundo lugar, lo propio de la motivación moral es que, al mover al hombre a querer algo, no lo determina, sino éste conserva siempre la conciencia de su capacidad de determinarse a sí mismo a querer o no querer este o aquel fin⁶. Esta es la forma propia en que se dirigen a nosotros los valores superiores, al proponérsenos como motivos de nuestro querer:

La exigencia de una respuesta adecuada que emana de un valor auténtico se dirige a nosotros de una manera soberana, pero discreta y sobria. Apela a nuestro libre centro espiritual. La fuerza de atracción

4. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* —GW 9, 32—. Tomo la cita de Juan Miguel Palacios, *La condición de lo humano*, Madrid, Encuentro, p. 14.

5. Sobre esta cuestión, en especial en relación con la libertad humana, cf. Juan Miguel Palacios, «Sobre la esencia de la libertad humana», en el texto citado anteriormente, *La condición de lo humano*.

6. Cf. Juan Miguel Palacios, *El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant*. Madrid, Caparrós, 2003, p. 44.

de lo subjetivamente satisfactorio, por el contrario, nos entrega a un estado donde nos sometemos al instinto, y tiende a destronar nuestro libre centro espiritual. Su llamada es insistente, a menudo asume el carácter de tentación, intenta desviar y silenciar nuestra conciencia moral y apoderarse abusivamente de nosotros. Totalmente distinta es la invitación del valor; no tiene carácter abusivo; nos habla desde arriba, a una distancia respetuosa; nos habla con la fuerza de la objetividad, empleando una llamada majestuosa que nuestros deseos no pueden alterar⁷.

Este carácter «respetuoso» de los valores superiores se corresponde perfectamente con esa forma de ser propia de la persona, capaz de distanciarse de los mecanismos biológicos y de los deseos, inclinaciones y necesidades inmediatas, y de secundar las llamadas procedentes de los valores más altos. Así que la infinita apertura propia del espíritu (la libertad en sentido ontológico) se traduce en la libertad de la voluntad, que no puede ser anulada en modo alguno en el hombre, por pertenecer al centro más profundo e inviolable del yo humano: por más que se le pueda influir y hasta forzarlo a hacer esto o aquello, nunca se podrá conseguir que lo haga queriendo, si es que su voluntad se niega a ello. Este carácter inalienable de la libertad de la voluntad es el signo más evidente del carácter espiritual del hombre, irreducible al mundo de las cosas y de los animales, al que, sin embargo, pertenece, el signo de eso que se ha dado en llamar dignidad humana⁸, que se identifica realmente con su condición moral: «Si el hombre posee un valor excepcional, incommensurable con el de los demás seres, es gracias a que sus juicios de valor no son siempre función de sus apetitos, ni su conducta es en todos los casos la resultante de pulsiones y estímulos naturales. Declarar al hombre ser moral es reconocerle la capacidad de adoptar un punto de vista universal, de relativizar sus intereses y preferencias particulares. Porque es capaz de relativizarse a sí mismo, por eso deviene el hombre absoluto. Porque es capaz de jerarquizar sus propios fines y someterlos a criterios de justicia cuando son incompatibles con los de los demás, por eso es fin en sí mismo»⁹.

El carácter personal, espiritual y moral del hombre y su estar referido a valores superiores que le llaman a mirar hacia arriba, a salir de sí, a autotranscenderse indican que el ser humano no es simplemente un buscador impenitente de felicidad, o, al menos, que su búsqueda de plenitud no se limita (como con frecuencia se entiende hoy en día) a un mero sentimiento de satisfacción subjetiva¹⁰. La ética clásica disponía de un concepto mucho más omnicomprendivo de felicidad, en el que se presupone una medida objetiva: la posesión de un cierto bien, que debe ser deseado por sí mismo, y que incluye el bien moral que es la virtud, y, ya en la perspectiva cristiana, el *Summum Bonum* que no se puede hallar sino en Dios. Esta paradójica situación es la que explica que, incluso filósofos que se encuentran en la antípoda del personalismo axiológico, como John Stuart Mill, acaben reconociendo que la felicidad (entendida como placer y como fin «autorreferencial» de todo lo que el hombre hace) sólo se alcanza no haciendo de ella un fin directo, sino entregándose a cualquier otro fin ideal en sí mismo¹¹. Por eso, frente a la paradoja milliana, nos resultan mucho más adecuadas a la realidad personal las palabras de Mounier: «una persona sólo alcanza su plena madurez en el momento en que ha elegido fidelidades que valen más que la vida»¹².

El carácter autotranscendente de la vida personal nos recuerda, además, que el salir de sí de la persona no se hace sólo en relación con ciertos valores abstractos. Ya en la misma esfera axiológica Max Scheler recordaba que existen valores de persona y valores de cosa y que «son los valores de persona *esencialmente más altos* que los de cosa»¹³. El ser humano se autotranscende sobre todo yendo al encuentro del otro, portador del valor eminente de la existencia y la dignidad personal y portador de valores superiores, especialmente morales. Es sobre todo en el encuentro con el otro, abriéndose a él, entregándose, tomando sobre sí, haciéndose responsable de él y, en una palabra, amando, como el ser humano se realiza plenamente. Esta verdad de experiencia que cualquiera puede realizar es lo que expresaba Jesús de Nazaret, dándonos la clave religiosa de la existencia personal, cuando decía «quien quiera salvar su vida, la perderá, y quien pierda su vida por mí la encontrará» (Mt 16, 25).

7. Dietrich von Hildebrand, *Ética*, Madrid, Encuentro, 1997, p. 46.

8. Cf. Juan Miguel Palacios, *La condición de lo humano*, pp. 20-21.

9. Leonardo Rodríguez Duplá, *Ética de la vida buena*, Bilbao, Desclee, 2006, p. 93.

10. Cf. Leonardo Rodríguez Duplá, *ibid.*, pp. 63-77.

11. Cf. John Stuart Mill, *Autobiografía*, Madrid, 1921, pp. 138-139.

12. E. Mounier, *El personalismo*, en *Obras completas*, vol. III, Salamanca, Sígueme, 1990, p. 496.

13. Max Scheler, *Ética*, Madrid, Caparrós, 2001, p. 168.

La independencia de la existencia personal respecto de los mecanismos vitales indica que el espíritu debe someter y dominar los instintos, presentes no obstante en la vida del hombre. Esta exigencia ascética, sin embargo, es insuficiente para la verdadera vida moral, que nos exige además que establezcamos relaciones de justicia y misericordia (de amor) con los demás. Unas y otras exigencias son llamadas de valor que, como hemos dicho, invitan al ser humano a salir de sí, pues sólo así vive de manera acorde con su propia dignidad. Pero todo esto nos habla de un carácter absoluto de los valores, del bien moral al que el hombre está referido por su carácter personal y espiritual. La referencia a lo absoluto no es casual, pues aparece, como hemos visto en la misma dinámica de la experiencia personal. De hecho se trata de una referencia estructural, independiente de que se tenga o no fe religiosa. El ser humano se sabe limitado, sabe que, pese a su eminente dignidad, no se la ha dado a sí mismo, y sabe que hay realidades que lo superan y a las que está referido necesariamente, sea la materia, la evolución o el Dios trascendente.

El filósofo ruso Vladimir Soloviov considera que el reconocimiento de lo superior a uno mismo no depende de creencias positivas determinadas, sino que en su generalidad es algo obligado para todo ser racional y moral, que, al esforzarse por alcanzar la meta de su vida, se convence necesariamente de que su consecución definitiva no se encuentra por completo en su poder; es decir, todo ser racional acaba por reconocer su dependencia de algo invisible y desconocido. Así pues, no es posible negar tal dependencia. Lo único que se puede preguntar es: aquello de lo que dependo, ¿tiene sentido o carece de él? Si lo que nos supera carece de sentido, si es

algo casual, irracional, carente de valor, puramente fáctico y ciego, etc., entonces también las normas del autocontrol y de la relación justa con los demás pierden su sentido: hacer el bien tiene sentido sólo si es algo real, objetivo, en sí valioso, si hay un orden moral no ficticio o meramente aparente (que se reduce a función biológica, genética, etc.), es decir, sólo si existe Dios. De ahí que, en último término, todas las exigencias de la moralidad y, en consecuencia, de la vida personal, reciben su sanción racional de la relación que abre al hombre a la dimensión religiosa: los dictados de la razón (autocontrol y solidaridad) tienen sentido si el bien que nos lo exige no es una ilusión subjetiva, sino que tiene un fundamento real que expresa la verdad: sin esta fe no se cree en el sentido de la propia vida, y esto significa renunciar a la dignidad del ser racional¹⁴.

Concluyo. Todo lo dicho puede parecer una hermosa poesía «personalista», que poco o nada tiene que ver con la vida de los hombres y mujeres de nuestro mundo, llena de violencia, miseria, corrupción, egoísmo y así un largo etc., en el que esos mismos hombres y mujeres ejercen al mismo tiempo de víctimas y de verdugos. Sin embargo, la impresión que nos produce el con frecuencia triste espectáculo de la humanidad no se daría en absoluto, si no percibiéramos además las llamadas de los valores más altos, si no latiera en nosotros ese valor infinito que nos habita realmente, que reacciona contra el dominio del mal, protestando que este último no debe ser, y que es posible, si queremos, vivir de otra manera, de manera acorde a nuestra dignidad de seres personales. Y no podemos dejar que el mal nos ciegue: muchos son los que cada día nos dan testimonio de esa posibilidad real. 

14. Cf. Vladimir Soloviov, *La justificación del bien*, Salamanca, Sígueme, 2012, pp. 126-129.

UNA CONSTANTE CONVERSIÓN

CARMEN HERRANDO

Instituto. E. Mounier. Profesora de Ética.
Universidad San Jorge (Zaragoza).



La conversión es uno de los rasgos esenciales que Emmanuel Mounier atribuye a la persona en la definición general de su *Manifiesto al servicio del personalismo*:

Una persona es un ser espiritual, constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser; mantiene esa subsistencia e independencia mediante su adhesión a una jerarquía de valores, libremente adoptados, asimilados y vividos, en un compromiso responsable y una constante conversión. Unifica así toda su actividad en la libertad y, por añadidura, a impulsos de actos creadores, desarrolla la singularidad de su vocación¹.

La persona, cada persona en particular, no se puede definir (sólo se definen los objetos, repetirá Mounier en muchas ocasiones); y no se puede definir porque no es una realidad acabada, cerrada, como lo son las cosas, sino una realidad esencialmente abierta. Esto es así, no sólo por el hecho evidente de que su vida no esté terminada, sino ante todo porque la apertura es esencial, radical, en la persona. Y porque su esencia más honda es el amor. A la persona, pues, no le queda más remedio que construir la vida que se le ha dado, pero que no se le ha dado hecha. Sin embargo, esta definición general del *Manifiesto* conviene a la noción general de persona porque plasma con acierto lo que ésta es: un ser espiritual y corporal a un tiempo, que opta libremente por una jerarquía de valores, que se compromete responsablemente y es llamada a revisar cada instante de su vida cómo encarna esos valores que adopta y vive desde la libertad que la constituye y en la que radica su dimensión moral. Es la misión ética que tenemos todos los seres humanos, llamados como estamos a edificar nuestra propia vida y a construir, al hilo de cada acontecer pun-

1. Emmanuel Mounier, *Œuvres*, tomo I, éditions du Seuil, París, 1961, p. 523.

tual o envolvente, nuestra propia personalidad moral. José Luis Aranguren define esta personalidad moral como «lo que al hombre le va quedando 'de suyo' a medida que la vida pasa: hábitos, costumbres, virtudes, vicios, modo de ser; en suma, *êthos*». Y añade: «La tarea moral consiste en llegar a ser lo que se puede ser con lo que se es»². En esta revisión permanente de nuestra vida consiste la llamada a «una constante conversión» que expresa Mounier en el texto citado, en el sentido más hondo que se le pueda dar.

Si acudimos a las fuentes de la tradición judeo-cristiana, hallamos algunas expresiones recurrentes que se refieren a la *conversión*. En la Biblia, una de estas palabras es el verbo *sūb*, que significa «cambiar de rumbo», pero con la idea de dar marcha atrás, de regresar, en cierto modo, sobre los propios pasos. En un contexto religioso como el de la Escritura, el significado es claro: el hombre se desvía de lo que no es bueno y se vuelve a Dios, se «convierte» a Él de corazón —y no en apariencia— porque Dios mira con misericordia los corazones de sus criaturas. La conversión implica, así, un cambio, un nuevo comportamiento; y el sentido que alberga en su hondón este concepto tiene que ver precisamente con *estar atento*, con velar para no salirse del camino auténtico, del camino personal de cada cual. Por eso esta atención, cuando se cultiva desde las entrañas y con todo el ser, se transforma en *atención creadora*, y muy especialmente si está volcada en el otro, si vela por él desde su mirar atento y la disponibilidad de la vida, como ha sabido ver admirablemente Simone Weil. Y es que la vigilancia permanente sobre nuestro hacer no puede darse sin la asistencia de los demás. En esto pondrá Mounier el acento en otro texto fundamental que enseguida abordaremos. Pero en esta definición global de *persona* a la que se está aludiendo, Mounier pone de relieve la importancia del camino personal, a sabiendas de que ninguna vida está hecha ni puede estar cerrada, pues en ese caso no se trataría de una vida personal.

La persona se hace a sí misma en «una constante conversión», en permanente estado de *vigilia* sobre una vida propia que va edificando con los demás. Esto otorga un carácter eminentemente personal a cualquier conversión, algo que en no pocas ocasiones también subraya la Escritura. En la biblia griega se emplea también el término *epistrephein*, que tiene que ver con el cambio de conducta práctica; la ética, presente de nuevo. Pero aparece sobre todo el térmi-

no *metanoein*, que nos resulta más familiar, y atiende sobre todo a la vuelta interior, al arrepentimiento que acarrea un cambio sustancial en la manera de vivir, y cuyo trabajo se lleva a cabo desde dentro, inspirado en lo profundo por el amor mismo de Dios y algún tipo de experiencia en su conocimiento.

La conversión es, en realidad, fruto de una mirada ética, de una mirada responsable. De *visión responsable* habla Julián Marías, quien en su *Antropología metafísica* se refiere a un constante «cambio de óptica o perspectiva» en ese ejercicio vital de perderse y reorientarse que es la filosofía. Sobre todo cuando es abordada desde la preocupación por el obrar expresada en la clásica pregunta kantiana «¿qué debo hacer?», que acompaña a las otras dos preguntas centrales («¿Qué puedo conocer?» y «¿qué me cabe esperar?»), y que el filósofo de Königsberg condensa en la pregunta de las preguntas: «¿Qué, quién es el hombre?». La visión responsable —la mirada ética— es quehacer inexorable de todo ser humano, y en alumbrarla y transformarla en actitud vital consiste, esencialmente, vivir.

Volviendo a la idea de conversión en Mounier, quizás su enseñanza más emblemática sobre el tema se encuentre en su libro *El personalismo*, publicado en 1949. Y concretamente en las estructuras del universo personal, a una de las cuales se referirá precisamente como «la conversión íntima». La importancia que da Mounier a la conversión es, pues, fundamental, pues aparece en la definición global de persona y también formando parte de la estructura esencial de la misma. Por no nombrar otros textos secundarios.

SER HACIA

Presenta Mounier al ser humano como «ser-hacia», como un ser eminentemente abierto a los demás, pero también a su propio interior y a la realidad entera, un ser que se trasciende y se abre además a lo desconocido, a lo que descubre como totalmente otro, como misterio... «Si la persona es originariamente movimiento hacia el prójimo, "ser-hacia", desde otro aspecto aparece caracterizada, en oposición a las cosas, por el latido de una vida secreta en la que parece destilar incesantemente su riqueza»³. En la misma idea de «salida» de uno mismo se juega el sentido de la conversión. Es importante fijarse en el «hacia», el «vers» francés, que figura en la raíz misma de la pala-

2. E. Mounier, «Le personnalisme», en *Œuvres*, tomo III, éd. du Seuil, París, 1962. Como las citas y expresiones son numerosas, se consigna sólo esta referencia de la edición francesa de las Obras.

3. José Luis L. Aranguren, *Ética*, Alianza Universidad, Madrid, 1995, p. 292.

bra con[vers]ión. Se indica así una primera orientación de la mirada y, tras ella, un volcarse de la vida entera.

Condición indispensable para esta orientación de la mirada y del ser entero es el cultivo de la dimensión interior. Mounier plantea la vida personal como un ejercicio dilatado a lo largo de la vida, de alternancia de «repliegue y despliegue», esto es, recogimiento en uno mismo y salida desde ese centro hacia el mundo y hacia los demás. Cuando se cultiva convenientemente esta parcela de la vida interior, el mismo «dentro» invita a salir, impele al despliegue, en movimiento complementario al de repliegue. Esto tiene que ver con no ser una cosa: porque los seres humanos no «podemos» vivir como cosas —no somos cosas—, dirá Mounier que la vida a modo de cosa se nos presenta como una «dimisión», como una «expulsión» de nosotros mismos. Quedarse en ello, en la dimensión no personal, impersonal, sería el caso de la *dispersión / divertimento* que criticó Pascal, del *estado estético* que denunciaba Kierkegaard, de la *inautenticidad* a la que se refirió Heidegger o de la *alienación* sobre la que reflexionó Marx.

La vida personal, por el contrario, «comienza con la capacidad de romper el contacto con el medio», dirá Mounier, «con la capacidad de *recobrase*, de *recuperarse*, con miras a recogerse en un centro, a unificarse». Y aquí lo importante no es tanto el repliegue sobre uno mismo como la concentración, porque es ésta la que logrará la conversión de las fuerzas. Se trata, así, según nuestro autor, de hacer un ejercicio de «retroceder para saltar mejor», de «cargar las pilas», diríamos hoy en lenguaje «de andar por casa», para así llegar a dar más de nosotros mismos.

Pero el primer enemigo para asomarse a los propios adentros es la inercia de lo cotidiano, la tendencia a plegarnos a lo dado e «instaurado» según el instinto o el hábito. Cuesta mucho quebrar esta inercia, y más en los tiempos que corren, donde las solicitudes no cesan y se incrementan permanentemente, sin que lleguemos a ponerles freno. Piénsese en los mensajes a los que nos exponemos cada día (la mayoría, absurdos e innecesarios), multiplicados hasta la hartura con las nuevas tecnologías. Gabriel Marcel subraya este papel de la inercia como obstáculo a la dimensión misteriosa de la persona, y recuerda la singularidad en que cada uno consistimos, y que se descubre sobre todo en el encuentro con el propio centro. Es en la interioridad donde nos cercioramos de que las personas no somos repeticiones de series de características estandarizadas, sino que somos *lo no inventariable*, que es lo mismo que decir, esta vez con Mounier, que la persona es «el lugar de la libertad», y «una presencia, más

que un ser; una presencia activa y sin fondo». La vida personal queda así ligada a cierto secreto. Mientras que «las gentes totalmente volcadas al exterior [...] no tienen secreto, ni densidad ni trasfondo. Se leen como un libro abierto y se agotan pronto». Y suelen desconocer además la dimensión del pudor, ese sentimiento «de no agotarse en sus expresiones y de estar amenazada en su ser por quien tome su existencia manifiesta por su existencia total». Lo contrario del pudor, observa Mounier, es la vulgaridad. Y la vulgaridad, al quedarse en la superficie de las cosas, deja a la persona confundida con la colectividad y con el mundo exterior, sin control de sí misma, sin proyecto.

Reflexiones importantes en un mundo como el nuestro en el que la persona se desgaja por falta de cultivo del propio centro, y muchos jóvenes de las llamadas «generación y» o «*milenials*» desconocen que tienen un yo, que tienen ánima, como decía Miguel de Cervantes...

Pero está también la contraparte. Y Mounier no deja de advertir de los riesgos del recogimiento cuando éste sólo tiene la apariencia de tal y se trueca en huida o en un apartarse egoísta que desvirtúa el cultivo de la vida de los adentros. De ahí que subraye que «la reflexión no es sólo una mirada interior replegada sobre el yo y sus imágenes; es también *intención, proyección de sí*». Es asimismo afirmación y negación que van sucediéndose, de manera que «lo personal se afirma en perpetua labor de asimilación de aportaciones exteriores», y se edifica elaborando estas aportaciones que la persona da y recibe, en virtud de su esencial apertura. Es labor moral, pues, vigilancia atenta al discurrir de lo cotidiano, pero sin que el idealismo perfeccionista lleve las riendas, sin olvidar la necesidad de una permanente conversión, conscientes de que, también sin quererlo, herimos, dividimos y traicionamos a los demás. Pues el idealismo moral —dice Mounier— es «la búsqueda de una existencia no lastrada por nada; búsqueda contra natura que acaba en el retroceso o en la inhumanidad».

TENGO NOMBRE PROPIO

«Recogiéndose para encontrarse, luego exponiéndose para enriquecerse y volverse a encontrar, recogiendo de nuevo en la desposesión, la vida personal —sístole, diástole— es la búsqueda hasta la muerte, de una unidad presentida, deseada y nunca realizada». La palabra que explica esta dinámica de la vida entera es *vocación, vocación personal*. Y su realización en la vida, en esta dinámica de entrar y salir de uno mis-

mo, en este constante fluir de asombros y búsquedas, de tender siempre nuevos puentes, de abrir puertas y ventanas, se parece —dirá Mounier— a una llamada silenciosa o «a una lengua en cuya traducción nos pasásemos la vida entera», descifrando, consultando, tratando de entender...

Tengo nombre propio. Tengo un ánimo, un yo. Toda persona tiene esta misma significación. Toda persona es única. Y «nadie puede ser sustituido en el puesto que ocupa dentro del universo de las personas». La humildad viene al rescate de este descubrimiento, recordándonos que todos somos equivalentes en dignidad. No hay cabida para el egoísmo en esta forma de entender la dignidad porque en el despliegue, en la apertura, descubrimos lo que con tanta contundencia expresa Mounier: que «la persona sólo se encuentra perdiéndose». Que «su riqueza es lo que le queda cuando se la despoja de todo tener, lo que queda a la hora de la muerte». La conversión está en descubrir y redescubrir esto cada día, entre el silencio que nos retiene y el don que nos alegra. La atención creadora fecunda la vida como la sal otorga sabor a los alimentos, pero tiene que ser un ejercicio equilibrado. Existe el riesgo de que la atención nos absorba, pues un incesante descifrar la propia vocación, un empeño tozudo en ser uno mismo «quiebra incesantemente toda mira más cercana —interés, adaptación, éxito—. Por eso se puede decir que la persona es la gratuidad misma, aunque cada uno de sus actos esté comprometido y consagrado».

ACTOS DE LA EXISTENCIA PERSONAL

La conversión que brota de la atención a la propia vida y a la de los demás tiene, naturalmente, dimensión

comunitaria. No hay parangón en el universo con la persona y los actos de su existencia que engendran lo comunitario como fruto de lo personal. Recordamos aquí estos cinco puntos que destaca Mounier, por su centralidad en esta revisión de nuestras vidas, umbral de la siempre necesaria conversión.

- Salir de uno mismo. Descentrarse. La «ascesis de la desposesión» es central en la vida personal. Sólo quien está liberado puede liberar. Hay que luchar contra el amor propio, contra cualquier asomo de narcisismo, contra el individualismo.
- Comprender. Esforzarse por adoptar el punto de vista del otro, y no centrarse precisamente en los otros que «se me parecen» o que piensan como yo. Ser todo en todos sin dejar de ser (y sin dejar de ser uno mismo).
- Tomar sobre sí, asumir... el destino, la pena, la alegría, el quehacer del otro.
- Dar. La fuerza de lo personal está en la generosidad, en la gratuidad: dar sin medida, sin esperar recompensa. La generosidad anula la soledad del sujeto, y desconcierta al otro porque le desnuda y desarma; y abre al milagro de la confianza y el perdón.
- Ser fiel. Sólo en la perseverancia se perfeccionan el amor y la amistad; no se trata de una repetición, sino de un continuo renacer porque la fidelidad personal es fidelidad creadora.

Esta es la base para la conversión: estar atento a la realidad, poblada de personas y acontecimientos. No nos olvidemos del acontecimiento, que es nuestro «maestro interior», como escribía Mounier a Jean-Marie Domenach en otoño de 1949. Es, además, la divisa en la revista que el lector tiene en sus manos. 

SOBRE LA VOCACIÓN

XOSÉ MANUEL DOMÍNGUEZ PRIETO

Profesor de Filosofía

La filosofía occidental ha postulado insistentemente que lo definitorio del ser humano es su actividad, su *ergón*, el ejercicio de su función propia: su actividad racional, o su capacidad para actuar desde sí, su voluntad de poder o su voluntad de placer. El «yo» ha ido ganando protagonismo en una concepción del ser humano que ha terminado siendo «egología». Siempre se ha presentado al ser humano como agente, actor o autor de su vida. Y lo es. ¿Pero, acaso, de modo absoluto?

Con la llegada del pensamiento dialógico del siglo xx, vuelve a tomar carta de naturaleza la presencia del tú ante este yo. Y el personalismo, yendo más allá, sitúa como centro a la persona en el nosotros. Pero siempre se trata de un yo, un tú o un nosotros primariamente activo, protagonistas absolutos de su acción.

Sin embargo, el personalismo de raíz cristiana y judía, aunque no desarrollado en todos los autores, va descubriendo que para entender quién es la persona, hay que entenderla como un ser llamado, siendo la acción y la vida de la persona la respuesta a esta llamada. En realidad, esta llamada constituye el gozne que permite diferenciar el concepto de ser humano del de persona. Nos hominiza el desarrollo filogenético y ontogenético propio del *homo sapiens*. Nos humanizan los procesos de inculturación y socialización, la adquisición de formas de pensar, sentir y actuar. Pero la personalización no procede de un proceso evolutivo natural, ni de un proceso social, ni del esfuerzo individual, sino de la respuesta a una llamada a ser persona —y a ser «esta persona»—. La actividad personal está asentada en una pasividad radical: la de ser llamados. El *homo sapiens* es, ante todo, *homo vocatus*, llamado, vocado, con-vocado.

QUÉ ES LA LLAMADA

Cada persona está llamada a realizar su vida, a hacerse cada vez más plena. Pero para realizar su plenitud, la persona ha de descubrir un horizonte hacia el que oriente su crecimiento. Lo que desea la persona, más allá del placer, la riqueza, el poder, es un sentido desde el que poder caminar hacia su plenitud. Y es que la persona está llamada y orientada a algo más allá de sí misma¹, a algo que la trasciende. No es ella misma su sentido: tiene que realizar su vida, llevarla a plenitud, pero desde un sentido para su existencia en el mundo.

Para realizar su plenitud, cada persona se descubre llamada a recorrer su propio camino. No sirve el de otros. Cada persona puede descubrir y realizar una situación nueva en el mundo, algo no dado todavía. Desde este camino particular, cada persona afronta su vida y su relación con el mundo². No sirve imitar el de otros, porque cada ser humano es una realidad radicalmente nueva y distinta en el mundo: *La vocación es la forma en que se concreta para cada uno la llamada a ser plenamente persona. Por eso, la vocación personal es fuente de sentido, orientadora de la biografía personal*, pues por ella la persona se descubre a sí misma, como alguien que está llamado a mucho más que simplemente mantenerse en la existencia: se descubre llamada a actualizar y perfeccionar todo lo que es.

Pero la llamada no se da como algo patente, sino que se va descubriendo, como promesa, como canon biográfico. Es la vocación la manera concreta en que la persona descubre que puede tomar posesión de sí, allí donde se encuentra con aquellos con los que convive.

Esta vocación se experimenta como aspiración, como orientación personal. De este modo, la perso-

1. Mounier, E. *Manifiesto al servicio del personalismo*. Obras I, Ed. Sígueme, Salamanca, 1992, pp.y 629 ss.

2. Cfr. Buber, M. *El camino del ser humano y otros escritos*. Fundación Mounier, Madrid, 2004, pp.y 55 ss.

na sólo se despliega desde la toma de conciencia de su vocación y desde el compromiso con ella. Desde ella, cabe la posibilidad de volver al exterior sin correr el peligro de quedar encerrados fuera de nosotros mismos. La vocación es, por tanto, fuente de sentido para orientar la vida personal.

CAMINOS PARA EL DESCUBRIMIENTO DE LA LLAMADA

Tan misterioso como el hecho de ser llamado resulta el modo en como soy llamado. En realidad, toda la realidad es elocuente, pues es portadora de valores y éstos son siempre apelantes.

Nos puede llamar la realidad en nosotros. Es la voz de la conciencia. Pero otras veces, es voz que se sabe interior, pero no propia: el caso del demonio de Sócrates. Siempre es voz interior pero hay que discernir si es voz interior o voz en el interior. ¿Es mi propia voz? Para Landsberg, esta voz es «oído interior que espía la voz de nuestra vocación. Para el cristiano, es la voz de Dios. Para el increyente, esta voz existe también y difícilmente pierde su acento de autoridad»³. Y si el que llama fuese Otro no eliminaría el que tuviese que alcanzarme valiéndose de los acontecimientos, de las personas. Incluso la llamada directa es mediante las palabras. Por tanto, habitualmente, el horizonte de ultimidad no elimina las mediaciones, sino que las exige. ¿Cuáles son los medios por los que recibo la llamada?⁴:

- En primer lugar, me llama lo que yo mismo voy siendo, mis cualidades y rasgos. Me llaman para que los ponga en juego, para que sean realizados de una manera determinada. Lo que soy y las capacidades que hay en mí no me son indiferentes, sino que percibo como importante actualizar todo lo bueno que hay en mí, todas mis posibilidades personales.
- En segundo lugar, también lo que me acontece reclama mi atención. Muchas de las cosas que suceden, *me* suceden y no me dejan indiferente: estos son los acontecimientos. Las situaciones de la vida reclaman mi respuesta, precisamente porque tengo que hacer mi vida y la quiero hacer de la mejor manera. Los acontecimientos se perciben como llamada.
- Y en tercer lugar se experimenta la llamada a través de *otro*. El otro es fuente de llamada, tanto por su voz apelante como por su propia presencia.

Es gracias a los otros como descubro lo que es valioso. Y lo que me viene del otro me resulta apelante porque es significativo. Es importante por sí mismo, es valioso por sí: es digno.

De lo anterior se colige que toda llamada exige conocimiento. Conocimiento de quien estoy siendo, conocimiento de cuáles son los valores que descubro, conocimiento de lo que me llama en lo que me sucede y de lo que me llama en los otros con los que convivo. El descubrimiento de la propia vocación es tarea hermenéutica: hermenéutica biográfica, hermenéutica de la circunstancia, y hermenéutica del encuentro. Desde estos elementos, y de manera paulatina, la persona puede ir tomando conciencia de llamada, de qué tipo de vida se presenta como ideal para él, esto es, cuál es su ideal de vida. Se trata de una progresiva toma de conciencia, sabiendo que habitualmente el descubrimiento se hace a tientas y en exploración, como quien recorre un camino entre la niebla, en el que se espera el final y se adivinan las bifurcaciones en el camino casi ya estando ante ellas (por lo que se viven como sorpresa). Pero también hay momentos explícitos, elocuentes, en los que la llamada se presenta con nitidez.

En este sentido, puede darse el caso de personas que tomen conciencia de su vocación de modo súbito, por mediación de una llamada explícita. En otros, se descubre tras un fracaso o quiebra biográfica dolorosa, o por vacío existencial, al descubrir que la propia vida no ha sido fiel a sí misma por el camino que había tomado con empeño. Pero, lo más normal es que «la toma de conciencia de aquello que nos plenificará surge a través de lo que podríamos llamar una «convergencia de índices», tanto exteriores como interiores. La lenta integración de los mismos, su progresiva cristalización en torno a temas existenciales cada vez más vastos y entrañables, suele ser el camino ordinario que lleva al conocimiento de una vocación»⁵.

LA LLAMADA COMO PRINCIPIO DE PERSONALIZACIÓN

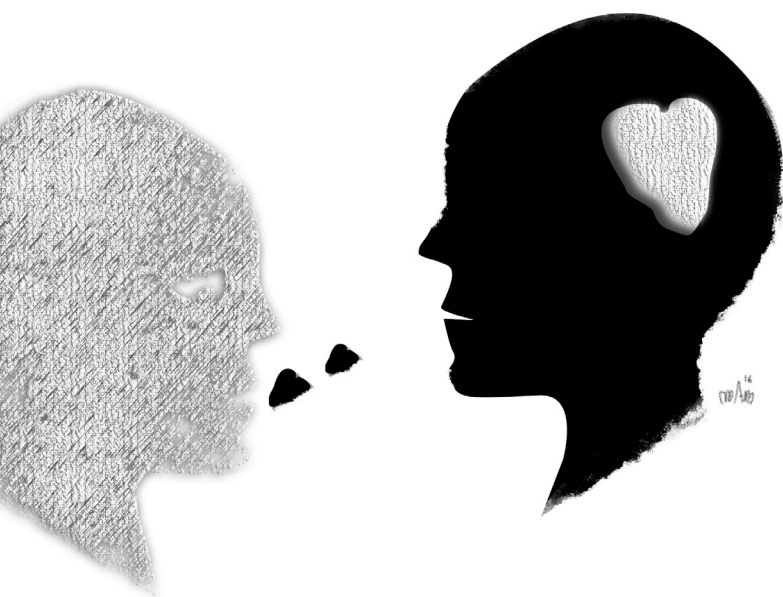
Para el personalismo comunitario, la llamada o vocación constituye una categoría central porque es un acontecimiento fontanal de la vida personal, un acontecimiento constituyente, posterior al hecho de existir desde el tú, con el tú y para el tú.

Escuchar la llamada y conformarse a ella ofrece la definitiva lucidez sobre la propia vida, pues al escu-

3. Landsberg, J. P. «El sentido de la acción» en *Problemas del personalismo*. Fundación Mounier, Madrid, 2006, p. 76.

4. Cfr. Domínguez Prieto, X. M. *Llamada y proyecto de vida*. PPC, Madrid, 2007.

5. Mandrioni, H. D. *La vocación del hombre*. Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1998.



char la llamada cada uno despierta a quien está llamado a ser. *Ignorar* esta llamada supone *permanecer en la somnolencia* de lo cotidiano como horizonte último.

Lo que nos llama es lo que nos nombra. Y *tener nombre* es estar ya siempre llamados a tener un rostro. «Ese vocativo inicial sería el propio vocativo de la vocación, la nominación en una llamada singular a alguien»⁶. Es llamada para que sea alguien concreto, pues le da un nombre y le ofrece su propio rostro. Al aceptar la vocación, la persona adquiere su propio rostro. La vocación es, por tanto, el principio de personalización. «En la medida en que uno no eligió su misión, permanece aún ligado a una especie de ‘todo’ indiferenciado y sin rostro. Sólo gracias a la apropiación libre comienza el hombre a ‘singularizarse’ y a ‘diferenciarse’⁷.

La llamada es personalizante porque me llama sin escapatoria. Se puede rechazar la llamada, pero no puede dejar de ser afectado por ella⁸. Se me llama por mi nombre y, en la misma llamada, se pregunta por mí, se me pregunta dónde estoy respecto de mí, respecto de los otros, respecto del mundo, respecto de la Persona. La respuesta puede ser el repliegue en los propios personajes, el esconderse tras las máscaras, o decir «Aquí estoy»⁹. En este caso, la persona

despierta y comienza a hacer presente su auténtico rostro.

En fin, el *quién* de la persona viene dado por su llamada, por el destino (no en sentido determinista, sino como orientación, como horizonte de realización) a la que está llamado¹⁰. Y es que la llamada implica una respuesta que abarca toda la vida. No se trata de algo que se le propone a su vida de modo accidental, sino algo que afecta radicalmente al ser personal, que ejerce predominio sobre su vida tal que «su existencia anterior parece medio y ocasión para lo que él debe ser»¹¹. La llamada confiere el propio rostro, la propia identidad.

La vocación es, por tanto, una llamada silenciosa que brota de lo más íntimo de la persona, y que le llama a unificar su vida y darla-de-sí en una dirección determinada. Por eso, es la vocación personal la que define la propia *identidad*. No es identidad abstracta, ni dada para siempre, no es evidente ni innata. Se trata de una identidad que se va sugiriendo, desvelando, si se está en silencio, a la escucha. Se experimenta a tientas, a oscuras, sin poder tener nunca la certeza de conocerla definitivamente. En la vocación se me da un nombre y me confiere una identidad abierta, dinámica, una identidad que es tarea por hacer.

LA VIDA DE LA PERSONA ES RESPUESTA A LA LLAMADA

Si la persona es llamada, su vida *es respuesta*. Y la respuesta que da es testimonio de su llamada. La respuesta puede ser adecuada a un aspecto concreto de la llamada (la llamada de una persona, de una situación, de una capacidad personal, de una posibilidad); pero nunca es adecuada a la llamada integral a la persona. La llamada excede siempre la posible respuesta.

Si la vida es respuesta, la persona no «tiene» vocación: es la vocación la que le tiene a ella. Por eso, la persona es menesterosa, pobre. Y justo por ello, puede aspirar y aspira a la plenitud. Quien niega esto de raíz, sucumbe al orgullo, pensando que uno mismo es su dueño, que uno mismo se llama a sí, que se dispone de la propia vida y del propio ser de modo absoluto; confiriéndome mi propio horizonte de valores, mis propios «objetivos». Se trata de la autolatría, princi-

6. Cfr. Chrétien, J.-L. *La llamada y la respuesta*. Caparrós, Madrid, 1997, p. 25.

7. Mandrioni, H. D. Op. cit., p. 91.

8. Cfr. Rosenzweig, F. *La estrella de la redención*. Sígueme, Salamanca, 1997, p. 221.

9. Cfr. Génesis, 22, 1. Cfr. Buber, M. *El camino del ser humano según la tradición hasídica*. Op. Cit.

10. Cfr. Balthasar, H. U. von *Teodramática. Las personas del drama: el hombre en Cristo*. Ediciones Encuentro, Madrid, 1993, p. 143

11. *Ídem*. p. 148.

pal obstáculo para la escucha de la llamada. Y es que «el destino no puede ser elegido libremente, como lo afirman algunos indeterministas extremos que tienen falsas ideas acerca de su esencia y de la forma en que están articulados en nosotros la libertad y la no libertad»¹². ¿Dónde se encuentra la libertad? En el hecho de poder responder o no a la llamada, y de poder hacerlo de un modo u otro, de aceptarla o de oponer resistencia.

ACTITUDES ANTE LA LLAMADA

Pero para que la persona camine hacia su plenitud, habrá de *escuchar y aceptar* la llamada. Porque, ante la llamada, cabe su escucha y aceptación o bien hacer oídos sordos e, incluso, rechazarla.

En el primer caso, lo que pensaba que eran condicionantes se descubren como condiciones posibilitadoras. Ambas cosas son ciertas: aquello que me condiciona es justo aquello que me posibilita. Pero descubrir las posibilidades supone un anuncio. Y es un anuncio que salva la propia vida, pues «salvar es, ante todo, re-encontrar las cosas allí donde ellas se hallaban»¹³. *La llamada* me salva de lo real desde lo

real. Me salva de lo fáctico. Pero lo hace alterándome, situándome en lo nuevo, desinstalándome.

También puede suceder —y, de hecho, es dramáticamente habitual— que haya personas que ni siquiera barrunten o escuchen su llamada, por no estar abiertos a lo inesperado, por prejuicios; o, peor, al estar ahogados en su vida por los quehaceres cotidianos, por su consagración idolátrica al trabajo, por su actividad frenética, por el cuidado de sus cosas, por sus pasiones y deseos, es decir, por todo eso que embota el corazón, reduce la inteligencia a sus funciones instrumentales, debilita la voluntad y clausura a la persona en sí misma y en el círculo de sus intereses.

Por último, en el tercer caso, el de rechazar la llamada, la persona —que siempre necesita un para qué por el que vivir— la sustituirá por un personaje con el que se identifica, por un sucedáneo de sentido, o bien se verá abocada a la patología —depresión, violencia, neurosis— o bien optará por una huida de sí mediante diversas formas de anestesia biográfica, hedonismo compulsivo, consumo adictivo, absolutización de su tarea laboral, etc.¹⁴. El rechazo de la llamada constituye «una profunda amenaza para la persona; no aniquilará la persona en el hombre, pero desfigurará su rostro hasta hacerlo irreconocible»¹⁵. 

12. Scheler, M. *Ordo amoris*. Caparrós, Madrid, 1996, p. 35.

13. Gesché, A. *El sentido*. Sígueme, Salamanca, 2004. p.106.

14. Cfr. Domínguez Prieto, X. M. *Eres luz. La alegría de ser persona*. cit. pp. 81-94.

15. Balthasar, Hans Urs von. *Teodramática. 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo*. cit. p. 246.

A IMPULSOS DE ACTOS CREADORES

FERNANDO SOLERTOSCANO

Instituto Emmanuel Mounier. Profesor de Filosofía
Universidad de Sevilla

La persona se caracteriza, entre otras cosas, por su capacidad de *acción*. Lo que diferencia la acción humana de los hechos que acontecen en el mundo físico es su intencionalidad. La acción es *intencional*, es decir, se orienta hacia algo distinto de ella misma. Nuestras creencias, deseos e intenciones guían nuestra acción en el mundo, y es así como la persona se define. Se define en el sentido de que se constituye, pero también se define en tanto que se posiciona. *Obras son amores y no buenas razones*. El personalismo, por tanto, no se puede comprender sin la acción. No es una disciplina académica: «Porque no basta con comprender, es necesario actuar. Nuestro fin, el fin último, no es desarrollar en nosotros o a nuestro alrededor el máximo de conciencia, el máximo de sinceridad, sino asumir el máximo de responsabilidad y transformar el máximo de realidad» (CA 118)¹. Mounier añade que «actuar es escoger, por consiguiente zanjar, cortar por lo sano y, adoptándolo todo, rehusar, rechazar. Como dice Nédoncelle, hay una crisis de alojamiento en el mundo de la libertad. Una mentalidad infantil sobrevive en esas individualidades demasiado abundantes que no quieren excluir nada ni apenar a nadie, y que llaman comprensión a su incapacidad de escoger, y apertura a la confusión que resulta de ello. Edificar es sacrificar» (CA 114). Incluso esos individuos de los que dice Mounier que no actúan de forma comprometida porque no quieren excluir nada, también están actuando, aunque mediante una acción errante que evitará cualquier tipo de renuncia. También esa acción construirá una persona, aunque débil e incapaz de afrontar grandes proyectos. Esta pereza que tiende a apartarnos de la acción, puede estar favorecida por el propio sistema. Por ejemplo, Mounier encuentra que el liberalismo puede favorecer ciertas posiciones filosófi-

cas que separan espíritu y materia (CA 118) de modo que unos preferirán vivir en las comodidades de la vida material y otros en las comodidades espirituales, «comúnmente respetadas como una élite por el fariseísmo burgués». Pero el personalismo comunitario funda la persona en la unidad de espíritu y materia: encarnación. La primera acción a la que estamos llamados es aprender a ser persona: «Una persona sólo llega a su plena madurez en el momento en que elige unas fidelidades que valen más que la vida» (CA 107). Esas fidelidades que orientan nuestra vida no pueden ser comprendidas sin una acción que es a la vez material y espiritual.

Para ello la persona debe tomar conciencia «de su propia participación en el mal, de sus fallos en el comportamiento cotidiano, de las mentiras piadosas de sus palabras y sus actos. Aquí está la primera revolución, sin la cual la otra no es más que comedia: no «revolución interior», sino revolución personal, que compromete de una vez el comportamiento y la meditación interior; no «toma de conciencia» abstracta y escolar en la que cada uno se refugia en la inocencia de un sistema, sino toma de mala conciencia personal, la única que cimentará una verdadera comunidad revolucionaria» (CA 102). Por tanto, la acción comienza como acción de conversión personal, vemos que Mounier insiste en que no se trata meramente de un examen de conciencia, sino que ha de reestructurar toda la persona. Sin esa revolución personal, la revolución comunitaria es imposible.

¿Qué podemos esperar de la acción personalista? En *El personalismo* (parte I, cap. 7), Mounier nos dice que a la acción tenemos que exigirle «que modifique la realidad exterior, que nos forme, que nos acerque a los hombres o que enriquezca nuestro universo de valores». Una buena forma de comenzar la «toma de

1. Emmanuel Mounier, *El compromiso de la acción*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2007. Citamos de este modo los párrafos de esta recopilación de textos de diversas obras de Emmanuel Mounier que recoge sus principales ideas en torno a la acción.

mala conciencia» que nos dice Mounier sería analizar nuestras acciones, y las motivaciones que nos inclinan hacia ellas, para ver si cumplen, y cómo, estas exigencias. También podríamos analizar las acciones que nos ofrece la sociedad de consumo, que raramente nos forma, ni nos acerca a las demás personas más que de modo superficial, ni enriquecen valores superiores. Sí que transforman la realidad exterior, pero casi siempre para acrecentar las desigualdades. Luego podríamos seguir por las acciones de los partidos políticos y todo tipo de organizaciones que dicen trabajar a favor del bien común. ¿En qué medida sus acciones cumplen las exigencias que plantea Mounier a una acción auténticamente «revolucionaria»? ¿No participan, en una u otra medida, del mismo desorden que pretenden combatir?

ACCIÓN DE PROTECCIÓN Y ACCIÓN ORGÁNICA

En *La revolución personalista y comunitaria*, Mounier nos propone algunos tipos de acciones (CA 117) orientadas a una transformación personal y comunitaria. El primer tipo es la *acción de protección*. El desorden establecido amenaza con destruir «nuestros esfuerzos, nuestras primeras construcciones». En nuestros tiempos no sentimos la amenaza del fascismo que preocupaba a la generación de Mounier, pero existen otras amenazas. Del mismo modo que protegemos espacios naturales para que no sean alcanzados por la contaminación, deberíamos proteger los espacios que aún no hayan sido sometidos a la ley de la oferta y la demanda, a la superficialidad, al nihilismo. Aún quedan espacios familiares, asociaciones o comunidades religiosas donde la gente actúa desinteresadamente, libres del «toma y daca». Mounier dice que la acción de proteger estos ámbitos, aunque es la menos fructuosa, resulta necesaria. Ahora bien, quedarnos en una acción de defensa puramente negativa sería insuficiente. Una acción de este tipo podría ser hoy día la protección de la familia, pero la acción personalista no se quedará simplemente en oponerse a tal o cual ley, sino que propondrá una familia que es ante todo una comunidad de personas en constante conversión, y será crítica con los modelos tradicionales que se apartan de ese ideal. Debemos «comenzar a ser lo que se quiere ser mañana».

ACCIÓN DE TESTIMONIO Y RUPTURA

Si bien debemos comenzar por tomar conciencia del desorden, empezando por el propio, hay que pasar

«a una toma de posición, a un cambio de vida y no solamente de pensamiento», en otro caso nos dejaríamos llevar por el espiritualismo. Mounier nos propone «testimoniar nuestra ruptura con el desorden establecido», por medio de «la denuncia y la puesta en la picota pública, por todos los medios que estén a nuestra disposición». Abstenernos de las participaciones en el sistema que contribuyen a perpetuar sus faltas. Huelga, desobediencia, boicot, etc. Tal vez el más importante testimonio que podamos ofrecer hoy día es el de «nuestra oposición a los principios y mecanismos del mundo del dinero»:

- El dinero establece «una medida matemática sobre toda la vida». La misma medida se aplica a un kilo de tomates que a una hora de nuestro tiempo, o en algunos casos incluso a la vida de una persona. Una acción de testimonio contra esta medida universal del dinero es «innovar en mis relaciones [...] la fantasía sobreabundante, un poco loca e irregular de la generosidad. Desacostumbrar a los demás, con tacto, del toma y daca». Se trata de que nuestras relaciones con los demás se desarrollen desde la gratuidad.
- El dinero se ha convertido en la medida de la consideración social, del «espíritu de clase». Importa cuánto dinero tienes, qué ostentación puedes hacer, no importa ni siquiera si lo has conseguido de manera lícita o no, sino los privilegios a los que te da acceso. El consejo de Mounier es claro: «desertar cada vez que se tenga ocasión [...] de unos privilegios] desgraciadamente reservados a una casta». Renunciar al asiento de honor, al billete en primera clase, al coche oficial... ¡pero sin aspavientos!
- El mundo del dinero «tiende a nivelar las energías en un ideal de riqueza indiscriminado, de mediocridad confortable, de seguridad tranquila, de seguros generalizados». Las fuerzas se orientan a ver cómo podemos incrementar el patrimonio, para luego invertirlo en mediocridad. Contra ello, «restituir en mi vida espiritual y material, ante todo, el sentido de la pobreza y de la sencillez».

Mounier propone otras rupturas con el mundo del dinero, como la abstención de toda forma de especulación, o rechazar «toda ganancia obtenida sin trabajo realizado o un servicio orgánicamente rendido».

CREACIÓN DE LA CIUDAD DEL MAÑANA

La acción no se queda en la ruptura con el desorden establecido: «Situaremos, para terminar, más allá todavía en la jerarquía y la eficiencia de estos medios

a la vez espirituales y encarnados, la creación propiamente dicha de los órganos de la ciudad del mañana». Como vemos, Mounier sitúa muy arriba en la jerarquía las acciones encaminadas a crear estas estructuras de la «ciudad del mañana». Se trata del aspecto más comunitario de la acción personalista: «un hombre que forma a otro hombre en la línea de su vocación, le arranca de la dispersión o de los refugios en los que se abriga, para ponerle ante él mismo y dar a su vida el sentido que ella tiene, hace más por la revolución espiritual que cien conferencias públicas». Esta acción de formar personas va a la par que la creación de comunidades: «suscitar, descubrir, ayudar y unir entre ellas a estas comunidades [...] es una de las tareas esenciales de la revolución orgánica».

LAS FUENTES CRISTIANAS DE LA ACCIÓN PERSONALISTA

Las propuestas de acción personalista que hemos presentado, de la mano de Emmanuel Mounier, son válidas para cada persona que quiera romper con el desorden establecido, a través de una conversión personal y comunitaria. Pero los cristianos, además, encontrarán en su religión un impulso vivo hacia la acción en los términos que la hemos descrito anteriormente, pues «el espíritu religioso no consiste en cubrir el todo con la apologética, sino en desprender lo auténtico de lo inauténtico, y lo durable de lo caduco. Coincide aquí con el espíritu contemporáneo del personalismo» (*El personalismo*, parte II). Contra la forma de entender y vivir el cristianismo como «un código de bienestar moral y religioso cuya preocupación principal parece ser la de desanimar los impulsos» (CA 122), Mounier nos invita a descubrirlo «como la antítesis de este ablandamiento del sentido religioso. La esperanza de su cima, tan próxima a su

ternura, nutre, también, una ética de la lucha, del 'afrontamiento'» (CA 121). En efecto, el cristianismo es la religión de la encarnación y del afrontamiento. El cristiano está llamado a una constante conversión, donde lo personal no puede disociarse de lo comunitario, ni lo espiritual de lo material: «Aquí también los cristianos han fallado los primeros. Sin embargo, con la teología del Cuerpo Místico, tenían a su disposición el más alto mensaje comunitario que se haya dado a la historia. Pero se han dejado penetrar por una especie de moralismo individualista que les ha hecho olvidar prácticamente la mística, la Teología y la moral comunitarias. Tienen a menudo un sentido agudo de la vida interior, una viva inteligencia del mal individual [...]. Pero más a menudo entienden 'interior' groseramente, como excluyente de lo exterior y de lo colectivo, pues toda meditación, toda plegaria, toda apropiación que no está, aun en la soledad, insertada en la comunidad, es una avaricia» (CA 44). Mounier detecta una religiosidad débil: «casi se la ha eliminado del elemento recio de nuestra población moderna: el elemento obrero». La causa «reside principalmente en el acaparamiento progresivo del cristianismo occidental por la clase burguesa» (CA 139). Uno de los factores para que el cristianismo deviniera una religión burguesa es la separación entre cuerpo y espíritu, que como vimos encaja tan bien con el liberalismo. El cristiano preocupado por la perfección espiritual y el obrero que lucha por dignificar las condiciones materiales de su existencia. Uno y otro creen pertenecer a dos ámbitos diferentes e incompatibles. Han olvidado la teología del Cuerpo Místico. El cristianismo tiene que superar para siempre la dualidad materia-espíritu, «tanto en nuestros modos de vida como en nuestro pensamiento. El hombre es un ser natural; por su cuerpo forma parte de la naturaleza [...]. Es necesario sacar las consecuencias de esto» (CA 142). 

COMPROMISO Y RESPONSABILIDAD VAN DE LA MANO

LUIS ARANGUREN GONZALO

Miembro del Instituto E. Mounier, Madrid

Una de las grandezas de personalismo comunitario, como filosofía apegada a la vida, es que no fracciona ni separa. Los seres humanos somos compromiso y respondemos en cada momento con nuestras decisiones. La vida humana no comienza de cero, sino montada sobre un modo de estar en la realidad que cada cual ha recibido. Como personas hacemos nuestra vida tomando distancia de perspectiva de nuestro entorno para responder mediante la acción. De la reflexión a la acción, y desde la acción volver a tomar distancia para fortalecer nuestra persona interior. Esta respuesta es el compromiso; esta respuesta es la responsabilidad ante y en la realidad que vivimos. La vida nos impele constantemente, y por eso salimos retratados en cada decisión, lo queramos o no. Compromiso y responsabilidad nacen de la obligada encarnación en la realidad como asiento desde el cual nos desarrollamos como personas.

Pero el análisis precisa de diseccionar la reflexión y separar los conceptos para llegar, esperemos, al final de este artículo, a una nueva síntesis propositiva y humanizadora.

FILOSOFÍA DEL COMPROMISO

El personalismo siempre se las tuvo mal con la academia. Una filosofía del compromiso, de la vida y del encuentro resulta ser poco seria, cuando esta aparente deformación nace precisamente de su fidelidad creativa ante un mundo en crisis. En efecto, el personalismo no es un sistema. Precisamente, en palabras de Lacroix, el personalismo es la voluntad de defender a la persona contra todos los sistemas. «Si la persona es lo no objetivable, lo no inventariable, es porque hay en ella siempre más que lo dado, una

búsqueda de consistencia que no se puede encontrar más que en una búsqueda continua: es lo que hay de movimiento para ir siempre más lejos»¹. Esa búsqueda hace del personalismo una filosofía de la conciencia inquieta que, ante la realidad, no cesa de preguntar y cuestionar. Más importante que el sistema es la inquietud. Esta pone en marcha un esbozo de pensamiento filosófico, siempre provisional, que es sobrepasado de inmediato por la propia realidad, que al tiempo genera nuevas inquietudes y éstas configuran un nuevo esbozo, provisional y dinámico. La realidad se nos impone. Este carácter *noérgico* de la realidad, al decir de Zubiri, funda y fundamenta la filosofía; y esto es bien cierto en el caso del personalismo que parte de la realidad personal y no de ninguna idea.

De esta manera entendemos que el personalismo está orientado claramente a la praxis comprendida como una forma de situarse comprometidamente en el mundo, construyéndose como persona y construyendo el mundo en el que vive; una construcción que no está emparentada con el activismo exacerbado, antes bien, acordémonos del sabio consejo de Gandhi: «Sé tú el cambio que quieres para el mundo». Conversión personal y transformación social van de la mano; uno y otro se reclaman en el mismo compromiso. Lo que no oscurece el personalismo es la urgencia de hacerse carne en la historia en favor de los últimos. Pensamiento y acción viven en la urgencia de un tiempo que reclama decisiones descaradas en favor de la persona y de la creación de aquellos vínculos que tejen redes amorosas en nuestro entorno.

SOMOS COMPROMISO

La persona se conjuga en gerundio, es un hacerse caminando. No es un dato acabado; la esencia del

1. Lacroix, J. *El personalismo como anti-ideología*, Guadiana, Madrid, 1973, 195.



HANNAH ARENDT

ser humano es ser proyecto, porque no está cerrada. La persona es lo no inventariable, como gusta decir a Marcel, y por eso el personalismo es un grito de indignación ante una civilización que ha puesto el dinero, la técnica y el dominio de unos sobre otros por encima de la persona. La crisis de civilización que describiera Mounier cuenta como uno de sus elementos nucleares la transmutación de valores según la cual los medios se han convertido en fines y los fines en medios; y de esa operación la persona salió perdiendo, quedando reducida a mero instrumento. Compromiso responsable será cargar a la voluntad de acción para reconducir este estado de cosas y crear una comunidad de personas, donde cada cual sea tratada como un fin en sí mismo, como dignidad encarnada, merecedora de respeto y de cuidado.

Mounier enfrenta el cogito cartesiano, ubicado en la abstracción de las ideas, a la tensión del tener que ser yo —aquí y ahora— entre esta gente y, habría que añadir, por esta gente. Así, el compromiso será factor equilibrante de la persona. Nunca una servidumbre o una obligación caída del cielo. Pero advierte que «es sintomático que la voluntad y el compromiso hayan conocido en el mundo moderno una desconsideración y un retroceso paralelos y que la desesperanza contemporánea haya nacido de nuestras dimisiones»². Hay una tensión en el personalismo, especialmente de Mounier, de sobreponernos a las dimisiones que Occidente viene realizando en forma de indiferencia hacia la humanidad. De ahí que la alegría de la existencia se vincule con la tensión histórica que hace de cada cual un ser de respuesta, responsable, donde, de nuevo, compromiso y responsabilidad se acogen mutuamente en el campo de juego de la vida cotidiana.

El compromiso nace de una determinada manera de estar en el mundo, comprometidamente situados. Y eso no nos ahorra seguridades, antes al contrario, nos lanza más y más a la incertidumbre y a la inquietud radical que se expresa en apuesta por una vida auténtica de la que somos autores y no sólo espectadores. Por eso dirá Mounier que rehusar al compromiso es rehusar a la condición humana. Antes que tener compromisos, somos compromiso. Además de una opción, el compromiso es una situación radical de nuestra existencia. No podemos dejar de estar presentes ante nuestra propia historia de vida personal ni en el espacio colectivo en el que convivimos con otros. Por eso la abstención es ilusoria, porque no podemos escapar a nuestra condición humana, no podemos no estar en el mundo. Y si esto último no se da no es que esté en peligro el compromiso, sino que será la perdición de la persona reducida a la dependencia del «¿qué tengo que hacer obligado por

los otros?». Mounier pone el ejemplo de la filosofía de la no intervención entre las dos grandes guerras del siglo xx. Esa actitud comprometió un mal mayor, el ascenso irremisible de Hitler. En términos políticos, «quien no hace política hace pasivamente la política del poder establecido»³. La pasividad, la indiferencia y el miedo a decidir, en ocasiones, constituyen una forma de compromiso por el que se cuelan injusticias, sufrimientos evitables y olvidos inaceptables. Lo queramos o no ya estamos comprometidos. Tarea de cada cual será discernir en qué dirección y a favor de quién.

ACCIÓN, QUE NO AGITACIÓN

La acción «no es el comienzo de algo sino el comienzo de alguien», según la feliz expresión de Hannah Arendt⁴. El *compromiso de la acción* será la fórmula que emplea Mounier. Y la acción de unos estará destinada al éxito que se ve acompañado por la seguridad, la certeza de haber llegado a algún lugar, la tranquilidad de la conciencia pura y limpia: el final del camino. Para otros, en cambio, la acción estará dirigida al testimonio permanente, viniera lo que viniera, conscientes de estar en camino y que la victoria de ayer es el alimento para seguir en la brecha, y el fracaso de hoy es la herida que nos convierte en aprendices más sensibles y compasivos. «Los primeros tienen prisa y utilizan tácticas de corto alcance. Los segundos ponen su confianza en el tiempo y en su fe. Los primeros son propietarios de su causa. Los segundos son testigos de lo que les sobrepasa. En fin, los primeros se preocupan en hacer antes que en ser, los segundos intentan ser para poder hacer o para que sea hecho con o sin ellos»⁵. La acción comprometida busca una realización que se encuentra más allá de mis capacidades y de la que no soy dueño sino servidor. El testimonio sólo encuentra acomodo entre los vulnerados que nada tienen que demostrar y que por eso mismo cuentan con tanta acción por delante, no como tarea sino como quehacer que edifica la propia persona y la comunidad de personas.

También en este caso la acción transforma a la persona y la trasciende. Y a la inversa, la transformación que genera la acción humana no es la camaleónica adaptación al medio, sino la modificación del punto

de partida cuando éste denota dignidad herida y vidas orilladas en los márgenes.

Lejos de reducir la acción a mera agitación, el personalismo da mucha importancia a la acción contemplativa como cultivo del ser humano interior que explora valores, los incorpora y trata de universalizarlos. De esta forma, igualmente la acción es fuente de vocación personal y se configura como tal en una diversidad de movimientos que van, desde la presencia en las realidades culturalmente despersonalizadoras a la búsqueda de un lugar donde estar en el mundo reconciliado con uno mismo y con los demás. La complejidad de vida en la que nos encontramos a estas alturas del siglo xxi hace que esa vocación no se construya en línea recta y progresiva, sino mediante diversas espirales que afectan a realidades muy diversas: persona, cultura, espiritualidad, política, etc. La *crisis de civilización* que describen los personalistas de entre guerras en el siglo xx tiene su prolongación natural en el *cambio de época* en el que habitamos desde el comienzo del siglo xxi. Y ese es el suelo pantanoso donde se desarrolla la vocación humana mediante nuestro compromiso responsable.

RESPONSABILIDAD PARA EL OTRO Y PARA UNO MISMO

Uno de los factores que va a determinar el sentido de la vocación de cada persona es la consideración del otro en nuestra vida. El otro es el gran acontecimiento, la situación radical en la que cada cual debe manifestarse. Será Lévinas el que advierta que la responsabilidad humana se asienta de modo preferente en la atención que prestamos al rostro del otro. La responsabilidad tomada inicialmente como un *para el otro*.

La responsabilidad pasa por saber escuchar el rostro, no solo verlo. Lo podemos ver y no percibir nada. «El rostro habla», dirá Lévinas, y solicita respuesta. Ahí radica la responsabilidad humana. La responsabilidad se anuda, al igual que el compromiso en la acción, en una suerte de configuración de la vocación humana. Soy yo si despierto al tú que me habla. El rostro del otro no es lo visto ni lo que vea; eso sólo es un contenido. El rostro es aquello que me lleva más allá y me habla de un sentido de la existencia humana. «El rostro es lo que no se puede matar, o al menos, eso cuyo sentido consiste en decir: «No matarás»⁶. Por

2. Mounier, E., *Obras completas* (vol. III), Sígueme, Salamanca, 1990, p. 209.

3. *Ibid.*, p. 527.

4. Arendt, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, 201.

5. Mounier, E., *Obras completas* (vol I), Sígueme, Salamanca, 1992, p. 381.

6. Lévinas, E., *Ética e infinito*, Visor, Madrid, 1991, p. 81.

tanto el rostro ata una responsabilidad radical. El rostro habla, el rostro ordena en su desvalimiento y desprotección. La respuesta responsable sólo puede ser: *heme aquí*, disposición para hacer algo por el otro cuidándole y respetándole como si fuera un tabernáculo de Dios, en el caso de los cristianos, según expresión de Mounier. Por eso esta responsabilidad no busca ajustes de cuentas, compensaciones o reciprocidades. Soy responsable del otro sin esperar la recíproca, repetirá Lévinas. El herido caído en el camino de Jerusalén a Jericó habla, grita y solicita respuesta. Mi responsabilidad es parar, curar, cuidar, llevar al posadero y organizar la recuperación del herido; es decir, salir de la ética de la ley, propia del sacerdote y el levita, «responsables» según su religión, para adentrarse en la ética del amor compasivo, que rompe esquemas legales y hasta religiosos. La recíproca no es cosa mía, es cosa del otro y sobre eso yo no tengo nada que hacer ni esperar.

Ahora bien, también existe la responsabilidad *para uno mismo*, en el sentido de ser responsables de conducir la propia vida con sentido. Para Diego Gracia, discípulo de Zubiri, este es el mal radical de nuestra humanidad y el tema ético primordial de nuestro tiempo. La ética ha de educar en la autonomía y en la responsabilidad, y esto es remar contra corriente. Nuestra cultura fomenta la dependencia, la sumisión y la obediencia. Los totalitarismos pueden encarnarse en líderes políticos, sistemas económicos o religiosos opresores, tecnologías despersonalizadoras y elevación de los valores instrumentales a la categoría de fines absolutos. Ciertamente los seres humanos nacemos heterónomos y crecemos obedeciendo normas, y tarea de la personalización en la vida será madurar hacia la autonomía y la responsabilidad. En el caso del cristianismo, este proceso tratará de construir una autonomía relativa en referencia al Dios de Jesús y su pasión por el Reino de paz y de amor, orillando dependencias sumisas a normas y doctrinas que no son ciertamente nucleares.

Frente al reino del *se impersonal* (lo que se dice, lo que se hace), propio de la existencia inauténtica, uno tiene que ser aquello que decide ser y que le aproxima a una vida auténtica. Ser responsable es tomar las decisiones adecuadas y prudentes evaluando las circunstancias de cada momento y previendo las consecuencias; y, aún así, uno se puede equivocar. Por eso la responsabilidad nos pide cuentas de cada proyecto emprendido; es una mochila que no podemos endosar a nadie. Cada uno de nosotros respondemos de nuestros proyectos. Mediante los proyectos nos

adaptamos al medio transformándolo. Y en una visión aún más amplia, la responsabilidad nos plantea incluir en nuestras decisiones el porvenir de las generaciones futuras. Es la ética de la responsabilidad de H. Jonas, que se plantea en los espacios de defensa de los derechos humanos ligados al cuidado de la casa común. Esto ya lo advirtieron de otra forma los fundadores del movimiento personalista: «el rearme moral pasa por la responsabilidad ante la crisis de civilización que vivimos y ello debe abrirnos a la solidaridad, que es el sustrato de lo universal humano»⁷.

Indudablemente la responsabilidad y el compromiso que surge en defensa de la autonomía de la persona y del cuidado de la Tierra sólo tienen cauce adecuado mediante una educación personalizadora y comunitaria.

EL DESAFÍO EDUCATIVO

Compromiso y responsabilidad son educables. Pero esta tarea precisa de un tipo de educador bien definido y de centros educativos que no sean pretendidamente neutros. Así, el educador ha de ser maestro, como el señor Bernard que nos describe Camus en *El hombre rebelde*; alguien capaz de alimentar el hambre de descubrir el mundo con los propios ojos, aupar a cada uno para que se sienta digno de descubrir el mundo, identificarlo, nombrarlo y transformarlo. Por eso el maestro personalista es acompañante antes que instructor, rompe esquemas de poder para ganarse la autoridad moral, fomenta la autonomía del otro y no crea dependencias enfermizas, respeta el proceso de cada cual evitando crear homogeneidades innecesarias.

La realidad humana es dinámica; recordando a Lacroix la persona deviene en forma de drama histórico según el cual cada cual participa en su propia historia y en la historia del mundo, construyéndolas. Ambas se encuentran recíprocamente trabadas. Esto es la persona. De ahí que compromiso y responsabilidad sean la síntesis de este modo de ser participando en una historia irremplazable. Esto sólo se puede alimentar desde el *optimismo trágico* que apuntaba Mounier. Tensión entre la esperanza de que incidimos en la realidad positivamente y conciencia de la precariedad de nuestros esfuerzos. Con todo, la apuesta personalista entiende que cualquier solución global pasa por ti y por mí, es tarea de cada cual, en la convicción de que lleguemos hasta donde lleguemos podamos decir «por mí que no quede». Y lo podamos celebrar. 

7. Cfr. Lacroix, J. *El personalismo como anti-ideología*, o.c., p. 191.

El subjecte convocat. Estudi transversal del pensament de Buber, Rosenzweig, Levinas, Marion i Ricoeur.

Bonaventura Pedemonte i Feu.

Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2007, 428 pp.

CARLOS DÍAZ

Profesor de Filosofía

«El personalismo o, si se prefiere, el interpersonalismo, ha conquistado un lugar envidiable en el parlamento de las filosofías contemporáneas, pero su éxito le ha costado caro. Ha llegado a ser vago y publicitario hasta la náusea. Se ha estancado en una política bien pensante cuyas intenciones son respetables, pero que nada tiene que ver con una investigación filosófica. En él está muerto el espíritu de investigación: no es más que un eslogan. Un deseo atroz de renunciar a una etiqueta tan decepcionante se apodera de mí, y así quedarme solo, lo que por otra parte no cambiaría grandemente mi situación, pues siempre me he mantenido un poco al margen de las escuelas, con las ventajas e inconvenientes que eso puede comportar»¹. Estas palabras de un viejo personalista ya han caducado, a pesar de que las inercias de no pocos vengán aferrándose a ellas, inercia barata. Pero las inercias se complementan con la ceguera, y en este sentido sigue perenne, esta vez sí, aquella otra afirmación de otro viejo personalista, Landsberg. «Yo llamaría 'ciego para la persona' (*Personblind*) a quien no fuera capaz de captar el fenómeno de la diferencia con un grado de certidumbre esencialmente superior a cualquier otro resultado científico de ayer, de hoy y de mañana»².

Valgan estas palabras como enmarque de presentación de un libro que pone las cosas en su sitio, me refiero al valiosísimo de Bonaventura Pedemonte *El subjecte convocat. Estudi transversal del pensament de Buber, Rosenzweig, Levinas, Marion i Ricoeur*, que

es para mí sin duda la mejor presentación de conjunto (y a veces también de detalle) de una filosofía personalista despierta, lúcida y profundamente elaborada: «Los rasgos comunes quedan inscritos en una corriente de pensamiento que podríamos calificar de personalista y su objetivo prioritario es la valoración de la persona humana. Todos nuestros autores concuerdan en considerar a la persona como una fuente de valores y en reconocerle una capacidad de iniciativa, que el núcleo fundamental de la persona es el yo o el sí mismo, su discurso gira en torno al estatuto de la subjetividad humana como tal. Este aire de familia los sitúa también en una profesión de fe común que hace que se declaren al mismo tiempo creyentes y pensadores. Su fe no queda fuera de su discurso filosófico, aunque el grado de implicación de esta fe con su filosofía resulta diferente en cada uno de ellos, más manifiesta en unos, más secreta en otros. De hecho, en la fe encuentran una valoración del hombre a partir de un grito que le llega del exterior y que es capaz de responder por él mismo. Mientras Buber, Rosenzweig y Levinas manifiestan una confesión clara y explícita de su fe judía, Marion y Ricoeur se inscriben dentro de la fe cristiana, el primero dentro del catolicismo, el segundo dentro de la Iglesia Reformada de Francia. El testimonio de fe de este último no es una cosa banal porque, si bien su pensamiento parece querer silenciarlo, a pesar de todo traduce el eco silencioso de una confianza que tan sólo la religión puede desvelar... Buber, Rosenzweig y Levinas, todos ellos judíos,

1. Nédoncelle, M: *Persona humana y naturaleza*. Ed. Fundación E. Mounier, Madrid, 2005, p. 18.

2. Landsberg, P.L: *Problemas del personalismo*. Ed. Fundación E. Mounier, Madrid, 2005, p. 15.



creyentes y practicantes, hacen de la religión la matriz de su pensamiento. El judaísmo les ofrece la gramática para expresarse y para intentar desde ella reincorporarse al pensamiento universal. Su tarea no es fácil. Los conceptos filosóficos tienen su raíz en el pensamiento griego, pero son al mismo tiempo herederos de la tradición cristiana, a pesar de que la hayan asimilado en la secularización del pensamiento racionalista. Pues 'hablar griego' para ser admitidos en el cenáculo de los filósofos corre el riesgo de traicionar la especificidad judía, la cual surge de una fuente extraña a la razón. Al dar un paso más allá de la pura inmanencia racional para justificar el derecho de escuchar una palabra que pretende imponerse absolutamente y que abre al sujeto a la exterioridad destruyendo cualquier posibilidad de replegarse en el solipsismo imponente del idealismo, permanece exterior sin dejarse asimilar por una razón que tiene la tendencia a engullirlo todo. Sin embargo, al expresar una palabra que sorprende por su novedad, y aunque no pueden traicionar la herencia griega, necesitan también de los conceptos griegos para hacerse comprender. Y se ven obligados a traducir el particularismo judío a otro lenguaje para alcanzar la universalidad que hace de esta misma particularidad un paradigma universal»³.

El primer gran «giro» de la razón que se ha producido en el siglo xx ha sido, pues, el *de la razón griega a la fe judía, que a partir de ésta, da lugar a un nuevo concepto de razón sin eliminarla*, como no podía ser menos. Creemos que no se trata de un girito más lírico-bailable como el que acostumbran a dar los seducidos por las novedades —para ellos el caso es girar para venir a lo mismo, incluido *il Giro de Italia*, sino de una exigencia de la razón, que se enriquece dejando de ser fría para hacerse cálida. Mas ¿en qué consiste este giro monumental e intrínseco del que hablamos? Podríamos formularlo así, al menos por mi parte: *se trata de la ampliación de la intencionalidad esencialista a la intencionalidad existencialista o personalista*. En efecto, Heidegger se separó de la fenomenología de Husserl al rechazar el valor que éste veía en las esencias como donación objetiva (*Gegebenheit*). Heidegger, escéptico respecto de la objetividad de las esencias postuladas por su maestro, prefiere quedarse más modestamente en afirmar tan sólo que hay realidad (*es gibt: «hay», «existe»*), sin que pudiésemos decir de ella que esté dada —*gegeben*—, y menos con el carácter de donación objetiva, *Gegebenheit*). En lugar de ello Heidegger postula una *segunda fenomenología* a partir del ser

3. Pedemonte i Feu, B: *El subjecte convocat...*



humano, *Dasein*, *finitud inquieta inter-esada* en el ser, aunque éste le permanezca esquivo. Pero Heidegger —asegura Marion— fracasa en su propio intento, y ello por tres razones: primera, porque la propia subjetividad del *Dasein* permanece indefinida en Heidegger; segunda, porque el fenómeno del ser nunca llega a manifestarse; finalmente, porque la ontología heideggeriana no quiere abrirse a lo que no aparece. Por esos tres motivos decide Marion acometer una tercera *fenomenología* más flexible e intersubjetiva. En ella, lo que nos aparece son «fenómenos saturados», no limpios, así como también, tal vez, «sujetos saturados». En esta situación la fenomenología ha de asumir la pobreza de sus propios principios y abrirse a un *sujeto convocado* de carácter más abierto, en el sentido *fenomenológico teológico*.

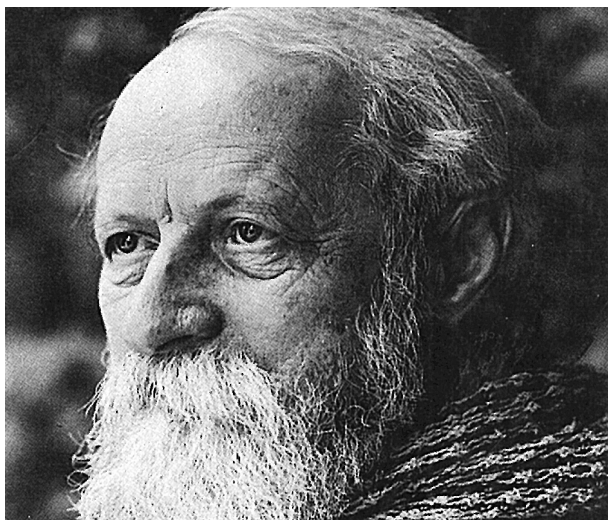
De este modo podría intentarse, y así Marion, una *filosofía de la subjetividad no objetivante abierta además a fenómenos no objetivos por sí mismos*. Un ejemplo de dicho proceder lo ofrecería *la religión*, donde un fenómeno incondicionado e irreductible puede aparecer siempre dentro de un fenómeno condicionado y reductible: dicho de otro modo, se trataría «de una fenomenalidad saturada de intuición como una posibilidad en la cual la intuición daría más de lo que la propia intención habría previsto»⁴. Todo esto, de impronta levinasiana, se concreta en el caso de Ricoeur y de Marion en Jesucristo, ícono de Dios en su donación extrema de sí mismo hasta el abandono. Por esa distancia respecto de sí se hace posible toda presencia en nosotros. Es Cristo quien por esa su extrema donación de amor hace conocer al hombre en el hombre y a conocerse a sí mismo en el hombre. Fuera de este marco el hombre queda abandonado al nomadeo de la soledad idiota, es decir, narcisista,

donde la identidad se convierte —sin distancia respecto de sí— en ídolo, distancia inadecuada.

Pero el *yo* se experimenta en un *me* en su respuesta a este requerimiento: *heme aquí*. El *hombre requerido* experimenta en cuatro pasos o dimensiones la fuerza del poderoso grito de Cristo que le ha requerido: la *convocación*. El éxtasis en el cual el requerido es reconocido: la *sorpresa*. La superación de la indeferencia como un sentirse requerido para la entrega (no en nominativo como en Husserl, ni en genitivo como en Heidegger, ni en acusativo como Levinas, sino en dativo: la *interlocución*. La recepción de todo esto como un hecho absoluto: la *facticidad*. También de forma cuaternaria, Marion presenta en otras cuatro características la dinámica que define el estatuto del creyente: la necesidad de la *revelación*, el *vaciamiento*, la *kénosis como una visitación*, el *grito del amor*, la *donación como primer gesto ético*, en la línea de Levinas, reconociendo la mirada del otro como una orden, con la subsiguiente renuncia al *yo* como polo originario.

Dicho de otro modo: no puede haber recepción del fenómeno sin la *donación*, por la cual el sujeto renuncia a aparecer y se retira incluso cuando el don aparece (evidente presencia del judaísmo en el cristianismo): *no hay reducción sin donación*. Y esa donación solo es posible a través de un sujeto transformado por la caridad que hay en el amor. El único acceso al don es el don de sí mismo. Esto inaugura una mirada nueva sobre las cosas: por la gratuidad se le hace posible contemplar la gratuidad. Lo cual, sin embargo, no conlleva la nulidad del donante, antes al contrario: el sujeto convocado por el orden del amor, que de este modo ya no es un sujeto constituyente, tampoco es absolutamente deconstruido por una alteridad que le supera. Identidad y alteridad han de quedar en

4. Pedemonte i Feu, B: *El sujeto convocat...*



él como los momentos que hacen posible un discurso sobre la subjetividad. Como para Ricoeur, tampoco para Marion el *cogito* es transparente a sí mismo.

La obra de estos nuevos *fenomenólogos negativos* respira una fuerte dialéctica de transinterrogación en el marco de una teología negativa. Igual que Levinas, a la intencionalidad constituyente del sujeto trascendental ha opuesto Marion también una *contraintencionalidad* que proviene del rostro del otro. Y, junto a eso, la vivencia de la experiencia del *sufrimiento* y de la

muerte, que emplazan a la persona más allá del ser a través de una experiencia que, fuera de toda coherencia, le sitúan en la exterioridad, ocasionando de este modo a la conciencia un desengaño que le arranca de la coherencia del sistema y le sitúan ante una alteridad irreductible y de hecho incomprensible a partir de las categorías de ser.

Estas y otras muchas claves de lectura nos ofrece el excelente libro de Bonaventura Pedemonte i Feu, *El subjecte convocat*. Afortunadamente esta obra no sólo es un cruce de autores, sino también un cruce de caminos y de aporéticas. Quienes conocen mi propio estudio sobre fenomenología y personalismo a lo largo de estos autores se imaginarán cuantísimo cerebro la lucidez y el rigor, e incluso la claridad, de esta obra elaborada a lo largo de una década. En lo particular estas páginas, que he leído muy despacio, me regresan al eterno centro de mi estupor como estudiante de filosofía, que es la siguiente: ¿cuál de las fenomenologías es la verdadera? ¿Aquella científica, esencialista y trascendental de Husserl que todo el mundo celebró como la camisa del rey feliz? Malos tiempos corren para planteamientos como el de Husserl en un mundo nominalista afecto a la equivocidad. ¿O la segunda fenomenología, a su vez plurimorfa de los Scheler y Heidegger, que abandona la intencionalidad eidética sin demasiado pesar⁵? ¿O la tercera genera-

5. «¿Cómo se da según Heidegger el ser real? Coincido con Heidegger en bastantes respuestas negativas: no se da mediante el pensar, el deducir, etc; no se da por intuición ni percepción, que para él son diferenciaciones subsiguientes del comprender y del interpretar; tampoco de manera que el ser-objeto funde el ser-real, aunque el ser-real debe ser capaz de objetivación; ni mediante 'conexión' de tales funciones especiales; *tampoco mediante el 'ser consciente de', una manera de ser muy derivada*; no por saber ni por conocimiento que, donde comienzan a ser, tienen ya potencialmente presentes ante sí la realidad y sus formas, no por padecer el efecto de lo real, pues es ridículo explicar el ser-real mediante la realidad (así Husserl acierta completamente en las *ideas*); tampoco mediante el sentir sensible, pues el ser-real no es ser-rojo, ni ser-agrio, etc., y no hay como fenómeno un puro ser-sentido... La así llamada 'fenomenología' de Heidegger se aparta enormemente de las posiciones de Husserl» (Scheler, M: *El problema emocional de la realidad*. Ed. Encuentro, Madrid, 2014, p. 53). «La fenomenología se convierte en Heidegger (y esto le distancia enormemente de Husserl, notablemente más que de mí) no sólo en ontología y 'hermenéutica' de las formas de ser en general, en lugar de una orientación unilateralmente 'idealista' de todo el ser a la 'conciencia absoluta', un ataque contra Husserl que apruebo sin reservas» (*Ibi*, p. 58). «La fenomenología de Husserl se distingue de la 'fenomenología' de Heidegger en que la última ha dejado de ser un conocimiento de *esencias*... A Heidegger la independencia de la esfera de esencias más clásica (hasta N. Hartmann) se le desvanece. Y esto no sólo porque él establece toda forma de ser como relativa al *Da-sein* (al hombre), negando por tanto la esencia en sí –igual que hacemos nosotros–, sino también porque conoce solamente ser, formas de ser y ser-así casual, pero negando esencia y leyes esenciales que dominen *a priori* todo ser contingente... Heidegger no pregunta ¿qué es persona?, ¿qué es espíritu?, ¿qué es vida?, ¿qué es ser consciente?, etc., para luego averiguar –basándose en el conocimiento e investigación esencial logrado– la correspondiente forma de ser, sino que busca primero una sistemática de las formas de ser, pero sin hacer ya absolutamente ninguna distinción más entre genuina 'esencia' y 'ser así contingente'... Heidegger rompe completamente con la doctrina de Husserl y con todas las doctrinas basadas en él (desde la primera generación de la llamada fenomenología, hasta el absurdo de las exageradas teorías de un independiente reino de 'significaciones ideales', de teorías de un 'ser ideal', de una 'esfera lógico-ideal', de un reino de 'verdades eternas', de un tercer reino 'entre' lo espiritual, lo psíquico y lo real...); o sea, que rompe con todas las doctrinas que trajeron en estrecha conexión Husserl, la interpretación de Lotze de la doctrina platónica de las ideas (véase su *Lógica*), Bolzano y la doctrina de Herbart del 'concepto'. Por tanto rompe con la repercusión de la doctrina de Husserl (tal como se da en A. Reinach, parcialmente en Pfänder, en M. Geiger, pero especialmente en N. Hartmann). Nosotros mismos siempre hemos combatido del modo más tajante esas concepciones referentes a un reino –desprendido de todo acto (no sólo humano) de ideas, valores, verdades y 'ser ideal' (Véase mi *formalismo*, prólogo a la 3ª edición)... En la medida en que Heidegger combate el 'ser ideal' (que debe ser más que un ser-así del ente y una esencia del ente que se adjunta a un determinado índice) y su independencia y acto, así como los sujetos espirituales que ejecutan tales actos, debemos darle la razón *incondicionalmente*. Argumentos tan débiles, elaborados desde el mero lenguaje –como «la verdad se encuentra, no se hace» o «la ley de la gravedad era verdadera ya antes de que Newton la descubriera» (¿cómo se puede llevar a la relación de antes-después lo que se da simultáneamente como atemporal y supratemporal?) se descubren en toda su floja argumentación» (Scheler, M: *El problema emocional de la realidad*. Ed. Encuentro, Madrid, 2014, pp. 62-65).

ción de fenomenólogos partidarios de la intencionalidad abierta al misterio y a la trascendencia, como la presente? La mera formulación de estas preguntas pone ya en la pista del desconcierto, tan grande que envuelve en un halo de vaporosa indefinibilidad a lo que sea la fenomenología misma, demasiado «enriquecida» hasta el punto de atreverse —como lo denunciara Kolakowski— con descripciones fenomenológicas del olor del azufre del diablo. Por lo demás,

estoy en la misma aflicción de siempre, la que me produce ver saltar de dado a dado y tiro porque me ha tocado, o de oca a oca y tiro porque me toca, con la misma frivolidad que consiste siempre en dar por verdadero lo último que llega. Pero no es momento de alardear de las propias tribulaciones, sino de disfrutar y agradecer una obra tan superior a las habituales como ésta lo es. Qué fantástico resulta aprender de los maestros. Gracias, Bonaventura. 