

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

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

AÑO XXIII Nº 85 2007/4 www.mounier.org

EDITORIAL

La acción, testimonio del ser

Decían los escolásticos que *el obrar sigue al ser*, es decir, que si actuamos somos y si no actuamos, pudiendo hacerlo, estamos muertos o camino de estarlo. Podremos saciarnos de palabras, pero si no hay obras que las acompañen sólo dejaremos el sabor de la nada y

del hastío, y otras palabras se volverán contra nosotros: «por sus actos los conoceréis». Nuestro humanismo se hará desencarnado y estéril, pues, como escribía Saint-Exupéry, «un Ser no pertenece al reino del lenguaje, sino al de los actos. Nuestro humanismo ha descuidado los actos, ha frac-

sado en su intento... El acto esencial recibe aquí un nombre: sacrificio... es un don de sí mismo al Ser al que pretendemos apelar».

Siguiendo a Blondel, podemos decir que la acción se origina en la voluntad a causa del abismo que hay

Continúa en la página siguiente

SECCIONES

01 Editorial

■ POLÍTICA

03 Hacia una buena sociedad: una sociedad de personas, por Carlos Díaz

08 Desde Noruega, por Esperanza Díaz

09 Figura y fondo, por Pedro Zabala

■ PENSAMIENTO

10 Las necesidades del alma, según Simone Weil, por Carmen Herrando

15 Verdad, tolerancia y diálogo, por Teófilo González Vila

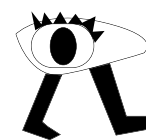
■ RELIGIÓN

19 CELAM V, Aparecida 2007: Una iglesia en misión permanente, por José Antonio Fernández

22 Rincón bibliográfico

ANÁLISIS

El compromiso de la acción



28 PRESENTACIÓN

29 Persona y acción

Ricardo de Luis Carballada

35 Exigencias de la acción

Luis Ferreiro

41 Tentaciones de la acción

Luis Aranguren Gonzalo

46 Contemplación y acción

Alfonso Álvarez Bolado

50 El escultismo como forma de compromiso

Jaume Pastor

52 La indignación como raíz del compromiso

Francisco Anguita

54 La política local como servicio a la comunidad

Antonio Ruiz

60 Emmanuel Mounier, hombre de fe, de pensamiento y de acción

André A. Devaux



CONSEJO DE REDACCIÓN

Director: Luis Ferreiro
Secretario: Fernando Soler
(fsoler@us.es)

Emmanuel Buch Camí
Juan Ramón Calo
Luis Capilla
Domingo Delgado

José Antonio Fernández
Teófilo González Vila
Carmen Herrando
Jesús R. Jiménez
José M. Linares Poveda
José L. Lorient Pardiño
Eduardo Martínez Hermoso
Julia Pérez Ramírez

PRÓXIMOS NÚMEROS 2008

- *La juventud*
(15 de febrero)
- *La fe* (15 de mayo)

EDITA: Instituto Emmanuel Mounier
c/ Melilla, 10 - 8º D ■ 28005 Madrid
Tel./Fax: 91 473 16 97
<http://www.mounier.org>
Periodicidad: trimestral.
ISSN: 1698-5486

Depósito legal: M-3.949-1986.

DISEÑO Y PRODUCCIÓN: La Factoría de Ediciones,
SERVICIOS EDITORIALES, tel.: 91 521 32 20
Impresión: Color 2002, S.L. (Getafe)

Luis Ferreiro
Director de *Acontecimiento*

Boletín de suscripción por domiciliación bancaria.

FOTOCOPIE Y ENVÍE ESTE FORMULARIO

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

Nombre _____

Apellidos _____

Domicilio _____

Población _____ Provincia _____ C.P. _____

Correo electrónico _____

Banco o Caja _____

Domicilio del Banco o Caja _____ C.P. _____

Código Cuenta Cliente (CCC) *(escriba todos los números)*

Entidad

Agencia

D.C.

Número de cuenta

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

☐ Suscripción a la revista *Acontecimiento* (4 números, 16,00 €)

☐ Cuota de socio del Instituto Emmanuel Mounier (desde 25,00 €/año)
(la cuota incluye la suscripción a Acontecimiento).

Para enviar a su Banco o Caja

Lugar y fecha _____

Banco o Caja _____

Domicilio del Banco o Caja _____

_____ C.P. _____

Agencia Nº _____

Nº 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. _____

Hacia una buena sociedad: una sociedad de personas

.....
Carlos Díaz

Miembro del Instituto E. Mounier
.....

Buena sociedad es aquella en la que las personas se tratan mutuamente como fines en sí mismas y no como meros instrumentos; como totalidades personales y no como fragmentos; como miembros de una comunidad, unidos por lazos de afecto y compromiso mutuo, y no sólo como empleados, comerciantes, consumidores o, incluso, conciudadanos. Alimenta las relaciones Yo-Tú, aunque reconoce el inevitable papel de las relaciones Yo-cosas (Yo-Ello). Se requiere de cada persona una revitalización del interés por la vida pública, de manera que esa amplia mayoría de ciudadanos se presenta como algo ajeno y muy distante (en el mejor de los casos, como mera adscripción a un partido) sean recuperados. Reciprocidad: cada miembro de la comunidad debe algo a los demás y a la inversa.

El mutualismo comunitario, socio preterido

El mutualismo es una forma de relación en que las gentes se ayudan unos a otros: patrullas de vigilancia vecinal, cooperativas de consumo y producción, sociedades de ahorro comunitario, gestoras de inquilinos, guarderías, suministro de cuidados de enfermos, etc, siempre que no tengan ánimo de lucro. Los grupos de apoyo mutuo (falsamente denominados de «autoayuda») pueden tener un papel decisivo en la lucha contra el cáncer, las enfermedades contagiosas, el alcoholismo (Alcohólicos Anónimos), la obesidad, alimentan las relaciones basadas en fines (Yo-Tú), mientras que el mercado en medios (Yo-cosas). Las comunidades proporcionan lazos de afecto y una cultura moral comparti-

da que se transmiten de generación en generación día a día. Se compone de muchos de esos ratos que pasamos juntos después de comer, de conversaciones en bares, en desplazamientos, en el trabajo y en los medios de comunicación, charlando sobre cuestiones con repercusiones morales, etc. Estos dos rasgos las distinguen de los grupos de interés o *lobbies*, que carecen de lazos de afecto y de cultura compartida.

No hay que pensar ingenuamente que las comunidades hayan de ser necesariamente lugares de amor fraterno; en realidad, pueden ser opresivas, intolerantes. A pesar de todo, quienes gozan del calor de las comunidades viven más tiempo y con menos enfermedades psicosomáticas y problemas mentales; con sus ansias de sociabilidad bien saciadas, resultan mucho menos propensos a unirse a pandillas violentas, sectas pseudo-religiosas o grupos paramilitares. El aislamiento social llega a ser peligroso para la salud mental, pues el 60% de los neoyorquinos que viven solos en apartamentos de rascacielos presentan problemas psiquiátricos leves, y el 20% graves; los ancianos que viven solos, que carecen de amigos, o que tienen malas relaciones con sus hijos, son un 60% más propensos a desarrollar demencia senil que aquellos cuyas relaciones sociales son más satisfactorias.

Ahora bien, esto no debería considerarse un intento de reemplazar al Estado; por el contrario, precisamente en la medida en que las comunidades contribuyan a reducir la carga que soporta el Estado, estarán contribuyendo a preservarlo. En la relación comunidad-Estado, éste último debe ser un posibilitador y un catalizador de aquella, en lugar de ser él mismo quien dirija y financie los programas sociales, razón por la cual su estilo de gestión habrá de ser horizontal y no

jerárquico, basado en las redes de trabajo, y no directivo.

Las políticas públicas y los convenios que tratan de organizar el mutualismo como si fuera un mero intercambio tienden a socavar su fundamento moral. Ejemplo de esas políticas públicas desnaturalizadas son los «bancos de tiempo», en los que las horas empleadas en el cuidado de niños, por ejemplo, son contabilizadas, de manera que las mismas puedan ser recuperadas a cambio de otros servicios. Hay una enorme posibilidad de desarrollo: no sólo las personas (jubilados, etc), sino también las comunidades más prósperas tendrán ahora ocasión de preocuparse del destino de otras menos prósperas. En el extremo, se trataría de promover un fondo común universal de tal modo que no resultase demasiado utópico esperar que la gente estuviera dispuesta a hacer por cualquiera tanto como por su propia comunidad.

Todo tiene sus límites. Como mínimo el Estado debe hacerse cargo. Nadie puede verse privado completamente de la asistencia, ni abandonado en la calle incluso cuando se niegue a trabajar, asistir a clases de formación, o desempeñar servicios comunitarios compensatorios. Si alguien abusa del sistema, una buena sociedad considerará esto como el precio insignificante que hay que pagar para no negar a nadie su condición de ser humano. Por otro lado, también hay que limitar el poder de las comunidades si éstas oprimen a individuos o minorías: por ejemplo, cuando las comunidades de inmigrantes proponen acordar un matrimonio entre personas con una gran diferencia de edad, donde el consentimiento mutuo es muy dudoso, o cuando se acepta la mutilación sexual femenina, o el trabajo infantil, o las relaciones mafiosas intraclánicas, etc. Sobre las cuestiones que conciernen a



los derechos humanos básicos, la última palabra no deberá tenerla ninguna comunidad.

Los otros compañeros: Estado y mercado

La buena sociedad debería equilibrar, a falta de comunismo más verdadero, tres elementos: Estado, Mercado y Comunidad. La relación Estado-ciudadano también tiende a ser instrumental. Un Estado corrupto o despótico, lo mismo que un mercado sin control, puede deteriorar gravemente las relaciones «Yo-Tú» hasta convertirlas en relaciones «Yo-cosas». Los Estados han de servir para igualar, y no para desigualar permitiendo a las empresas beneficiarse de la legislación neoliberal. Los trabajadores deben contar con una red de seguridad que proteja sus seguros médicos básicos y sus pensiones de jubilación y de subsistencia. De otro lado, la gente debe poder estar segura de que, incluso si esa red se redujera a niveles inferiores a los existen-

tes, nadie iría a quedar excluido. Los ingresos de trabajo han de ser suficientes para que nadie permanezca en la pobreza. En caso de desempleo los afectados, necesitando alimentarse para poder sobrevivir, han de recibir un subsidio. Las medidas de perfeccionamiento laboral y puesta al día para los trabajadores, los programas de formación permanente, etc.

Lo que pueda asumir el barrio no tiene por qué asumirlo el Estado. Cuando el Estado se convierte en la fuente principal o única de los servicios comunitarios minusvalora, desmoraliza y burocratiza relaciones que están en el núcleo de la vida de la comunidad. Cuando, en el otro extremo, los privatiza en manos de entidades privadas con ánimo de lucro, los expone a su desaparición, deja a los pobres sin sus servicios y les priva de los servicios que no pueden pagar. En resumen: existe una profunda conexión entre los procesos de fortalecimiento de la sociedad, de la empresa y del Estado, cuando lo que todos buscan es

una sociedad basada en el conocimiento y en el aumento de la justicia social.

¿Quién le pone el cascabel al gato?

Afortunadamente, al menos algunas grandes empresas, pongamos por caso Bimbo, han hecho una meritoria labor negándose a participar en la corrupción generalizada de sus países, y es algo que debería resaltarse y agradecerse, por lo que tiene de casi heroico en determinados contextos: «Estamos convencidos del cáncer que representa la corrupción, por lo cual no otorgamos dádivas a cambio de lugares en las tiendas de autoservicio; tampoco sobornamos a los agentes de tránsito, ni pagamos por acelerar los trámites de permisos en agencias gubernamentales». Esto es arriesgar mucho en esa sociedad.

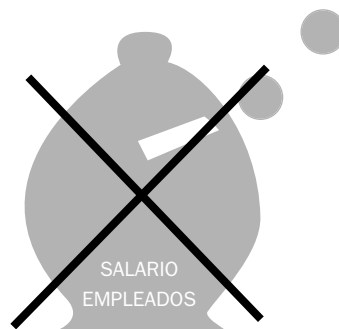
Asimismo, el código ético empresarial de Bimbo (por continuar con esta empresa, probablemente la más importante de alimentación de toda Latinoamérica) recoge principios verdaderamente loables, tales como:

1. Producir bienes y servicios que satisfagan necesidades de la sociedad.
2. Profesar un absoluto respeto por todas las personas.
3. Aplicar la justicia sin excepciones, haciendo de ella una inalterable norma de vida.
4. Promover y propiciar el desarrollo personal.
5. Reconocer y revalorizar el valor del trabajo.
6. Promover un clima de solidaridad, con énfasis en el ámbito interno, como prolongación de la relación humana que nos obliga como hijos de un mismo Creador.
7. Asegurar que en toda actuación se promueva el bien común. Por lo demás, Bimbo está en contra de cierto capitalismo salvaje, hoy desgraciadamente tan frecuente: «Si los empresarios del mundo globalizado no nos percatamos de que tenemos una

responsabilidad social que va al parejo de la económica, pondremos a la humanidad en un riesgo de gran magnitud». Perfecto: los principios están claros. Sin embargo, ¿cómo se distribuye la plusvalía en Bimbo? «Y aquí, sinceramente, la respuesta resulta insuficiente: los obreros ganan para vivir el día, pero no para ahorrar. El obrero difícilmente puede solventar sus gastos, lo que hace sumamente difícil el ahorro». Ahora bien, ¿el problema es que no tiene dinero porque gasta lo mucho que recibe, o porque recibe tan poco que no puede ahorrar nada o casi nada? Más bien, el simple trabajador se encuentra en la segunda parte de la alternativa: gana muy poco. Pero si la empresa prospera y el trabajador no lo hace, ¿de qué sirven los principios? Los ricos seguirán siendo ricos y los pobres seguirán siendo pobres, aunque menos pobres que otros más pobres; no es poco, pero ¿era esto lo que cabía esperar de las mejores empresas en el interior del capitalismo? ¿Realmente pueden las empresas, al menos las grandes, pagar salarios más elevados a los trabajadores, sin que por eso se resienta su capacidad inversora? Si se demuestra que sí, hay que hacerlo ya; si se demuestra que no, ninguna economía capitalista tendrá futuro. Y, en el caso de que esa pregunta se respondiese afirmativamente, es decir, en el supuesto de que los obreros pudieran convertirse en accionistas gracias a salarios mayores, ¿estarían los obreros —ya convertidos en nuevos socios— dispuestos a comportarse a su vez altruistamente en cuanto que accionistas, pagando a su vez más a los demás obreros todavía no accionistas?

El capital social

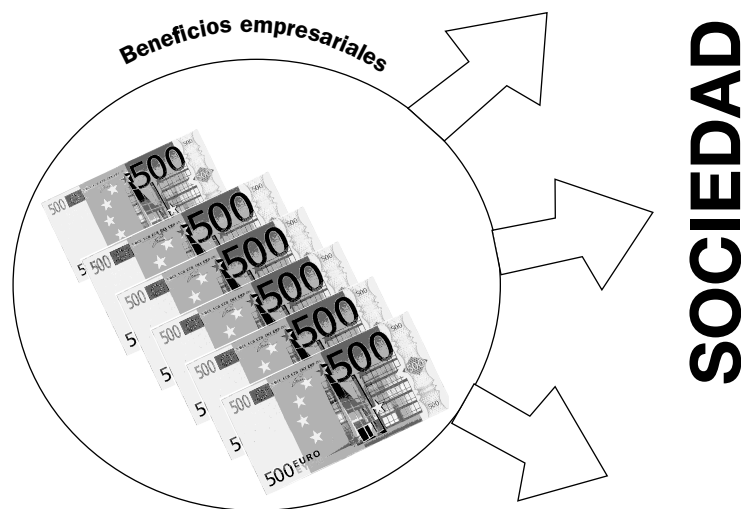
El capital empresarial de un país no puede funcionar bien sin un capital



social, es decir, sin una ciudadanía bien preparada y sin un Estado que —carente de corrupción— la impulse y haga crecer. No negamos que en una república bananera puedan florecer algunas empresas particulares, pero siempre lo harán en medio de la tempestad y exponiéndose una y otra vez a la zozobra, quedando amenazado su futuro a largo plazo en la vida comunitaria y asociativa, permitiendo al propio tiempo crear prosperidad. Cuando algunos clubes cívicos o grupos de una localidad ponen, por ejemplo, en acción las energías locales para construir unas instalaciones deportivas o un hospital, proporcionan al mismo tiempo a sus afiliados amistades y relaciones que constituyen una compensación inmediata. Nuestra familia extensa, nuestros compañeros de curso, las asociaciones cívicas o/religiosas a las que pertenecemos, el chat de internet en el que participamos, la red de conocidos anotados en nuestra agenda, hasta los viajeros con que nos encontramos habitualmente, forman parte de nuestro capital civil, social o *capital humano*. Si el capital humano de personas que ya disfrutaban

de ventajas aumenta las desigualdades entre ellas y los pobres, es que está usado inhumanamente (*capital social incivil*).

Las *redes sociales humanas* pueden ser *informales* (por ejemplo, las comidas en familia, los juegos espontáneos, las fiestas, la frecuentación de los bares —donde España se lleva la palma de Europa: nueve bares por cada cien personas—), o *formales*, conforme a unos requisitos de filiación, cuotas, etc. Entre ambas hay una gran variedad, según la cantidad de horas que se dedican, la estabilidad y responsabilidad en ellas, etc. También se dividen en *densas* o *fuertes*, según la frecuencia y la proximidad del contacto (menos vinculantes en cuanto a la menor duración de la afiliación, y a medida que los participantes se relacionan con la asociación como «clientes», con un interés a menudo pasajero y limitado por los asuntos y temas en que se centra la asociación) y *tenues* o *blandas* o casi invisibles (por ejemplo, el gesto de saludo a la persona aumenta la probabilidad de que nos ayuden si nos sentimos mal de repente; incluso la posibilidad de conseguir un empleo



aumenta si viene de alguien con quien no tenemos mucho trato, pues es probable que nuestro amigo íntimo conozca a las mismas personas que conocemos nosotros). Asimismo, pueden ser *altruistas o vueltas hacia dentro*. De suyo ambas no tienen por que contraponerse: una unión de crédito laboral para construir casas con beneficios económicos puede ser simultáneamente altruista de forma indirecta si, por ejemplo, permite el florecimiento de una comunidad nueva de inmigrantes pobres. En este caso, aunque «vueltas hacia dentro», *tienen puentes* hacia las personas desiguales. En otros casos se ha visto cómo la violencia entre hindúes y musulmanes en la India se reduce notablemente en comunidades con asociaciones cívicas que tienden puentes entre ellos. En el grupo pequeño prima el altruismo, el gusto de atender a los cercanos, pero la ética del mercado nos lleva a favorecer a los demás no tanto porque tendamos a hacerlo así

vitalmente, sino porque nos irá mejor si cumplimos los compromisos y resultamos fiables (desde esa perspectiva suele hablarse de la «rentabilidad de la ética»). Y, aunque en ambos casos portarse bien termina siendo una actividad «rentable», de todas formas, si aplicamos al microcosmos las reglas del macrocosmos, o a la inversa, destruiremos ambos: terminaríamos tratando con criterios mercantiles a los amigos, y al mercado como a los amigos, algo que hoy por hoy parece inconducente. Las *redes densas de interacción social* refuerzan la reciprocidad: en este momento hago esto por ti sin esperar nada a cambio de inmediato, pues más adelante corresponderás a mi buena voluntad, o si no lo harás otro; la interacción social anima a la gente a actuar de forma confiada en ocasiones que, de no ser así, no lo haría.

Cuando el Estado realiza el principio de subsidiaridad, la sociedad civil crece: Gran Bretaña

De dos maneras pueden reconstruirse los viejos lazos y producirse nuevos: gracias a los individuos carismáticos, o/y gracias a las instituciones. Las subvenciones estatales, lejos de fomentar la picaresca o la corrupción entre los subvencionados, han contribuido considerablemente a su buen funcionamiento y perfeccionamiento. En Inglaterra un tercio de los ciudadanos realiza actualmente algún trabajo voluntario cada año. En las calles principales de las ciudades británicas pequeñas y medianas suelen verse tiendas de caridad llevadas por voluntarios que venden artículos para Oxfam (Comité de Oxford contra el hambre), Dr. Barbado's (para asilos infantiles), o para otras instituciones benéficas. En Gran Bretaña, el desarrollo (Estado de bienestar, suburbanización, participación laboral de la mujer, crisis de la estructura familiar con mayor número de hogares unipersonales), no ha merchado sensiblemente hasta hoy las redes de interacción social. Y, aunque los ciudadanos británicos ven por término medio más de dos horas diarias de televisión, consiguen no obstante seguir manteniendo los mismos niveles de sociabilidad y compromiso comunitario respecto del pasado: la televisión simplemente ha ocupado el lugar que antes se reservaba a la radio. Por otra parte, la participación social es directamente proporcional al nivel de estudios: el paso de la educación secundaria a una postsecundaria conlleva el doble de participación social que el de una titulación primaria a otra secundaria. A medida que la población adquiere una formación superior se compromete más en los asuntos comunitarios. Además, las personas pertenecientes a la clase media están afiliadas a grupos organiza-

dos dos veces más que las de la clase obrera. La distancia entre los «conectados» y los «no conectados», en Inglaterra como en los países de su entorno, lejos de disminuir, aumenta. Los dos grupos que han quedado fuera de la sociedad cívica y están cada vez más al margen de ella son la clase obrera y los jóvenes; por supuesto, totalmente fuera quedan los desestructurados sociales (marginales, inmigrantes, etc).

Francia

Francia es hoy el menos religioso de todos los países católicos y uno de los menos religiosos de toda Europa, con la minoría más numerosa de ateos convencidos y una mayoría que declara no haber asistido nunca o casi nunca a un oficio religioso. Dos de cada tres franceses rechazan la idea de que pueda existir una directriz clara para saber qué es bueno y qué es malo, y casi todos están de acuerdo en que el sentido de la vida está en sacarle el máximo partido. Los mismos jóvenes protestatarios del 68 postulan ahora meros cambios moderados y graduales hacia el hedonismo liberal: liber-

tad de empresa y logro personal. En estas condiciones hay tres niveles: Hay un *primer nivel* de vecindad inmediata con abundantes relaciones interpersonales y una gran cantidad de confianza, intercambios, reciprocidad y cooperación; en resumen, mucho capital social, pero autocentrado, limitado en el tiempo y en el espacio y excesivamente fragmentado... Un *segundo nivel*: los barrios más extensos y anónimos donde se llevan a cabo las actividades sociales diarias; un entorno desarticulado y desregulado que fomenta la existencia general de individuos con mentalidad de «ahora me toca a mí», abundando las corruptelas: se utilizan tráficos de influencia para favores ilegales, las colas se saltan, se engaña siempre que sea posible, se aparca en lugares prohibidos, etc. Un *tercer nivel* en el que los derechos humanos y la solidaridad reciben, una aprobación sin parangón.

Como en las demás democracias postindustriales, las subvenciones estatales, lejos de fomentar la picaresca entre los subvencionados, han contribuido considerablemente a su buen funcionamiento y perfeccionamiento. Allí, pues, la corrupción suele brillar

por su ausencia. Una mayoría cada vez más numerosa condena tajantemente el comportamiento incívico de la organización social, habiendo aumentado de manera continua la censura moral del fraude electoral, la estafa a la seguridad social y la evasión de impuestos. Se trata de un signo claro de aspiración a niveles superiores de moralidad cívica, en contradicción total con la pequeña o grande inmoralidad de todos los días, un capital social rico pero aletargado, imposible de explotar por falta de instituciones públicas abiertas y adecuadas. Aquí reside precisamente el problema central del «eslabón perdido»: las redes de confianza mutua y elevada sociabilidad en el plano local, que no pueden conectarse entre sí ni con otras redes institucionales porque falta una mediación efectiva entre el plano local y el plano superior de la sociedad francesa, un fallo común de las estructuras de capital social dedicadas a tender puentes y de las instituciones políticas, las cuales padecen un enorme descrédito en la Francia de hoy: una prueba más de que el capital social y el capital estatal no pueden caminar divorciados.

Desde Noruega

Guerra en Noruega

.....
Esperanza Díaz

Médica
 edi@broadpark.no

Hace dos días murió un soldado noruego en el norte de Afganistán. En los días anteriores había habido batallas entre un supuesto grupo talibán que se estaba afincando en la zona defendida por la OTAN y los ejércitos unidos de Afganistán, Alemania y Noruega.

Noruega es parte de la OTAN y como tal está obligada a contribuir con efectivos en zonas conflictivas. Durante meses ha habido un debate en la nación sobre si las tropas de la OTAN (ya sea en Afganistán, Irak, Haití o donde sea) contribuyen en algo positivo o si son meros parches a una herida abierta o aún peor, cual cirugía avanzada en un paciente que muere de desnutrición. La opinión de nuestro gobierno socialista ha sido la de que debemos contribuir a la OTAN con recursos no sólo económicos sino también humanos si queremos poder ser, en caso necesario, beneficiarios de la ayuda de la OTAN un día. Sin embargo, no han colocado a los militares enviados en los lugares «mas conflictivos». De esta manera han intentado «nadar y guardar la ropa» al mismo tiempo, y han conseguido poner de su parte a la mayoría de la población.

Aunque mi intención en estas columnas no es la de hacer un análisis sobre si es o no adecuado tomar parte en guerras ajenas, sí me gustaría comentar lo que yo veo como «incoherencia general» en esta situación. Incoherencia grandemente avalada, si no directamente creada, por los medios

de comunicación. Pues bien, ya en los primeros días de batallas entre los soldados noruegos y los afganos, la televisión y la opinión pública, siempre dispuesta esta última a seguir las órdenes dictadas por una pantalla cada vez más plana, se preguntaban cómo habría afectado a las tropas noruegas el haber tirado balas de verdad contra cuerpos mortales. Si tendrían un equipo de psicólogos para sostenerlos en momentos difíciles. Si de verdad habrían matado a alguien. En entrevistas telefónicas al responsable del grupo de soldados en Afganistán oíamos que «era natural que uno se defendiese cuando le agredían y que, desgraciadamente, habían tenido que utilizar diferentes explosivos y armas para responder al enemigo de manera que, aunque no estaba confirmado, suponían que habría bajas en el bando contrario». Peor fue cuando, el día de la muerte del soldado de 22 años noruego, la sociedad se vistió de luto por una pérdida que casi parecía inconcebible.

No defendiendo la guerra, y lo siento por el soldado noruego tanto como por los afganos muertos en el campo de batalla. Nadie merece ser asesinado. Y si lo mereciese, no creo que otro humano deba tener el poder de hacerlo. Pero no comprendo la situación actual. Si uno se enrola en el ejército, ¿no debe asumir como más que probable que un día tendrá que disparar y matar a alguien? Si un país tiene un ejército y gasta millones en defensa, ¿de verdad que espera no tener bajas de guerra, ya sea esta ofensiva o defensiva?

Mí parecer, y repito hasta cansar al paciente lector que creo mucho más en la solución de los conflictos por medios no bélicos que por la guerra,



es que ésta, como tantas otras, es una prueba más de la inmadurez de una sociedad que ha llegado al límite de la abundancia. En la que no se asume ninguna pérdida, ningún deber, sino sólo derechos (o casi). Una sociedad en la que las bajas colaterales se consienten, siempre y cuando no las conozcamos personalmente.

Gandhi, que no estaba precisamente a favor de la violencia, en las dos veces en su vida en que se vio en la necesidad de tomar partido acerca de una guerra entre los suyos, eligió ir al frente como ayuda sanitaria. Le criticaron por eso, y él repitió hasta el cansancio que, si la opción por la no-violencia se basaba en la cobardía, prefería la violencia. La situación aquí es otra, pero las dos reflejan la necesidad de asumir las consecuencias de nuestras decisiones hasta el final, aunque nos cueste. Y si no estamos dispuestos a asumir las consecuencias, deberíamos cambiar nuestras decisiones.

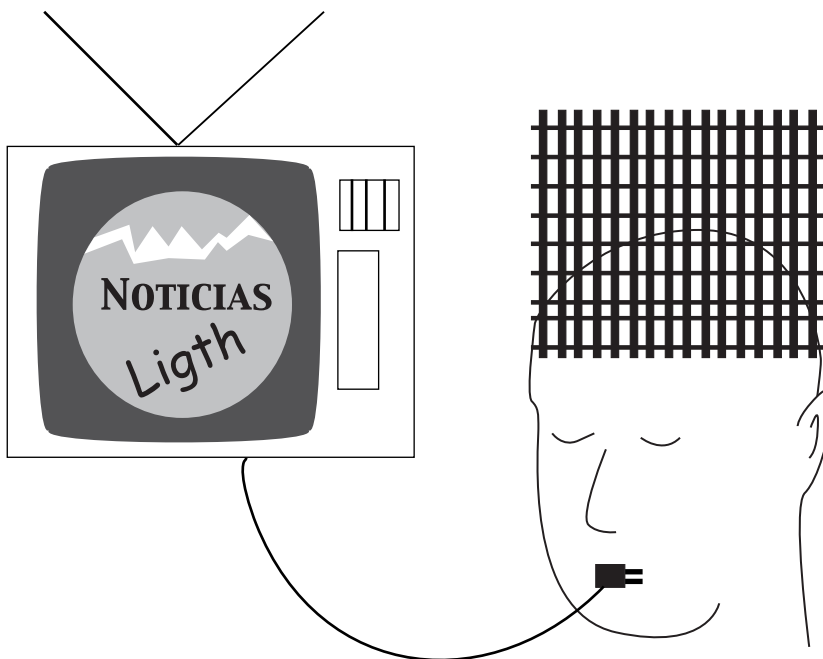
Figura y fondo

Pedro Zabala

La psicología de la percepción pone de manifiesto algo que los artistas plásticos sabían desde siempre: cuando captamos una escena o un paisaje, lo hacemos distinguiendo claramente un elemento o varios del conjunto sobre el que focalizamos nuestra atención y el resto que sirve de acompañamiento o fondo qué resalta la figura o figuras centrales. Si cambiamos la perspectiva, focalizando un elemento distinto, nuestra configuración de la realidad se verá alterada, a veces profundamente. Sobre esta base están programados juegos psicológicos que sorprenden mucho a quienes no están acostumbrados conscientemente a estos cambios de distinción entre la figura y el fondo.

Ha habido recientemente dos acontecimientos de índole diversa que nos muestran cómo lo coyuntural y episódico se ha convertido en figura central mientras que lo sustantivo y más permanente se ha desplazado a la condición de fondo, según mi entender. Los medios de comunicación, basados en la inmediatez y en la espectacularidad han efectuado este desplazamiento que quizá corresponde mejor a la mentalidad de muchas gentes, acostumbradas a la recepción pasiva y acrítica de los mensajes.

El primero es el delito descubierto en el Chad del intento de secuestro, por una ONG, de 102 niños. Muchos de ellos no huérfanos, para llevarlos a Francia, para ser adoptados. Las figuras claves que se han destacado han sido la del vuelo presidencial de Sarkozy para traerse a unos periodistas franceses y a las azafatas españolas. La otra, la imagen de la vicepresidenta del gobierno español esperando la llegada en Madrid de los tripulantes del



avión que al final habían sido liberados. Y ha quedado como fondo, la tragedia de la pobreza y el hambre del Chad, la suerte de esos niños —vendidos (?)— por sus familias, las perversiones de esa ONG y el descrédito del resto, contaminados ante la opinión pública por esa presunta felonía.

El segundo caso es el de la clausura del reciente encuentro de Presidentes y jefes de gobierno iberoamericanos, celebrado recientemente en Chile. Aquí la figura focalizada ha sido el incidente provocado por la intemperancia verbal del presidente de Venezuela que motivó las reacciones de los jefes de Estado y gobierno españoles. Sobre esto hemos sido informados cumplidamente, con comentarios abundantes, mayoritariamente en la misma dirección. La cuestión de fondo, a mi juicio, tal como debía haber sido tratado así en los medios de comunicación, era: ¿Se ha adoptado en dicha reunión algún acuerdo, en el terreno

de los principios y en el de los compromisos, en orden a la reducción de las diferencias sociales, de la pobreza, en Iberoamérica, que era el objetivo previsto de esa Conferencia internacional?

Cuando exigimos el derecho de información, estamos pidiendo también, no sólo que no nos las oculten, sino que lo verdaderamente principal sea destacado como figura y lo accesorio, sirva de fondo que coloree y matice aquello. Podrá argüirse que los medios deben ofrecer inmediatamente lo que llama más la atención a la masa y no lo que a minorías ilustradas les pueda parecer importante. Incitar a pensar puede resultar poco vendible. Además, y como en los dos casos citados ha ocurrido, con este tratamiento se da más carnaza a la monótona y cansina disputa con que los dos partidos mayoritarios siguen aburriendo a la ciudadanía.

Las necesidades del alma, según Simone Weil

.....
Carmen Herrando

Dra. Filosofía
.....

En 1943, Simone Weil se encontraba en Londres, adonde había llegado a finales del año anterior, procedente de Nueva York, para trabajar en los servicios de *Francia Libre*, la resistencia francesa, que se preparaba para constituir un gobierno democrático en Francia cuando acabase aquella guerra espantosa. El proyecto de fundación de un grupo de enfermeras que actuarían en el frente de guerra socorriendo a caídos de ambos bandos, que Simone Weil ya había concebido en Francia, antes de partir hacia los Estados Unidos, y que había expuesto ante diversas personalidades influyentes para que pudiese ser llevado a cabo, no pasó de ser un proyecto, y Simone se encontraba algo desesperada, constatando que bien poco podía hacer ella —y menos aún le dejaban hacer— por su patria y por aquella Europa desolada.

En Londres, el Consejo Nacional de la Resistencia encomienda a Simone Weil la puesta por escrito de sus reflexiones sobre la futura reconstrucción de Francia, pues aunque ella pretendía *combatir* en la guerra, y hasta exigía que la lanzasen a terreno francés en un paracaídas para poder servir en su patria, sus compañeros no eran ajenos al riesgo de semejante misión, ni a los problemas de salud de Simone, y habría sido una locura enviarla a Francia en aquellas condiciones. Pero en la resistencia sabían de la inteligencia y del espíritu lúcido de esta mujer —que cumplía 34 años a primeros de febrero—, y por eso la contratan como redactora, para que deje por escrito su

visión de lo que tendría que ser la nueva Francia tras la experiencia terrible de la guerra. Simone Weil, que se sentía en Londres como una desertora, ante la imposibilidad de volver a Francia, acepta este trabajo de poner por escrito su pensamiento sobre estas cuestiones, y lo emprende con la misma atención y con la misma sed de verdad con que lo afrontaba todo en la vida. Fue así como nació *L'Enracinement* (el *arraigo*, o, como ha sido publicado en español, *Echar raíces*), un libro que Simone Weil escribió en el despacho que el Consejo General de la Resistencia habilitó para ella en Londres, y que quedaría inacabado, a pesar de que fue redactado casi sin interrupción, con gran urgencia, por la cantidad de ideas que se amontonaban en los adentros de su autora, convencida como estaba de que debía ponerlas por escrito. Aunque es posible también que esta prisa quisiera responder a algún barrunto de la autora, a quien le quedaban sólo unos meses de vida.

L'Enracinement lleva como subtítulo «Preludio para una declaración de los deberes hacia el ser humano». Y su primera parte trata de las necesidades del alma. «La noción de obligación —escribe Simone Weil en esta primera parte del libro— está por encima de la de derecho, la cual le está subordinada y es relativa a ella. Un derecho no es eficaz por sí mismo, sino sólo por la obligación a la que corresponde; el cumplimiento efectivo de un derecho proviene, no de quien lo posee, sino de los demás hombres, que se reconocen obligados en algo hacia él [el portador del derecho]». ¹ Sigue diciendo Simone Weil: «Un hombre, considerado en sí mismo, sólo tiene

deberes, entre los que se encuentran ciertos deberes hacia sí mismo. Los demás hombres, considerados desde el punto de vista del primero, sólo tienen derechos. Él, a su vez, tiene derechos cuando es considerado desde el punto de vista de los demás, quienes se reconocen obligados hacia él».

Una lúcida, y puede que desconcertante, visión de las cosas, si consideramos las nociones de derecho y obligación, tal como son tomadas en cuenta hoy, cuando se subraya con preeminencia la primera y se deja la segunda para la llamada «letra pequeña». Simone Weil va a dar la vuelta a estas nociones, con una claridad que impacta, y más si no se pierde de vista el contexto en el que reflexionaba sobre estos temas, teniendo presente la responsabilidad de colaborar en la reconstrucción de las democracias europeas.

En la argumentación de Simone Weil, la noción de *obligación* se presenta como contraria a las nociones de *constreñimiento*, *imposición* o *sujeción*, con las que se confunde muy a menudo cuando se deja de considerar el matiz de fuerza exterior que estas nociones encierran, frente al matiz de interioridad que conlleva la noción de obligación. Si designan aquellas una necesidad natural o de hecho, la *obligación* se refiere claramente a una necesidad de derecho, moral o política; y referida a esta idea de derecho, por encima de ella si se consideran jerárquicamente las dos, es como aparece la noción de *obligación* en las páginas de *L'Enracinement*.

El concepto de *derecho* viene a designar el conjunto de ventajas y garantías que el individuo puede exigir a la sociedad a la que pertenece. Se trata

1. Estas son las primeras palabras de *L'Enracinement*. Véase Simone Weil, *L'Enracinement*, en *Oeuvres*, Coll. Quarto, Gallimard, Paris, 1999, p. 1027. Hay edición en castellano: *Echar raíces*, Trotta, Madrid, 1996.

de una noción heredada, en buena parte, de la filosofía de la Ilustración, donde está muy presente la idea de esforzarse por construir una sociedad en la que cada persona pueda reivindicar lo que le corresponde como individuo y como ciudadano. De ahí, la idea de derecho que aparece como fundamento en la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, de 1789. Pero, como se ha indicado, *L'Enracinement* se acompaña de un subtítulo: «Preludio para una declaración de los deberes hacia el ser humano». Y, con esto, Simone Weil da un vuelco a la visión anterior —donde prevalecía el derecho sobre el deber—, para subrayar la importancia de la *obligación*, al ponerla precisamente como fundamento de su concepción del tema que nos ocupa. La primera razón que la autora da sobre esta concepción suya del deber y de la obligación no es espiritual o política, sino meramente conceptual, como se ha podido detectar ya en las primeras palabras de *L'Enracinement* citadas más arriba: «La noción de obligación está por encima de la de derecho, la cual le está subordinada y es relativa a ella». Para que yo tenga derechos, viene a decir la autora, es preciso que alguien me los reconozca, que es lo mismo que afirmar que es preciso que alguien reconozca que tiene obligaciones para conmigo. Vistas así las cosas, resulta que el concepto de derecho queda, en cierto modo, vacío, o, cuando menos, desprovisto de autonomía conceptual, porque su sentido y su realidad dependen del concepto de obligación; de la misma manera que no se entiende el concepto de tangente si no es en relación con los de circunferencia o cír-



culo.² Por eso piensa Simone Weil que es absurdo erigir el concepto de derecho como si se tratase una noción absoluta, pues absoluto sería si contuviese en sí su propia razón de ser; pero el concepto de derecho no deja de estar en función del de obligación, ya que existe con relación a él y de él depende. El concepto de *obligación*, sin embargo, sí es un concepto absoluto, en el sentido de que para darse no necesita más que de sí mismo: cuando me reconozco obligado hacia un ser humano, lo estoy, incluso si no siento que dicho ser humano tenga obligaciones hacia mí, y hasta cuando él no sea consciente de tener derecho alguno. Porque la obligación existe incluso en la soledad del sujeto, mientras que se precisan al menos dos sujetos para poder hablar de derechos. En cualquier caso, el derecho que reivindico envuelve siempre esta condición necesaria de que el otro se sepa obligado

frente a mí. Ahí está lo central del pensamiento de la autora.

Simone Weil destaca, pues, esta confusión en el lenguaje sobre derechos y obligaciones, y se detiene en la noción de obligación como vínculo fundamental que sólo a los seres humanos puede ligar, hasta el punto de afirmar que «el objeto de la obligación, en el dominio de lo humano, es siempre el ser humano como tal».³ Pero la autora va más allá, porque encuentra en la noción de obligación un fondo de eternidad que sólo en el destino eterno del ser humano puede tener su anclaje; sólo el hombre tiene un destino eterno, dirá Simone Weil, algo que ni siquiera las colectividades pueden tener, y por eso no existen obligaciones directas de carácter eterno hacia los grupos humanos. «Sólo es eterno el deber hacia el ser humano como tal», escribe.⁴ E insiste en el carácter incondicionado de la obligación, así

2. Véase la edición de *Les Besoins de l'âme* de Martín Steffens, Folioplus philosophie, Paris, 2007, pp. 65-66.

3. *Ibid.*, p. 10

4. *Ibid.*, p. 9.

como en el hecho de que ésta está fundada sobre algo que no pertenece a nuestro mundo. Por su destino eterno, cada hombre tiene una obligación esencial hacia los demás hombres: les debe respeto. Y este respeto se expresa, ante todo, en la primera obligación hacia el ser humano que desde siempre ha asumido la humanidad: ya en el antiguo Egipto se creía que un alma no podía quedar justificada después de la muerte si no había podido decir al final: «A nadie he dejado sufrir el hambre». Así, «es una obligación eterna hacia el ser humano no dejar pasar hambre a un semejante cuando se tiene la ocasión de socorrerlo».⁵ Llegados a este punto, no es posible pasar por alto la realidad de la humanidad hoy, cuando la palabra «solidaridad» parece caerse de la boca de tantas personas y de muchos dirigentes políticos de los llamados países ricos, mientras se cuentan por millones los seres humanos que pasan hambre; sabido es que bastaría con los alimentos producidos en occidente para que todas las personas del mundo tuvieran comida. ¿Se ha olvidado la humanidad presente de esta primera obligación hacia el ser humano?

Esta obligación primordial es la que sirve de modelo a Simone Weil para enumerar la lista de obligaciones hacia el ser humano, que se corresponde perfectamente con la lista de necesidades vitales del hombre, equiparables, por esenciales, a la necesidad de alimento, a la necesidad vital de no pasar hambre. Y la autora de *L'Enracinement* denomina a esas necesidades *necesidades del alma*. Si estas necesidades no son satisfechas, el hombre va cayendo en un estado más o menos parecido al de la muerte, como si se fuera introduciendo por

estas carencias en una especie de vida vegetativa. Y como el orden social y el orden espiritual piden, según la autora, ser analizados conjuntamente, sólo un régimen que contemple las necesidades del alma puede convenir verdaderamente a los seres humanos. Este es el núcleo de la reflexión de *L'Enracinement* y en él reposa lo principal del pensamiento político de Simone Weil.

Pero, ¿por qué *necesidades del alma*? Porque es esencial para Simone Weil el hondo amor al bien que albergamos las personas en nuestros adentros, y este profundo amor al bien, que nos es connatural, no es otra cosa que nuestra alma, en su esencia más verdadera; y no deja de ser un misterio y un milagro, porque supone también la capacidad que toda persona tiene para renunciar a sí misma en favor de otro, para dejarle ser al otro, para favorecer su propia vida. Hay en todo hombre un fondo sagrado que es preciso preservar y cultivar, y que está ligado de raíz a algo que está por encima de este mundo. Este tesoro es lo más rico y dinámico de la persona, y es lo que lleva a ésta a renunciar a la fuerza, aun cuando esta potestad la haya adquirido, como se dice vulgarmente, con todas las de la ley... En realidad, para la autora, se trata de imitar a Dios cuando, al crear, *se retira*, y lo hace para que nosotros, criaturas tuyas, podamos ser.⁶ Pero este ser nuestro no puede consistir sino en la renuncia, a imitación del Creador, a ejercitar la fuerza, sin que esta contradicción entre el ser y el no-ser sea ningún obstáculo; bien al contrario.

Ejercitando la *atención* es como llega Simone Weil a desentrañar estas *necesidades del alma*, y para ello le da la vuelta a la Declaración Universal de

los Derechos del Hombre. El derecho, al ser condicionado y relativo, no puede ser el punto de partida. Sólo la obligación es incondicionada. Los hombres de 1789 no reconocían la necesidad de tal dominio por falta de visión —viene a decir la autora—, y por eso cayeron en una contradicción al erigir el derecho como algo absoluto. La obligación, sin embargo, «responde al destino eterno del ser humano»,⁷ es su verdadera manifestación en nuestro mundo. Y partiendo de la primordial necesidad de saciar el hambre, llega Weil a enumerar las *necesidades del alma* como hambre misma de *orden*, de *libertad*, de *obediencia*, de *responsabilidad*, de *igualdad*, de *jerarquía*, de *honor*, de *castigo*, de *libertad de opinión*, de *seguridad*, de *riesgo* y de *verdad*; a las que hay que añadir tanto la *propiedad privada* como la *propiedad colectiva*, situadas en el texto entre el riesgo y la verdad.

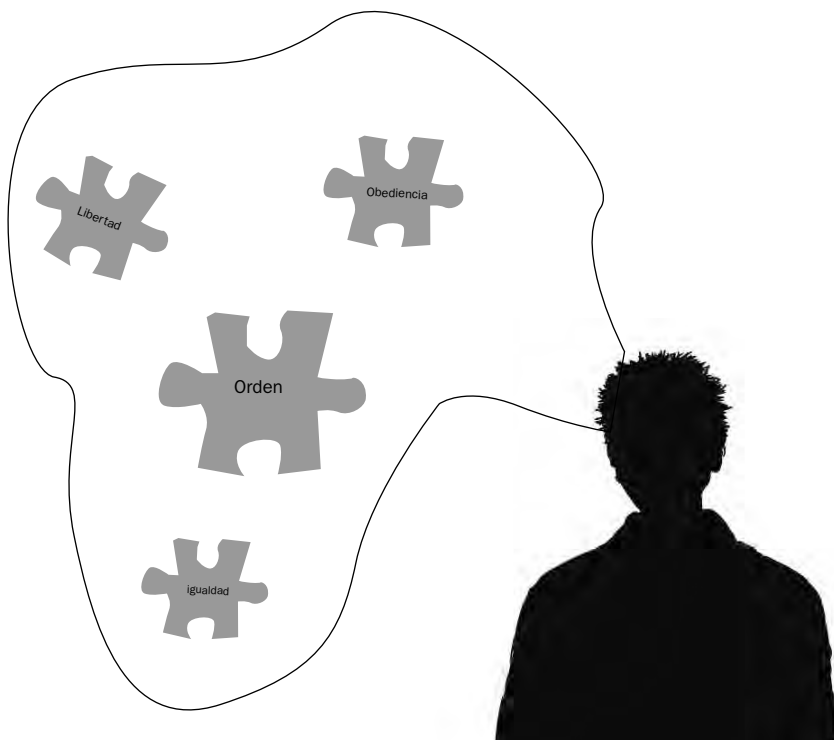
El *orden* es la primera de las necesidades del alma, y Simone Weil lo entiende como un tejido de relaciones sociales que permita realizar las obligaciones primordiales antes que las más secundarias, de manera que nunca se anteponga una de éstas a las primeras y principales. Se trata de organizar las obligaciones, de ordenarlas por prioridades, favoreciendo las esenciales, por encima de todo.

La *libertad* es un alimento indispensable para el alma. Consiste en la posibilidad real de elegir, aunque es sabido que donde hay vida en común estas posibilidades quedarán limitadas por normas. Pero lo esencial es que dichas normas emanen de una autoridad reconocida por todos como propia, y que sean estables y lo bastante generales, así como ajustadas en número, como para ser asimiladas por

5. *Ibid.*, p. 11.

6. Simone Weil se refiere de diversos modos, en su obra, a la *descreación*. Este es un concepto muy principal y original de su pensamiento, un pensamiento, por cierto, que ella no sistematizó jamás.

7. *Les besoins de l'âme*, cit., p. 9.



el pensamiento, de forma que éste las haga suyas y no tenga que enfrentarse a ellas más que de una vez por todas, y no cada vez que se vea en la obligación de decidir.

La *obediencia* es una «necesidad vital del alma humana». Tiene dos vertientes: obediencia a reglas establecidas y obediencia a seres humanos. Supone el consentimiento, pero en ningún caso se ha de dar éste por miedo al castigo o por las compensaciones que pudieran sobrevenir; de manera que cuando tenga que darse una verdadera sumisión, ésta no entrañe la mínima sospecha de servilismo. Piensa Simone Weil que quien está privado de obediencia está enfermo. Y que, por otra parte, cuando alguien está de por vida al frente de una organización social (pone el ejemplo del rey de Inglaterra), ha de convertirse en algo así como un símbolo.

La iniciativa y la *responsabilidad*, el sentimiento de ser útil e incluso indis-

pensable, dice Simone Weil, son necesidades vitales del alma humana. Es preciso que cada persona quede implicada en su quehacer cotidiano, de manera que no actúe porque sí, sino a sabiendas de por qué y para qué lo hace; y esto es esencial para el trabajo, y más cuanto más exento parezca estar éste de verdadera responsabilidad.

También la *igualdad* es una necesidad vital del alma humana. Consiste en el reconocimiento público, general y efectivo, expresado a través de las instituciones y de las costumbres, por el que se respeta igualmente a todos los seres humanos, precisamente porque el respeto al ser humano no tiene grados, por mucho que existan inevitables diferencias de hecho entre las personas. La autora se refiere con cautela a la igualdad de posibilidades como debiendo estar sometida a un equilibrio en el que queden compensados movimientos ascendentes y descendentes. Y considera también el pa-

pel que se atribuye al dinero en el logro de la igualdad, considerándolo como un verdadero veneno.

La *jerarquía* es la siguiente necesidad vital del alma humana. Cierta veneración, y hasta abnegación, hacia los superiores jerárquicos, es lo que entraña esta necesidad del alma; pero los superiores han de ser considerados en su aspecto simbólico, precisamente por aquello que representan. La verdadera jerarquía, dirá Simone Weil, conlleva el efecto de situar moralmente a cada cual en el lugar que ocupa.

El *honor* es otra de las necesidades vitales del alma. Tiene que ver con la consideración del ser humano dentro de su entorno social; y únicamente el crimen puede desplazar a una persona de esa consideración social que merece.

El *castigo* también constituye una necesidad vital para el alma humana. Entre los diversos castigos, el más indispensable al alma es el que corresponde a la comisión de un crimen. Quien comete un crimen se coloca fuera de las obligaciones eternas que ligán a los hombres, y sólo a través del castigo, si verdaderamente consiente en él, podrá ser reintegrado en esa red de obligaciones de la que su acción criminal le ha sacado. Se refiere aquí la autora a la majestad de la ley, y condena las conspiraciones del poder para lograr la impunidad, como uno de los problemas políticos más relevantes y graves.

La *libertad de opinión*, sin límites ni cortapisas, sin reservas ni restricciones, es una necesidad absoluta para la inteligencia. «Cuando la inteligencia no está a gusto, toda el alma está enferma», escribe Simone Weil; y diserta en este punto sobre la inteligencia, los intelectuales o la propaganda. Sólo el desarrollo de este capítulo de las necesidades del alma daría para muchos comentarios... Sin libertad para pen-

sar, no hay pensamiento, pero no es menos cierto que si no existe pensamiento alguno aún se restringe más la libertad.

La *seguridad* es una necesidad esencial del alma humana. Significa que, salvo por un concurso excepcional de circunstancias, el alma no puede quedar bajo el imperio del miedo, pues el miedo es una semi-parálisis del alma.

También el *riesgo* es una necesidad esencial del alma; su ausencia provoca una especie de anquilosamiento en el alma, casi tan intenso como la parálisis que produce el miedo. El riesgo es un incentivo necesario, y su carencia enflaquece, tiende a eliminar el valor, dejando al hombre sin protección contra el miedo, replegado sobre sí mismo.

La *propiedad privada* es otra necesidad vital del alma, pues queda ésta

como perdida o aislada si no se rodea de algunos objetos que son como una prolongación de los miembros del cuerpo. Para Simone Weil es deseable que las personas sean propietarias de su casa y de algo de tierra alrededor de ella.

La *propiedad colectiva*, como participación en un sentimiento real de pertenencia, se da donde hay una verdadera vida cívica. Y corresponde, no sólo al Estado, sino también a toda especie de colectividad, colaborar a la satisfacción de esta necesidad. La autora deja claro que no existe conexión natural entre la propiedad y el dinero, y que habría que borrar las confusiones que se establecen al respecto, porque el dinero acaba envenenándolo todo.

Por último, la necesidad más sagrada de todas las que tiene el alma humana es la necesidad de *verdad*. Simo-

ne Weil fue una buscadora *sistemática* y casi obsesiva de la verdad: la persiguió con toda su alma. Al considerar la verdad como la más sagrada de las necesidades del alma, Weil aboga por la protección de las personas frente a los atentados que se cometen contra la verdad. Y subraya que sin personas que aman realmente la verdad es imposible que un pueblo llegue a satisfacer sus necesidades de verdad.

En este análisis de las *necesidades del alma*, determina Simone Weil aspectos relevantes de su concepción del hombre y de las sociedades, que deben servir de medida a cualquier orden social. A los miembros de esas sociedades, y a quienes en ellas detentan responsabilidades puntuales, corresponde velar para hacer posibles estas condiciones que la autora considera la base de cualquier convivencia respetuosa con la esencia humana.

Verdad, tolerancia y diálogo¹

Teófilo González Vila,

Instituto Mounier

La pretensión de imponer y realizar por la fuerza desde el poder político una total verdad salvadora ha dado lugar a horribles totalitarismos. Esto ha hecho que al postmoderno le resulte la verdad sospechosa y el relativismo más absoluto aparezca hoy, según dogma fundamental del «pensamiento dominante», como condición y exigencia de la convivencia democrática. De hecho, en nuestra presente situación, como Juan Pablo II constataba, «cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde el punto de vista democrático, al no aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría o que sea variable según los diversos equilibrios políticos». ² «Si quieres salvar la convivencia democrática, ni albergues tú ni a otros consientas la pretensión de hacer valer públicamente verdad alguna»: tal rezaría el categóricamente hipotético imperativo relativista.

El hecho es, sin embargo, que el relativismo constituye el mejor caldo de cultivo de nuevos totalitarismos. Ya —¡tan pronto, otra vez!— vuelven a despuntar entre nosotros. Si no hay un orden objetivo de verdades, de verdaderas exigencias morales, a las que ajustar la convivencia y el ordenamiento jurídico, es el Poder el que ocupa ese vacío, se autolegitima como absoluto, se erige en fuente última de determinación de lo justo y de lo injusto, de lo bueno y de lo malo, de lo verdadero y de lo falso. Con lo cual se auto-deifica. Por lo visto, el César, re-

vestido ahora con el manto de la mayoría parlamentaria, no se conforma con lo suyo, no admite que haya asunto que se sustraiga a su voluntad, no reconoce instancia alguna sobre él, quiere ser Dios. Ahora bien: el espacio que objetivamente corresponde a «lo del César» no se ensancha por el hecho de que éste revista la condición de democrático. El espacio del César democrático no absorbe «lo de Dios». Es más: el César democrático deja de serlo para transmutarse en absoluto totalitario tan pronto se pretende fuente y fundamento de la moral (y aun de la moral que algunos llaman «pública» y reducen a Derecho positivo). La tentación de alzarse con la divina posesión absoluta de la ciencia del bien y del mal, la tentación de ser como dios, ya susurrada por la vieja Serpiente, es permanente en la Historia y en ella caen una y otra vez quienes ocupan el Poder político. Provocaríamos la risa por anacrónicos si mostráramos algún temor de que nuestro César vaya a erigirse estatuas ante las que tenga previsto imponernos la obligación de rendirle culto (*¡todo se andará!*, dirá alguien). De hecho, sin embargo, eso es lo que pretende cuando nos pide el culto de nuestro silencio absoluto, nuestra reverente renuncia a criticar siquiera sus decisiones que, en cuanto adoptadas de acuerdo con procedimientos formalmente democráticos, serían sólo por eso incuestionables y dignas sin más de ser incensadas por todo el que haya sido bien educado para la ciudadanía democrática... Lo cierto es que una estable convivencia auténticamente humana no es posible sino asentada en unas verdades fundamentales, de índole moral, anterior-

res y superiores a cualquier Derecho Positivo, unas verdaderas exigencias morales que no valen porque las aceptemos sino que hemos de aceptarlas porque valen, verdades y exigencias —éstas, sí— cuya común profesión es condición de la convivencia sociopolítica, fundamento del propio ordenamiento jurídico y del control sobre el Poder. Baste pensar en la verdad fundamental de la igual dignidad de todas las personas, verdad sin cuya común aceptación pre-política, pre-jurídica, preconstitucional, carecería de sentido y, por supuesto, de soporte auténtico y sólido la convivencia democrática.

Ciertamente, afirmar una verdad es afirmarla como absoluta, pero esto no es imponerla. Entre la pretensión de imponer totalitariamente verdad alguna y la postmoderna relativista renuncia a toda pretensión de verdad, está la búsqueda y afirmación comunitaria dialogal de la verdad. Si al relativista le parece sin sentido la propuesta de buscar una verdad (para él inexistente o inaccesible), al intolerante integrista le parecerá que la apelación al diálogo y a la tolerancia no sólo debilita la afirmación de la verdad sino que es sencillamente inconciliable con ésta. ¿En qué sentido, pues, diálogo y tolerancia pueden y deben relacionarse positivamente con la verdad? La verdad en sí, ciertamente, no depende de nuestro diálogo ni puede sacrificarse su afirmación en aras de la tolerancia. Ahora bien, ¿podremos, sin diálogo ni tolerancia, converger en el descubrimiento y afirmación común de esas verdades que constituyen la plataforma donde se hace posible y se sustenta la conviven-

1. Ideas y expresiones recogidas en este escrito resultarán coincidentes con las que el mismo autor ha utilizado en el IX Congreso «Católicos y Vida Pública» celebrado en Madrid del 16 al 18 de noviembre de 2007 y que está previsto que se incluyan en las Actas de dicho Congreso.

2. *Centesimus annus*, 4

cia en una sociedad pluralista? ¿Qué verdades necesitamos, cómo hemos de buscarlas, cómo podremos coincidir en afirmarlas?

La verdad a la que aquí nos referimos es la verdad del hombre, de la naturaleza humana o, si así quiere decirse, de las constitutivas constantes estructurales o de la estructura óntico-funcional de la realidad humana, la verdad del bien-fin que corresponde a esa realidad y de las exigencias que deben ser satisfechas para el logro de ese fin, exigencias que, por serlo de una realidad racional, son morales y revisten la condición de preceptos ante la humana libertad.³ Esas verdades y exigencias son las que han de guiar la vida de cada hombre y constituyen la base moral sobre la que ha de construirse la comunidad humana. Y son éstas precisamente las verdades contra las que el relativismo-ambiente ejerce de modo más directo e intenso su corrosiva acción.

Con respecto a esta clase de verdades, han de distinguirse dos cuestiones: una, la de si se dan; otra, la de cómo conocer cuáles son. A la primera cuestión contestan, en último tér-

mino, de modo positivo aun los intelectuales relativistas más estrictos cuando no ofician como tales. Todos de modo espontáneo apelamos a una instancia objetiva que damos por indiscutible a la hora, p.e., de defender el que consideramos en cada caso nuestro derecho. Vivimos, actuamos y reaccionamos todos sobre el supuesto, en la segura «creencia» (*en sentido orteguiano*) de que hay unas exigencias objetivas de cuya validez no se duda en estado de cordura. Ahora bien: quienes reconocen o postulan la existencia de verdades y verdaderas exigencias morales objetivas, no pueden dejar de enfrentarse a la segunda cuestión: la de cómo determinar cuáles sean esas verdades y cómo darles vigencia social general suficientemente fuerte. ¿Quién nos dice cuáles son?

En una sociedad pluralista, integrada por creyentes de diversos credos e increyentes, la común afirmación de esas verdades no puede consistir en la común aceptación de ninguna revelación, de ninguna autoridad sociológicamente particular.⁴ Es necesaria la verdad. Pero nadie puede arrogarse derecho y autoridad para imponer la

aceptación de «la» verdad de la que él, aunque sea con fundamento, se considere depositario. El mero *intento de imponer* la verdad no sólo es inmoral violación de la libertad del otro, sino contradictorio con la naturaleza misma de la verdad.⁵ Para lograr la convergencia en la común afirmación de las verdades sobre las que ha de asentarse la convivencia en una sociedad pluralista hemos de apelar a la razón dialogal. No cabe otro camino que el de la búsqueda comunitaria dialogal. El diálogo no es un mero recurso recomendable, una valiosa ayuda mutua, sino una exigencia constitutiva del humano inteligir y vivir y, por lo mismo, ineludible. El diálogo es una exigencia intelectual y moral y, entendido en su plenitud, compromete a la persona entera.⁶ No podemos olvidar que la misma comunicación lingüística plena no es posible sino en la onda de una omnicomprensiva dialogal apertura mutua por el amor.⁷

Pero, no podemos ignorarlo, a veces se llama diálogo a lo que no lo es. El diálogo cuya necesidad afirmamos no es el de quienes, al margen de cualquier cuestión por la verdad, recurren

3. Se trata del orden de verdades y exigencias que tradicionalmente se relacionan con el término y concepto de naturaleza y de ley natural, con fundamento último en Dios.

4. Sabido es que, para la Iglesia las verdades y exigencias de la ley natural están entre aquellas a las que puede acceder la razón humana con solas sus fuerzas naturales. Ahora bien, la luz de la razón se ha hecho bastante mortecina con la caída, con el pecado. Por eso, sostiene asimismo la doctrina de la Iglesia, tales verdades naturales han sido objeto también de la revelación positiva para que a su conocimiento lleguemos todos fácilmente y sin error [Cf. Concilio Vaticano I, Constitución dogmática *Dei filius* DS 3004-3005; Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Dei Verbum*, n.6: DS 4206]. Pero esta revelación definitiva, al curar y llenar de sentido y de vida los empeños éticos de la humanidad, no entró en este campo como en una realidad extraña (Cf. CVP, n. 46) (Instrucción Pastoral de la CEE, *La verdad os hará libres*, n. 40).

5. Y contradictorio con la naturaleza de Dios mismo, como decía Benedicto XVI en Ratisbona. La pretensión de imponer la verdad es un empeño imposible. La verdad sólo se impone por sí misma a quien como tal la capta, «no... de otro modo que por la fuerza de la verdad misma» (Concilio Vaticano II, *Dignitatis humanae*, n. 1). Imponerla a otro sólo puede significar obligar al otro a confesar públicamente como verdad lo que el otro no percibe como tal. Es, pues, una pretensión lógicamente contradictoria; políticamente antidemocrática, totalitaria; moralmente repugnante.

6. La necesidad del diálogo la encontramos también afirmada desde muy diversas consideraciones, incluidas las teológicas trinitarias, en el Magisterio de la Iglesia. Aunque sea obligado mencionar la *Ecclesiam suam*, de Pablo VI, dedicada específicamente al diálogo, son, diríamos, constantes las manifestaciones posteriores de Magisterio sobre la naturaleza y necesidad del diálogo.

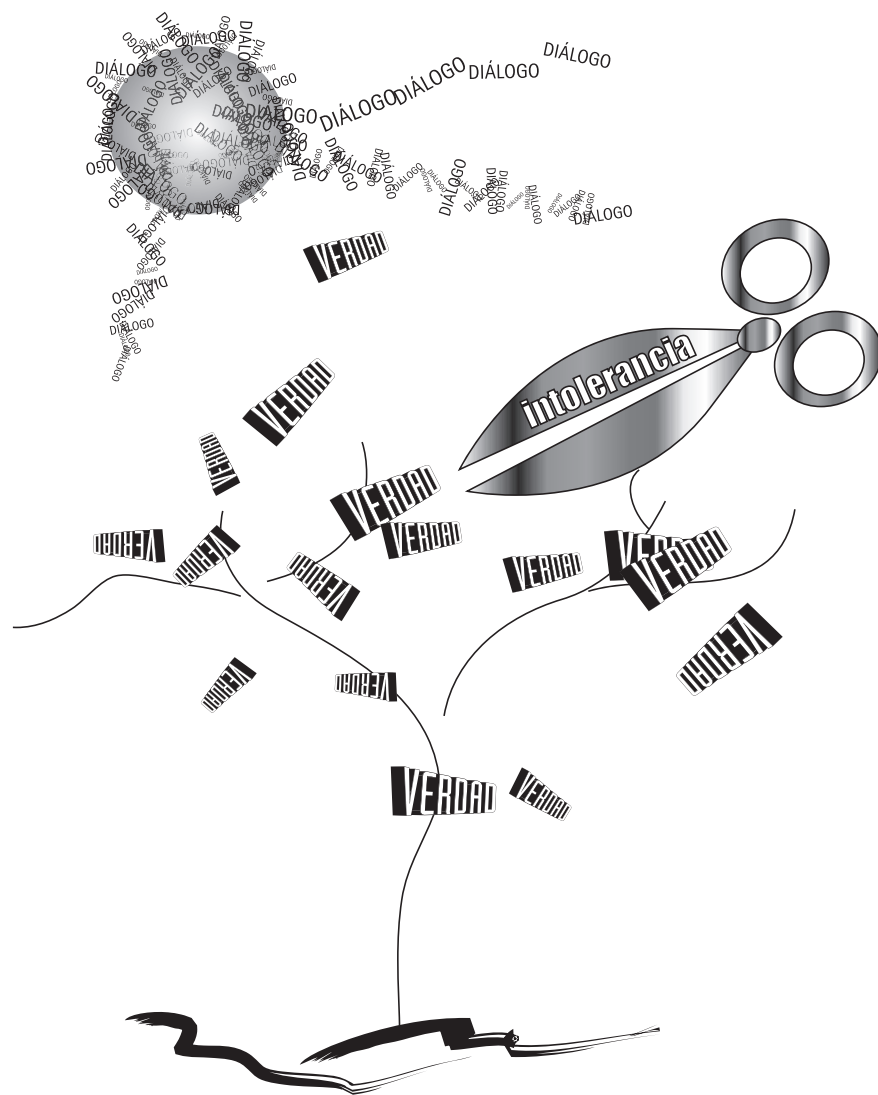
7. Si el diálogo es cosa del logos, el logos no es sólo puro argumentar verbalizado. El diálogo entendido como puro intercambio verbal de argumentaciones no basta para alcanzar las profundidades de la verdad que puede alumbrar un *ethos* universal. La palabra humana no es puro verbo sino verbo encarnado, comprometido que, en muchos casos, ha de manifestarse paradójicamente en la ausencia de toda locución verbal, en silencio y revestir otras muy diversas formas. La verdadera comunicación humana, el diálogo humano ha de discurrir también por vía gestual y factual: guardar silencio, sonreír, estrechar las manos, abrazar, perdonar, partir el pan, amar...

a él como mero procedimiento para acordar unas normas cuya validez procederá exclusivamente de nuestro mismo acuerdo. No propugnamos ese diálogo, digamos, *tético* con que nos «ponemos» unas reglas, al margen de toda verdad, sólo circunstancialmente útiles aquí y ahora para salvar la convivencia en aras de nuestros «intereses». No. El diálogo que propugnamos es el diálogo, digamos, *heurístico* mediante el cual comunitariamente indagamos, buscamos, encontramos y convergemos en afirmar una verdadera verdad, cuya existencia damos por supuesta anterior y superior a nuestro itinerante encuentro dialogal, una verdad que no lo es porque la afirmemos, sino que hemos de afirmar porque lo es.⁸

¿Y qué decir de la tolerancia? La tolerancia en nuestro presente momento cultural aparece como valor fundamental. «Tolera todo en todo momento»: tal sería la formulación más extendida del imperativo categórico de lo políticamente correcto. Pero esa tolerancia a la que tan alta consideración se tributa hoy no es sino la expresión social del relativismo teórico y práctico hoy imperante. Es la actitud de quien, en todo caso, aun cuando profese algunas convicciones, da por supuesto o acepta sin más que debe renunciar a hacerlas valer y aun a simplemente manifestarlas en público. No es ésta, evidentemente, la tolerancia que podemos considerar necesaria precisamente para la búsqueda y afirmación comu-

nitaria de la verdad. La que propugnamos no es la tolerancia gnóstico-relativista, indiferentista, que degenera en autocontradictorio *tolerantismo* absoluto, sino la tolerancia que se sitúa en el plano de las relaciones

interpersonales y que podemos llamar *empática*, aquella mediante la que inhibimos el movimiento de rechazo que pueden suscitar irracionalmente, en nuestra sensibilidad, elementos los más heterogéneos de la



8. Utilizamos aquí siempre el término dialogal y evitamos el de «dialógico/a» para no entrar en la discusión, para la que no hay aquí lugar, sobre la ética dialógica. Baste indicar que, según nuestro modesto parecer, la razón dialógica, entendida en su plenitud, no sólo no entra en contradicción con las exigencias de la razón profética, sino que, cabe decir, las incluye. El diálogo humanamente pleno lleva consigo como condición de posibilidad la realización de la justicia y la igualdad entre todos los interlocutores. Sobre estas cuestiones, v. Díaz Hernández., Carlos, *De la razón dialógica a la razón profética (Pobreza de la razón y razón de la pobreza)*, Madrid, Editorial Madre Tierra, 1991 y González Vila, Teófilo, *Inspiración cristiana del orden temporal*, CEU Ediciones, Madrid, 2007, pp. 145-147.

personalidad del otro (antipatías), tolerancia, ésta, con la que desatasamos los cauces de comunicación, tan frecuentemente obturados por complejos prejuicios, nos abrimos al otro, lo acogemos, nos disponemos a escucharle, es decir, hacemos posible la comunicación dialogal, que de otro modo quedaría bloqueada, para juntos caminar hacia el hallazgo y afirmación de la verdad. Si el diálogo es camino ineludible para la convergencia comunitaria en la búsqueda y común afirmación de las verdades donde asentar nuestra convivencia en una comunidad pluralista, la tolerancia, por su parte, es necesaria para hacer posible, fluido y fecundo ese diálogo.

Esta búsqueda y afirmación dialogal de la verdad es tarea en la que cada persona, cada generación —desde la contingencia de su momento— ha de iniciarse e implicarse. Lo absoluto de la verdad ni se ve en modo alguno empañado por la inevitable contingencia y limitación de los caminos por los que la buscamos, ni nos libra de los

concretos condicionamientos de cada camino. Y en esta tarea a los creyentes en cuanto tales hay que reconocerles el derecho *a* y hay que recordarles su obligación *de* participar. Pueden y deben aportar en el debate público, en el proceso de formación de las decisiones comunes la especial luz con que, desde su fe, perciben el alcance de las exigencias morales a las que esas decisiones han de atenerse. Y han de empeñarse en la construcción de la ciudad temporal en justicia y libertad con la fuerza que proporciona la gracia. Las cuestiones aquí apuntadas revisten hoy una dimensión literalmente mundial. Si en Occidente los dos grandes «interlocutores» mutuos son la fe cristiana y la mera racionalidad laicista-increyente, en un diálogo que debe contribuir a prevenir las «patologías» que amenazan a una y otra, ambas tienen a la vez que escuchar a las demás culturas, alguna con pujante y creciente presencia en Europa, culturas con las que la occidental y, más concretamente, la europea tal vez no pueda conectar si no se decide a

repensar el mundo y el hombre *ut si Deus daretur*. Al menos ha de reconocerse la legitimidad y la necesidad de que no sólo en el supermercado cultural se hagan presentes las opciones creyentes, sino la de que los creyentes como tales participen en los procesos mismos de formación de las decisiones comunes políticas, normativas...⁹ Las convicciones religiosas son fácticamente particulares en nuestras sociedades pluralistas. De ahí no cabe concluir, como pretende cierto sofisticado discurso laicista, que las convicciones no-religiosas son, sólo por eso, no-particulares, esto es, comunes, las únicas, por tanto, legitimadas para participar en el proceso de formación de lo común y, en su caso, las únicas legítimamente susceptibles de ser impuestas, en cuanto comunes, a todos. También las convicciones no-religiosas pueden ser, son, particulares (¿las hay que no lo sean en una sociedad pluralista?) Mi opción es particular, la tuya también. No pretendamos cada uno silenciar las convicciones del otro: dialoguemos.

9. Ratzinger, J., Habermas, J., *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Ednes. Encuentro, Madrid, 2006.

V CELAM, Aparecida 2007: Una Iglesia en misión permanente

José Antonio Fernández

Educador

La tardanza en publicar el documento conclusivo de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada del 13 al 31 de mayo en Aparecida (Brasil), esperamos que no sea un signo de las dificultades para poner en marcha este nuevo amanecer de la Iglesia. Sorprende en España el silencio mediático a la que ha sido sometido este quinto encuentro de los obispos latinoamericanos, teniendo en cuenta las repercusiones que ocuparon la segunda Conferencia General de Medellín (1968), la tercera de Puebla (1979) o incluso la cuarta de Santo Domingo (1992). Sería interesante analizar los cambios económicos, sociales, políticos y religiosos que hacen intrascendente un encuentro de estas características para la sociedad española 40 años después.

Sin embargo, para algunos analistas, el V CELAM ha sido una ocasión privilegiada para la renovación de la Iglesia en el continente de la esperanza y presenta signos de una renovación de repercusiones impredecibles. Así, para el teólogo P. José Comblin, se trata de un proyecto ambicioso que pretende invertir de forma radical la estructura eclesial hasta ahora en vigor. Pasar de una mentalidad centrada en la conservación de la fe a otra dirigida al anuncio misionero de la «Buena Nueva» sin duda va a llevar décadas de renovación eclesial. ¿Solamente para la Iglesia en Iberoamérica?, me temo que no. Esta nueva opción preferencial por la misión no va a ser exclusiva de un continente, esta vuelta a la figura del discípulo, del testigo que anuncia el Amor con la palabra y la acción no es una necesidad específica del pueblo latinoamericano, sino de la Iglesia universal.

V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe



CONFERENCIA GENERAL
DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE

**Discípulos y misioneros de Jesucristo,
para que nuestros pueblos en Él tengan vida.**

“Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 14, 6)

La misión permanente es la prioridad, por eso las palabras del cardenal Claudio Hummes, prefecto de la Congregación del Clero y, hasta hace medio año, arzobispo de Sao Paulo, suenan así de contundentes: «la Iglesia debe salir en nueva misión a recuperar a sus bautizados. No podemos permitirnos el lujo de esperarles en las parroquias. Debemos ir nosotros a recuperarlos. Debemos llegar a los pobres de las periferias, que tienen necesidad de nuestra solidaridad, de nuestro calor. Debemos ayudarles en sus problemas cotidianos, pero también en la realización de sus sueños, porque también los pobres tienen sueños». Don Helder Cámara fue modelo de obispo, sin saberlo, en esta renovación misionera.

Hablar de misión en Iberoamérica es algo innovador. Hoy día es un término que desde hace ya algunas décadas se había dejado de utilizar, de hecho evoca a la herencia colonial con la llegada de los conquistadores a América. La misionología no forma parte de la formación sacerdotal. Los misioneros son los evangelizadores de los indios que se encuentran en zonas remotas y aisladas. ¿A qué viene ahora hablar de misión?, se dirán algunos. Sin

misión, no hay vida cristiana, parece entreverse. Los cristianos habrán de profundizar y de asumir un estilo de vida propio de los discípulos de Jesús.

El Documento Conclusivo que consta de tres partes y una conclusión, tiene como hilo conductor la Vida en Cristo, así dice que «iluminados por Cristo, el sufrimiento, la injusticia y la cruz nos interpelan a vivir como Iglesia samaritana (cf. Lc. 10, 25-37), recordando que ‘la evangelización ha ido unida siempre a la promoción humana y a la auténtica liberación cristiana’» (N.º 27).

La primera parte se titula *La vida de nuestros pueblos hoy*, es un análisis de los grandes y desafiantes cambios experimentados en los últimos años y cómo esto nos debe interpelar como creyentes. La segunda, denominada *La vida en Jesucristo en los discípulos misioneros*, pretende buscar la revitalización de la vida cristiana de los bautizados. La última, *La vida de Jesucristo para nuestros pueblos*, en la que se presenta la misión de los discípulos misioneros como un servicio a la vida plena. Aquí es donde se va desarrollar la gran opción de Aparecida: convertir a la Iglesia en una comunidad más misionera.

Es de destacar que la Conferencia utiliza el método ver, juzgar y actuar, el cual implica contemplar la realidad desde los ojos de la fe en Dios, juzgarla según Jesucristo y actuar desde la Iglesia sacramento universal de salvación (N.º 19). También asume de forma central la opción preferencial por los pobres y excluidos, en continuidad con anteriores conferencias, y pone el énfasis en la situaciones de injusticia y opresión que vive el pueblo iberoamericano, ya que «todo proceso evangelizador implica la promoción humana y la auténtica liberación sin la cual no es posible un orden justo de la sociedad» (N.º 399). No se trata de una fórmula convencional, «sólo la cercanía que nos hace amigos nos permite apreciar profundamente los valores de los pobres de hoy, sus legítimos anhelos y su modo propio de vivir la fe (N.º 398)».

El Documento habla explícitamente de la Comunidades Eclesiales de Base (N.º 178-179) de sus luces, que llevó a muchos a derramar su sangre como testimonio de entrega generosa, y de sus sombras, la ideologización de algunos de sus miembros que les hizo perder su sentido eclesial. Son un signo de vitalidad en la Iglesia por lo que cumplen un papel fundamental en la opción preferencial por los pobres.

El capítulo 7, *la misión de los discípulos al servicio de la vida plena* y el 8, *Reino de Dios y promoción de la dignidad humana*, comprenden los párrafos en los que los obispos se manifiestan de una manera más contundente. Así «la Iglesia necesita una fuerte conmoción que le impida instalarse en la comodidad, el estancamiento y en la tibieza, al margen del sufrimiento de los pobres del Continente» (N.º 362).

A pesar de la inmensa labor social que desempeña la Iglesia en este Continente, insisten los obispos en que «se requiere que las obras de misericordia estén acompañadas por la búsqueda de una verdadera justicia social, que vaya elevando el nivel de vida de los ciudadanos, promoviéndolos como sujetos de su propio desarrollo» (N.º 385).

Con esta última conferencia de CELAM se ha producido un acontecimiento imprevisto y de consecuencias imprevisibles. Constituye para hoy día un motivo de renovada esperanza para un continente afligido por el dolor. No ha hecho falta que nadie nos mande callar para que se guarde un absoluto silencio sobre lo acontecido en Brasil, y es que no hay mayor silencio que el del que no sabe de qué hablar.



I CONGRESO INTERNACIONAL DE ECOLOGÍA Y RELIGIONES

Granada, 4 – 6 de Marzo de 2008

Centro UNESCO Andalucía



Martes 4 de Marzo de 2008

- 9,00 h. Recepción de congresistas. Entrega de acreditaciones y documentación.
9,30 h. Acto de inauguración oficial del Congreso.
10,30 h. Conferencia de apertura: Ecología y Cultura de Paz.
Excmo. Sr. D. Federico Mayor Zaragoza.
Presidente de la Fundación Cultura de Paz.
Ex Director General de la UNESCO.
12,30 h. Mesa redonda: La percepción ambiental desde el hecho religioso
16,30 h. Mesa redonda: La visión de lo ecológico desde la perspectiva cristiana
18,30 h. Sesión de comunicaciones
21,00 h. Visita guiada al barrio del Albayzín

Miércoles 5 de Marzo de 2008

- 9,30 h. La crisis ambiental y sus posibilidades de intervención.
D. Federico Velázquez de Castro González.
Presidente de la Asociación Española de Educación Ambiental (Andalucía).
10,45 h. La ecología como fraternidad cósmica en Francisco de Asís.
D. Eduardo García Peregrín.
Catedrático de Bioquímica y Biología Molecular, U. de Granada
12,30 h. Judaísmo y ecología en los textos sagrados y su práctica en la realidad.
D^a Graciela Kohan Starckman.
Filóloga. Investigadora y Especialista en Estudios del Holocausto.
16,30 h. La Tierra, regalo de Dios y legado a nuestra posteridad. Visión de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días.
D. José Ferrer Sánchez y D. Mario Robles del Moral
Sacerdotes de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días
18,30 h. Ecología personal: emociones y espacios sagrados.
D^a Miriam Subirana Vilanova.
Presidenta de la Asociación Espiritual Mundial Brama Kumaris en España.
20,00 h. Meditación por la Unidad: reencuentro en la luz del ser.
Dirige: D^a Miriam Subirana
21,00 h. Visita guiada al barrio del Realejo

Jueves 6 de Marzo de 2008

- 9,30 h. Educación para la Paz, la reverencia por la vida.
D. Alfonso Roldán More.
Presidente de la Fundación Albert Schweitzer
12,00 h. La religión del mercado y la degradación ecológica.
Dokushō Villalba. Maestro Zen.
Presidente de la Comunidad Budista Soto Zen.
16,30 h. En busca del Dios de los animales.
D. Luis Luque.
Director de la Fundación Altarriba
18,00. Acto de Clausura
19,00 h. Actuación musical:
Grupo lírico de Juventudes Musicales
José Manuel Cano (Concierto de Guitarra)

Lugar de celebración:
Escuela de Arquitectura Técnica
de la Universidad de Granada.
Avenida Severo Ochoa s/n. Campus de
Fuentenueva.

Información y Secretaría:
Centro UNESCO Andalucía.
Facultad de Ciencias de la Educación, Edificio
Aulario. Campus de Cartuja. 18071 Granada.
Teléfono / Fax: 958 161622.
Correo electrónico:
unescoandalucia@unescoandalucia.org
Página web: www.unescoandalucia.org

Entidades colaboradoras
Agencia Española de Cooperación Internacional
Asociación Española de Educación Ambiental
Fundación Cultura de Paz
Universidad de Granada



La piel de los tomates

José Jiménez Lozano,
Ediciones Encuentro, Madrid, 2007.

Resulta difícil decir algo, aunque sólo sean dos cosas, sobre *La piel de los tomates*, treinta y un cuentos de José Jiménez Lozano sobre temas muy diversos, tras el comentario que escribió Gabriel Albiac en el diario *La Razón*, el pasado 22 de agosto, sobre estos cuentos y sobre su autor. No es cuestión de repetir aquí las palabras de Gabriel Albiac, pero forzosamente hay que referirse a ellas porque quien esto escribe quedó fascinada por su verdad y su justeza. En un artículo titulado «La santidad de lo bello», escribe Albiac sobre la piedad y la melancolía que los libros de Jiménez Lozano despiertan en sus lectores. Y una servidora no puede sino dar fe de estas palabras. Pero Albiac dice más, dice que «sin esa pura piedad que cada palabra pone en lo áspero, la melancolía jamás tocaría el primordial punto de lirismo que nos sacude en estos mínimos intersticios donde lo que se escribe sugiere sólo, en fugaz elipsis, aquello cuya inmensidad exige, para no ser corrompida, el sagrario del silencio. Él [Jiménez Lozano] lo llama santidad. Yo poesía». Y es que es imposible leer a Jiménez Lozano sin este aura de silencio que, si no se crea para emprender la lectura, surgirá enseguida en las estampas llenas de verdad de sus relatos y desde sus mismos personajes, tan reales, tan palpables, que se los encuentra uno en los lugares silenciosos donde no llega a penetrar el estrépito de un mundo que corre como enloquecido hacia nadie sabe dónde. Silencio, y verdadera emoción. No es sólo un comentario. Es una confidencia, un testimonio. En

estos cuentos aparecen señoras que miran el mundo con sencillez y sentido común, sabios inquisidores, personas inocentes, de esas de las que decía Simone Weil que estaban más cerca de Platón de lo que nunca lo estuvo Aristóteles, reuniones de pájaros atentos y sensatos, familias atormentadas por situaciones que traen estos tiempos bárbaros... Un elenco de situaciones y personajes muy diversos, cargados de realidad y de riqueza, de una riqueza que nada tiene que ver con lo que por tal se entiende en este mundo... Pero no me resisto a volver a las palabras de Albiac, porque no hacerlo sería privar a los lectores de esta sencilla reseña de un comentario verdadero que responde magníficamente tanto a la realidad del libro como a la que en nuestra España de hoy representa su autor: «Hay mucho más de lo real de este terrible mundo —sigue escribiendo Albiac—, de este terrible país que nos tocó vivir, en esas historias de viejucas de aldea, o de atormentados inquisidores sapientísimos, de teólogos barrocos a los cuales sus certezas abandonan, de hombres anónimos en cuyas insignificantes tareas algo pervive del fulgor que brillara en las estancias de Aristóteles o Spinoza, hay mucho más de esto real nuestro, de esto que, más aún que atormentarnos nos angustia porque no damos con el nombre ni siquiera para llamarlo y entenderlo, hay más verdad, en suma, en cada uno de los sucintos cuentos aquí recogidos, de la que encontraremos en casi nada —en nada— de lo pensado y escrito en esta pobre España descompuesta, cuyo aliento penetra hasta al más tenue de todos esos casi cristalinos personajes que, tan

frágiles, van cruzándose en *La piel de los tomates*. Y en la lengua española —y, si se quiere, castellana— de mayor riqueza léxica y de más anonadante poesía que hable hoy nadie por estos pagos nuestros».

A la lectura de *La piel de los tomates* se invita desde aquí al lector de *Acontecimiento*, así como a la de los muchos otros relatos, novelas o ensayos de José Jiménez Lozano. Es seguro que en ellos hallará el lector un verdadero alimento para su vida interior, alimento que con tanta escasez hallamos hoy, cuando se nos hace especialmente necesario.

CARMEN HERRANDO

El peor viaje del mundo,

A. Cherry-Garrard,
Ediciones B, Barcelona, 2007, 905 pp.

Os ruego encarecidamente que devoréis estas novecientas páginas de verdadero humanismo. Porque bajo el manto de una expedición de tres años en la Antártida (1910-1913) y el relato perfecto de todas sus peripecias en tan inhumano y místico lugar, encontramos afán de saber, voluntad, esfuerzo, razón, amistad, libertad, estoicismo, entrega, encuentros, humor, tragedia, canciones, plegarias, ciencia, libertad, autoridad moral, vida y, cómo no, muerte. Cuando en el verano de 1911-1912 la expedición de Scott al polo sur llegó tres semanas después que la de Amundsen también se nos ocurren muchas reflexiones sobre la victoria, la derrota, el éxito y el fracaso. Sobre todo si sabemos después que Scott, Bowers, Oates, Evans y Wilson murieron en el regreso. Para el autor del libro toda su vida fue una lucha contra los remordimientos y la de-

presión por no haberles ayudado, cuando hizo todo lo que pudo y le había ordenado Scott. ¿Quién obtuvo el éxito? ¿solo los ganadores importan en la historia? Amundsen triunfó en la organización del viaje (escribe Wilson en su diario unos días antes de morir: «Nos ha vencido en la medida en que para él era una carrera. Nosotros hemos hecho lo que veníamos a hacer y hemos cumplido con nuestros planes» (p. 802), pero no estuvo tres años en la Antártida tomando muestras geológicas, topográficas, meteorológicas, zoológicas, botánicas... ni consiguió conocer los verdaderos límites de la resistencia humana en circunstancias adversas. Un noruego lo reconocía:

Acaso siga existiendo gente que crea que explorar las regiones polares desconocidas carece de importancia. Esto es una muestra de ignorancia, por supuesto. No hace falta señalar aquí lo importante que es explorar estas regiones meticulosamente. La historia del género humano es una pugna continua por salir de la oscuridad hacia la luz. Por consiguiente, no tiene sentido hablar de la utilidad del saber: todo hombre quiere saber, y cuando deja de hacerlo, deja de ser un hombre. (Nansen, citado en la p. 618).

Si destaca algo en la narración es la ayuda mutua imperante entre los expedicionarios. Para Cherry-Garrard eso permite pasar por alto todos los errores cometidos y los momentos de desesperación, que los hubo. También es encantadora la capacidad para apreciar la belleza de los paisajes antárticos («no creo que exista ningún otro sitio en el mundo donde se vean colores tan hermosos», p.

765) entre semejantes jornadas de trabajo y esfuerzo. Y, cómo no, la amalgama de diarios que forman el libro. Garrard cita las reflexiones y apuntes de un montón de compañeros, no solo las suyas o las de Scott. Impresiona lo trabajado que está el texto, lo coherente que es y lo fiable.

El libro es un compendio de estoicismo romántico. Sus protagonistas son verdaderos aristócratas en el sentido etimológico de la palabra. Desde el jefe hasta los militares, los científicos, los marinos y la gente como Garrard que con poco más de veinte años pasó un invierno antártico en la Barrera de hielo para llegar a los criaderos del pingüino emperador y conseguir huevos donde conocer la embriología y evolución desde los reptiles a las aves. Este estoicismo propio de los científicos en su sentido más pionero aparece en una carta que Scott escribe para un amigo poco antes de fallecer:

La de cosas que podría contarte sobre este viaje. Ha sido muchísimo mejor que quedarse en casa holgazaneando, rodeado de comodidades. (p. 853).

Y en otro lugar:

Hemos corrido riesgos; sabemos que los corríamos. Las cosas se nos han puesto en contra y, por lo tanto, no tenemos motivo para quejarnos. (p. 900).

No digo más. Os ruego de nuevo que no temáis a este libro. Debería leerse en todas las escuelas, institutos y universidades del mundo. Aquí hay auténtica pasión intelectual y no en cualquier mamotreto de moda. ¡Y solo por cinco euros! De verdad que merece la pena. Y si lo unís a la *Narración de Arthur Gordon*

Pym de Poe veréis cómo engarza la realidad con la ficción cuando un aura mística rodea a las palabras.

FERNANDO PÉREZ DE BLAS

Los bosques de Maine

H. D. Thoreau,
Ediciones de Baile del Sol, Tenerife, 2007, 321 pp.

Para los admiradores de H. D. Thoreau que no tenemos el inglés suficiente para leerlo en su lengua original, es toda una noticia la salida de este libro con una de sus obras póstumas. Se trata de uno de sus libros de viajes, de los que todavía quedan al menos cuatro sin traducir. Relata sus tres visitas al estado de Maine, por entonces prácticamente inexplorado. Relata el curso de sus ríos y lagos, la vida de sus bosques y las costumbres de indios y pioneros occidentales. Como en todos sus escritos se mezcla biología, ecologismo, geografía, antropología y un fino gusto por la reflexión filosófica que a veces no se tiene en cuenta cuando se habla del brillante solitario de Concord.

Uno de los mitos sobre Thoreau versa en su solipsismo. Desde luego es uno de los mejores escritores acerca de la soledad buscada, no la impuesta, pero la entiende en relación directa con la libertad. Si la vida solitaria no se elige libremente, es vivir alienado. Thoreau es todo un espíritu indomable, un exabrupto a la sociedad burguesa que empezaba a tomar cuerpo en los infantiles USA. Quiso una cultura estoica, basada en una vida según las necesidades y no dispuesta al simple consumismo.

El libro está repleto de principios ecologistas, pero no de ese blando naturalismo que ol-

vida la espiritualidad humana. La relación de Thoreau con plantas y animales une el respeto con la búsqueda de una trascendencia religiosa. Por supuesto a su manera, no con una religión institucional. Siempre se consideró protestante, como le dice al indio Joe Polis, sin más concreciones. La religiosidad litúrgica no fue lo suyo. Para él valía más el trato directo con el mundo para encontrar la esencia profunda de las cosas.

Tampoco vive el texto de una nostalgia de cualquier supuesta Edad de Oro, simplemente se cuestiona si el hombre mejora la naturaleza, la arrasa o es capaz de adaptarse. Thoreau pone unas condiciones para vivir conforme al medio, adaptándolo con sobriedad y prudencia. Así narra cómo construir una cabaña o hacer un campamento, mezcla de comodidad austera, libertad y respeto a la vida imperante.

Si además tenemos en cuenta la grandeza de su capacidad literaria, este libro nos acerca a un hombre que siempre nos deja con sed de leer más. Esperemos, como digo, que cunda el ejemplo, aunque sean traducciones tan arraigadas como ésta, llena de expresiones canarias.

Acabo con una de sus múltiples incursiones reflexivo-críticas sobre la civilización. ¿No es al menos una llamada de atención a tener en cuenta? Que sirva de animación a la lectura. Dice hablando de un ermitaño cazador que vive en el bosque:

Llevaba un mes o más en soledad. ¡Cuánto más natural y venturosa era su existencia que la del cazador en los bosques de Concord, que regresa cada noche a su casa y su molino! Pero aquél de la ciudad que po-

see avena silvestre para sembrar, la siembra generalmente en tierra cultivada y relativamente agotada. Y en cuanto al del tumultuoso mundo en las grandes ciudades, tan escasa es su iniciativa que jamás se aventura en esta dirección, sino que, como las alimañas, se reúne en callejones y tabernas, siendo acaso su mayor logro el correr al lado de un carro de bomberos y lanzar diatribas. Pero en comparación, el primero es un tipo independiente y de éxito, que se gana la vida de una forma que le gusta, sin molestar a sus vecinos humanos. ¡Cuánto más respetable también es la vida del pionero o colonizador solitario en estos o cualesquiera otros bosques —afrontando dificultades reales, no de su invención, consiguiendo el sustento directamente de la naturaleza—, que la de las desvalidas multitudes de las ciudades, pendientes de gratificar las necesidades artificiales de la sociedad y cuyos individuos son expulsados de sus trabajos en épocas difíciles! (p. 268).

FERNANDO PÉREZ DE BLAS

El poder

L. Tolstoi,

L'Eixam, Valencia, 2005, 64 pp.

Leer al ya clásico autor de *Guerra y paz* o *Ana Karenina* es siempre un placer. Su ágil pluma, la sencillez y el gusto por los matices también están presentes en su obra ensayística. En este caso se nos presentan dos breves escritos de su etapa madura, cuando más cercano se sintió al anarquismo, sin obviar las raíces cristianas y su profundo pacifismo. En *El poder* analiza los entramados que han llevado al hombre a subordinar las instituciones políticas a las propiamente sociales, a

través de la implantación de un poder separado que acaba por imponerse a la sociedad, que presuntamente era el objeto de su amparo. Aunque el texto cae en aspectos ya tratados por clásicos, destacaríamos su crítica al ejército, en cuanto institución que bajo el pretexto de salvaguardar la seguridad de la sociedad se utiliza como medio para mantener el status quo vigente, edificado sobre la propiedad. Hoy día, sobre todo en España con el abandono del servicio militar, hemos olvidado el valor que las teorías tolstoianas sobre la insumisión tuvieron.

Pero a mi modo de entender es el segundo texto, *La hipocresía*, el verdaderamente actual y vigente, cuando vivimos en carne propia el escarnecimiento a la verdad y la defensa de un pluralismo sin límites que cae en el más burdo relativismo. Si analizamos nuestra práctica cotidiana —ejercicio no por difícil menos necesario— veremos que en muchas ocasiones caemos en lo que criticamos de palabra. Tolstoi, aristócrata crítico con el sistema, vivió casi trágicamente esa dialéctica y de ahí nació su radical y progresivo alejamiento de muchas instituciones de su tiempo e incluso del mundo literario en el que su obra tanta impronta dejó. Podemos encontrar en estas diez páginas escasas todo un ataque a la falsedad y a la mentira, junto a una defensa de la verdad como arma revolucionaria. Escuchemos, para llamar a la lectura, al propio autor ruso:

La desgracia de los hombres proviene de su desunión, y su desunión proviene de que no siguen la verdad, que es única, sino la mentira, que es múltiple. El único medio de unión es,

pues, unirse en la verdad. Por eso es por lo que, cuanto más sinceramente buscan los hombres la verdad, más se aproximan a la unión. Pero, ¿cómo es posible que los hombres puedan unirse en la verdad, o aun aproximarse a ella, cuando no solamente no expresan la verdad que conocen, sino que además la consideran inútil y fingen reconocer como verdad aquello que saben que es mentira? De esta manera, la situación social de los hombres no puede mejorar, mientras estos se ocultan a sí mismos la verdad, mientras no reconozcan que su unión, y por consiguiente la felicidad, no es posible sino en la verdad, y mientras no coloquen por encima de todo el reconocimiento de la verdad que les es revelada. (p. 46).

Para terminar quisiéramos recordar que el libro trae una introducción teórica y una epílogo biográfico, siempre útiles para comprender la grandiosa figura de Tolstoi, un maestro de muchos sobre todo por su fuerte sentido moral, religioso —aunque muy crítico con las Iglesias cristianas—, literario y testimonial. Leer este librito es un inicio para su ingente y valiosa obra. Hacedlo, os lo recomiendo de corazón. Su encuadernación es de lujo y su precio barato.

FERNANDO PÉREZ DE BLAS

Guerra, exilio y cárcel de un anarcosindicalista

Cipriano Mera, Varios editores, Madrid, 2006, 477 pp.

Varias coincidencias hacen de este libro una joya: en primer lugar hacía muchos años que la edición original en Ruedo Ibérico estaba agotada y en segundo término con la cues-

tión candente de la memoria histórica vienen bien estas lecturas. Quizá, como dicen muchos, no debiéramos remover en viejas heridas. Entonces, ¿la historia debe abandonarse? ¿la memoria no tiene ningún valor para el futuro? ¿es la economía y el progreso la única esencia que moviliza al hombre? Muy distinto es que los gobiernos decreten el rescate de cierta memoria y no toda. Porque da la sensación de que al hablar de memoria histórica solo hacen referencia al bando republicano en la guerra civil e incluso no a todo el bando. ¿Quieren recordar, por poner un ejemplo, los crímenes perpetrados en ese bando? ¿Quieren hablar de la acción disgregadora y oportunista de muchos sectores del comunismo? Por otra parte, ¿quieren hablar de memoria de otras épocas y siglos precedentes? Suena a cierto revanchismo que no tiene nada que ver con una presunta ciencia histórica —cosa también dudosa objetivamente.

Este libro son unas memorias. Las de una persona. No van mucho más allá de eso. Seguramente no les haga falta. Ni siquiera cubren toda su vida, pues solo relatan la guerra y los primeros años de posguerra, hasta salir para Francia una vez liberado de la cárcel. Cipriano Mera es un militante de esos carismáticos. No por sus escritos. Además de este libro y de ciertos informes internos, cartas o pequeños discursos, poco más salió de su pluma —algunos artículos en la vejez para *Frente libertario* de París, cuando la CNT lo había expulsado por decir ciertas verdades. Él mismo le cuenta a su hijo en algunos textos no publicados que se avergonzaba de su analfabetismo completo hasta los 26 años. Sin embar-

go aprendió a escribir en sus noches entre tajo y tajo —fue siempre albañil hasta la vejez— y llegó a expresarse muy bien —con ayuda de secretaria, como reconoce— en este bello volumen.

No quiero decir que Cipriano fuera un dechado de virtudes. Taciturno y serio, nunca dejó de ser un hombre que anteponía la verdad a cualquier interés. Llegó a teniente coronel durante la guerra sin quizá merecerlo por su conocimiento militar —no obstante vencer sus tropas a los italianos en Guadalajara— y se negó a ser coronel en los días finales con la Junta de Defensa de Casado y compañía. Se codeó con ministros y altos mandos sin bajar nunca la cabeza y diciendo verdades. Rectificó cuando debió hacerlo, sobre todo al ver que la guerra se perdía con las milicias y se necesitaba la disciplina militar, que luego tampoco cuajó. También se enfrentó a compañeros cuando lo creyó su deber. Siempre la «autodisciplina» y el «deber», palabras tan kantianas que pueblan este libro. Como buen hombre de la calle intuyó que la libertad sin responsabilidad y sentido del deber es caos y libertinaje.

Por si fuera poco este pequeño —en estatura— hombre supo decir a su hijo cuando pensaba que moriría ejecutado:

Deberás ayudar a tu madre y pensar en el futuro sin odio, porque este no conduce a ninguna parte. Tu padre, que es, como sabes, víctima del odio por haber consagrado su existencia al establecimiento de la fraternidad universal, te recomienda por y sobre todo no odiar a tus semejantes. (p. 384).

Buen principio para recuperar de verdad la memoria histó-

rica, sin odios. Como buena filosofía moral se resume en estas palabras de Cipriano, base del anarquismo que nunca deberían olvidarse:

Al anarquista revolucionario le debe preocupar una cosa, y es que no se le confunda con el resto de los demás hombres; debe ser recto y moral. Su vida privada no puede salirse de su ética filosófica, lo demás supone mentirse y mentir, denegando lo que dice querer en bien de sus semejantes. Querer representar dos clases de vida, una privada y otra pública, representa una falsedad en quien esto pudiera sostener o defenderlo. Por mucha basura que se quiera emplear o verter sobre un hombre o idea, si éste o ésta se conducen de una forma recta y limpia, no nos puede caber la menor duda que la limpieza constante hará desaparecer los montones de basura que sobre la limpieza quieran verter. (p. 450).

¡Algo tendría este hombre que para la reedición de este libro se han unido las tres principales ramas actuales del anarcosindicalismo, la CNT, la CGT y Solidaridad Obrera! ¡Cuánto se alegraría él de que cundiera esta unidad por la que ya luchó infructuosamente en vida!

FERNANDO PÉREZ DE BLAS

En busca de la trascendencia. Encontrar a Dios en el mundo actual.

Alejandro Llano,
Ed. Ariel, Barcelona, 2007.

Después de toda una vida dedicada al estudio filosófico, el profesor Alejandro Llano nos sorprende con un libro breve, profundo y muy personal. De una manera pedagógica, ha-

ciendo constantes referencias a anécdotas de su vida, el autor va desgranando los posibles accesos que tiene el hombre a la trascendencia y como sin quererlo, Alejandro nos va desvelando sus propias dudas, demostraciones y convicciones.

Como él mismo nos advierte en el prólogo (p. 9), «es el libro más corto que he escrito. No lleva notas a pie de página ni referencias eruditas. Pero es lo más serio que ha salido de mi ordenador, porque trata de las cuestiones que más hondamente me afectan».

No se siente un privilegiado en estos temas ya que comparte las mismas perplejidades que cualquier persona puede tener si se pregunta por lo que está más allá de nuestro horizonte vital inmediato. Por eso en sus planteamientos parte de la necesidad de preguntarse que todo ser humano tiene, y comparte la solidaridad de la condición humana de sentirse uno más en este caminar que es la vida, «arrieros somos y en el camino nos encontraremos».

El libro está dividido en tres capítulos en los que casi sin quererlo el lector se encuentra planteándose las grandes cuestiones de nuestra existencia sin un aparente orden expositivo, como la vida misma. El autor que no quiere ser monótono, deja el monólogo por un diálogo entre su conciencia y su «superyo» que le va objetando aquellas afirmaciones que chirriarían con una mentalidad actual: cientificista, postmoderna y relativista. Con la aparición de este «genio maligno» el caminar discursivo toma recorridos inesperados y los cambios de orientación son constantes.

La erudición brilla por su ausencia, aunque no se ha con-

seguido en toda la obra, de manera que la presencia aristotélica-tomista está explícita en algunos momentos de la argumentación, el autor parte de la convicción de que se puede demostrar la existencia de Dios. La honestidad y seriedad de Alejandro Llanos hace aconsejable su lectura pausada.

JOSÉ A. FERNÁNDEZ

Testigos en el mundo. Fundamentos de moral social.

José Bullón Hernández.

Facultad de Teología «San Dámaso». Madrid, 2007, 393 págs.

José Bullón es sacerdote y catedrático de moral de la Facultad de Teología «San Dámaso» de Madrid y ha sido rector del Seminario Diocesano de Ávila. Autor de numerosos artículos sobre moral, en esta obra nos ofrece una síntesis de los fundamentos de la moral social católica. En la introducción nos revela una de las inquietudes pastorales, que no por ello rebaja la calidad del escrito ni su carácter de tratado o manual académico: que el cristiano sea consciente de su responsabilidad en el mundo. El mismo autor afirma en la introducción: «me propongo 'convencer', a tantas y tantas personas dubitativas, de que el ser cristiano, en su llamada y crecimiento, pasa necesariamente por la aceptación y vivencia del mensaje dentro de la dimensión social; no hay una conducta recta si se la reduce a la sola contemplación de la 'verdad' y del 'bien', para guardarlos en el corazón y adorarlos en la interioridad; la 'verdad' y el 'bien' tienen que pasar por la vida y por el mundo, tienen que hacerse fuerza que, a través del testimonio, transforma este mundo en el que vivimos» (págs. 13-14). Estas palabras nos recuer-

dan la lucha de Mounier contra el espiritualismo, y no es que en la obra de Bullón haya alusiones directas al pensador personalista.

Además, esta obra quiere situarse lejos de todo casuismo y dogmatismo, que salta por encima de las circunstancias históricas y puede convertir la moral social en un corpus de respuestas estereotipadas y escleróticas por ello insuficiente. El autor confiesa que en la obra «no existe intención alguna por presentar y resolver con exactitud cada uno de los posibles e infinitos casos que forman parte de todo el cuerpo de la justicia» (pág. 12), no sólo porque ello resultaría improbable e imposible, sino porque suplantaría nuestra tarea personal: hacer nosotros mismos esos análisis y juicios.

La estructura de la obra responde a estas dos inquietudes que se nos desvelan en la introducción: animar al compromiso y evitar la casuística. En la primera parte el autor pretende convencer de que el cristiano debe estar presente en el mundo porque lo exige la fe y para ello analiza los fundamentos de la moral social que encontramos en la Escritura y en la Doctrina Social de la Iglesia. En este punto destacan el tratamiento teológico de la sociabilidad humana y la definición de la Doctrina Social.

En la segunda parte, el Prof. Bullón expone las líneas fundamentales que orientan la vida del cristiano en el mundo a través de los conceptos clásicos de la moral social (justicia, caridad y bien común) añadiendo otros valores más novedosos como la solidaridad, la libertad y la participación. En esta parte de la obra se sistematiza la postura de la Iglesia ante algunas realidades económicas (la

relación economía/moral, los bienes y el trabajo). Destaca aquí toda la consideración sobre la autonomía de la economía como ciencia.

Finalmente hay que decir que se echa de menos que tras el análisis de algunos aspectos de la moral económica, el autor no haya extendido su estudio hasta la moral socio-política. No obstante, el lector apreciará la obra como una buena introducción a la moral social católica, fundamentada y con amplia bibliografía.

JOSÉ LUIS LORIENTE PARDILLO

El don de la razón cordial. Crítica de la razón utopofética.

Carlos Díaz.

Editorial Clie, Barcelona, 2007, 156 págs.

Hace ya algún tiempo que los amigos hemos perdido la cuenta de los libros de Carlos Díaz. Van ya más de 200 (?) y por ello es imposible no repetirse. En este nuevo ensayo se nos oferta una síntesis, no de su pensamiento, sino de su postura ante la vida. Reconocemos en ella muchas charlas,

conferencias, conversaciones... que Carlos nos ha brindado y con las que hemos crecido en nuestra militancia.

En un estilo desenfadado, a corazón abierto, con la libertad que dan los años a Carlos nos sigue invitando al pensamiento y a la acción. En la estela de una razón cálida, que se atreve a vislumbrar lo que se esconde tras el velo del Templo, que no rechaza por contrario a la razón el Cristianismo, el pensamiento del profesor y el corazón del hombre se posan, se mezclan, vuelven a dialogar una y otra vez y se nos ofrecen como compañía en nuestro camino.

JOSÉ LUIS LORIENTE

Jesús de Nazaret. Primera Parte: Desde el Bautismo a la Transfiguración.

Joseph Ratzinger

La esfera de los libros, Madrid, 2007, 447 págs.

Este libro merecería un estudio más detallado, aunque sólo fuese por la repercusión que se le puede augurar. Dejamos esto para otra ocasión, aquí nos ocupa una breve reseña.

Ya conocíamos la equilibrada postura del Card. Ratzinger sobre los métodos exegéticos (Escritura e Interpretación. Palabra, Madrid, 2005). Ahora, Benedicto XVI la ha aplicado para iluminar el rostro de Jesús. Si los siglos XIX y XX caminaron a marchas forzadas tras la imagen del Carpintero de Nazaret con la escoba arqueológica en una mano y la sospecha eclesiológica en la mochila, hoy hay que superar el vacío dejado por este tratamiento cientifista de la Sagrada Escritura.

En esto creo que hasta sus más radicales detractores tarde o temprano han de darle la razón: la distinción irreconcilia-

ble «Jesús histórico»/«Cristo de la fe» ha minado el cristianismo, porque el creyente no puede conformarse con seguir un arquetipo existencial. Ahora bien, esto no significa que los Evangelios sean una biografía de Jesús. Son lo que son, un testimonio sobre una persona que se presentó ante el mundo con una pretensión divina. Ante el panorama exegético pasado, pero todavía presente, el teólogo Ratzinger —quede claro que el libro no es un acto de magisterio— propone una exégesis integradora («canónica») en la que se acoja la fe junto con los datos de la investigación histórico-crítica. Con esta propuesta no se quiere violentar los textos, sino ser fiel al Vaticano II que nos propone una interpretación de la Escritura en la Iglesia y según el espíritu con que fue escrita.

Esperamos que el tiempo permita al Papa concluir esta obra y presentarnos su segundo volumen. De momento tenemos en nuestras manos un esbozo del rostro de Jesús desde Nazaret al Tabor.

JOSÉ LUIS LORIENTE



El compromiso de la acción

PRESENTACIÓN

El tema monográfico que se trata a continuación, «el compromiso de la acción», recoge las aportaciones presentadas en las XVII Aulas de Verano del Instituto Emmanuel Mounier, que tuvieron lugar entre los días 25 y 29 de julio de 2007 en la ciudad de Burgos. Estas aportaciones se diferencian claramente entre ponencias más teóricas y testimonios de acciones realizadas en ámbitos diversos, respondiendo a la intención de unir reflexión y práctica, con la mirada puesta más lejos de los días del Aula, ya que lo que se buscaba era despertar el inconformismo de los participantes para suscitar un impulso hacia una acción más poderosa, allí donde cada uno se sintiera llamado a comprometerse como persona.

En la primera parte, nos encontramos con varias reflexiones acerca de la acción, comenzado por situar el lugar de la acción en el dinamismo de la persona y su significado ético. Ricardo de Luis Carballada, partiendo del pensamiento de Lévinas expone cómo la acción no sólo es indisociable de la persona, sino que no se da la persona más que en una situación ya comprometida, siendo la acción lo que la constituye como sujeto encarnado y responsable. Frente a las ideas dominantes en occidente, «el sujeto antes que pensamiento, es un sujeto encarnado que padece y es vulnerable», y por ello, llamado a la responsabilidad por el otro, de donde nace el sentido del compromiso.

A continuación, siguiendo a Mounier en el análisis de las dimensiones de la acción, Luis Ferreiro, plantea las exigencias que se le imponen a la acción para que sea lo más perfecta posible. Se explican esas dimensiones de la acción (productiva, teórica, práctica y comunitaria) y se analizan las dificultades que existen hoy para mantener en toda su riqueza humana una acción digna de ser llamada personal.

Mirando a las dificultades prácticas, Luis Aranguren analiza las tentaciones de la acción, que siempre se

presentan tanto a quienes están convencidos de la necesidad de actuar, como a aquellos que son invitados a la acción pero encuentran coartadas para la abstención. Se agrupan las tentaciones en dos bloques, las de las personas y las de las organizaciones.

Por último, en este apartado teórico, el P. Álvarez Bolado disertó sobre contemplación y acción, exponiendo la unidad de ambas y el enriquecimiento de sentido que esta unidad proporciona al creyente. Siendo un tema de especial interés religioso, sin embargo, como alguien observó en el diálogo, la exposición que hizo de la contemplación y del discernimiento cuestionaba también a quienes desde un punto de vista no creyente no pueden evitar la pregunta por el sentido de la acción.

A continuación, el lector encontrará los testimonios de compromisos realizados en diversos frentes de acción humanizadora, tales como la educación, a cargo de Jaime Pastor, la lucha por los derechos humanos en Amnistía Internacional, representada por el largo y continuado compromiso de Francisco Anguita. El último testimonio se refiere a la acción colectiva en el terreno de la política, especialmente la municipal, llevada a cabo en el municipio de Santa Lucía, en la isla de Gran Canaria, desde los años setenta.

Por último, hemos tenido el gusto de recibir un testimonio sobre Emmanuel Mounier, escrito por el profesor André A. Devaux, que nos pareció el mejor cierre para este tema, por cuanto recoge a modo de síntesis cuanto se puede decir sobre este tema y, sobre todo, cómo se puede vivir el compromiso, mostrado en la práctica de un hombre que, en tiempos difíciles, supo responder con todo su ser a las exigencias de la acción y, al mismo tiempo, aportar una luz que ilumina a quienes quieran mirarla.

Esperamos que la lectura de este tema monográfico, sea de provecho para el lector. Para nosotros, eso se dará si se siente invitado a una larga acción comprometida o ilumina un poco más la que ya realiza habitualmente. ■

PERSONA Y ACCIÓN

Por el bien y para el otro.

Emmanuel Lévinas y la pasiva acción del sujeto encarnado

■ RICARDO DE LUIS CARBALLADA
OP

1. PERSONA Y ACCIÓN: UN TEMA RELEVANTE

Tengo que confesar que estoy suficientemente informado. He visto y recorrido las calles de algunos países al sur de nuestro hemisferio donde tantos seres humanos viven en la miseria. Escucho a diario las cifras de los que mueren intentando alcanzar las costas del desarrollo económico. Conozco la trastienda de nuestras ciudades donde se oculta la pobreza de los que viven hacinados; de niños que fracasan en todas las escuelas por no tener nadie que los anime y estimule; de ancianos que giran alrededor de su soledad; de mujeres que portan huellas invisibles de violencia cotidiana. Veo, escucho, conozco... Y sin embargo ese conocimiento cambia muy poco mi modo de vivir. No me mueve a la acción. ¿Por qué la información y el conocimiento inciden tan poco en nuestra conducta diaria? La cuestión de la acción se contiene en esta pregunta. ¿Qué impide y qué impulsa nuestro compromiso?

En la Alemania de los años 60 los nietos de los abuelos que vivieron el nacionalsocialismo, preguntaban a sus abuelos el por qué de ese horror. Y les increpaban: «¿Pero es qué no conocíais lo que pasaba? ¿No os dabais cuenta que vuestros vecinos desaparecían?». Alguien respondió en una ocasión: «Lo conocíamos pero no lo sabíamos». Una cosa es conocer y otra cosa es saber. Saber es un conocimiento que me implica y afecta, que rompe la distancia y la indiferencia frente a lo que pasa por mi pensamiento. La cuestión de la acción es la pregunta por este conocimiento que nos afecta e implica.

«Una cosa es conocer y otra es saber. Saber es un conocimiento que me implica y afecta, que rompe la distancia y la indiferencia frente a lo que pasa por mi pensamiento. La cuestión de la acción es la pregunta por este conocimiento que nos afecta e implica.»

2. LA ACCIÓN Y EL PENSAMIENTO POSMODERNO

El problema de la acción es un tema presente en el debate cultural de la posmodernidad. Cuando Maurice Blondel escribía *La Acción* (1893), se proponía salir al paso de dos actitudes extendidas en su época y que conducían a evitar el compromiso: el diletantismo y el estetismo.¹ Ambas son también rasgos de la cultura que nos rodea.

1. Cfr. M. Blondel, *La acción*, BAC, Madrid 1996, p. 22ss.

El diletantismo consiste en situarse en la duda permanente que procede de haber decretado la imposibilidad de la verdad, pues «no existe una verdad que no contenga algo de error».² Puesto que verdad y error se entremezclan, a lo que hay que aspirar no es a acoger la verdad y rechazar el error. De lo que se trata es de abarcarlo todo para no quedarse con nada. El diletante quiere conocer y acoger en sí todos los sistemas, todas las concepciones. Y por mantenerse abierto a todo renuncia a comprometerse con algo. La consecuencia es la pérdida de criterio y convicción. Para el diletante lo único seguro es el cambio de opinión, la ambivalencia en la que todo, a la vez, es y no es.

El retraimiento del compromiso conlleva la retirada al reino del estetismo, en el que domina la sensación. Cuando desaparece la verdad es imposible el pensamiento. Y cuando no hay pensamiento, solamente quedan las sensaciones. La cultura posmoderna da lugar a la sociedad de la sensación, en la que de lo que se trata es de experimentarlo todo, vivirlo todo y divertirse hasta morir. El estetismo de la sensación es «la agonía de la persona moral»³ porque no hay lugar para la distinción entre sentimientos nobles y perversos. Todo se nivela y se equilibra bajo el imperativo del sentir por sentir, de la emoción por la emoción.

La refutación del diletantismo es sencilla. Se realiza de un modo similar al de la del escepticismo. No querer es una forma de querer, y como tal es una forma de comprometerse. No querer nada es querer la nada, o lo que es lo mismo, comprometerse con el vacío. En cuanto al estetismo que desea experimentarlo todo y vivir todas las sensaciones, Blondel apunta su inutilidad por ser un esfuerzo vano. Una existencia particular no puede agotar todas las posibilidades de la realidad. El esteta se ve empujado a

una carrera sin fin en pos de sensaciones siempre nuevas. El resultado es la dispersión de la persona en una multiplicidad de experiencias que no logran la unificación del yo.

3. PERSONA Y ACCIÓN⁴

La reflexión puede partir de un dato que todos entreveamos con claridad. El ser humano es un ser que actúa, y actuando configura su propia realidad. Dicho de otra manera, el ser humano hace y haciendo se hace a sí mismo.

La implicación entre la realidad personal y acción es un dato indiscutible. Pero las dificultades comienzan cuando comenzamos a preguntarnos por el modo de relación que caracteriza a la implicación entre persona y acción.

Un modo corriente de entender la relación entre la persona y la acción es la del principio y la consecuencia. La persona constituye una realidad previa, dotada de un dinamismo propio, que se despliega y desarrolla en

una acción posterior. Pero este modo extendido de plantearse la cuestión da lugar a graves problemas. En primer lugar, si la persona y la acción constituyen realidades separadas ¿cómo es posible que la acción pueda hacer a esa persona? La persona se haría en un dinamismo independiente y previo a toda acción. Y ésta no vendría más que a corroborar lo que ya se encuentra dado en la persona. En segundo lugar podemos plantear una cuestión todavía más previa. Si la persona y la acción se encuentran separados ¿qué es lo que justifica y explica la acción? ¿Qué es lo que motiva e impulsa a la acción? ¿Por qué actuar e intervenir sobre lo que se encuentra a distancia y alejado?

Un primer punto de partida en el que situamos esta reflexión es que la acción no es un campo de aplicación

«No querer es una forma de querer, y como tal es una forma de comprometerse. No querer nada es querer la nada, o lo que es lo mismo, comprometerse con el vacío.»

2. Ibidem, p. 23.

3. Ibidem p. 27.

4. Una introducción a esta cuestión es la obra de Karol Wojtyła, *Persona y acción*. BAC, Madrid 1982.



del pensamiento. La acción es el ámbito en el que la persona se encuentra implicada y en el cual la persona se presenta a los demás. No hay persona sin acción y no podemos acceder a la persona al margen de la acción en la que se encuentra.

4. PERSONA Y ACCIÓN. UNA ACLARACIÓN CONCEPTUAL

Entre los diferentes modos de caracterizar a la persona me parece la más completa la que presentó Emmanuel Mounier. Persona es una realidad espiritual, subsistente e independiente por la adhesión a unos valores con los que se compromete, que unifican su acción libre y orientan su creatividad.⁵

En esta descripción del ser personal se encuentra contenida el hecho de la acción. La independencia y la subsistencia como rasgos más específicos del ser

personal proceden del compromiso con unos valores. Pues bien, el compromiso con los valores es lo que caracteriza a la acción. De este modo resulta que la acción, al menos la acción humana y la del ser personal, no es cualquier actividad. No es cualquier movimiento del sujeto. Es el movimiento y la actividad en la que interviene su condición espiritual que se realiza en la adhesión a valores.

Mounier señalaba que la acción no se reduce a impulso vital, utilidad o mero devenir.⁶ La acción es algo meramente humano que no se da en el reino animal.⁷ El animal realiza actividades: chilla y emite señales, construye un nido, sale de caza... Pero estas actividades no son propiamente «acción», porque responden a un impulso vital establecido por su sistema biológico. La acción, por el contrario, es una acción libre. Es una actividad que se eleva por encima de la determinación biológica. A partir de aquí podemos establecer que la

5. «Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser; mantiene esta 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.» E. Mounier, *Manifiesto al servicio del personalismo*, en Obras I.

6. E. Mounier, *El Personalismo* en Obras Completas III. Sígueme, Salamanca 1990, 521.

7. Cfr. Romano Guardini, *Ética*, BAC, Madrid 1999, 124.

acción es la realización del dinamismo espiritual de la persona en un movimiento, que más allá del impulso biológico, conduce a la persona a elevarse por encima de sus condiciones y de este modo ejerce la libertad.

5. LA ACCIÓN Y EL ORIGEN DEL SUJETO

Si la persona solamente se da en la acción, esto quiere decir que nos encontramos comprometidos, antes de poder comenzar a pensar, antes de comenzar a poder tomar distancia sobre el mundo. La acción es anterior a la conciencia y a la autoconciencia. Estamos comprometidos antes de comenzar a decir yo. Para poder ver nuestra implicación primordial vamos a analizar el origen de nuestra condición de sujetos, el origen de la unicidad e irrepetibilidad que se encuentra en la base del ser personal. Toda persona es única e irrepetible. Pero ¿qué es lo que se encuentra en el origen de su unicidad?

La respuesta que la tradición judeo-cristiana ha dado a esta cuestión es el deber o la responsabilidad. Somos portadores de un deber que nos hace únicos. Y ese deber no procede de la reflexión ni del pensamiento, sino de un compromiso previo que no hemos elegido y que constituye y funda nuestra libertad.

Emmanuel Lévinas es el pensador que en los últimos años ha presentado el análisis más preciso y profundo de la anterioridad del compromiso frente al pensamiento. La pregunta de la que arranca la filosofía de Lévinas es la pregunta por el sujeto, por lo que se encuentra en el origen de la unicidad y la peculiaridad personal. Para responder a esta pregunta realiza un análisis de la subjetividad que persigue alcanzar la condición última del sujeto. La conclusión de su análisis es que la vida subjetiva ni se agota ni se reduce a pensamiento. La vida subjetiva remite a un dinamismo anterior y más originario que el del pensamiento: el de la responsabilidad y el compromiso con el bien.

Esta conclusión a la que Lévinas llega, marca una diferencia respecto a la tradición dominante en el pensamiento occidental. Aquí la vida subjetiva, la acción espiritual, se ha definido como pensamiento, como conciencia, como comprensión del ser. Pero Lévinas muestra que ni el pensamiento, ni la conciencia, ni la comprensión del ser, son lo originario en el sujeto. Antes que con el pensamiento el yo se encuentra imbricado y comprometido en un dinamismo ético que es el que sustenta su irrepetibilidad y su unicidad. Somos sujetos

cuando respondemos del otro y no cuando pensamos el mundo.

«La conclusión de su análisis es que la vida subjetiva ni se agota ni se reduce a pensamiento. La vida subjetiva remite a un dinamismo anterior y más originario que el del pensamiento: el de la responsabilidad y el compromiso con el bien.»

6. LA ENCARNACIÓN DEL SUJETO Y LA TEMPORALIDAD

La conclusión a la que Lévinas llega no es resultado de su herencia religiosa. Es resultado de un análisis filosófico en el que muestra que el compromiso con el bien es lo que constituye al sujeto.

El sujeto que piensa es un sujeto autosuficiente y distante de la realidad. Pero

este sujeto es una ilusión y no el sujeto real, porque el sujeto que piensa es un sujeto encarnado. Y por su encarnación se ve afectado y sometido a unas condiciones distintas a las del pensamiento. O dicho en sus propias palabras, la encarnación del sujeto es la inversión de las condiciones del pensamiento. El sujeto encarnado no es independiente ni autosuficiente: vive dependiente; no es autónomo: vive en relación con el otro.

En sus obras de madurez Lévinas va a mostrar el significado de la encarnación del sujeto mediante un análisis de la afección temporal. Ser encarnado es vivir afectado por el tiempo. Y la temporalidad es lo que no puedo dominar, es lo que me afecta y se escapa a mi poder. El transcurso del tiempo se caracteriza por el paso de un pasado irrecuperable en el presente de la conciencia y que Lévinas llama diacronía. Cuando pienso, incluso cuando pretendo pensar el tiempo, hay una dimensión de ese tiempo que se escapa al pensa-



Lévinas

miento, que no se deja representar en la memoria, que pasa irreversiblemente. Ese intervalo de tiempo que transcurre sin poder ser recuperado en la conciencia, afecta al sujeto. Deja una huella. Y la deja en la corporalidad y no en el pensamiento. La huella que deja el paso irrecuperable del tiempo es la del envejecimiento. Envejecer es verse afectado en la corporalidad por un tiempo irreversiblemente pasado y que no puede entrar ni en la conciencia ni el pensamiento.

La última dimensión del sujeto no es la del yo pienso, no es la del «cogito», ni la del Dasein que comprende el ser. La última dimensión de la subjetividad es la del sujeto encarnado, que es afectado por un tiempo que no se recupera en la conciencia. Por un tiempo del que no hay recuerdo ni memoria, sino la huella del envejecimiento.

7. EL SIGNIFICADO DE LA DIACRONÍA TEMPORAL

El análisis que Levinas realiza de la subjetividad encarnada es difícilmente cuestionable. Y expresado en un lenguaje menos cifrado que el que utiliza en sus obras, parece hasta un hecho banal. Pero Lévinas no finaliza su análisis en la constatación de la subjetividad encarnada y su afección por el transcurrir del tiempo.

Lévinas se pregunta por el significado de esa dimensión del sujeto encarnado. Dicho de otro modo. ¿Qué significa para la subjetividad estar afectado por una dimensión no abarcable por el pensamiento? En primer lugar, que el sujeto se encuentra en una pasividad anterior respecto a la actividad de la conciencia. Esta pasividad no contradice el hecho de la primacía de la acción mantenido al principio de la exposición. Para Lévinas, precisamente la pasividad del sujeto es el origen y la fuente del compromiso que se encuentra en el origen de la acción.

El sujeto es pasivo porque el yo no lo puede todo. El límite al poder del yo se encuentra en el hecho que la realidad del tiempo diacrónico hace que el yo no pueda dominar su origen. En palabras de Lévinas, la subjetividad tiene una constitución anárquica, esto es, sin principio en la conciencia. Lo que traducido a un lenguaje más comprensible quiere decir que el yo no es origen de sí mismo. Venimos de un pasado que ya pasó de modo irreversible y que permanece irrecuperable en el presente. Estamos envueltos en una existencia que nosotros, en última instancia no hemos constituido. Aunque Lévinas no utilice esta categoría podríamos decir que nuestra existencia es un don que hemos recibido.

8. LA RESPONSABILIDAD DEL SUJETO

La pasividad del sujeto encarnado representa una auténtica inversión respecto al sujeto del conocimiento. Y esa inversión es para Lévinas precisamente el momento en el que surge el sujeto. El yo que conoce se encuentra siempre a distancia de su objeto de conocimiento; y se impone y domina sobre ese objeto. En la pasividad del pasado diacrónico el yo no puede imponerse sobre ese pasado. Queda remitido a él sin poder desprenderse. De este modo, el pasado diacrónico, actúa sobre el yo como una elección, de la que uno no puede desprenderse y a la que no puede superponerse. En la pasividad del tiempo diacrónico el yo está en acusativo. Está requerido por una palabra que le precede y a la que no puede dominar. Dicho de otro modo, el don de la existencia conlleva una deuda que nos pone en la responsabilidad ante el otro. He recibido el don de la existencia y desde ese momento soy responsable. Y lo soy ante el otro, en una responsabilidad que sólo a mí me corresponde y de la cuál nadie me puede desprender.

Esa responsabilidad es precisamente el origen de la unicidad del sujeto. Cada persona es única y esa unicidad consiste en ser portador de una responsabilidad de la cual nadie le puede librar.

CONCLUSIÓN

Al principio de la reflexión preguntábamos por qué no nos acabamos de comprometer con lo que sucede a nuestro alrededor. Una respuesta que podemos entre-sacar del pensamiento de Lévinas es: porque en Occidente el sujeto se ha entendido a sí mismo como conciencia y saber. Pero el sujeto, antes que pensamiento, es un sujeto encarnado que padece y es vulnerable. Y en esa pasividad y vulnerabilidad irrumpe una responsabilidad que nunca se agota. La responsabilidad por el otro. Vivir la propia existencia según la responsabilidad recibida es lo que de verdad nos hace humanos. ■



EXIGENCIAS DE LA ACCIÓN

■ LUIS FERREIRO

Presidente del Instituto E. Mounier

INTRODUCCIÓN: CENTRALIDAD DE LA ACCIÓN EN EL PENSAMIENTO ACTUAL

El pensamiento contemporáneo ha concedido una importancia primordial a la acción, hasta el punto de entender la existencia como acción. Maurice Blondel¹ vendrá a decir que la acción envuelve al ser, que éste es consecuencia del devenir, que la acción humana es el vínculo entre el pensamiento y el ser. Por tanto, el centro de la filosofía es la acción humana. Aquí nos vamos a limitar a estudiar el desarrollo exterior de la acción y de las acciones humanas, los efectos directos e indirectos sobre los hombres, las cosas y sobre nosotros mismos. Adoptamos un punto de vista ético, por lo cual tenemos presente constantemente al sujeto de la acción. Nuestro objetivo es esclarecer las condiciones necesarias para ejercitar una acción más consciente y eficaz.

En primer lugar, debemos afirmar que la persona vive en una situación comprometida desde que nace hasta que muere. En este contexto, su simple presencia ya es acción. No existe, propiamente, la inacción, la existencia personal es acción de mayor o menor calidad, intensidad o alcance, pero siempre está produciendo efectos, y eso aunque su existencia quede reducida a lo que prefiero llamar actividad vegetativa, más bien que estado vegetativo. Los casos sonados de personas en coma profundo que han sacudido la conciencia de la opinión pública, nos hablan de un poder propio que ejercen sobre nosotros y de una acción ejercida desde la más profunda pasividad.

Desde estos casos límite, en los que parece estar ausente la intencionalidad, es fácil considerar que ésta siempre existe en cualquier otro modo de actividad, por poco que lo aparenten. La fórmula del acto de contrición, en la que manifestamos haber pecado de pensamiento, palabra, obra y omisión, comprende todo tipo de acción negativa realizada con intención. Esta fórmula podríamos hacerla extensiva a las acciones positivas. La acción, independientemente de su calificación moral, abarca todos estos tipos de actos. La acción se traduce en obras de varias clases, en pensamientos, en discursos, en omisiones, es decir, la misma inacción es una forma de actuar por defecto.

EXIGENCIAS DE LA ACCIÓN

Según E. Mounier,² el personalismo exige a la acción cuatro requerimientos: «Que modifique la realidad exterior, que nos forme, que nos acerque a los hombres, o que enriquezca nuestro universo de valores». Estas cuatro dimensiones se relacionan en un equilibrio interno que debe mantenerse en toda acción integral, sin embargo, reconoce Mounier, que las dosis de estos ingredientes es variable en las acciones concretas, de manera que alguno de ellos se presenta de forma dominante según el fin perseguido por la acción. No obstante, aunque con vistas a su exposición se separen, cada una de estas dimensiones debe darse implícitamente en la unidad de la acción.

1.1. La acción de producción

Una primera dimensión es la que Mounier llama económica, que se refiere al hacer (*poiein*), o actuar sobre la materia exterior para dominarla, organizarla y transformarla. El hombre se ve obligado a una lucha contra la materia exterior que le opone una resistencia que debe vencer para apropiársela y acomodarla a sus necesidades. Esa actividad ineludible hace de él un artífice, que crea una segunda naturaleza humanizada compuesta por todos los artefactos que ha ido inventando y

1. Blondel, M. *La acción* (1893). *Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*. BAC. Madrid, 1996. Ver también: Isasi, J. M.; Domínguez, X. M.; Vázquez, J. L. *Blondel, Zubiri, Nédoncelle*. Fundación E. Mounier. Madrid, 2003.

2. Mounier, E. *El personalismo*. OO. CC. III. Salamanca. Todas las referencias que siguen son del capítulo 6.



acumulando a lo largo de la historia. Es el territorio del *homo faber*, rodeado de una variedad de instrumentos que potencian su capacidad. Esta dimensión de la acción está dirigida hacia las cosas, pero también se dirige sobre el propio hombre: sobre su propio cuerpo, que utiliza como instrumento en alguna de sus actividades, en cuanto forma parte de una fuerza productiva organizada, cuyo potencial de acción tiende a ser óptimo.

En esta clase de acción se encuentran en su salsa el ingeniero, el economista, el informático, etc. Se trata de domesticar determinismos que imponían limitaciones al hombre y ponerlos al servicio de su libertad. Se trataría de cambiar miserias por riquezas, impotencias por poderes, esclavitudes por libertades... Esto es legítimo y necesario, de hecho en el Génesis es un mandato divino. Por eso, Lacroix, dialogando con el marxismo reconoce la existencia de «una mística del trabajo, una mística de la producción... una mística del dominio de la naturaleza y de la conquista del mundo. Marx quiso lograr que el trabajo deje de ser una obligación para convertirse en una necesidad».³ Antes que Marx, San Benito descubrió que la contemplación necesita ir acompañada por el trabajo. El problema es que el trabajo puede adoptar formas alienadas y alienantes, y para eso el marxismo no supo suplir adecuadamente la contemplación. Tal vez fue ésta una de las causas de su fracaso, aunque no la única.

La finalidad propia de esta clase de acción es la *eficacia*, es decir, la consecución de los resultados buscados, o aún más, la eficiencia, es decir, el logro de los resultados buscados de la forma más rápida y menos costosa posible. A esta perspectiva no hay nada que reprocharle en sí misma. La acción ha de buscar el éxito y, en principio es el éxito lo que la justifica. No es posible una acción que no busque el éxito, aunque a veces lo pueda hacer a través de un sinuoso recorrido por una serie de fracasos, o el éxito buscado no lo parezca. Sin embargo, hay que estar atentos a la embriaguez del éxito, pues como dice Hans Jonas, «si bien nada tiene tanto éxito como el éxito, nada nos atenaza tanto como él».⁴

En este sentido, Mounier planteaba que la satisfacción del hombre no se encuentra en fabricar y organizar de cualquier manera, la eficacia debe ser enriquecida con unas condiciones compatibles con la dignidad de la persona, con un sentido más allá de la misma utilidad y con la fraternidad de los compañeros de acción.

En los últimos siglos, este tipo de actividad ha producido las creaciones asombrosas de la ciencia y la tecnología modernas que han abierto perspectivas casi inimaginables a la humanidad para bien y para mal. En todo caso, el ascenso y la soberanía del *homo faber*,

3. Lacroix, J. *Marxismo, existencialismo, personalismo*. Barcelona, 1962, p. 40.

4. Jonas, H. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona, 1995, p. 37.

recién alcanzada, debe ser sometida a una estrecha vigilancia. El *homo faber* tiene sus derechos, pero su poder absoluto no es legítimo. Vivimos ya en una época en la que ejerce un poder sin contrapesos. Su poder de fascinación paraliza cualquier iniciativa de control. La esfera económica y tecno-científica es el lugar desde donde se ejerce actualmente el poder. La eficacia demostrada le ha dado una legitimidad para actuar autónomamente, emancipándose de la ética y subordinando a la política. Basta comprobar cómo cualquier cosa que pueda ser objeto de experimentación, investigación, producción o comercio, supera todas las barreras de la prudencia e, incluso, de la dignidad humana para llevarse a cabo. Un considerable y variado número de amenazas para la humanidad se están gestando, además de las que ya existen, que un día pueden desatar las peores pesadillas.

La subversión del tecnócrata y su dominio incontestable había sido objeto de frecuentes advertencias por parte de numerosos pensadores y escritores del siglo xx. Para algunos eran nuevos bárbaros que amenazaban con la demolición de una verdadera cultura humana para implantar en su lugar un mundo funcionalmente organizado, en el que cada persona, se limita a ejercer una función con la que se le identifica y a la que se le reduce, como expresó Chaplin en las imágenes de «Tiempos modernos».

Seguindo a Mounier, se requiere aquí la intervención de otra clase de acción, la praxis, que represente las exigencias de la persona y defienda los derechos de la ética en el terreno de la economía. Para él, la articulación de la ética con la economía se elaboraría en el nivel político, en el que sería necesario resolver el conflicto que surge, con frecuencia, entre los requisitos técnicos de la eficacia y las exigencias de la persona. Esta dimensión productiva o económica de la acción, debido al protagonismo que ejerce en la vida social contemporánea, plantea un doble reto:

- a) Por un lado, debemos ser eficaces en lo que de productiva tiene nuestra actividad. La actividad productiva nos obliga a aceptar la humildad de la rutina, la reducción temporal de la persona a mecanismo y automatismo con vistas a la eficacia, la disciplina que nos saca del ensimismamiento, todo ello es un correctivo de los narcisismos, especialmente necesario para los intelectuales.
- b) Por otro lado, hay que combatir los excesos de una sociedad que ha primado este tipo de acción por

encima de cualquier otra, pervirtiendo su naturaleza al ponerla bajo el control de un orden inhumano.

1.2. Actividad teórica

La acción contemplativa es, dice Mounier, «esa parte de nuestra actividad que explora los valores y se enriquece con ellos extendiendo su reino sobre la humanidad». Mounier precisa que esa actividad no es «mera cuestión de inteligencia, sino que atañe al hombre entero». Con esto quiere marcar las diferencias con el ideal contemplativo griego que, viendo en la inteligencia la parte más noble del hombre, declaraba que la dedicación a la teoría pura era la actividad más excelsa y, de paso, la separaba del trabajo manual, propio de las clases inferiores y de los esclavos. A diferencia de ellos, nosotros sabemos que hay personas cuya inteligencia es muy lúcida pero son incapaces de una mínima sensibilidad para realizar el bien, en cambio otras, más limitadas intelectualmente, llegan a ser éticamente ejemplares porque han aprehendido valores eminentes y han aplicado heroicamente su voluntad a realizarlos en su vida y a predicarlos a los demás. Y esto, se debe a que, como dice Max Scheler, «antes que *ens cogitans* o *ens volens*, es un *ens amans*», y el amor es también una forma de conocimiento, una forma de sentir (*fühlen*) que va más allá del objeto.

La actividad contemplativa debe penetrar y transfigurar toda la actividad humana a la luz de los valores descubiertos y vividos, ya que su finalidad, dice Mounier, es la «perfección y universalidad», que además, no están destinadas a cumplirse en una clase de actividad específica, selecta y apartada. Más bien, se trata, en cuanto a la *perfección*, de una perfección plasmada en la obra concreta y bien acabada que refleja los valores que la han inspirado.

Respecto a la *universalidad* del valor, como dice Carlos Díaz: «la persona verdaderamente humana no solamente se limita a querer ser mejor ella misma, sino que busca ayudar a que los demás también lo sean, y en ese empeño no cesa... Así como se puede ser genio estético sin compartir la genialidad, no se puede ser persona moral sin intentar universalizar el bien. Un individualista ético aún no ha descubierto que la ética no es la estética, si le falta el impulso de universalización: 'Sólo soy libre, decía Bakunin, cuando todos los hombres y mujeres que rodean son también libres. La

libertad de los demás me hace ser libre, la ajena esclavitud me esclaviza a mí mismo.»⁵

Finalmente, hay que destacar que la acción contemplativa es fundamentalmente *desinteresada*. En cierto modo, se basta a sí misma y no busca nada más allá de sí misma, no se realiza en función algo exterior a ella misma. En este sentido se aproxima a una actividad lúdica. Sin embargo, esto no quiere decir que esté exenta de una incidencia en la práctica. Mounier observa dos tipos de influencia, una *indirecta* que proviene de su sobreabundancia, que puede comprobarse en la historia del pensamiento examinando las creaciones especulativas de los filósofos y científicos que, en su momento, fueron juegos del pensamiento perfectamente inútiles, pero que a la larga se han convertido en piezas clave de del desarrollo de la técnica. Por otro lado, la acción contemplativa puede apuntar de forma directa a la práctica, como ocurre con *la acción profética* que explora los valores con la vista puesta en la acción práctica. La acción profética intenta practicar una transfusión de valores a la vida política e invadir la acción contingente y temporal con la fuerza de lo absoluto y lo eterno.

En nuestra época la verdadera contemplación sufre un retroceso como consecuencia, entre otras cosas, del avance de la sociedad del espectáculo, en la que los ojos y los oídos viven de alquiler en las moradas del castillo exterior, pasando continuamente de una a otra, de olvido en olvido, sin encontrar reposo. Frente a la contemplación, que es actividad, esfuerzo, interioridad, profundidad, autenticidad, autonomía, conversión... el espectáculo nos ofrece pasividad, facilidad, excitación, superficialidad, volubilidad, asimilación inconsciente de valores transmitidos por otros, tal vez por una industria o un poder, con frecuencia por medio de las técnicas de envilecimiento, como las llamaba Gabriel Marcel.

Es en este terreno de la contemplación donde nos jugamos el sentido de la acción. Es el campo de batalla decisivo para evitar la abolición del hombre. Nos urge ser rescatados del torbellino sin fin de las sensaciones que arrasa el buen gusto y destruye la seriedad de la vida. ¿Qué hacer y cómo hacerlo?

- a) Es indispensable hacer el desierto en nuestra vida. Sublevarnos contra la invasión del ruido. Construir-

nos una fortaleza inexpugnable para el cultivo del espíritu.

- b) Desarrollar una ascética apropiada para nuestra época. Por un lado, liberando nuestras pasividades de las sollicitaciones externas que, por ejemplo, atraen nuestros sentidos como si éstos estuvieran imantados, viviendo en una alegre austeridad frente al consumismo vigente. Por otro lado, fortaleciendo nuestras disposiciones a la actividad, por ejemplo, venciendo nuestra resistencia a ciertas acciones por motivos psicológicos, de tiempo, condicionamientos sociales, etc.
- c) Cultivar el saber desinteresado, desarrollar el gusto por la cultura y el arte, conocer la historia, buscar el contacto con la naturaleza, dedicar tiempo a adquirir conocimientos que puedan repercutir a favor de los pobres.
- d) Por último, recordando a MacIntyre, «no estamos esperando a Godot, sino a otro, sin duda muy diferente, a San Benito», diremos que hoy son necesarios alguna clase de cenobios donde se desarrolle la actividad contemplativa y la vida en común, pero que, además, hagan de escuelas de valores y de bases de las que salgan los predicadores que sirvan al reino de los valores.

1.3. La acción como obra o praxis

La acción es necesariamente reflexiva, se vuelve sobre el agente que actúa y tiene una repercusión sobre él. Por este lado, dice Mounier, la acción (*prattein*) apunta a la formación del agente en sus habilidades, capacidades, virtudes y en su unidad personal. Aquí, importa menos qué hace el agente y más cómo lo hace. Es el terreno de la *acción ética*, cuya finalidad y medida es la *autenticidad*. No basta que la acción sea eficaz, tendremos que exigirle que el agente resulte ennoblecido.

Esta dimensión tiene la primacía en toda acción dirigida a nosotros mismos, a las demás personas y a la sociedad en general. La praxis es el intento de transformar las relaciones con los otros, procura la transformación de la sociedad, su humanización más profunda. Aquí, ya no nos encontramos con la resistencia pasiva de la materia, que cede en cuanto descubrimos las

5. Díaz, C. *Pedagogía de la ética social. Para una formación en valores*. México, 2004, p. 130.

leyes más o menos determinadas que gobiernan su estado y sus transformaciones. Nos encontramos, ahora, con otros seres semejantes a nosotros, dotados de una libertad y, por tanto, origen de conductas internamente determinadas, más o menos intencionales y racionales, aunque es cierto que son susceptibles de influencias exteriores. La acción se complica en reacciones, coacciones, interacciones...

La praxis es «la actitud del hombre concreto que reacciona a cada instante, con su ser total, pensando y actuando», dice Lacroix, expresando así el deber ser de la praxis. En primer lugar, se trata de un movimiento de la totalidad de nuestro ser, en el que la inteligencia se concentra y la voluntad se vuelca en el objeto de la acción. La praxis es la síntesis del querer y del saber que, para ser auténticos, se unifican en el amor. Es verdad que existe la praxis del odio, pero para nosotros está proscrita por el deber. En segundo lugar, es una reacción motivada por la conciencia de un estado de cosas deficiente a nuestro juicio, es decir, lleva implícita la aplicación de un pensamiento crítico. Por último, las exigencias que planteamos a la acción transformadora responden a una orientación utópica que apuntan a un perfeccionamiento de la situación en interés de las personas implicadas directa o indirectamente. La utopía sería aquí el diseño, a grandes y difusos rasgos, de la situación ideal, pero nunca un plano detallado y fijado de antemano de los resultados a conseguir, puesto que ha de ser la acción, en su desarrollo, la que nos aclare los valores puestos en juego y nos vaya mostrando su verdadera profundidad.

Por otro lado, la praxis, no es sólo una actividad individual, ha de llevar consigo el germen de la camaradería, de la amistad y de la fraternidad. No es sólo de una exigencia necesaria para el logro de unos objetivos que requieren alguna forma de lucha, es también una consecuencia liberadora de la acción y de uno de los fines contenidos en el bosquejo utópico que la orienta.

En cuanto al diagnóstico de la praxis en nuestra sociedad, hay que reconocer que no nos encontramos en un buen momento. La ruina de las utopías hace poco imperantes y la debilidad del sujeto no la han dejado bien parada. A esto hay que añadir los efectos de la praxis de los agentes que, si no llegan a ser los del odio, no son de ninguna manera los del amor o, al menos, los de la justicia.

En la ciudad estado griega la praxis era la dedicación del hombre libre, exento de las obligaciones de la

producción, que era asunto de los no ciudadanos y de los esclavos. El hombre libre tenía tiempo libre, lo cual le permitía dedicarse a la gestión de los asuntos de la comunidad. La praxis era la acción más digna después de la acción contemplativa. El mayor orgullo y el mayor deber del ateniense común era participar en el gobierno de la ciudad.

En nuestra época, el poder se genera en el reino de la producción, tiene razón Nietzsche, la plebe que desarrollaba acciones de esclavos se ha impuesto. Como dice MacIntyre, los bárbaros llevan algún tiempo gobernándonos. En este reino el tiempo no es más que la duración del proceso de la producción, se desconoce en él el tiempo libre como tiempo de libertad para la contemplación gratuita, que se desprecia y se previene su existencia como si se tratara de un vicio, al que hay que aplicar el antídoto del ocio, y como una amenaza contra el tiempo considerado como verdadero: el regulado por el nuevo imperativo categórico que responde a la máxima «el tiempo es oro».

Aquí, en el seno de una gran desorientación, se nos plantea el gran desafío de encontrar la praxis adecuada para nuestro tiempo:

- a) En primer lugar, es preciso analizar las fuentes de nuestra praxis cotidiana. Seguramente descubriremos en qué medida se origina en las costumbres, en el comportamiento admitido habitualmente como correcto, o en la exhortación permanente a la que somos sometidos por los medios de persuasión de masas. O nos encontraremos con nuestro conformismo y adaptación exigida por la coacción del ambiente. O encontraremos un déficit de reflexión personal o reacción ante situaciones adversas. O, sencillamente, no disponemos de tiempo para encuentro en el que compartir la inquietud y proyectar acciones adecuadas.
- b) En segundo lugar, a partir del análisis de la realidad, es necesario desarrollar una praxis más difícil y consciente. La situación de la inmensa mayoría de las personas en esta sociedad es de encuadramiento dentro de instituciones sociales, laborales, profesionales, culturales, etc. La praxis en la polis griega era privilegio del ciudadano libre, exento de actividades productivas. Hoy esto no puede ni debe ser así, pero la praxis, sin olvidar que debe realizarse en el interior de las relaciones no voluntarias, no se debe agotar en ellas. Hace falta una actividad libre, voluntaria, creati-

va, que se desarrolle fuera de la organización tecnificada, resultado de la ingeniería social actual. A partir de aquí, en el cultivo de las relaciones de gratuidad, a partir de la amistad, intentar crear una nueva cultura, de la cual saldrían pequeñas instituciones proféticas, de finalidades variadas (centros culturales, escuelas, empresas, cajas de ahorro, etc.), que serían los gérmenes de la ciudad personalista. Sin duda, será una tarea de siglos, por eso hay que comenzar ya.

1.4. Dimensión colectiva de la acción

Por último, hay una dimensión colectiva de la acción. Sabemos cada día más y construimos mejor, porque nos levantamos sobre hombros de gigantes que nos ha precedido y porque nos aprovechamos del legado de técnicas, prácticas y saberes acumulado por la humanidad a lo largo de los siglos. Vivimos, por otro lado, en una sociedad compleja en la que es necesaria la división del trabajo, ya que en solitario no somos autosuficientes. Ni siquiera una comunidad aislada es ya autosuficiente, la tendencia de la historia es hacia una humanidad en la que todos estaremos relacionados con todos.

En consecuencia, cualquier acción personal se nutre, en alguna medida, de la acción de los demás. La identidad de nuestra acción tiene algo o mucho de alteridad. Y, además, nuestra acción personal o colectiva influye necesariamente en los otros, normalmente sin que seamos conscientes. Aplicar el conocimiento apropiado a la dimensión colectiva de la acción, haciéndola más conscientemente intencional, puede dar frutos de eficacia, mejorar la praxis y potenciar la realización de valores. Además, hay virtualidades específicas de la acción colectiva que no están al alcance de la acción individual, como en el ejemplo del obelisco de Proudhon.

A pesar de que vivimos en un colectivismo de facto, la cultura dominante es cada vez más individualista. Lo cual es compatible con una sociedad de masas donde las relaciones humanas se vuelven abstractas y frías. Creo que esta situación plantea desafíos claros a los hay que responder ascendiendo en la escala que va de la masa a la comunidad, en grados de mayor riqueza humana:

- a) Todos los problemas actuales del hombre son de una magnitud gigantesca y, como dice Mounier, «no es con los clamores de los solitarios sin esperanza como se despertará hoy una acción agotada de desesperación». Las acciones fundamentales y decisivas serán acciones concertadas entre muchas personas con un alto grado de coordinación y disciplina.
- b) Una comunidad no es una organización, ni busca primordialmente la eficacia, pero como ocurre con la acción profética, las comunidades que, más allá de la comunidad de trabajo, de acción o de bienes, apuntan a la comunión espiritual, denuncian la insuficiencia y provisionalidad de las organizaciones que persiguen fines concretos y señalan que el sentido último de toda acción colectiva es la fraternidad universal, de la que es anticipación testimonial.

CONCLUSIONES

En primer lugar, todos deberíamos realizarnos en todas las dimensiones de la acción, no obstante, las disposiciones de cada uno configurarán nuestra acción de una manera propia. Unos desarrollarán una vocación de ingenieros, otros tenderán a actividades de mayor contenido social, otros al terreno del pensamiento teórico, esto es legítimo, siempre que no caigamos en lo que Ortega llamaba «la barbarie de la especialización». Para ello, en cierto modo, la acción de cada uno debe realizarse todas las dimensiones descritas y, aunque la medida los ingredientes sea distinta para cada uno, el resultado deberá ser equilibrado conscientemente.

En segundo lugar, la acción se vuelve revolucionaria cuando marchamos a contracorriente de las tendencias negativas que sigue el mundo actual, y cuando se plantea conscientemente una dirección alternativa razonable. La deshumanización de la acción humana hoy, por la unilateralidad y el desequilibrio en el desarrollo de las dimensiones estudiadas, plantea graves peligros para la humanidad. Por eso, creo que es imperativo que nuestra acción sea revolucionaria. □

TENTACIONES DE LA ACCIÓN

■ **LUIS ARANGUREN GONZALO**
Miembro del Instituto E. Mounier

La acción es un principio estructurador del desarrollo de la persona. Ahora bien, la acción asimismo es un ancla insegura que nos remite a la condición humana fronteriza que nos constituye. Somos realidades fronterizas, y desde aquí la acción tiene un margen de maniobra que se moldea como un imperativo categórico. Así lo formula Trías: «Obra de tal manera que la máxima que determina tu conducta y tu acción, se ajuste a tu propia condición de habitante de la frontera»¹. Y la condición humana así expresada no es optativa, no es contextual, no es válida solo para ciertas culturas. Es condición que nos asiste por el hecho de ser seres humanos, realidades abiertas y a la vez limitadas.

Se nos invita a ser fronterizos, a abrazar con realismo y profundidad esta nuestra condición humana. Ahora bien, la frontera puede entenderse como límite, como imposibilidad, como tope, como estrecho margen de maniobra o bien como campo de juego donde desarrollamos nuestra existencia, como lugar antropológico donde inventamos formas de vida plena en lo personal y en lo comunitario. *Habitar la frontera* es desarrollar mediante la acción la apropiación de aquellas posibilidades más felicitantes y más justas.

1. LAS TENTACIONES VAN A LA RAÍZ

Ciertamente, hablar de tentaciones es recordar a Jesús en el desierto. En el pasaje de las tentaciones de Jesús lo que aparece continuamente es la tentación como aquella forma de alterar la condición humana en benefi-



cio propio: «y serás Dios, serás como Dios, todo esto tendrás bajo tus pies». Es decir: serás aquello que no eres, aquello que no responde a tu condición de hombre que busca, duda, ama, siente, actúa. El poder absoluto como endiosamiento, el prestigio social desde la espectacularidad, la manipulación de la religión eran algunas de las tentaciones que se le presentaban a Jesús de Nazaret, el hombre de la acción compasiva desde la pasión por Dios.

Por tanto la reflexión sobre las tentaciones de la acción nos ubica en la reflexión sobre la condición humana, sobre nuestros acuerdos y desacuerdos con esta condición que nos viene dada, con este traje muchas veces estrecho al que no encontramos la medida ajustada.

La tentación de la acción paradójicamente conduce a un *extravío personal*, a una suerte de pérdida de sentido, pérdida de referentes, pérdida de brújulas orientadoras. Entre otras cosas esto sucede porque uno deja de pisar tierra y se inventa una realidad que no existe y con la que coquetea creyéndose alguien que en verdad no es.

Al hablar de tentaciones vamos a agrupar dos grandes grupos: las tentaciones personales y las tentaciones organizativas: en rigor, las segundas siempre obedecen a fuerzas individuales que provocan esas tentaciones grupales. Pero creo que cabe hacer esta cierta distinción. La intención no es culpabilizar sino identificar.

2. TENTACIONES DE LA PERSONA

- **Activismo.** A muchos de nosotros nos hizo mella aquello de Mounier: «no basta con comprender, hay

1. TRIAS, E., *Ética y condición humana*, Península, Barcelona, 2000, 47.

que actuar». Nos hartan los análisis de salón, las estrategias del poder o de búsqueda de poder, los datos inamovibles, los diagnósticos, los foros de discusión. Por eso nos convertimos en activistas. Y no supimos releer lo que el mismo Mounier apunta 8 líneas más abajo del texto anteriormente citado: «actuar no es lo mismo que agitarse. Es, a la vez, hacerme a través de mis actos y moldear la realidad de la historia. Es siempre, en el doble sentido de la expresión, hacer lo difícil»². Por eso lo fácil es dejarse arrastrar por una acción no reflexionada, que no edifica ni identifica, sino que se desarrolla y se desparpalla llegando a apagar aquello por lo que nació.

El activismo es la ausencia de pensamiento y el extravío en la acumulación de las muchas cosas que quedan por hacer. Es la acción contemplada desde la cantidad; la extensión sola nunca pudo exceder en medianía —advierte Gracián—, y sentencia: «y es plaga de hombres universales por querer estar en todo, estar en nada»³.

- **Pereza.** Una tentación de la acción es decir que la acción no va conmigo. Pero ya Mounier nos recuerda que la abstención es ilusoria. La pereza de la acción viene dada por la realidad de que vivimos bien. ¿Para qué actuar? La cultura de la satisfacción ejerce un poder dominante que proclama que ya hemos llegado al mejor de los mundos posibles y que mejor es que las cosas corran por su cauce: nuestra acción de buenos ciudadanos se limita a producir y a consumir. En el fondo la pereza esconde una falsa neutralidad que afila los dientes cuando lo mío creo que peligró. Es la abstención del dominante, la pereza del que tiene buena parte de la sartén por el mango. Es la abstención que proclama: «esto no va conmigo hasta que toca mi concepto de seguridad».

Otra forma de pereza es la que proclama el pesimista que afirma que nada se puede hacer y lo dice convencido desde la vivencia de un fatalismo histórico donde ya ha quedado fuera de lugar cualquier intento de cambiar las cosas.

- **Mesianismo.** La acción puede desfigurar a la persona cuando ésta se convierte en una especie de guía ilumi-

nado que, con la aprobación de los demás, decide cuál es la medida de las cosas, qué es lo que hay que hacer, cómo y cuándo. Uno se siente mesías cuando los demás le reconocen un liderazgo básico y el sujeto en cuestión utiliza ese liderazgo para el engrandecimiento personal. Normalmente quien así actúa es asimismo exigente consigo mismo, cree que puede con todo, y por eso mismo tiene muy poca conciencia de cuáles son sus verdaderas competencias personales: para qué valgo, cuál es mi auténtico lugar en el mundo, cuáles son mis límites, son algunas cuestiones básicas que este sujeto no se ha planteado con radicalidad desde un mínimo conocimiento de sí mismo.

- **Cansancio.** En la acción todos nos forjamos alguna que otra expectativa: temporal, de resultados, de crecimiento personal, de cambios, etc. Pero las expectativas se pelean de lleno con la realidad. El cansancio normalmente viene dado por la percepción de la lentitud del cambio y de los cambios a todos los niveles. Y es cierto. En cualquier proyecto donde nos hayamos embarcado cabe preguntarse: «¿y qué hemos conseguido?» También es pertinente esta otra pregunta: «¿Y qué querías conseguir en aquel momento?» Apuntamos a dianas que suelen ser poco realistas; por utopistas no alcanzamos a graduar esa misma utopía para que la saboreemos de a poco disfrutando de cada uno de los pequeños pasos que podemos dar, uno detrás de otro.
- **Prestigio.** Vivimos tiempos sombríos para la acción política pero no así para la acción social. El auge del voluntariado, de las organizaciones de solidaridad y de cooperación internacional o de las organizaciones de promoción de los derechos humanos han colocado a la acción social en el terreno de la *excelencia ciudadana*. La solidaridad es el nuevo nombre de la acción social, política, ecuménica, intercultural. Ahora bien, a este carro se monta gente de todo pelaje; aquí importa mencionar a esa gente sin escrúpulos que hace de la solidaridad y de la acción social un magnífico pedestal para granjearse su propio prestigio social, su escalada hacia puestos de poder. Ciertamente, hay que afilar mucho nuestra capacidad de discernir

2. MOUNIER, E., *Obras Completas* (vol. I), Sígueme, Salamanca, 1992, 743.

3. GRACIAN, B., *Oráculo manual y arte de la prudencia*, Eride Madrid, 2000, 91.

para no meter a todos en el mismo saco de corruptos buscadores del prestigio y nada más. Ni todo es trigo limpio ni todo es basura solidaria.

- **Parcelación de la vida.** Una de las tentaciones más frecuentes de la acción es disociarla de la vida convirtiéndola en un apéndice de quita y pon. Esta situación se advierte en muchas ocasiones en el voluntariado que se ofrece como contribución horaria que parcela la vida en trabajo-ocio, y a su vez subdivide este último en ocio con divertimento y ocio solidario. Esa parcelación nos coloca en una vida artificial. Parcelar es propio de nuestra racionalidad calculadora. La acción desvinculada de la vida cotidiana nos convierte en seres extraviados de sentido, incapaces de aunar experiencias, de identificar valores, de conformar una vida enteramente hecha y querida.

3. TENTACIONES DE LAS ORGANIZACIONES

- **Intelectualismo.** Hay un intelectualismo que paraliza; ni hace ni deja hacer. Es el refugio de los que se empuñan en el miedo y en la excesiva precaución. Es la tentación de esperar porque nunca estamos suficientemente preparados o formados; es la tentación que prefiere perderse buscando causas perfectas y medios irreprochables —como expresaba Mounier— antes que atreverse a hacer y, en su caso, a equivocarse.

En las organizaciones de voluntariado esa tentación se refleja en esa norma extendida que dice que antes que actuar hay que prepararse, como si la misma acción no fuera ya una escuela de formación en sí misma. El curso formativo, la preparación, el taller, la escuela de verano, de otoño y de invierno tienen sentido desde una lógica procesual global, educativa y participativa. De lo contrario es tan solo una especie de quitamiedos de resultado más bien incierto.

- **Espejismo.** Algunos somos hijos de la certeza de caminar por el camino que seguro nos conduce al resultado final exitoso. Avanzamos inexorablemente hacia el socialismo, o hacia el Reinado de Dios en la tierra o hacia la sociedad sin clases, o hacia el planeta sostenible, o hacia el Gran Proyecto Ético Humano. Esa seguridad se aleja una y otra vez de la

realidad y aún nos preguntamos cómo puede resultar así. El espejismo es la tentación de quien se enfrenta a la realidad con una ingenuidad enfermiza. Nuestra trayectoria, como seres de acción históricos, no se corresponde a la línea recta, sino a una compleja red de caminos que se entrecruzan, de posadas en las que hemos de reposar y encontrar nuevas energías, de encrucijadas ante las cuales las dudas nos paralizan, de imprevistos ante los que hemos de hacer frente sin guión, ni hoja de ruta.

- **La fuerza del proyecto.** En el ámbito de la acción social, ya sea en contextos de exclusión o en los de la cooperación internacional, ha desarrollado una enorme fuerza el proyecto de acción entendido en el mejor de los casos como el referente microutópico en el que una organización encarna sus pasiones utópicas: esa casa de acogida a enfermos de SIDA, ese local donde se hace todo tipo de acciones de promoción con inmigrantes o con mujeres maltratadas o con chavales que pertenecen a familias desestructuradas. Sin embargo, con frecuencia las organizaciones se han atado a esos proyectos cuando los mismos ya no tenían razón de ser, cuando ya se les había pasado la hora, cuando ya podían pasar a manos de poderes públicos, cuando ya esa no era la prioridad en ese territorio. Es la tentación de eternizar un proyecto no porque responda a una necesidad social sino porque responde a la necesidad de subsistencia de la ONG, de los trabajadores o porque se sigue accediendo a subvenciones. Es entonces cuando las organizaciones transitan peligrosamente de embriones de movilización social a estructuras de mantenimiento del desorden establecido.

- **Sospecha.** Sospecha siempre frente a los demás: frente a las Administraciones Públicas porque representan la fuerza coercitiva de leyes injustas o porque regulan en exceso. Sospecha frente a las empresas o las grandes fundaciones, frente a todas, porque representan la ley del mercado capitalista y de un sistema al que queremos combatir. Y también frente a las organizaciones solidarias compañeras de camino, frente a las plataformas y redes porque no son tan buenas ni lo hacen tan bien como lo hacemos nosotros. Uno de los puntos débiles de la sociedad civil organizada, en su conjunto, es la dispersión de energías, la dificultad de encontrar un «juntos» desde el que trabajar, el exceso de particularismo que final-

mente excluye opciones donde compartir espacios, programas, acciones. Esta sospecha se da en organizaciones que finalmente son sectarias y se muestran como tales, es decir, pregonando un cierto sentido de superioridad frente a las demás y adjudicándose la bandera de la pureza ética. Es una suerte de mesianismo organizado que conduce al aislamiento social y que sobrevive al ritmo de llevarse mal con todos.

4. FRENTE A LA TENTACIÓN, EL COMPROMISO DE LA ACCIÓN

Desde una mirada amorosa a lo que somos y podemos propongo las siguientes claves para recuperar el compromiso de la acción, en la conciencia de que con ello estamos ejercitando una forma constructiva de combatir las tentaciones mencionadas.

- **4.1. Jugar limpio.** Para jugar limpio no hay que disfrazar la verdad de la realidad; sólo hace falta ser *honestos* con ella. Y la realidad de nuestro mundo es dura, en ocasiones desoladora; y la de cada uno de nosotros es frágil. A ellas nos hemos de atener no para conformarnos, sino para forzar en lo posible la realización de otras formas de vida más humanas y justas, empezando por la de cada uno de nosotros.

Jugar limpio requiere fuertes dosis de humildad para situarnos siempre en el escalón adecuado, en el real, en el que nos permite dar el paso ajustado y no otro. Es la humildad de quien se ha hecho sabio en el tránsito del *hacer* hacia el *quehacer*, como ejercicio de personalización cotidiana. El nuevo paso que requiere este proceso es simplemente *dejarse hacer* por la misma acción; dejarse moldear como ser humano por una acción humanizante.

- **4.2. Estar atentos...** La atención es la tarea inmediata del que está comenzando de nuevo en el ejercicio del rescate de uno mismo. Si la tentación es un perderse en lo que uno no es, la atención es una disposición que nos ayuda a sintonizarnos con nosotros mismos y con lo que nos rodea. Y más allá de una tarea esporádica la atención se convierte en una actitud básica, un estado de serena atención que contrasta con la del disperso, el distraído, el obstinado. Prestar atención es despertar a la novedad de cada día; un despertar para detenerse sobre lo que uno ve, oye, gusta, huele, toca.

Este prestar atención tiene que ver con la mirada, pero en el fondo es la puesta en práctica de todos los sentidos bajo el paradigma de la ternura: sentir con ternura la fuerza de la realidad para acometerla con renovadas energías de amor, con la paz de llegar hasta donde se puede sin que ello genere autocastigo. La atención implica tocar y ser tocado por la realidad y eso relativiza muchas y nobles ideas, muchos y magníficos planteamientos, muchos y repetidos discursos. Esa capacidad de atención es la que nos debe sacar de la atrofia mental y de la sequedad de espíritu.

En nuestras organizaciones esta disposición ha de ser un referente formativo no escrito; es decir, se trata de algo que no se puede planificar ni cuadrar en un taller ni formular en una carpeta formativa: ha formar parte de la identidad de una organización de acción solidaria.

- **4.3. Tratar adecuadamente.** En la tradición oriental budista encontramos la repetida invitación a realizar el arte de no exagerar y que se traduce en dejar ser, en especial a las personas. Tratar al otro adecuadamente es realizar el movimiento de respeto que implica cercanía para conocer con conocimiento de causa y distancia para no invadir. El trato adecuado se hermana con la mirada adecuada, con la palabra adecuada, con el gesto adecuado, sin exageraciones, sin menosprecio, sin generar tensión a cada paso.

Trato adecuado no es «todo vale» para el otro sino respuesta desde el respeto siempre y en cualquier circunstancia. Este paso implica defender el diálogo no sólo como «medio para» sino como forma de conocer y aproximarme a la verdad del otro, a la visión que no comparto...

En el campo de las organizaciones de acción solidaria entiendo que nos encontramos ante un déficit de trato adecuado de todos entre todos (voluntarios, contratados, directivos). Cuanto más verticales son las organizaciones más se manifiesta este déficit de arriba hacia abajo. Pero es un hecho que buena parte del cansancio y del abandono de la nueva militancia solidaria no está originada en el exceso de la acción sino en el maltrato que reciben en la organización.

- **4.4. Ejercer la sabiduría de la frontera.** Saber moverse en la frontera de las posibilidades: ése es nuestro gran reto. Y esa capacidad se muestra sobre manera en la hora de las decisiones ante la acción. Importa

decidir hacer, pero también importa decidir acertadamente adecuando fines y medios.

Es importante elegir bien las metas que uno se propone: que sean metas alcanzables. Tantos fracasos y frustraciones se dan al hilo de decisiones equivocadas sobre metas que estaban fuera de nuestro alcance.

Desde el punto de vista organizativo hemos de aprovechar el margen de creación e innovación que nos permite el hecho de habitar en estructuras de acción. En este sentido se hace imprescindible desarrollar la *inteligencia social* como aquella capacidad que se abre a metas compartidas desde la interacción constructiva de los miembros de la organización. De esta manera la gestión de la información, la detección de los problemas, la acometida de retos o la resolución de problemas se maneja metodológicamente de una forma responsable y creativa: poniendo en marcha la interacción de todos, colaborando todos mediante la formación de grupos interjerárquicos e intersectoriales. Esto que se da en el ámbito de las empresas está por descubrir en las organizaciones de solidaridad. Lo mismo se puede decir del ámbito de las redes y plataformas del tercer sector donde son contadas las ocasiones en las que se ha puesto de manifiesto esa inteligencia social al servicio de causas comunes.

Pero más allá de una metodología el reto personal y organizativo consiste en captar que en la frontera no hay cabida para purismos identitarios. Todo habitante de la frontera no es fundamentalmente ni español, ni latino, ni católico, ni ilegal, ni voluntario, ni funcionario, ni político, sino que participa de multitud de dimensiones que le constituyen de modo mestizo, que le va haciendo un ser más profundo y más ancho en la medida en que conecta y se engrandece con lo distinto, al ritmo del cotidiano vivir con otros, con-viviendo y construyendo una morada común para ser habitada.

- **4.5. Pensar desde la acción.** Nos sobran discursos y faltan brújulas para la acción desde la experiencia reflexionada.

Ante tal estado de cosas, y desde la vertiente de la acción social que busca la transformación de nuestro mundo, propongo una acción reflexiva compartida: aquella que nace de pasar página de la queja y del análisis hipercrítico para abordar la recogida de buenas prácticas de que otro mundo es posible. Ya sea en el

campo educativo, en el Sur, en el Norte, entre campesinos, en el barrio, en los mundos vitales y en los virtuales. Necesitamos contar y hacer accesible a otros esas acciones que se han hecho experiencia porque alguien las ha reflexionado y las ha compartido formulándolas.

Pero este inventario nace de una convicción: hay buenas noticias fuera de nuestro marco de actuación; la acción solidaria muchas veces hay que buscarla con lupa, pero existe, y en contextos pesimistas y escépticos como los que vivimos habitualmente hemos de ser los primeros en alegrarnos del testimonio de acción de otros. Necesitamos creer en nosotros mismos pero también es significativo creer en la acción que realizan los demás.

- **4.6. Privilegiar el acontecimiento del encuentro.** El acontecimiento será tu maestro interior, nos repite una y otra vez Mounier. Y el profeta Pedro Casaldáliga comparte el acontecimiento de su vida felizmente vivida:

Al final del camino me dirán:
—¿Has vivido? ¿Has amado?
Y yo, sin decir nada,
abriré mi corazón lleno de nombres⁴

No se nos pregunta por las muchas cosas que hicimos, los proyectos que logramos, las organizaciones que fundamos, las tareas que emprendimos, los lugares por los que pasamos. El acontecimiento no habita en la espectacularidad de la acción que directa o indirectamente busca alguna que otra notoriedad. Desde el personalismo comunitario también encontramos claves para privilegiar el encuentro interpersonal como lugar imprescindible donde se válida la realización personal.

En esta hora donde está en juego el tipo de sociedad del futuro inmediato en un país donde el hecho migratorio ha irrumpido con una fuerza incontrolable, no solo hemos de preguntarnos por el tipo de estructuras, de leyes, de recursos sociales que creamos, sino por el tipo de relaciones que tejemos, por nuestra capacidad para acoger al diferente con hospitalidad convirtiendo al extraño en invitado, por nuestra capacidad para saludar y asegurar la existencia del otro y la convivencia entre todos. □

4. CASALDALIGA, P., *El tiempo y la espera*, Sal Terrae, Santander, 1986, 100.

CONTEMPLACIÓN Y ACCIÓN

■ **ALFONSO ÁLVAREZ BOLADO S. J.**
Profesor de Teología

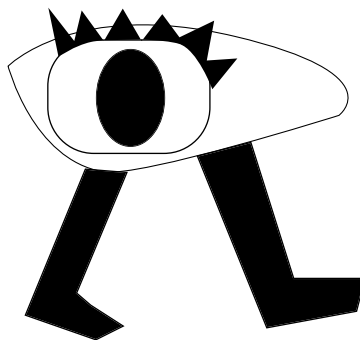
1. PRESUPUESTOS

Partiremos del estudio de una serie de presupuestos. El primero de ellos plantea que acción y contemplación son una unidad. Sólo las podemos separar de modo analítico para facilitar la comprensión de su esencia. Esto, que es cierto en general, cobra una dimensión específica para el cristiano. Dos textos del Evangelio pueden esclarecer lo que se requiere para una militancia cristiana, para ejercitar la fe de una manera «enteriza» en palabras de San Juan de la Cruz. Veamos primero el encargo del Génesis.

En el libro del Génesis 1 (26) se nos dice: «Dios creó al ser humano a imagen suya diciéndole henchid la Tierra y sometedla»; y en Gn 2 (15-17) se afirma que «dejó al hombre en el jardín del Edén para que lo labrase y lo cultivase». Y, para completar, rememoremos el salmo 8 (6-9): «apenas inferior a un dios le hiciste; señor le hiciste de las obras de tus manos».

En estos textos vemos expresado cómo Dios crea al hombre a su imagen en tanto creador (en sentido analógico), le invita a dar forma al mundo, lo crea señor. Y el señor que lo es no trata las cosas de cualquiera manera, las trata señorialmente. El encargo de Dios es un encargo creativo pleno en responsabilidad. Si miramos a nuestro alrededor descubriremos una serie de realidades que, aun con base natural, son lo que son gracias al trabajo dominador (*dominus*, señor) del ser humano.

El principio y destino del ser humano es colaborar con Dios pero sin suplantarle. «No comerás del árbol de la ciencia del bien y del mal». Este aviso nos alerta de que no se debe hacer todo lo factible. La historia humana es esplendorosa y al mismo tiempo está jalonada de horror. Entre lo factible debemos hallar lo mejor y ponerlo en obra. Es decir, antes de actuar debemos discernir.



El arquetipo de esta sana dominación lo encontramos en Jesucristo. El Nuevo Testamento en I Cor 15 (24-28) nos presenta a Jesús —el pionero y el que corona la empresa humana— diciendo que «ha sometido todas las cosas bajo sus pies». San Ignacio en el *Principio y Fundamento* de los Ejercicios Espirituales, sintetizando una larga tradición de espiritualidad cristiana, plantea también que «todas las cosas sobre la faz de la tierra han sido criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para el que ha sido creado».

La acción del hombre debe definirse en términos de una colaboración con este plan de Dios, que significa la auténtica plenitud de la humanidad. Esto revela, al menos implícitamente, que la acción humana se ve irremisiblemente vinculada con la contemplación, y con el discernimiento de los signos de los tiempos para dirigir nuestra vida al fin para el que hemos sido «criados», como diría San Ignacio.

Una tercera nota se refiere al significado de la palabra cosa que se halla en el seno del mensaje bíblico sobre el ser humano y la acción. Solemos atribuir a la palabra «cosa» un sentido demasiado «cósmico» (físico o material). Pero esta cosa que nos ocupa proviene del latín «cause» y significa «asunto», en referencia a las causas o asuntos jurídicos. Las cosas son los asuntos de la vida. Las cosas son el conjunto de los medios, intereses y fines. Así, cuando el Evangelio habla de someter todas las cosas a Dios, no se refiere en exclu-

siva a los seres materiales, sino a todos los asuntos del mundo, siendo el preeminente la salvación de la Humanidad.

De una consideración sintética de los textos aludidos se desprende que acción y contemplación pueden ser separados por motivos epistemológicos en el seno del ejercicio antropológico o del teológico, pero los dos, conjuntamente, constituyen la entereza del hombre y la mujer tal y como Dios los concibe, y en pos del fin para el cual los concibe.

Nuestra cultura tiende a considerar la contemplación como un pegote, un añadido, un lujo opcional sólo para algunos. Esta constatación no la hacemos sólo los creyentes. Personas agnósticas como Victoria Camps dicen que una de las carencias más llamativas de nuestra cultura es la carencia de contemplación. Vivimos en una cultura que acepta de Fichte aquella palabra inicial: «en el principio era la acción». Este axioma ha llevado al activismo más que a la acción evaluada humanamente, a la acción responsable. En vez de esto triunfa lo factible, se premia lo factible, aunque el resultado sea el desastre de la dignidad humana.

Veamos por ejemplo el caso tan actual de la «guerra preventiva». Más allá de partidismos políticos tal cosa es claramente cuestionable tanto desde una perspectiva ética como desde una perspectiva religiosa. Juan Pablo II excluyó que fuera admisible desde una conciencia cristiana el que una potencia identifique lo factible con lo óptimo para la humanidad. El resultado de la guerra de Irak quizá nos convenza de la plausibilidad de este aserto. La raíz del mal aquí ejemplificado es la unilateralidad de la acción, la ausencia de control contemplativo de la misma (que no es lo mismo que mera reflexión y cálculo).

El gran modelo de la entereza del hombre es el *Hijo del Hombre*. Cristo es el modelo del activo contemplativo. Todos los pasajes de su vida nos remiten a este equilibrio entre acción y contemplación. San Pedro dice que, tras la dura jornada... *pernoctans in oratione Dei* (pasaba la noche en oración con Dios). Jesús buscaba y hallaba en todas las cosas —en todos los asuntos— a Dios: en los niños, en las mujeres y su amistad, en la educación de los apóstoles, en los debates teológicos, en el trato con su parentela, en las relaciones con el poder. Tal es la senda que Él nos abre.

2. ACCIÓN (... Y PASIÓN)

Meditemos primero sobre los estímulos y límites a la acción que provienen de la naturaleza humana. De la dimensión proyectiva e inacabada del ser humano se deriva que debemos realizar un cultivo incesante (hasta el agotamiento de la propia lucidez y libertad) de la formación de uno mismo. Necesitamos hacernos sujetos capaces de colaborar con el plan de Dios, y esto durante toda la vida, desde la infancia hasta la vejez y la muerte. Debemos trascender la mera gestión de nuestra vida privada para colaborar con todos —jóvenes y ancianos— en una acción conjunta que ha de llevar a un mundo semejante al *Reino de Dios*.

El evangelista Lucas (cap. 2 v. 40) nos dice que Jesús «crecía en estatura, sabiduría y gracia, delante de Dios y de los hombres». Esto que suele aplicarse sólo a la vida oculta de Jesús, debemos extenderlo a toda la vida de Cristo como ejemplo de vida plena: crece hasta su muerte en estatura moral, aprende en Getsemaní y aprende en la cruz. Cristo actúa creciéndose, haciéndose sujeto del plan de Dios hasta el momento final en el que afirma «todo está cumplido». Crece en todas las dimensiones a las que accede la humanidad, no sólo su exterior sino también su vocación interior, no sólo cultiva su espiritualidad sino que al mismo tiempo cuida el orbe que Ricoeur llama del *prójimo*. En esta área se incluyen las relaciones de amistad, las conyugales y las paterno-filiales.

A este ámbito debe añadirse el de las relaciones sociales en pos del bien común de mi comunidad o comunidades (ciudad, estado, uniones interestatales) hasta acabar en la frontera del mundo globalizado. La acción humana hecha con entereza, extendida hasta este último rango, debe tener en cuenta dos cosas: el trágico abismo de la desigualdad (que no es sólo social sino cultural) y la interdependencia.

Para explicar de modo intuitivo la realidad de la interdependencia recordemos la cita de Eddington. Él decía, en los años veinte del siglo pasado, que cuando una niñita saca su muñeca de la cuna y la tira al suelo la estrella Sirio se bambolea. No tenemos instrumentos para medirlo pues la energía que ellos emiten es superior al efecto a estudiar, pero es un hecho. Esto nos sirve de metáfora de la acción: en el plano de las relaciones humanas toda acción se dilata hasta el universo. Esta consideración tiene especial gravedad atendiendo al factor de injusticia que vivimos por la



desigualdad profunda y creciente que existe hoy entre los pueblos.

Y por último, tras la esfera social viene la cultural. Lo que sucede en el área cultural tiene una repercusión profunda en todas las demás esferas de lo humano. Es en la cultura donde podemos rehabilitar los hábitos colectivos del corazón, el arte, la religión y la filosofía, los medios técnicos entre los que destacan los medios de comunicación de masas, el uso y control del poder; para el cristiano también la presencia activa en la Iglesia, etc. Una vertiente de lo cultural es la resonancia vocacional que tendrán para nosotros algunos de los ámbitos aquí involucrados, nos sentiremos llamados a una implicación especial en uno o varios de ellos: ¿de qué me siento capaz?, ¿a qué me siento llamado? De nuevo nos asalta el tema del discernimiento como brújula de nuestra acción, ahora aplicado a la escucha de nuestra vocación.

El segundo punto en el que debemos indagar es el de la pasión vinculada inextricablemente a toda acción. La instintividad humana tiende a desconocer que tanto la acción como el trabajo humanos por hacer del mundo un correlato del Reino suponen sufrimiento y pasión. Y esto no en un sentido masoquista, sino entendido como dimensiones connaturalmente asociadas a la acción. La madre no puede traer al mundo a su hijo sin dolor, los padres pagan con preocupaciones su educación, su guía y su acompañamiento hacia la madurez. Ignorar esta realidad provoca la dejación de las acciones debidas, el olvido de la creatividad solida-

ria, la huida ante aquellas presencias que no son necesarias para la consecución de los intereses egocéntricos. Rehuir el sufrimiento y la pasión supone una degradación de la acción misma, una traición a nuestra naturaleza, una deserción de nuestro destino humano.

En esta línea insiste Jesús de Nazareth en que «cada quien cargue con su cruz». Jesús no es un sugestionado por la cruz, no tenía un amor especial por el sufrimiento, la cruz es el precio necesario a pagar para realizar la misión a cumplir: el servicio al Reino. La abnegación tiene una importancia crucial en la espiritualidad cristiana, no por inclinación masoquista alguna, sino justificada en el celo por la verdad, la realidad y la libertad de la acción. La libertad de la acción depende de la renuncia: a caprichos, al ocio no recreativo, etc. Elegir a qué se dice sí y a qué se renuncia pone en juego, de nuevo, el difícil crisol del discernimiento.

3. CONTEMPLACIÓN

La finalidad de la acción y pasión es el definitivo cumplimiento del plan de Dios. La realización histórica progresiva de este plan se encarna en las diferentes situaciones personales y colectivas a lo largo de la vida. Debemos reinterpretar nuestro modo de contribuir a ese plan divino en las diferentes coyunturas de nuestra existencia. Esta circunstancia en la que estamos no sólo se limita a factores íntimos o privados, sino que nos impele a afrontar lo público. Un buen ejemplo es la polémica actual acerca de la implantación de la asignatura «Educación para la ciudadanía». Puedo pensar en un sentido o en otro, pero no puedo abstenerme de acometer el problema social en cuestión.

Todo ello presupone el discernimiento como clave hermenéutica a la hora de dirigirnos activamente en la vida. En el caso del cristiano la condición de posibilidad de ese discernimiento es la contemplación, la familiaridad con Dios, con su presencia. Pero no es una presencia fácil ni barata, buscamos al «Deus absconditus», al Dios escondido, pero también al Dios que ve en lo escondido.

En la tradición cristiana se llamaba a Dios «Padre Celestial», en el sentido de que es lo superior no porque se creyera que estaba físicamente en el cielo sentado en un trono de estrellas. Dios no está al alcance de nuestra percepción, sólo llegamos a Él a través de las virtudes

teologales (fe, esperanza y caridad). Dios nos parece escondido a pesar de que «no se encuentra lejos de cada uno de nosotros, pues en el vivimos, nos movemos y existimos» (San Pablo). San Juan nos dice en su primera carta (cap. 4, ver. 12) que «a Dios nadie le ha visto».

El problema, pues, es el cultivo de la amistad de alguien que es el misterio por antonomasia, y siéndolo no deja de ser el principio y la finalidad de nuestra acción. Esta afinidad hay que cuidarla de continuo. San Ignacio de Loyola recomendaba a los que querían ser contemplativos en la acción: *curen primo Dei* (cuidaos ante todo de Dios). Cuidar no es en castellano exclusivamente la custodia de un ser inferior, sino la preocupación y la dedicación por lo valioso. En este sentido Leonardo Boff habla hoy del *cuidado* del agua preocupado por los graves problemas ecológicos que nos acechan.

San Ignacio nos habla de la «contemplación para alcanzar amor a fin de en todo amar y servir». Se trata de encontrar a Dios en todas las cosas, las ya referidas como la propia formación, mis amistades, mi familia, mi responsabilidad política, pretendiendo que mi acción esté corregida y evaluada por el criterio máximo: la presencia de Dios.

Esta familiaridad con Dios ha de reunir acción y contemplación de modo equilibrado. Esta acción que se nos propone invita a todos los que quieran oír, cada uno desde su especial carisma. Se trata de edificar un hábito del corazón afín a esa presencia basado en la fe, la esperanza y el amor, como canal de una interacción constante con Dios, en la que intervienen la afectividad y el conocimiento interno. Esto se expresa en espacios y tiempos dedicados a la meditación, la contemplación de la vida de Cristo, y otras formas de oración. En esta senda nos auxilian con su experiencia y diversidad de periplos espirituales los grandes contemplativos en la acción, místicos como Santa Teresa de Jesús o San

Juan de la Cruz, San Francisco de Asís, San Ignacio de Loyola y otros muchos más.

4. DISCERNIMIENTO

Este tema, la consecución de una actitud de discernimiento en y sobre la propia vida, es inacabable. A modo de conclusión daremos ahora unas breves notas que nos ayuden a forjar en nosotros el hábito espiritual de la confrontación de nuestros propósitos y experiencias con la voluntad de Dios aquí y ahora.

El discernimiento como actitud es consustancial a la predicación de Jesús. Él reprendía a las gentes sencillas que sabían interpretar el clima, pero no lo que debían acometer como personas para su salvación. San Pablo en su carta a los Romanos (cap.12 ver. 2) les dice «no os acomodéis al mundo presente, antes bien transformaos por la renovación de vuestra mente, de forma que podáis distinguir cuál es la voluntad de Dios, lo bueno, lo agradable, lo perfecto». Y en Filipenses (cap. 1 ver. 9-19) se nos dice: «que vuestro amor crezca cada vez más en conocimiento y toda experiencia con que podáis aquilatar lo mejor». Tanto en uno como en otro caso el término griego central utilizado es «*dokimatsein*», que significa distinguir, aquilatar, apreciar, discernir.

Esta es la propuesta evangélica a todos los seres humanos: ganar ese amor que sabe discernir, que sabe aquilatar lo mejor.

En la espiritualidad cristiana esta actitud ha sido siempre central, pero en nuestro presente cultural escéptico y relativista, se hallan mezcladas, cuando no igualadas, las opciones óptimas con las ambiguas e incluso con las indeseables o las perversas. Esta realidad cultural provoca que sea aún más urgente para nuestras vidas el discernimiento tanto personal como comunitario, con el fin de mantener la calidad de nuestro compromiso. □

EL ESCULTISMO COMO FORMA DE COMPROMISO

■ JAUME PASTOR

Licenciado en Pedagogía. Educador Scout



El movimiento scout nace a principios del siglo xx de mano de un general inglés que se preocupa por la marginación de los jóvenes de los barrios bajos de Londres. Su intención era darles una posibilidad de promoción y de participación en la sociedad a través de una propuesta educativa. Aunque esta iniciativa adolece de defectos como las resonancias militaristas propias de su fundador, o su carácter moralmente conservador, también

atesora una metodología innovadora influenciada por movimientos pedagógicos como la *Escuela Nueva*. Hoy estamos a punto de cumplir cien años y son casi treinta y cinco los millones de personas dentro de este movimiento. Existen diversas sensibilidades y tradiciones: la anglosajona (responsable de la popularización de la estética «típica» del scout),

la francesa (más democrática y menos militar), etc. En concreto, la *Federació d'Escoltisme Valencià* (FEV), que representa el movimiento scout católico en Valencia. Yo represento a la FEV y nuestra rama del escultismo está muy influenciada por la corriente francesa que, a su vez, tiene su referente en el pensamiento personalista francés de mediados del siglo xx.



El escultismo es un movimiento educativo. Tratamos de formar a la juventud de forma integral, queremos formar personas y ciudadanos que se impliquen en la sociedad. Desde los años setenta se nos ubica dentro de lo que se llama *pedagogía del ocio*, pues consideramos que el ocio es un espacio esencial para la definición de la personalidad. El trabajo es el factor principal de la forja de nuestro carácter y de nuestra personalidad, pero las sociedades en las que vivimos lo son cada día más del ocio. Además, investigaciones recientes aseguran que es en el ocio donde los jóvenes ensayan conductas predelictivas, precisamente por un mal aprovechamiento del mismo. En este ámbito es en el que nosotros queremos incidir. Esta es la motivación de nuestro compromiso.

Un factor que nos anima es la relevancia y el alcance, al menos a nivel numérico, de nuestra acción en la juventud de los barrios. En la FEV somos unas cuatro mil quinientas personas (3800 chavales y 700 educadores) organizados en setenta y un grupos. Este dato refuerza nuestro compromiso en los momentos de crisis ante la proyección potencial de nuestro trabajo.

Nosotros tenemos un programa educativo que hemos renovado este año. Este modelo tiene una carta de referencia y un modelo de persona. Nuestro modelo de persona plantea las siguientes características como dimensiones esenciales:

- Confianza en el ser humano, esperanza, búsqueda de sentido, cultivo de la dimensión espiritual;



- Experiencia de compromiso comunitario;
- Crítica, reflexión y creatividad;
- Constante proceso de maduración;
- Valentía, disciplina, carácter y fuerza para luchar por lo que se cree;
- Ciudadanía universal, identidad intercultural;
- Búsqueda de la paz;
- Austeridad, visión del mundo desde criterios de justicia y sostenibilidad;
- Felicidad.

Este es el encuadre antropológico de nuestro modelo educativo. Las áreas de desarrollo son cuatro: relación con uno mismo, con los demás, con el entorno, y con la espiritualidad. Además, presta atención prioritaria a la vida en pequeños grupos, la atención a la diversidad, el modelo de educador, el chico como protagonista de su aprendizaje, etc. Un elemento fundamental es la referencia a una *ley* y una *promesa*. Baden-Powell, el fundador del movimiento scout, propuso su particular decálogo de normas morales que deben regir la vida del movimiento. Si bien muchos pensamos que el escultismo es un método, una forma de educar en el tiempo

libre, no deja de tener referencias morales precisas como la mencionada. Además, el correlato a esa *ley* es la *promesa* de compromiso con ella que hacen todos los scouts.

La *promesa* es la forma más precisa y estructurante del compromiso en la vida scout. Cada chaval se compromete libremente a cumplirla. Tiene una forma de manifestación en cada fase del proceso scout (castores —6 a 7 años—, lobatos —7 a 10—, exploradores —10 a 13—, pioneros —13 a 16—, compañeros de ruta —16 a 19—). Estos nombres jalonan una senda de crecimiento personal a base de compromiso creciente, que va desde el afán por ser alegres y deportistas de los menores, hasta la redacción de una carta de principios en los más mayores. Nuestro trabajo se desarrolla pues con chicos y chicas que están dispuestos a comprometerse con valores, a hacer del mundo un lugar mejor, y nuestra pedagogía encara el compromiso como el crisol de toda forja personal. □



LA INDIGNACIÓN COMO RAÍZ DEL COMPROMISO

Un testimonio desde Amnistía Internacional

■ FRANCISCO ANGUITA

Miembro de Amnistía Internacional
Profesor de Geología
(Univ. Complutense Madrid)

Hace veinte años leí un anuncio en un periódico que me llegó muy dentro. El anuncio decía: «¡Pon tu indignación a trabajar!». Se trataba de un anuncio de Amnistía Internacional, dentro de una campaña de reclutamiento de nuevos socios. Poco después me reuní con ocho nuevos miembros que estábamos destinados a formar un grupo de nueva creación para el estudio de los problemas con los derechos humanos en la zona andina. Después de una breve formación nos enfrentamos esos ocho valientes con una montaña de documentación. Muchas veces el afrontamiento de la realidad de la que hablaban esos papeles me hizo inevitable el llanto. Yo me creía una persona informada de cómo iba el mundo, pero los datos que en aquellos momentos me golpeaban me demostraron que no era así. Con el tiempo me percaté de que mi ignorancia provenía de cierta política de los medios de comunicación: para ellos no es noticia la tortura y asesinato de agricultores en Colombia, o que desaparezcan niños en Perú.

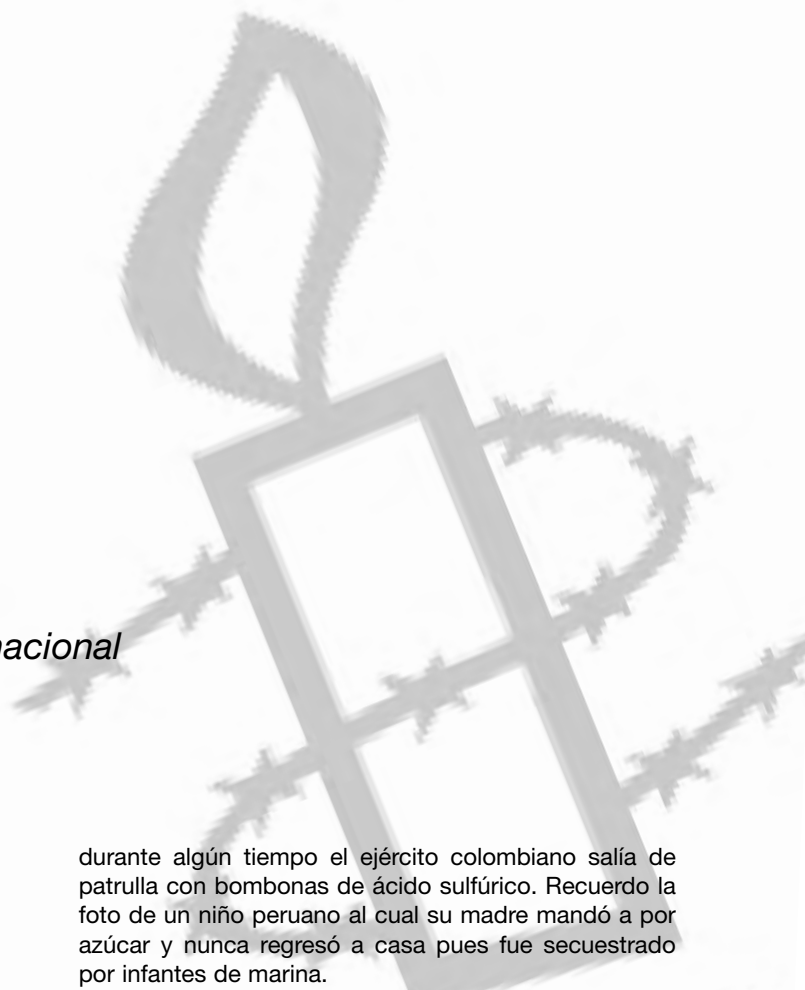
Estuve diez años en ese grupo y atesoré de aquella etapa vivencias duras pero impagables para mi experiencia personal. Tuve ocasión de conocer entonces, y en trabajos posteriores, a personas que habían sufrido torturas, a otras obligadas a emigrar de su país por la persecución política, a un grupo representativo de víctimas de violaciones graves de los derechos humanos. En concreto recuerdo a un maestro de Guinea Ecuatorial que había sido colgado por las muñecas durante varios días. Era un hombre grueso, por lo que me imaginé que al poco de empezar la tortura querría morirse. Recuerdo a un uruguayo que me contaba lo que se siente con la *picana* eléctrica. Recuerdo, aunque no fue una experiencia personal, la noticia de que

durante algún tiempo el ejército colombiano salía de patrulla con bombonas de ácido sulfúrico. Recuerdo la foto de un niño peruano al cual su madre mandó a por azúcar y nunca regresó a casa pues fue secuestrado por infantes de marina.

Aquellos años fueron muy duales, fueron una lucha entre dos principios contradictorios. Por una parte me sentía importante por estar conociendo el verdadero estado del mundo, pero por otra, ese descubrimiento me hacía daño. Yo no quería hacerme insensible pero el reto era difícil. El activista consciente es semejante a la enfermera que trabaja en una unidad de cuidados intensivos: debemos protegernos para no quebrarnos, pero no tanto que no sintamos el dolor, pues si tal cosa acontece no podremos ayudar a nadie.

En la actualidad imparto cursos para los nuevos activistas de Amnistía y suelo preguntarles si están indignados, quizá porque como contaba antes esa fue la apelación que me movió a comprometerme. Les pregunto si son conscientes de la injusticia que impera en el mundo y si desean tratar de arreglarla. Tras la respuesta frecuente pero vergonzosa de que sí lo desean, nos ponemos en marcha con una formación que debe capacitarles para el trabajo en Amnistía.

Amnistía es una organización de denuncia social. La gente que se aproxima a AI suele ser gente joven, veinteañeros, estudiantes o profesionales recientes. Esta gente dura muy poco en la organización. Los que sí duramos somos los que accedimos a ella a edades más maduras. Quizá nuestra situación personal, familiar y profesional nos hacía más capaces de un compromiso durable, en general deseábamos devolver a la sociedad un poco de lo que nos había dado. Quizá falla el proceso de identificación con la organización, quizá



estos abandonos de militancia se deban a cambios en la situación personal (laboral, familiar, etc.). Lo cierto es que España aún es un país con una baja conciencia asociativa. Puede que esto esté mejorando poco a poco últimamente, pero aún nos queda mucho camino por recorrer.

Me ha preocupado mucho el sufrimiento que los activistas experimentamos por el trabajo en la misma organización, y no siempre por la labor que realizamos, sino por avatares de la gestión y de la colaboración con otras personas. Yo alerto a los nuevos miembros con un slogan provocativo: ¿Cómo sobrevivir en Amnistía Internacional? Vengo a contar a los voluntarios que la mayoría de las personas que componen AI son personas formidables... pero no todas. Hay dos perfiles de militantes negativos en la organización según yo lo veo. Uno es el del «aburrido», el que piensa en ocupar un rato a la semana en hacer una buena obra; y el otro es el del «listillo», el que pretende colgar la medalla del prestigio de la organización en su propio currículo.

Una de las razones del abandono de militantes jóvenes pienso que es la imagen romántica de AI que tienen. A veces creo que nos confunden con Green Peace. No tenemos lanchas rápidas y no nos colgamos de los edificios. Nosotros nos manifestamos en ocasiones, pero la mayor parte del tiempo estamos escribiendo cartas de protesta, haciendo declaraciones a medios de comunicación. Nuestro activismo no es físico y esto frustra a algunos jóvenes. Un ejemplo de nuestro modo de acción y de nuestro tipo de eficacia lo tenemos en la campaña que hace unos cuatro años acometimos, pidiendo la liberación de un sacerdote argentino preso por una acusación, probablemente infundada, de robo de armas. Nos concentramos delante de la embajada argentina una hora dando la lata con un megáfono, entregamos un comunicado y nos disolvimos. Pues bien, un año después escuché en una cadena de radio a este sacerdote diciendo que, hacía un año, él, aún en

la cárcel, había oído cómo un grupo de desconocidos pedía en Madrid por su libertad. Esto es sólo un ejemplo exitoso y gratificante, pero en general nuestras intervenciones no reciben respuesta concreta, o al menos nosotros casi nunca llegamos a conocer el resultado de nuestras gestiones.

La regla de oro que cuento a los nuevos activistas de AI para sobrevivir en la senda del compromiso que pretende esta organización es: no separarse de las víctimas. Somos una organización muy burocrática y esta burocracia nos tienta a olvidar a las víctimas. Yo recomiendo suscribirse a la *Red de Acciones Urgentes* (una opción voluntaria dentro de AI). Se trata de un servicio de notificación de las violaciones de derechos humanos en el mundo. Por estar en esta red se asume

la responsabilidad de redactar cartas de protesta referidas a esos hechos. A modo de voz de la conciencia la Red nos vacuna contra el olvido de las víctimas.

Haciendo un balance después de estos años... ¿debemos decir que el mundo ha mejorado? Los informes de AI tienen cada día más páginas. Siendo optimistas esto

puede deberse no sólo a un incremento de las violaciones de derechos, sino a nuestra intolerancia con ellas, y a un mayor nivel de conciencia e información. Como dato alentador tenemos la creación del Tribunal Penal Internacional, que quizá llegue a ser relevante jurídicamente a lo largo del presente siglo.

En cuanto al balance de mi compromiso personal tengo que decir que es una de las mejores decisiones que he tomado en mi vida. Pero como todas las cosas que merecen la pena no ha sido gratis. Lo que me ha costado esta militancia se sustancia en tiempo dedicado, cierto escepticismo sobre el futuro de la humanidad, una conciencia crítica sobre los valores inhumanos (codicia, violencia...) de nuestro mundo, etc. Hay motivos de esperanza pero sin triunfalismo. En Amnistía solemos decir que no hemos cambiado el mundo aún, pero tampoco lo hemos dejado como estaba. □



LA POLÍTICA LOCAL COMO SERVICIO A LA COMUNIDAD

■ ANTONIO RUIZ

Concejal de Sta. Lucía de Tijarana
(Gran Canaria)

No son muchos los ayuntamientos gobernados desde el 79 hasta hoy por una misma fuerza política. Uno de ellos es Santa Lucía, en el sur de Gran Canaria. Un mismo grupo político, a pesar de ir cambiando de siglas, lleva más de 28 años en el gobierno del Ayuntamiento. Fue una experiencia que se inició a final de los años sesenta, cuando un grupo de jóvenes disconformes con la realidad en la que vivían, optan por no apearse de mundo, sino por cambiarlo.

LA REALIDAD DE SANTA LUCÍA EN EL SIGLO XX

En los inicios del desarrollo turístico la realidad del sur de Gran Canaria —del sur de Canarias, de cada isla, igual que otros muchos sures entonces, y otros muchos sures en la actualidad— era una realidad de desigualdad, de injusticia y de miseria; de abusos laborales y de mantenimiento de un sistema, más o menos encubierto de esclavitud, con derecho de pernada incluido.

Santa Lucía creció muy despacio durante el S. XIX y principios del XX. Con crisis graves de población debidos a las enfermedades, sequías y hambrunas. A partir de los años veinte, se produjo una primera oleada de pobladores, provocada por los puestos de trabajo creados por empresas extranjeras —particularmente inglesas— que descubrieron un buen negocio en el cultivo del tomate: colocar tomate fresco en el norte de Europa en la época de invierno.

Pero es a partir de los años sesenta cuando el ritmo de crecimiento sufre un alto incremento. Aparecen nuevas técnicas de cultivos intensivos —invernaderos—, que además de necesitar puestos de trabajo, hace que las temporadas —zafras—, se alarguen y que



Vista aérea de Vecindario

los trabajadores se vayan instalando definitivamente en la zona.

El sistema más extendido de trabajo era el de la *aparcería*. *El contrato de aparcería es aquel por el cual el propietario de una finca rústica encarga a una persona física (aparcero) la explotación agrícola de dicha finca a cambio de un porcentaje en los resultados. Es un contrato semifeudal donde el riesgo en ningún caso es compartido por ambas partes, pues es el aparcero quien carga con los gastos de posibles malos rendimientos. La aparcería es así una eficiente actividad explotadora de los campesinos, intensificando, disciplinando y abaratando el trabajo.*

En la *aparcería* trabajaba toda la familia: mujer, niños... Habitualmente trae anexo un derecho de habitación que consiste en la *cuartería* —una construc-



El alcalde visita las cuarterías (1981)



El alcalde visita las chabolas (1981)

ción de cuartos adosados con cocina común, mucho menos que lo que hoy se denomina infravivienda—, y que se consiguió eliminar definitivamente en todo el municipio a principios de los noventa.

Aparece en la misma época —años sesenta— el desarrollo de la industria turística —turismo intensivo—. Además de atraer nuevos trabajadores de otros lugares era una salida anhelada para ese trabajo agrícola que rozaba la esclavitud. Muchos hombres y mujeres van a trabajar a la hostelería, servicios, construcción...

CÓMO HACER FRENTE A ESA REALIDAD

Se pueden distinguir varias maneras de reaccionar, sabiendo que la realidad es mucho más compleja que este análisis expositivo:

- Hay quienes simplemente la aceptan. Sin grandes aspiraciones individuales, ni planteamientos colectivos, intentan sobrevivir.
- Hay quienes buscan una salida individual, más o menos acertada: unos optan por irse fuera y emigran; otros buscan los resquicios del sistema y se colocan: hay quienes compraron tierras, hay quienes se hicieron con locales o contratos en el sur —turismo—, y hay quienes se convirtieron en millonarios a raíz de aquellas oportunidades en el sector de la hostelería, del transporte, del comercio...

- Pero hubo otros que desde un compromiso de acción colectiva, preocupados no por su futuro, sino por el de la comunidad donde vivían, por sus barrios, por su municipio, por las islas, por Canarias..., y también preocupados por África, por América, por el mundo... —y esto es importante entenderlo para comprender que todos los nacionalismos no caben en el mismo saco—, se empeñaron en cambiar la sociedad en la que vivían.

EL COMPROMISO COLECTIVO

Ese grupo de gente —mayormente joven—, con la colaboración de militantes que venían con distintas motivaciones (políticas, sindicales, religiosas...) se empiezan a organizar. Y lo hacen en base a distintas áreas de trabajo que se materializan en compromisos concretos de actuación:

- En ámbitos educativos y culturales: formación de teleclub, de grupos de teatro, de escuelas para adultos, comisiones de fiestas...
- En ámbitos sociales: lucha por las condiciones de una vivienda digna, de centros de salud...
- En el ámbito sindical: fueron de mucha importancia las luchas sindicales por unas condiciones dignas de trabajo...
- Y en el ámbito político: para poder cambiar las condiciones de vida de la población había que estar donde se tomaban las decisiones. Y se empiezan a organizar para entrar a formar parte en los gobiernos de las instituciones.

Un eje que atravesaba todos esos ámbitos lo constituyeron en ese momento las Asociaciones de Vecinos. Todas esas preocupaciones eran problemas de todos y se manifestaban en las incipientes Asociaciones. Esto no sólo sucedió en Santa Lucía; las AA.VV. alimentaron la militancia política de muchas organizaciones políticas de este país durante la transición española.

EL SALTO A LA POLÍTICA INSTITUCIONAL

1979. Toda esta realidad atraviesa los años setenta, primero con los estertores del franquismo y luego con la transición política hasta llegar a 1979, cuando se convocan las primeras elecciones municipales. Los líderes de



Asamblea de vecinos en Vecindario (1981)

todo este movimiento vecinal no pasaron desapercibidos para los gobernantes de entonces, que utilizaron diversas argucias para incorporarlo en las listas electorales de la UCD de entonces. En este caso sin éxito alguno.

Bajo la fórmula de una «Agrupación de Electores» se presentó la candidatura ASAMBLEA DE VECINOS —la misma fórmula que de manera coordinada se presentó también en otros municipios canarios—. Se configuró por miembros designados por las distintas asambleas de cada barrio y fue encabezada por Carmelo Ramírez. El programa hacía referencia fundamentalmente a las condiciones básicas de vida de la población: saneamientos, alumbrado, sanidad, enseñanza, cultura... Contra todo pronóstico, y tras una intensa campaña ganaron las elecciones: ASAMBLEA DE VECINOS 12, UCD 7, Independientes 2.

Asumen el poder y trabajan denodadamente, con muy pocos recursos, por resolver los problemas básicos: saneamientos, alumbrados, aceras y asfaltos, lucha por el hospital, nuevos colegios, guarderías, vivienda... Hay un intenso trabajo colectivo de participación en las AA.VV. El proyecto político va madurando y conjuntamente con otras organizaciones de otros municipios se crea un partido político: Asamblea Canaria. Esto lleva tensiones internas, crisis y algunas divisiones.

1983. ASAMBLEA CANARIA se presenta a las elecciones de 1983, tras un duro revés en las elecciones nacionales celebradas un año antes. Pero obtiene el 76% de los votos, que supone uno de los resultados más apabullantes: ASAMBLEA CANARIA 19, CP 1 y PSOE 1.

El programa responde todavía a las necesidades de una población con graves carencias: sanidad, educación, vivienda... pero se acentúan algunas nuevas cuestiones como participación ciudadana (se crea el Consejo Ciudadano), infraestructuras culturales (Biblio-

tecas, Ateneo Cultural, Casa de la Cultura, Instituto de EEMM, nuevos Centros Educativos...), parques públicos, y el trabajo en el campo de la solidaridad (la lucha por mejorar las condiciones de vida a nivel local no puede obviar la lucha por mejorar las condiciones de vida de los países empobrecidos).

En esta etapa se realizan varios actos de calado político solidario vinculados a Chile, a Cuba y particularmente al Sáhara, con quién se realiza el primer hermanamiento del Estado español con la daira saharaui de La Güera. Fue recurrida por el gobernador civil, del PSOE, y anulado el acuerdo de hermanamiento por el gobierno central; todo ello no supone sino una mayor dimensión política y se intensifican contactos, se visitan los campamentos y se realizan los actos previstos de hermanamiento. Se participa activamente en la campaña por el NO a la OTAN en el referéndum de 1986, con una significativa respuesta de la población canaria en ese sentido (el «Poema de la maleta» de Pedro Lezcano, uno de los mayores poetas de Canarias del S. xx, quizás sea el mejor testimonio de ese momento histórico).

A nivel político ASAMBLEA CANARIA con otras organizaciones de izquierda busca alternativas políticas más amplias y confluye con *Izquierda Nacionalista Canaria* en AC-INC.



Campaña Electoral 1983



Campaña Electoral 1983

1987. Con el nombre de AC-INC en las elecciones en 1987 se obtiene representación en las distintas instituciones canarias: Parlamento Canario, Cabildo de Gran Canaria y varios ayuntamientos. En Santa Lucía se revalida la mayoría absoluta: AC-INC 16, PSOE 3, y CDS 2.

10 años antes de las famosas campañas por el 0'7, la solidaridad ocupa el primer apartado del programa electoral, y se crea un área y un presupuesto específico.

Hay un trabajo político por impulsar el municipalismo, tanto en la FEMP como en la FECAM, donde Camilo Sánchez juega un papel muy importante. A nivel local se da un empuje a las políticas sociales (desarrollo de programas) y culturales, y se empiezan a resolver problemas crónicos como el del agua con la creación de la Mancomunidad del Sureste (www.surestegc.com).

1991. Con la fusión definitiva de AC-INC en las siglas ACN, en la elecciones de 1991, se incrementa el porcentajes de votos, aunque se obtiene el mismo número de concejales: ACN 16, PSOE 2, CDS 2 y PP 1.

En este tiempo el trabajo municipal sigue incidiendo en las mejoras sociales (programas de atención a menores, drogodependencias...) en proyectos amplios de viviendas de autoconstrucción, en ampliación de servicios municipales, en infraestructuras deportivas (campo de césped, Centro de Windsurfing, Estadio de atletismo), culturales,...

La participación en las AA.VV. se vuelve cada vez más compleja (hay menos elementos aglutinadores que reivindicar, y cuesta encontrar sentido al trabajo asocia-

tivo). Al tiempo crece la red de entramado social con otras asociaciones de finalidades más específicas: APAs, asociaciones de enfermos o familiares, asociaciones deportivas, juveniles, culturales...

Poco después de las elecciones, el ánimo de confluencia organizativa lleva a crear ICAN (ACN más otros grupos en los que destaca el sector más amplio de Izquierda Unida en Canarias). Fue el periodo donde la organización en Santa Lucía se sintió más cómoda e ilusionada. Pero duró poco.

El año 1993 se funda Coalición Canaria: un amplio sector de organizaciones de todo el espectro político confluyen animados por obtener el poder del gobierno de Canarias, y tras una moción de censura al PSOE se entra en una historia de doce años llena de contradicciones, avances y retrocesos. Con Coalición Canaria a Canarias, económicamente, le ha ido bien; pero esa riqueza se ha repartido mal, y a unos pocos les ha ido bastante mejor que a la mayoría de los canarios. El bloque más fuerte de CC, ATI, se ha afianzado fuertemente en el poder, y ahí siguen hasta hoy.

1995. En 1995, sin asumir por la organización local el nuevo nombre de Coalición Canaria y con diferencias con los nuevos socios —CDS—, se presentan a las elecciones como ICAN. Los excesos de confianza por los presagios electorales, problemas laborales con la policía local, dobles en la cabeza de lista... baja el respaldo en las urnas, pero mantiene la mayoría absoluta: ICAN 11, PP 7, PSOE 2, CDS 1.



Presentación de ACN en la prensa. (1991)
(Camilo, Antonio Guedes, Carmelo Ramírez y José Suarez)



Avenida de Canarias y Parque del Cruce (con la Asociación de vecinos al fondo) en la época actual

Forzado por la estrategia de CC, Carmelo Ramírez — después de 16 años— renuncia a la alcaldía y pasa al Cabildo donde ejerce de vicepresidente, donde hace una buena gestión (Plan de Cooperación Institucional con los municipios, Políticas de solidaridad...). Camilo Sánchez es designado nuevo alcalde.

Camilo, con fama de duro y poco sociable, particularmente para quienes no le habían tratado personalmente, resulta un alcalde sorprendente para la mayoría de los ciudadanos y para los mismos trabajadores municipales. Se da un cambio importante en la imagen municipal: se incrementan las políticas sociales y culturales, pero al tiempo se cambia el rumbo en la relación con los comerciantes, con los inversores, se inician amplias campañas de embellecimiento...

«Por una ciudad bonita»: la imagen de Vecindario empieza a cambiar; no solo hacia fuera, también hacia

adentro. Vecindario se abre hacia la autopista; nuevos accesos, centro de Investigación tecnológica, ampliación de la potabilizadora, más campos de césped artificial...

1999. Camilo —a pesar de un cáncer detectado un par de años antes— encabeza la lista electoral, esta vez con el nombre de CC, y vuelve a conseguir una amplia mayoría: con casi un 65% de los votos se obtienen 16 concejales, PP 3, PSOE 1 y UP 1.

La nueva imagen de Santa Lucía se potencia: lanzamiento del PGOU, nuevas Oficinas Municipales, centros comerciales, los mejores cines de la isla, grandes parques infantiles...

En diciembre del 2000 fallece Camilo. El tiempo de la enfermedad fue complicado y su muerte, aunque esperada fue un golpe muy fuerte. Camilo no aceptaba la muerte —aceptar la muerte era de alguna manera renunciar a los compromisos que había asumido—.

Silverio Matos, que desde el 87 era concejal de Servicios Sociales asume la alcaldía. Al inicio de esta nueva etapa arrecia el problema de la inmigración.

El crecimiento que Santa Lucía experimenta hace explotar el fenómeno de la inmigración que se había iniciado unos años antes. Carmelo Ramírez, que sigue muy vinculado a Santa Lucía y es vicepresidente del Cabildo, es objeto de una sistemática y calculada campaña haciéndolo responsable de la inmigración y sus consecuencias. Es una campaña irracional, que vincula inmigración y solidaridad, pero muy eficaz política y electoralmente.

Esta campaña contra Carmelo afecta, lógicamente, a toda la organización, y empiezan a aparecer voces interiores de disconformidad y críticas con los planteamientos de solidaridad.

2003. Con diferencias importantes con Coalición Canaria se llega a las elecciones de 2003. Con muy



Silverio Matos, el alcalde, en las movilizaciones vecinales contra la guerra (2003)

buenas previsiones, con una campaña muy agresiva del PP centrada en el tema de la inmigración, se vuelve a mantener la mayoría: CC 11, PP 6, PSOE 3 y UP 1.

Tras el «varapalo» electoral se centraron algunos temas en los que incidir prioritariamente: afrontar la inmigración; acabar cuanto antes con la forma de hacer política de Coalición Canaria, incidir en nuevas formas de participación, sin olvidar la eficacia de la gestión municipal.



Fiesta del Día del Vecino (2005)

Se rompe con Coalición Canaria, y se participa activamente en la creación de Nueva Canarias —NC—, con las crisis que todos estos movimientos suponen.

2007. A pesar de un trabajo duro, en ocasiones espectacular, se llega a las elecciones con malas perspectivas. Eso lleva a realizar una campaña electoral intensísima, en la que se cuenta con un equipo colaborador de más de cuatrocientas personas. Nueva Canarias, contra todo pronóstico, saca 17 concejales de 25; 5 PP, 2 PSOE y Fortaleza 1.

A este triunfo les aupó, sin duda, la historia. La trayectoria desde el 79 es un aval de confianza y de honradez. Son creíbles, y mayoritariamente los vecinos apostaron por no correr riesgos de pactos extraños que habían traído la corrupción a ayuntamientos vecinos.

Este triunfo es ahora una carga de responsabilidad, porque supone no decepcionar a quienes les han legado su confianza. Existen retos serios: el crecimen-



Polideportivo (imagen actual)

to, la gestión eficaz (que es cada vez más un componente de la honradez), el empleo, la vivienda, la participación real de los ciudadanos en la política... Al final todos los problemas de los ciudadanos terminan siendo problemas municipales porque como decía José Ángel Cuerda —alcalde referente del municipalismo— «donde acaban las competencias de los alcaldes empiezan sus incumbencias».

Hasta aquí, consciente de que se ha ido mezclando en el relato la acción de una organización política local, con la tarea de gestión de un gobierno municipal, llega esta historia. Sin duda es única. Sería muy distinta, y se podrían hacer valiosas aportaciones en otras historias de acción política hechas desde fuera del gobierno; quizás tengan más mérito personal. Pero lo más probable es que no hayan podido cambiar las condiciones de vida de la población. Pasar de la acción testimonial a la acción de gobierno, a pesar de las contradicciones, a pesar de tener que mancharse, como decía Mounier, es un riesgo que merece la pena correr. □



Centro de atención a los enfermos de Alzheimer (imagen actual)

EMMANUEL MOUNIER, HOMBRE DE FE, DE PENSAMIENTO Y DE ACCIÓN

■ **ANDRÉ A. DEVAUX**

Profesor Emérito de Filosofía de la Universidad de la Sorbonne (París IV)

En este mundo difícil, precario y peligroso en el que nos ha tocado vivir, frente al creciente divorcio entre sabiduría y poder, un testimonio humano como el de Emmanuel Mounier refuerza, por su natural, el ánimo y reaviva la esperanza. Mounier ha emitido el diagnóstico más lúcido sobre nuestro siglo, al mostrar que «el hombre del siglo xx se siente perdido, en los dos sentidos de la palabra, en un universo que, a sus ojos, deviene cada vez más aplastante, y al mismo tiempo, cada vez más insignificante». Este sentimiento se presenta como el efecto de una crisis de las creencias, que es, a su vez, resultado del «hundimiento masivo y casi contemporáneo de las dos grandes religiones del mundo moderno: el cristianismo y el racionalismo». Pero para un hombre como Mounier no podía bastar con discernir el mal y detallar sus causas, ya que la sabiduría a la que este filósofo nos convida es una sabiduría encarnada y militante.

Emmanuel Mounier fue, ante todo, un moralista y un educador, y estaba convencido de que la tarea más urgente era la de «desmitificar los problemas, exorcizar las tonterías del miedo», ya se trate de la técnica, pongamos por caso, o de las relaciones humanas. Toda la vida de Mounier¹, tan breve y tan plena, una vida

ANDRÉ A. DEVAUX, profesor Emérito de Filosofía en la Universidad de *La Sorbonne* (París IV), ha tenido la gentileza de ofrecer a los lectores de *Acontecimiento* este texto sobre Emmanuel Mounier, escrito poco después de la muerte del filósofo, cuando el autor de estas letras era un joven profesor de filosofía en un instituto de Rouen, en la década de los cincuenta.

Los más de cincuenta años transcurridos desde la redacción de este texto, lejos de sustraerle actualidad, le confieren una viveza que los lectores encontrarán, seguramente, preciosa, en este presente nuestro. Nuestro más cordial y amistoso agradecimiento para André Devaux.

N. de R. Texto traducido por Carmen Herrando

hermosa y entregada por entero, se fue desplegando bajo el signo de este pensamiento de Pascal: «los acontecimientos son maestros que Dios nos da con su propia mano». Y es que Mounier puso su vida, de una vez para siempre, en las manos de Dios. Dócil a las más rudas exigencias de una vocación entendida como llamada directa de Dios, Mounier luchó sin tregua contra las tentaciones de su temperamento, que lo conducían, como reconoce él mismo, «hacia la vida eremítica, la meditación y la vida privada». Y quiso estar «condenado al trabajo impuro y ruidoso» de un director de revista, porque tenía la certeza interior de que ahí estaba el servicio que Dios esperaba de él. En unas emocionantes notas íntimas dirigidas a Dios, confiesa: «mi decisión es el cumplimiento de lo que, a pesar mío, y a veces por medio de pequeños gestos míos, Tú obras en mí, desde la mañana de mi primera comunión». El ideal de vida de Mounier era el mismo que tenía Malebranche: acostumbrarse a leer la mirada de Dios.

En este camino difícil, y reaccionando contra su inclinación natural, ya en su juventud, Mounier tuvo un encuentro decisivo, inolvidable, con Charles Péguy. A Péguy consagró su primer libro, y de la misma manera

1. Emmanuel Mounier nació en Grenoble el 1 de abril de 1905. En 1928 obtuvo la *agrégation* en filosofía, y en 1932 fundó la revista *Esprit*. Murió el 22 de marzo de 1950, consumido en el servicio a los demás. Fue profesor de filosofía en Neuilly, entre 1929 y 1930.

Sus obras se han reeditado recientemente, en bellos volúmenes encuadernados en tela azul, en las *éditions du Seuil*; *L'affrontement chrétien* (*El afrontamiento cristiano*) acaba de aparecer en edición de bolsillo en la colección *Livre de vie*; Lucien Guissard ha consagrado un hermoso librito al fundador del Personalismo, en la colección *Classiques du XX siècle*, en las *Éditions Universitaires*.

Gracias a Mme. Mounier y a Paul Fraisse, se ha fundado la *Association des Amis d'E. Mounier*, que publica un Boletín, y cada tres años otorga un premio para recompensar estudios consagrados a Mounier, tanto en Francia como en el extranjero, y concede una beca a estudiantes que emprenden trabajos de este género. En la sede de esta Asociación, en Chatenay-Malabry, hay una biblioteca que pretende reunir los trabajos inéditos del filósofo, así como artículos de prensa relacionados con su obra y con su tiempo.

que Péguy creó los *Cahiers de la Quinzaine* para ilustrar y defender los valores de la caridad, la verdad y la libertad, Emmanuel Mounier lanzaría, en 1932, *Esprit*, «revista internacional de inspiración personalista y comunitaria», para combatir todas las formas del «desorden establecido», y de manera particular la inaceptable confusión entre espiritualismo y conservadurismo político y social, renunciando también él a la comodidad de una apacible carrera universitaria. Mounier se impuso a sí mismo la tarea de «infundir lo espiritual más puro en la política más combativa»², haciendo de su revista un instrumento de investigación y colaboración intelectuales, pero también, sin que en esto hubiese fisuras, un medio de acción destinado a contar en la evolución de las costumbres y las instituciones, con vistas a asegurar un verdadero «re-nacimiento» cristiano y francés. Rebelde ante los escándalos de la injusticia, y todavía más ante el supremo escándalo que es la traición de los valores espirituales por parte de quienes se proclaman heraldos de esos mismos valores, al tiempo que los utilizan como detestable coartada en favor de sus privilegios y de sus propios intereses, Mounier se comprometió resueltamente a luchar por una comprensión cada vez más intensa de las cosas y de los seres, al mismo tiempo que por la transformación de las estructuras jurídicas, políticas, económicas y sociales, para que a todo hombre se le pueda ofrecer una vida auténticamente humana, y no una «vida de perro». Cristiano de temple excepcionalmente vigoroso, Mounier es de los que piensan que mirar al cielo no significa, en modo alguno, desviarse de la tierra: entre humanismo y cristianismo, existe un acuerdo fundamental. Y catolicismo no es sino universalidad.

Los temas de la *persona*, la *libertad* y el *diálogo* están en el corazón de la doctrina de Mounier, y hacen de ésta un alimento vivificante para los hombres y las mujeres de hoy.

I. El nombre de Mounier ya no se puede separar del de *personalismo*. Sin embargo, Mounier no aceptaría que se le encasillase como «jefe de sección del personalismo». Era consciente de que él no era el inventor de ninguna filosofía nueva, pues, en el fondo, el personalis-

mo es la filosofía más tradicional que existe, la que, proviniendo de Sócrates, impregnada por el cristianismo y orientada por el kantismo, constituye el eje central del pensamiento occidental. A esta filosofía que es el espiritualismo en toda su fuerza y perpetua juventud, Mounier, sencillamente, le confirió un grosor inédito hasta entonces, al oponer personalismo a individualismo —avidez de poseer— y a colectivismo —negación de la interioridad subjetiva—, como nadie lo había hecho antes que él.

A los ojos de Mounier, la persona toda entera es *entregada* y *construida*. Es (y está) entregada, como estructura ontológica que es, como valor trascendente en el que cada sujeto humano está llamado a participar de manera original, realizando su propia vocación. La persona es «lo sagrado» de que hablaba Simone Weil al proclamar que no hay persona si no es en relación con un impersonal que la trasciende. Mounier definía a la persona, de manera explícita, como *supra-consciente* y *supra-temporal*³. Desde este ángulo, la persona es percibida como «una presencia en mí», como «un principio espiritual de unidad». La persona está más allá de la personalidad, pues ésta no es más que obra mía. Pero la persona también es (y está) construida, querida, conquistada, en el curso y al precio de una lucha dramática contra toda forma de despersonalización y de alienación. Poder de ruptura tanto como de adhesión, la persona es en nosotros esta llamada que nos despierta de todos los sueños del dogmatismo y del fanatismo. La persona se prueba en la tensión entre subjetividad y objetividad, por un poder de afrontamiento de lo real cósmico y humano. El personalismo hace del hombre la razón de ser de todas las realidades infrapersonales, y, si es cristiano, como sucede eminentemente en el caso de Mounier, ve en la humanización «un movimiento hacia un trans-personal», hacia la Persona Absoluta: Dios.

II. Este movimiento ascensional no tendría sentido si las personas singulares no fuesen libres y creadoras, capaces, por lo tanto, de introducir en las estructuras metafísicas que configuran el estatuto ontológico de la persona «un principio de imprevisibilidad que disloca

2. Esta frase es de un amigo de Mounier, el padre Jules Monchanin.

3. Nota de la traductora: Eugenio d'Ors también se refirió por extenso a este «supra-consciente», y lo ponía en relación directa con el *ángel* que acompaña a cada persona.

cualquier voluntad de sistematización definitiva». Mounier ha sido un apóstol de la libertad, convencido de que «el hombre permanece en la aventura, y su naturaleza es el artificio»; pero, tan enemigo del fatalismo como del anarquismo, no ocultó las condiciones que limitan la libertad del hombre cuando éste se sitúa en lo concreto: condiciones superiores, ligadas a la realidad objetiva de valores que imantan la acción humana; condiciones inferiores, constituidas por la realidad no menos acuciante de determinismos físicos, fisiológicos, psicológicos o sociológicos, que acorralan la existencia humana, sin obligarla. El realismo personalista preserva la idea de una libertad real pero relativa, contra la exaltación de una libertad total y perfectamente abstracta que hace el existencialismo ateo; y por ese camino concuerda con el marxismo, pero rompe con él para venir a afirmar la primacía de los valores espirituales que regulan una libertad encarnada.

Si Mounier, como muestra su *Tratado del carácter*, es un psicólogo sagaz, todavía es más un ardiente pedagogo. La tipología caracterológica adquiere para él, sobre todo, valor negativo: cada sujeto individual se asemeja a un tipo caracterológico —al «nervioso», al «sentimental», al «apasionado», etc.— sólo en la medida en que carece de unas u otras disposiciones. Esto es lo mismo que afirmar —y muy afortunadamente— que la persona desborda el «tipo», que éste no la designa más que de manera aproximada. A cada persona corresponde orientar sus esfuerzos para lograr un carácter querido, más allá del carácter recibido; Mounier halla acentos nietzscheanos para expresar que, «en buena medida, cada cual tiene los acontecimientos que se merece». El hombre no puede contentarse con el reposo en el «bien-ser» (*bien-être*): aspira a «más-ser» (*plus-être*).

«Pero la acción que no acepta el control del juicio y no practica de vez en cuando un distanciamiento crítico, el de la liberación del compromiso —que se prepara para un compromiso más lúcido—, es una acción indigna del hombre»

La «respiración» de la libertad está hecha a base de una pulsación existencial donde alternan *compromiso* y *liberación* del mismo, indispensables por igual para el progreso humano. El pensamiento que no actúa y se entretiene con juegos de dudas o diletantismos, traiciona su misión: el compromiso viene a sancionar la reflexión, la termina. Pero la acción que no acepta el control del juicio y no practica de vez en cuando un distanciamiento crítico, el de la liberación del compromiso —que se prepara para un compromiso más lúcido—, es una acción indigna del hombre.

De esta complementariedad esencial entre compromiso y liberación del mismo, derivan otras complementariedades evocadas a menudo por Mounier: complementariedad entre *tradición* y *revolución*, entre *acción* y *contemplación*, entre *educación* y *liberación*. Porque la libertad siempre se aprende en el seno de una protesta reiterada contra miedos y cobardías que paralizan, contra la gratuidad que esteriliza,

contra el fanatismo que encarcela las conciencias en monólogos que resultan, con facilidad, agresivos.

III. El remedio para este fanatismo homicida es la voluntad de diálogo que Mounier mostró a lo largo de su vida, sin el menor atisbo de claudicación, a pesar de los riesgos y peligros que conlleva. En sus relaciones con los demás, da la impresión de que siempre le inspiró esta hermosa regla de Péguy: «El verdadero filósofo sabe muy bien que no está en absoluto instituido *frente* a su adversario, sino a su lado y al de los demás, *frente* a una realidad siempre más grande y misteriosa». Mounier se dibuja muy bien a sí mismo con estas palabras que escribe a su amigo Jacques Lefrancq: «Me gusta la unión entre afecto vivo y tranquila clarividencia», y esta unión poco habitual, este sereno equilibrio, son los que permiten el auténtico diálogo, el cual

4. J. Lacroix, *Histoire et mystère*, Casterman, 1962, p. 95.

—como recientemente subrayaba Jean Lacroix— «no elimina la lucha, pero le confiere otro sentido»⁴. Dialogar, decía también Mounier en el último artículo que escribió para su revista (el número de marzo de 1950), es «comunicar en y por el debate, recibir y dar, ajustarse, al mismo tiempo que rectificar». Dialogar es preferir el intercambio de palabras al intercambio de golpes, y devolver a las palabras su pureza expresiva para hacer de ellas *mediadoras* y no provocadoras de litigios, tan estigmatizados éstos por Saint-Exupéry.

El esfuerzo de Mounier por un diálogo leal con el adversario lo ejerció de manera particular con los marxistas. Emmanuel Mounier siempre quiso «dirigirse, con disposición fraterna, a los comunistas», sin dejar de combatir, a cara descubierta, el ateísmo y el materialismo marxistas, partiendo de esta sencilla constatación: que en un mundo sometido a una extraordinaria aceleración científico-técnica, la revolución no se puede lograr «sin que la clase obrera sea la punta perforadora»; es esta misma clase obrera la que hoy está mayoritariamente de acuerdo con el marxismo. Mounier albergaba la esperanza de que surgiera un *compañero (partenaire)* en el *partidario (partisan)*, y esta lección de hacer la síntesis entre la intransigencia de la doctrina y la disponibilidad del corazón nos parece más oportuna que nunca. Si Mounier estimaba que la más elevada tarea del hombre era la de conciliar y reconciliar, no ignoraba que «una mano tendida y una mirada abierta requieren un hombre en pie». Mounier fue un «hombre en pie» que trabajó sin descanso «por la vida contra la instalación, por la actitud vigilante contra los conformismos, por la creación contra la repetición».

Emmanuel Mounier quiso dialogar con los tres grandes exegetas de la cultura moderna: Nietzsche, Marx y Freud, tan sensible como era a las mutaciones de la mentalidad contemporánea. Y lo hizo en nombre de un cristianismo renovado, expuesto a los cuatro vientos, un cristianismo «de afrontamiento». Estaba convencido del carácter juvenil del cristianismo, del futuro que tenía por delante, y distinguía claramente entre la idea «constantiniana» de cristiandad, esclerosada, y un cristianismo vivo, espiritual y misionero, en el que veía la doctrina

mejor equipada, en definitiva, para responder victoriosamente a los retos del tiempo presente.

A los teóricos ruidosos del nihilismo y del absurdo filosófico, dominados por un delirio de negación que no es sino «crispación por el desconcierto y rabia por la impotencia», opuso Mounier, con tranquilidad, la *esperanza cristiana*, tal como Péguy la había cantado. Y subrayó, con Teilhard de Chardin, que «la esperanza del más allá despierta de inmediato la voluntad de organizar lo de aquí», al tiempo que recordaba con vigor que el espíritu apocalíptico cristiano, lejos de temer el fin de los tiempos, ve en este acabamiento temporal la ocasión para el cumplimiento de lo humano, el paso a lo «transhumano». El sentido cristiano, según Mounier, lleva a un *optimismo trágico*: *optimismo*, porque la palabra de Cristo es, en verdad, salvadora, pero *trágico* debido a que la quietud absoluta y la armonía perfecta no son de este mundo. El cristiano es un ser que está de paso, abocado a una esencial inquietud, pero también es un ser llamado a encontrar su propia alegría en esta misma inseguridad. Por este optimismo trágico, válido tanto para los individuos como para las naciones, si es cierto que la historia del mundo traza una prodigiosa «convergencia de todas las naciones, a través de sus mismos errores, hacia un gran designio misterioso que las atraviesa y empuja», pero sin olvidar la permanente amenaza de la conspiración de fuerzas demoníacas, Mounier pensaba que había que excluir tanto el «profetismo moroso como el buen humor de sacristía». Porque la esperanza cristiana es voluntad lúcida.

La fuente de esta esperanza indefectible de Mounier era una fe total en la presencia de Cristo en el corazón del mundo y en el corazón del hombre, una fe colmada de sana infancia espiritual, pero sometida también a la prueba, tal vez a la más cruel de todas: la prueba de la paternidad crucificada. La hija mayor de Emmanuel y de Paulette se vio condenada a una «misteriosa noche del espíritu» por culpa de una encefalitis que contrajo a los pocos meses de nacer y contra la que no pudo hacerse nada. Ante «esta carita distraída e incapaz de conocer», ante «su hermosa mirada, abierta de la mañana a la noche a Dios sabe qué misterio», Mounier conoció el



más áspero de los sufrimientos, al tiempo que vivía la más desconcertante experiencia de transfiguración. En 1940, hacía esta confidencia a su amigo Paul Fraise: «algo nuevo, una ternura inmensa hacia una niña herida cuya imagen escondida sería nuestra más hermosa espera humana en un más allá del tiempo, aflora dulcemente en mí».

Desde aquel momento, la meditación acerca de lo que Simone Weil llamaba «desgracia», confiriendo a este término la plenitud de su terrible significado, no dejaría de ahondarse y elevarse en Emmanuel Mounier, hasta alcanzar este grado de entrega en el que puede decir: «¿Quién sabe si lo que se nos está pidiendo no es guardar y adorar una hostia entre nosotros para no olvidarnos de la presencia divina escondida en una pobre materia ciega? Misterio, pero que sólo puede serlo de bondad, hay que osar decir: una gracia demasiado pesada. Una hostia viva entre nosotros, muda como la Hostia, radiante como ella». Estas palabras arrojadas a un diario no podemos leerlas sin estremecernos. Nos dicen de qué profundidad sobrenatural se alimentaban el alma, el pensamiento y la acción, ésta igualmente generosa, de Mounier. Nos revelan de qué fe intacta surgía el extraordinario resplandor de este hombre ejemplar. Y nos confirman que dicho resplandor no ha terminado de conmover a muchos espíritus y corazones jóvenes, abiertos al mundo, ardientes en el vivir y resueltos a amar.

POST-SCRIPTUM

Para los jóvenes cristianos que cumplieron veinte años en 1940, Mounier aparece, al terminar la guerra, frente a un mundo por reconstruir, como el guía más seguro y el más fraterno. Igual que Bergson «engendró» a Péguy, Péguy «engendró» para nosotros a este pensador militante, contemplativo activo, escritor comprometido, que vino a recordarnos que la verdad ha de buscarse en la tensión dialéctica de los contrarios: tradición y revolución, fidelidad y apertura, lucidez y generosidad, persona y comunidad, recogimiento y diálogo. Mounier nos ha curado para siempre de cualquier fanatismo.

Por entonces ya se dejaban oír los turiferarios de los *maestros de la sospecha*. Mounier les opuso las certezas humildes que nacen de la experiencia de una vida difícil: las del amor, las del sufrimiento, las de la alegría

de vivir bajo la mirada de Dios. Su filosofía del *afrontamiento* espiritual nos ofrecía los medios más inteligentes y eficaces para salir al encuentro de Marx, de Nietzsche o de Freud, sin miedo y sin orgullo.

Era el tiempo en que el existencialismo nos interpelaba con toda su joven fuerza. Y Mounier nos invitaba a buscar sus verdaderas raíces en el *humus* cristiano: en San Agustín, en Pascal, en Kierkegaard. Nos proponía superar las posturas sartrianas a través de un personalismo más respetuoso con la totalidad de la realidad humana. Por este mismo movimiento, nos enseñaba a subordinar lo político a lo que de más fundamental existe en el hombre.

¿Podíamos pedir mejor maestro para nuestros alumnos deseosos de ajustar la teoría y la práctica? Bergson elaboró la teoría de la duración, y Mounier nos dijo de manera concreta cómo había que *redimir el tiempo* viéndoselas de frente con los acontecimientos. Gabriel Marcel oponía el misterio del ser a las tentaciones del tener, y Mounier nos indicaba el camino práctico para una desalienación real. René Le Senne elaboró una caracterología, y Mounier escribió en sus prisiones un *Tratado del carácter*. De manera que cada mirada hacia Mounier viene a revelarnos qué es la *filosofía en acto*, mucho más allá del discurso y de los discursos.

Mounier muestra también, hasta en la más insignificante de sus páginas, que el arte de pensar y el arte de escribir pueden unirse. No sólo fue el ejemplo vivo de un filósofo con estilo, sino que también nos enseñó a leer a Camus, Malraux o Bernanos, con la profundidad que estos autores requieren. Creador, por todo el impulso que le confería su ser entregado, supo hacerse leal intérprete y leal crítico.

Sin habernos encontrado con él fuera de sus libros o de su revista [*Esprit*], tenemos el presentimiento de vivir en su amistad, en comunión de espíritu y de alma. Y me acordaré siempre del doloroso estupor que se apoderó de mis alumnos del *liceo* de Rouen y de mí mismo aquella triste mañana de 1950, cuando nos sorprendió la noticia de la muerte de nuestro compañero de camino. De repente, hizo más frío en el aula, como lo hizo en toda Francia. Al menos, habíamos tenido la rara suerte de conocer y de querer juntos a uno de esos seres fuertes y puros que nos permiten atisbar lo que sería un mundo que se decidiera, por fin, a *encarnar el cristianismo*. □