

«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 NÚMERO 82 2007/1 www.mounier.org

EDITORIAL

El gran miedo del siglo XXI

En 1949 Mounier publicaba su libro *El pequeño miedo del siglo XX*. En esa época la humanidad se sentía amenazada por nuevos peligros que venían de las poderosas fuerzas desatadas por la ciencia y la técnica. Había razones objetivas

para preocuparse, las primeras pruebas de la bomba de hidrógeno habían tenido lugar en el océano Pacífico. Su potencia prometía superar el horror de Hiroshima sólo cuatro años después. Ese poder mortífero parecía anunciar el comienzo de una era en la que un

mal definitivo y último podía acabar con la humanidad. Sin embargo, sin dejar de contemplar la posibilidad del suicidio de la humanidad, Mounier se mostraba optimista porque todavía confiaba en la capacidad de humanización de los hombres que

Continúa en la página siguiente

SECCIONES

01 Editorial

03 Cartas al Director

04 Desde Noruega

■ POLÍTICA Y ECONOMÍA

05 Ecos de un Nobel polémico, por M. A. Jiménez

08 El problema de la gestión penitenciaria desde el punto de vista económico, por Esther Díaz Pérez

■ EDUCACIÓN

10 Violencia y educación, por Julio Ayala

■ PENSAMIENTO

13 Densidad poética de la realidad, por Fernando Pérez de Blas

15 Soy escuchado, luego existo, por Luis Enrique Hernández

■ SOCIEDAD

17 Lucha contra la pobreza: con una compasión y encarnación militante, por Juan Biosca González

■ RELIGIÓN

19 Evangelizar el miedo, por Marguerite Léna

23 Diálogo con el Islam: ¿cómo dialogan los evangélicos alemanes?, por Friedrich Manfred Peter

■ NECROLÓGICA

27 Hasta siempre, Julián, comandante por Carlos Díaz

28 Julián Gómez del Castillo, por Juan Velarde Fuertes

30 Rincón bibliográfico

ANÁLISIS

Los miedos del siglo XXI



34 PRESENTACIÓN

¿Qué será de nosotros?

Carlos Díaz

37 No hay esperanza contra toda esperanza

Carlos Díaz

40 Crisis de la vida. El medio ambiente como indicador

Federico Velázquez de Castro

43 Una antropología del silencio y la esperanza

Agustín Domingo Moratalla

46 El temple moral actual y los miedos del siglo XXI

José María Vegas

50 La implosión económica: el *liber ordinum* del capital

Luis Ferreiro

55 *American way of thinking*, el modo americano de pensar

Félix García Moriyón

58 El poder del deseo y el miedo a la libertad

Cástor Bartolomé Ruiz

62 El libro del trimestre: Simone Weil

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 Pardo
Eduardo Martínez Hermoso
Julia Pérez Ramírez

PRÓXIMOS NÚMEROS 2007

- *Rehabilitar la política* (15 de mayo)
- *El amor* (1 de septiembre)
- *El compromiso de la acción* (15 de noviembre)

EDITA: Instituto Emmanuel Mounier
c/ Melilla, 10 - 8ª 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)

acabaría domesticando esos descubrimientos y poniéndolos al servicio de una civilización mejor.

Pero había alguna sombra, citando a Nietzsche —«la gran marejada de la barbarie está a nuestras puertas»—, replicaba: «La gran marejada de la barbarie anida en nuestros corazones, vacíos; en nuestras cabezas, pérdidas; en nuestras obras, incoherentes; en nuestros actos, estúpidos a fuerza de estrechez de miras.» (O. C. III, p. 379).

En el siglo **xxi** no han desaparecido las amenazas externas a la humanidad, los jinetes del Apocalipsis mantienen sus corceles prestos a cabalgar. No hay que cerrar los ojos. «Desde hoy el nihilismo no es ya la más turbulenta de las filosofías. Va armado» (p. 377). Pero el miedo de los hombres y

de los pueblos suele estar en proporción directa con los peligros sentidos, aunque rara vez se ajusten a amenazas reales. Se ignoran los peligros no sentidos o, lo que es peor, se postulan peligros a la medida de nuestros miedos. La cobardía y la pusilanimidad nos llevan a engañarnos. Es a nosotros mismos a quienes deberíamos temer cuando no damos una talla suficiente de humanidad. En lugar de afrontar nuestra realidad, inventamos fantasmas que nos exoneran de la responsabilidad sobre nuestras vidas. Es entonces cuando el pavor suele vencer al pudor y cuando «la conciencia de Apocalipsis aflora más fácilmente a la superficie de la historia que la conciencia de decadencia» (p. 363).

El miedo crece cuando la vergüenza mengua. En las épocas decadentes el

comportamiento desvergonzado de los ciudadanos enriquecidos y divertidos ha presagiado siempre la catástrofe, que, a medida que se avecinaba, hacía crecer un miedo, sinónimo de una culpabilidad inconfesada, que sólo algunos valientes denunciaban. El pequeño miedo del siglo xx, ante los grandes peligros se podía conjurar con valentía y dignidad. Cincuenta años después, el gran miedo del siglo xxi surge, para nosotros, del devenir del ser humano como sujeto ético, pues esa gran marejada de la barbarie no se detendría sólo con el ilustrado «atrévete a saber», reducido ya a pura razón técnica, sino con otra provocación que despierte los corazones: ¡atrévete a querer! ¡atrévete a amar!

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) <i>(escriba todos los números)</i>							
Entidad		Agencia		D.C.		Número de cuenta	
Importe: _____ €, que corresponden a <i>(marque lo que corresponda):</i>							
☐ Suscripción a la revista Acontecimiento (4 números, 16,00 €)							
☐ Cuota de socio del Instituto Emmanuel Mounier (desde 25,00 €/año) <i>(la cuota incluye la suscripción a Acontecimiento).</i>							
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. _____							

Aviso a los suscriptores

Lamentándolo mucho este año no podemos mantener la cuota de suscripción y debemos aumentarla a 16,00 euros. El Instituto E. Mounier siempre ha procurado evitar la subida de las cuotas hasta que ha sido irremediable a causa de los costes. Por desgracia, después de varios años sin subidas, éste debemos hacerlo para evitar otro año con déficit. Esperamos que, a pesar de ello, sigamos contando con vuestro fiel apoyo y comprensión. Vaya por delante nuestro agradecimiento.



Cartas al Director

Estimado director:

Mi padre me dijo si quería ir a México y sin pensarlo dije que sí. No era consciente de lo que podía hacerme cambiar ese viaje.

Cuando cogí el avión no sé muy bien lo que sentía: tenía ganas de llegar ya a México pero a la vez iba a ser un mes lejos de casa, lejos de tu realidad, porque estaba claro que lo que dentro de poco iba a ver no era nada de lo que yo estaba acostumbrada.

Al llegar todo era diferente, miraras donde miraras nada te recordaba a tu casa, pero aún así valió la pena ir tan lejos.

Dicen que lo más bonito que puedes hacer es viajar y descubrir cosas nuevas y lo afirmo totalmente. Viajar a México es lo mejor que me podía pasar en este momento.

Descubres tantas cosas que no podías imaginar y aunque mi padre me lo contaba al volver de sus viajes no es lo mismo, es cierto que vale más una imagen que mil palabras.

La gente está acostumbrada a creer que su vida es igual en todos los lugares del mundo, que todo el mundo hace lo mismo, pero no es así desgraciada-

mente. El simple acto de ir al colegio es diferente en cada lugar. En los países europeos, a veces, los mismos padres tienen que obligar a los hijos a ir, porque prefieren quedarse durmiendo y van al colegio para divertirse sin aprovechar la oportunidad que tienen, pero en países como México los niños sólo para ir al colegio tienen que andar algunos hasta 10 kilómetros y esto te da mucho que pensar. Si muchos de nosotros tuviéramos que andar eso para ir al colegio no lo haríamos. Tenemos una gran oportunidad y hay que aprovecharla. Por una extraña razón que desconocemos, hemos nacido en un lugar en el que todo lo que queremos lo podemos conseguir, bueno no todo, sí, es verdad que podemos conseguir todo lo material, pero la vida no es eso, la vida es todo aquello que no podemos comprar. Para mí la mayor diferencia entre los españoles y los mexicanos es simplemente que ellos con menos, con la mitad de lo que nosotros tenemos, son mucho más felices que nosotros. Saben hacerte sentir como en tu misma casa, porque para sentirte a gusto no necesitas estar en una casa lujosa, porque eso

no sirve de nada, lo que necesitas es que estén pendientes de ti y te den cariño y eso no se compra con dinero. Eso es lo que nos pasa a la gente de los países desarrollados, que creemos que con dinero todo es posible y no es así, la felicidad y el verdadero amor no se consiguen ni con dinero, ni con poder, sólo se consigue con esfuerzo y lucha. Y eso es lo que nos falta, luchar y esforzarnos por lo que de verdad importa, por lo que de verdad nos va hacer felices.

México me ha permitido descubrir que no es más feliz el que más tiene, sino el que menos desea, porque simplemente si tienes aquello que quieres para qué vas a desear más, si ya tienes todo lo que quieres para ser feliz. Los europeos cuanto más dinero tienen más cosas quieren, nunca están saciados y sin embargo la gente pobre es mucho más feliz. Ellos tienen muchas más cosas que enseñarnos, ellos tienen la clave para ser felices y esa clave no es el dinero ni el poder... yo no sé aún cuál es, pero sólo espero que poco a poco pueda descubrirla... pero bueno tantas cosas no se pueden descubrir en sólo un mes.

Yo me alegro mucho de haber tenido la oportunidad de viajar y espero poder hacerlo de nuevo tanto a México como a otros muchos más lugares. Viajar me ha permitido ver cuál es la verdadera realidad del mundo, he visto diferentes culturas, diferentes lugares, diferentes gentes... y, principalmente, me ha permitido saber que tengo que luchar por lo que de verdad importa hasta el final.

Gracias a México sé que quiero trabajar para ayudar a los demás, trabajar para devolver la gran oportunidad que me han dado al nacer en un país con las oportunidades que tengo. Gracias a este viaje he podido descubrir que no importa el dinero que tengas, lo importante es que vivas dignamente, que hagas lo que de verdad deseas en la vida y así podrás ser verdaderamente feliz.

Muchas gracias México por enseñarme los verdaderos valores de la vida, gracias por ayudarme a encaminar mi vida a la verdadera felicidad... sólo espero poder algún día devolver todo lo que me has enseñado... hasta pronto...

MIREIA BIOSCA ORDAZ
Estudiante de 2.º de bachiller

Desde Noruega

Esperanza Díaz

Médica

esperanza.diaz@isf.uib.no

Uno de cada cuatro noruegos adultos utiliza diariamente medicación antidepresiva. Una prevalencia semejante de enfermedad esconde, sin dudas, otros problemas que no son sólo de disfunción neuronal, sino de relación personal. Cuando llega, como ahora, la oscuridad y el frío, no pasa el día en la consulta sin que alguna persona tenga como problema fundamental la tristeza, la falta de ganas de vivir, falta de iniciativa, de concentración, de sueño... y, lo que es también importante, falta de alguien con quien compartir sus problemas. Es una frase cotidiana la de «sí tengo amigos, pero no quiero molestarles con mis problemas».

Llevo casi ocho años viviendo en este país. Y tengo que constatar que, salvo raras excepciones, la amistad que se vive cotidianamente me parece mejor definida por lo que yo llamaría «conocimiento». Uno tiene más o menos conocidos a los que saluda, con los que habla de cosas banales o con los que queda para salir al cine o a las sesiones de cata de vino, cada vez más de moda. Pero este conocimiento, desde mi punto de vista, no se torna en amistad si no se comparten los sueños, las esperanzas, las alegrías y las tristezas del otro. Y eso, para la cultura nórdica, es entrar en tierras movedizas.

Por lo que puedo entender, parte de la explicación de esta forma de relacionarse podría tener que ver con un enorme respeto a la individualidad y con la evidente desaparición de la estructura familiar como tradicionalmente se ha entendido. Unas pocas pinceladas de lo que es habitual:

Los hijos se van de la casa de sus padres tan pronto como empiezan a estudiar o a trabajar, a los 18-20 años

como tarde, porque «deben hacerse independientes». En esto no hay desacuerdo generacional y lo contrario, que los hijos se queden en casa hasta que tengan 25 o 30 años, se entiende como una relación sobreprotectora y dañina para los hijos, y una carga insólita para la vida privada de los padres. Desde que salen de casa los hijos (y mucho antes en general), los mundos entre las dos generaciones se separan, así que ya a esas edades escucho el «... pero no puedo molestarles con mis problemas» tanto de parte de los padres como de los hijos.

Después de salidos de casa, los más se emparejan... pero la vida enseña pronto que las relaciones no duran mucho: la tasa de divorcios en Noruega es del 50%, y mayor aún la proporción de parejas que se separan entre los que vivían juntos sin casarse. La mayor parte de la población noruega vive en grupos de 2-3 personas, de los que uno es un adulto.

Por lo tanto, en la siguiente relación, tampoco es extraño el «no preocupar al otro con mis problemas», no sea que esto vaya a romper la relación. En las familias con dos adultos, es frecuente que los hijos no sean todos de esa pareja, que haya «los tuyos, los míos y los nuestros».

La vida continúa y nos enseña lo que vale y es apreciado... y no está entre los más valiosos dones el de tener problemas o «estar deprimido», así que tampoco mostramos esa cara a los compañeros de trabajo o a los vecinos o a los amigos con los que de vez en cuando quedamos... Mejor salimos con la careta.

En fin, que poco a poco el círculo de personas con las que, con suerte, en la adolescencia se comparte lo que uno es, con sus luces y sus sombras, pasados los treinta ha desaparecido. Y después de esa época y con las bases mencionadas no es fácil tener amigos de verdad.



Así las cosas, ¿es posible cambiar la situación y tener una relación profunda? Pues claro. Decir lo contrario sería mentir y faltar a la esperanza. Pero no es fácil. Porque lo necesario, creo cada vez más, es dar el primer paso, exponerse, atreverse a decir lo que se siente y lo que llevamos dentro. Y esto lo corroboran mis pacientes. Algunas veces les pregunto si han hablado con sus personas cercanas de lo que les pasa (nunca les digo que lo hagan, sólo pregunto) y a veces ocurre que vuelven mejor sólo una semana después, contando que ha sido una experiencia gozosa el descubrir su debilidad... y normalmente han descubierto que los otros también tienen sus debilidades. Y aprender que es mejor querer con flaquezas, y además de mejor, más real y menos estresante. Y a lo mejor el éxito se puede repetir con algunos pocos cercanos.

Porque una amistad aséptica y estéril, en la que sólo se pueden compartir los éxitos, las risas y las conversaciones vacías en torno a la última serie de televisión, no le sirve a lo profundo del hombre. A mí no me sirve. A mis pacientes tampoco. Expongámonos a ser débiles para recrear la fortaleza de la amistad. En todos los lugares del mundo.

Ecos de un Nobel polémico

Miguel Ángel Jiménez

Presidente de Asociación por un Interés Solidario. Sevilla. majim@terra.es

La reciente concesión, a finales del pasado año, del Premio Nobel de la Paz *ex æquo* a Muhammad Yunus y a su «banco de los pobres» (el Banco Grameen) ha suscitado múltiples y diversas reacciones y comentarios, desde alabanzas a coro hasta críticas encendidas. Nos parece interesante y esclarecedor intentar reseñar algunas de las que nos parecen más significativas, con objeto sobre todo de tratar de comprender los diferentes posicionamientos, y de expresar asimismo nuestros propios puntos de vista.

Llama en primer lugar la atención que el comité noruego que otorga este galardón (el de la Paz es el único Nobel que no es designado por la Academia Sueca de las Ciencias) haya decidido premiar «los esfuerzos [de Yunus] para promover el desarrollo social y económico desde abajo». Siendo un Nobel de la Paz, el comité justifica su designación añadiendo que «no podrá alcanzarse una paz duradera hasta que una gran parte de la población encuentre la manera de salir de la pobreza. Los microcréditos constituyen una de las formas de conseguirlo. El desarrollo desde abajo sirve además para que la democracia y los derechos humanos ganen posiciones».

Son varios los economistas (Juan Torres y Luis de Sebastián, por ejemplo) que han manifestado su desacuerdo con el hecho de que el galardón otorgado haya sido el de la Paz y no el de Economía. Denuncian el hecho de que para el Banco Central de Suecia, que concede el Nobel de Economía, parece ser más importante reconocer sesudas elucubraciones teóricas o desarrollos académicos (con

muy pocas excepciones —por ejemplo Amartya K. Sen en 1998— situados por supuesto dentro de la ortodoxia neoliberal), que premiar las innovaciones prácticamente verificadas que permitirían al sistema financiero ser más eficaz en la lucha por la erradicación de la pobreza.

A nuestro juicio, este hecho no es más que otra consecuencia de la actual visión manipuladora e interesada de lo que es «la economía», centrada casi exclusivamente en el crecimiento y la maximización del beneficio monetario, y que criminalmente deja fuera de sus inmaculadas fronteras cualquier referencia a la miseria impuesta a una gran parte de la humanidad, a la exclusión, al hambre y al sufrimiento que originan las actuales relaciones económicas. Por ello, hemos de coincidir con Juan Torres en denunciar que «frente a esa manipulación grosera, hay que insistir en que la economía que se cultiva en los círculos académicos ortodoxos, en los ministerios neoliberales y en las escuelas de negocios es una construcción ideologizada que no se orienta a resolver los problemas reales de la humanidad»¹.

Quizás lo dicho explique la cosecha de alabanzas con que ha sido recibida la noticia en los medios económicos mas reputados, fieles propagadores de la ortodoxia neoliberal. La mayoría de ellas son a nuestro juicio desmesuradas, cuando no claramente intencionadas, como la de un conocido medio que se preocupó por destacar especialmente las palabras del comité Nobel que aludían a que, gracias al microcrédito, «incluso los más pobres entre los pobres pueden trabajar para provocar su propio desarrollo»². Sin caer en la indecencia de expresarlo, es una forma encubierta y macabra de sostener que los pobres lo son debido a su pereza o a su incompetencia y que, por tanto, nos movemos dentro

de un sistema no sólo eficaz sino suficientemente igualitario.

Y es que el microcrédito, como instrumento que es, puede ser defendido con muy distintas intenciones. Están, por ejemplo, los que pretenden excusarse ellos mismos y al actual sistema económico capitalista de sus desmanes, y —en consecuencia— de las responsabilidades que deberían asumir en el combate contra la pobreza, y se sirven para ello de este instrumento (lo que les permite asegurarse, además, que todo siga quedando en manos del mercado) elevándolo intencionadamente a la categoría de panacea, como clave del desarrollo. En tal sentido Carlos Gómez señala que «su pretendida capacidad instrumental para eliminar la pobreza parece más encaminada a vaciar las responsabilidades políticas e institucionales que existen en su mantenimiento»³.

Nos parece pues que, con este golpe de efecto, se pretende dar a entender que no es necesario alterar sustancialmente el sistema capitalista, sino que bastaría —a lo sumo— con algunos retoques innovadores para corregir sus desviaciones y «daños colaterales». Ello explicaría que, según Walden Bello, «el microcrédito se ha convertido en una especie de religión para muchas personas con poder, fortuna o fama», quien tras reconocer que «el microcrédito es una gran herramienta como estrategia de supervivencia», denuncia las excesivas virtudes y potencialidades que algunos quieren atribuir a una cierta «nueva forma compasiva de capitalismo», para terminar afirmando que la lucha contra la pobreza y por el desarrollo exige «también atacar frontalmente las estructuras de la desigualdad»⁴. Y en la misma línea se pronuncia Susan George al señalar que «mientras permitamos que el mercado tome las decisiones, la pobreza quedará profun-

damente enraizada, puesto que dará cosas a los que tienen activos y se las quitará a quienes no los tienen»⁵.

Respecto a este carácter pretendidamente decisivo del instrumento en cuestión, ya el mismo comité Nobel manifestó en su concesión que «el objetivo a largo plazo de Yunus es eliminar la pobreza en el mundo. Ese objetivo no se puede lograr sólo con los microcréditos. Pero Mohamed Yunus y el Banco Grameen han mostrado que, en su continuo esfuerzo para lograrlo, los microcréditos deben tener un papel importante».

De modo parecido, no son pocas las críticas que le han ocasionado a Yunus y al microcrédito algunos interesados e indeseables compañeros de viaje, atentos siempre para aprovechar cualquier novedad para apuntalar sus privilegios. Yunus haría bien en cuidarse de no ser asfixiado por tal «abrazo de oso», y los pobres por supuesto en desconfiar de la justicia y de las mejoras que tales personajes puedan traerles.

Otras reacciones han resalta-do la sorprendente «conversión» (y la dudosa confianza que ello inspira) de bastantes instituciones financieras tradicionales que se han sumado con entusiasmo a la supuesta panacea del microcrédito, sin abdicar —por supuesto— de sus prácticas bancarias convencionales. Más bien nos parece que, al calor de un nuevo nicho de mercado que no desean que se les escape, no dudan en apropiarse de un discurso «alternativo» que en modo alguno han trabajado históricamente y que no les pertenece. Por ello denunciamos la hipocresía que supone que «las propias instituciones financieras que provocan exclusión y que

dedican la inmensa mayoría de sus recursos a la especulación o a la financiación de actividades improductivas o generadoras de empleo precario (cuando no, a puros delitos de evasión o blanqueado de dinero) se laven luego la cara concediendo un puñado de microcréditos a los necesitados»⁶,

Desde la perspectiva de los excluidos es pues evidente el fracaso histórico, criminal y premeditado, de la banca capitalista, por más que sus élites directivas se empeñen en ocultarnos esta realidad con las deslumbrantes cifras de sus inmensos y siempre crecientes beneficios, claramente inmorales por desproporcionados y por ajenos e incluso opuestos a las necesidades humanas más esenciales, y con la prebenda del dividendo accionario que sólo puede tapar los ojos y las bocas de quienes apenas tienen conciencia moral ni compasión con las víctimas sufrientes del desorden económico instituido.

como acertadamente señala Juan Torres.

Con rotundidad es necesario recordar que el mismo Yunus señala frecuentemente a gran parte de la banca convencional como generadora de exclusión financiera y social. Una banca que, a nuestro juicio, no muestra voluntad ni capacidad de dirigir sus recursos millonarios para ponerlos al servicio de los más necesitados, y que por ello es económicamente ineficien-

te y dilapidadora. Desde la perspectiva de los excluidos es pues evidente el fracaso histórico, criminal y premeditado, de la banca capitalista, por más que sus élites directivas se empeñen en ocultarnos esta realidad con las deslumbrantes cifras de sus inmensos y siempre crecientes beneficios, claramente inmorales por desproporcionados y por ajenos e incluso opuestos a las necesidades humanas más esenciales, y con la prebenda del dividendo accionario que sólo puede tapar los ojos y las bocas de quienes apenas tienen conciencia moral ni compasión con las víctimas sufrientes del desorden económico instituido.

Tanto ha sido el entusiasmo y tan poco el rigor con el que ciertos interesados han festejado el galardón que ha llevado a su vez a exacerbar la crítica, señalando por ejemplo Carlos Ballesteros que éste es «un Nobel para el capitalismo»⁷, o Pascual Serrano que es «el premio Nobel que nos hará a todos empresarios»⁸, forzando a nuestro modo de ver si no la interpretación ideológica de la concesión, sí la realidad y el contexto en los que la experiencia de Yunus se originó y desarrolló. Es evidente que Bangladesh y nuestro pri-

mer mundo no son en gran medida comparables, y que los objetivos y las pretensiones tanto de los instrumentos como de las organizaciones que combaten la exclusión financiera varían en función de sus respectivas realidades sociales.

En cierto sentido algunas críticas vertidas en esta línea tienen que ver con lo que Arnaldo Pérez ha llamado «el valor de los paliativos». Apunta que «la idea tiene que ver con cierta tendencia



a subestimar las soluciones que si bien no atacan la raíz del problema, atenúan o disminuyen sus consecuencias negativas». Señala genéricamente que dichas soluciones no tienen necesariamente que contribuir a «perpetuar el sistema», sino que pueden «crear condiciones que allanen o faciliten el camino a las soluciones definitivas», recordando además que «en muchas ocasiones, la adopción de paliativos no es cuestión de preferencia o de estrategia, sino de posibilidad práctica concreta», y que «las acciones correctivas y los paliativos no son excluyentes». Menciona la limitación que, a su juicio, supone «pensar en clave de todo o nada y establecer un conjunto de dicotomías falsas». Concluye afirmando que «lo importante en el empleo de los paliativos es saber que lo son y saber también a dónde se quiere llegar», y recordando que «los pobres quieren dejar de ser pobres y no pueden esperar por las grandes soluciones, aunque piensen que para ello es necesario cambiar definitivamente la lógica del capital»⁹.

A nuestro modo de ver, siempre resulta difícil, costoso y comprometedor pasar de la simple «cultura de la protesta» a la más compleja «cultura de la propuesta». Todavía tristemente para algunos es más puro (y mas cómodo) no intentarlo siquiera. Sin embargo, a nuestro juicio la exigencia de la acción imperfecta pero posible se nos impone, y la insatisfacción que a menudo nos queda no es más que un estímulo mayor hacia una mayor entrega y compromiso con los empobrecidos.

Pensamos que, efectivamente, no será posible acabar con la pobreza mientras una parte significativa de la sociedad no se decida, con convicción, a acabar con los actuales mecanismos de apropiación y acumulación «por desposesión» de la riqueza, de este desorden social y económico que produce «residuos humanos», todo ello como

consecuencia de haber idolatrado un economicismo frío, ciego e impersonal, y de haber colocado la lógica del lucro en el puesto de mando indiscutible, con la práctica connivencia (activa o pasiva) de casi todo lo instituido.

Pero también valoramos positivamente la experiencia del «banco de los pobres», por razones importantes como ayudar a dejar atrás la pobreza a muchos excluidos, por poner la confianza no en el dinero o los avales sino precisamente en las personas, por fomentar la autogestión, la capacidad de decisión, la responsabilidad y la participación de los empobrecidos, por defender su acceso a mayores capacidades y responsabilidades mediante la propiedad accionarial, por crear redes de solidaridad y tejido social comunitario y por su faceta educativa y de concienciación, que ha ido permitiendo descubrir nuevas perspectivas como la del «ahorro solidario».

Y es que no debemos olvidar que, impulsados —entre otros motivos— por dicha experiencia y por algunas de sus ideas, vienen surgiendo en nuestro primer mundo grupos y organizaciones, de distintas dimensiones y filosofía, que trabajan especialmente en el terreno financiero dentro de las redes de economía alternativa y solidaria. La mayoría de dichos grupos pretenden ir avanzando en un doble objetivo complementario: por un lado, ofrecer vías de financiación a iniciativas económicas y sociales que pretendan impulsar un cambio de la sociedad hacia un mundo más justo y solidario. Y por otro, además de denunciar el papel protagonista que el sistema financiero tiene en el mantenimiento y profundización de la actual situación perversa, reivindican el uso de nuestro propio dinero como instrumento de transformación social, ofreciendo cauces para rescatarlo de las garras del sistema y ponerlo al servicio de nuestros pro-

prios valores de justicia y solidaridad.

En conclusión, es cierto que la experiencia de Yunus ha posibilitado a muchas personas abandonar la pobreza, aunque no por ello parezca ser la panacea perfecta contra ella, y que actúa dentro del sistema que muchos quisiéramos subvertir. También lo es que él no engaña a nadie, pues siempre se ha mostrado partidario de la economía de mercado (bien que intentando procurar oportunidades que ayuden a dejar atrás la pobreza, mientras otros —ya bastante enriquecidos— la defienden para su propio lucro y contra los pobres). Es legítimo pues que tenga sus detractores, pero no todas las críticas que se le han formulado son justas, por no ser directamente imputables ni a él ni a su Banco Grameen, sino a ciertos «partidarios entusiastas» de dudosa motivación que desafortunadamente para él pretenden autoerigirse en defensores (cuando no portavoces) suyos.

Notas

1. Torres López, Juan. «El nuevo premio Nobel de la Paz» (<http://www.juantorreslopez.com>).
2. *Expansión*, edición digital (<http://www.expansion.com>) del día 13/10/2006.
3. Gómez Gil, Carlos. «El pensamiento blando sobre los microcréditos». *Noticias Obreras* nº 1422-1423.
4. Bello, Walden. «Microcréditos, macroproblemas». *Rebelión* (<http://www.rebelion.org>).
5. George, Susan. Entrevista en *El País* (edición País Vasco), el 18/10/2006.
6. Torres López, Juan. «El nuevo premio Nobel de la Paz» (<http://www.juantorreslopez.com>).
7. Ballesteros García, Carlos. «Un Nobel para el capitalismo». Canal solidario (<http://www.canalsolidario.org>).
8. Serrano, Pascual. «El Premio Nobel que nos hará a todos empresarios». *Rebelión* (<http://www.rebelion.org>).
9. Pérez García, Arnaldo. «El valor de los paliativos». *Rebelión* (<http://www.rebelion.org>).

El problema de la gestión penitenciaria desde el punto de vista económico

.....
Esther Díaz Pérez

Estudiante de Derecho

A partir del año 2003 se ha venido produciendo en el ámbito penal y penitenciario un movimiento ideológico-político de defensa social que se ha traducido en reformas que conducen a restricciones en el acceso a la libertad condicional, al tercer grado, o la prolongación de las penas de prisión. Sin embargo, todo esto no ha venido acompañado de un aumento presupuestario.

Por esta razón, se están proponiendo soluciones como las penas alternativas de prisión o la gestión privada de una parte del ámbito penitenciario, de manera que una disminución de los costes del Estado no impida, sino que posibilite, un aumento de inversión en el tratamiento penitenciario, tratamiento entendido como el conjunto de actividades directamente dirigidas a la reeducación y reinserción social de los penados.

España, al igual que el resto de países europeos, carece de estudios y datos fiables sobre la cuestión penitenciaria, de manera que es difícil hacerse una idea de la verdadera magnitud del problema que comporta la masificación de nuestras cárceles (actualmente España es el segundo país de la Unión, después de Gran Bretaña, en número de presos por habitante, en total unos 63.000, lo que representa unos 141 por cada 100.000 habitantes), y en ocasiones se nos ofrece como única alternativa la privatización del sector.

Los principales argumentos que desde siempre se han venido aduciendo a favor de la privatización han sido dos:

1) La mayor eficiencia de lo privado, que hace que los servicios se pre-

senten de manera más eficaz y a un menor coste.

2) La competitividad entre empresas que se disputan el sector, lo que eleva los estándares de gestión.

Sin embargo, los estudios más recientes de instituciones públicas norteamericanas señalan que la gestión privada no está evidenciando la superioridad sobre la pública, y ello por lo siguiente:

- En cuanto al argumento de la eficiencia, hay que decir que los estudios comenzaron efectuando comparaciones entre centros públicos y privados, de modo que fueron altamente cuestionados por la dificultad de encontrar dos centros que fueran homologables y que pudieran proporcionar resultados fiables. Por eso se cambió de técnica y se optó por la del precio medio invertido por preso al día en centros públicos, para luego compararlo con los privados. No obstante, esta técnica también fue muy criticada por diferentes razones. En primer lugar, por el problema de los costes ocultos en el ámbito de la gestión pública, lo que significa que la alta administración penitenciaria presta servicios tanto para los centros públicos como para los privados, pero éstos sólo se computan como costes públicos. En segundo lugar, por lo que comúnmente se conocía como «cherry picking», es decir, que para efectuar los estudios se escogía a los presos más baratos, es decir, a aquellos que no estaban enfermos, que no necesitaban de medidas de seguridad especiales, etc. Por último, el coste que supone la transición del sector público al privado ni se integra a la hora de efectuar los cálculos,

pues se trata de costes incalculables (pero no por ello han de ser desatendidos).

- En cuanto al argumento de la competitividad, lo que se ha acabado es por repartir el mercado de la gestión penitenciaria entre las dos empresas más importantes dedicadas a esto. Decir esto quizá no sea acertado del todo, pues se puede llegar a cuestionar incluso la existencia de un verdadero mercado, ya que se da la situación de que hay un monoxonio (con el Estado como único cliente) y un oligopolio de las dos empresas.

Una vez hecho este pequeño análisis, creemos necesario apuntar lo siguiente:

A nuestro juicio, el problema no se genera desde el debate de la privatización o no de las cárceles, sino desde un estadio anterior como es el modelo inflacionario imperante, que está consolidando una política criminal peligrosa. Con la última reforma del Código Penal, la prisión sigue siendo la pena por excelencia, a lo que se suma la voluntad de cumplimiento íntegro de las penas o la supresión de la pena de arresto domiciliario —mucho más benévola y que parece que ahora se pretende recuperar—, entre otros. Cuando lo que deberíamos es avanzar hacia nuevas formas de cumplimiento de las penas verdaderamente efectivas y resocializadoras (prestando especial atención a este concepto), la dureza del sistema penal parece decirnos lo contrario, e incluso llega hasta casi inmiscuirse en esferas que no deberían ser legisladas por un derecho que, no olvidemos, es de última ratio.

Ahora bien, para poder parar esta tendencia llamémosla carcelaria, es necesario un nuevo desarrollo legisla-



tivo que apueste por la alternativa a la prisión. Mientras esto no suceda, el debate privatización sí, privatización no, no entrará en el fondo del problema.

En segundo lugar, no podemos dejar de preguntarnos si puede un particular (como es el sujeto que trabaja en una prisión privada y que no es funcionario público) tomar decisiones sobre el *status libertatis* de otro (el preso). La injerencia de un individuo no cualificado en la esfera de derechos de otro (que no por ser preso está en una situación de inferioridad respecto de nadie) es algo completamente aberrante, además de carecer de todas las garantías legales que la intromisión en los derechos fundamentales de un individuo requiere.

Pero la privatización conlleva además otros riesgos, como por ejemplo el hecho de que las empresas privadas cobran por preso y día. Así pues, si la ocupación del centro disminuye, se pierde dinero, lo que puede prolongar la estancia del preso en prisión si se prescinde de informar favorablemente sobre un preso o incluso si se informa negativamente sobre él. Todo apunta a que el preso, que se convierte en cualquier clase de centro en un número, en los centros privados además es un número que produce un rendimiento en términos monetarios, de modo que, una vez más, los fines de reinserción y resocialización son dejados de lado.

Estos son sólo algunos de los datos más relevantes para poder llegar a

afirmar que la gestión privada de manera integral no debería llevarse a cabo, como de hecho se está haciendo, bajo ningún concepto. De otro modo, nuestros presos se ven profundamente perjudicados, y el sistema penitenciario en su conjunto (personal privado incluido) degradado.

Así pues, debemos apostar por modelos que combinen la gestión pública y la privada, de manera que sea posible reducir costes y aumentar la eficacia en parcelas como la alimentación, el mantenimiento del centro o el trabajo penitenciario, pero nunca dejando a manos del sector privado otras como la seguridad o los derechos de los presos.

Violencia y educación

Julio Ayala

Presidente del Instituto E. Mounier-Paraguay
jayala@cu.com.py

1. Violencia y sociedad

Es de observación corriente que en distintos ámbitos, en el Paraguay, «somos una sociedad violenta y violentada» y que en las raíces de la violencia hay varios factores coincidentes, que no viene al caso mencionarlos todos, pero desde mi actividad profesional y mi óptica de educador y padre de familia veo la ceguera y sordera de muchos adultos que no educan y no forman en valores. Entonces, ahí están los comportamientos violentos cotidianos en toda la sociedad: secuestro, asesinato, suicidio, asaltos etc.

Es así que tenemos las agresiones recíprocas y las violencias sin control en la vida diaria. Agresiones que pueden ser activas o pasivas. Agresiones activas que se manifiestan de diversas

maneras: riñas, golpes, palabras hirientes, gritos desaforados, imposición de ideas, conducción irresponsable de vehículos, autoritarismo, fanatismo en las actividades recreativas y deportivas, todo tipo de violaciones, injusticias, perversiones, engaño, etc. Agresiones pasivas, que no son menos violentas: indiferencia, sarcasmo, burla, desprecio del otro, sonrisa maliciosa, mirada dura, lujuria, ira, soberbia, robos, descalificación del otro, humillaciones, padres que apañan el mal comportamiento de los hijos, falta de diálogo, falta de respeto a la privacidad de las personas, rivalidades implícitas, envidias, falta de escucha, permisividad de los adultos para la conducción de vehículos de los hijos que no poseen habilitación, etc. Violencia que genera violencia o más violencia, destructividad y muerte.

La violencia (física, psíquica y social), que vive el país en los ámbitos del deporte, del trabajo, de la política, de la educación, de los medios de co-

municación, se va constituyendo en un modelo y estilo de vida (o de muerte) y convivencia para toda la población y los niños y jóvenes, desde hace tiempo, también son portadores de dicha violencia.

En este contexto se pierden los límites, falta el autodomínio, el autocontrol y se producen los desbordes individuales, grupales y hasta masivos. Como decía César Medina, un distinguido colega de feliz memoria, «...todo tipo de maltrato va en aumento y pareciera que se va volviendo normal; hasta da la impresión de constituirse en una cierta satisfacción con el mal, en un puro goce con la maldad y la destructividad».

Es así que tenemos un país dividido donde el mal «pisa muy fuerte y hace daño». Insertos en la cultura global y empobrecedora, siendo un país rico, con un porcentaje de la población que vive temerosa, insegura, desesperanzada, deprimida y con una inclinación muy fuerte a la autodestrucción, si no propensa a la violencia como una constante de la convivencia.

Los desafíos que hoy se nos presentan son fundamentalmente de orden moral y ético. ¿Cómo nos ubicamos frente a estos desafíos como universitarios y docentes de una Universidad Católica del Paraguay? No sé si interesará la pregunta, a veces me da la impresión de que a muy pocos les puede interesar esto y mucho menos se les ocurrirá preguntarse: qué hacer frente a esto. No es pesimismo sino «realismo trágico», como decía Mounier.

En las instituciones educativas, sobre todo desde los niveles iniciales hasta el secundario, he observado que para una convivencia más o menos tolerable se hacen necesarias cada vez más normas y vigilancia. Ya no se espera que los adultos asuman su autoridad, sean docentes, directivos o



padres de familia. Se depositan las responsabilidades en las normas disciplinarias y en la vigilancia como sustitutos de la autoridad. Pero las normas apenas condicionan las conductas. No confundamos las normas con la función de la autoridad que propicia el testimonio y el compromiso. La norma es disciplinadora, la autoridad es formadora. Las normas adecuan, la autoridad educa, eleva, auxilia. Sin embargo, lo que se nota cada vez más es la ausencia de autoridad, hay un vacío de autoridad en las familias y en las instituciones educativas.

¿Y en nuestra Universidad Católica, pregunto, para qué sociedad formamos? ¿Formamos? ¿Y qué personas? ¿Formamos individuos o personas? ¿Qué educación? ¿Educamos en valores? ¿Con qué docentes? ¿Con qué directivos?

2. Una reflexión para algunas respuestas posibles

¿Para qué sociedad formamos? Las universidades, en mi opinión, tendrían que promocionar una sociedad más solidaria y más justa. Para eso habría que hacer muchas cosas, entre ellas habría que impulsar a «tocar pobres», docentes y estudiantes tendrían que estudiar nuestra realidad, empezando por la más cercana, por conocer cómo viven o sobreviven los pobres y/o los empobrecidos; reflexionar sobre estas realidades para proponer alternativas de respuestas, meditando desde lo profundo, desde nuestras convicciones espirituales, personales y comunitarias (y aquí no hablo de religión, entiéndase bien). Cuando digo estudiar, debo agregar mucho.

Formar no es instruir y comunicar sólo conocimientos, formar es educar y para eso hay que ocuparse de la persona, de todas las personas (del alum-



no, del docente, del administrativo, etc.) presentes en la Universidad. Porque educar es educar-se comunitariamente. Educar es acompañar y hacer que la persona crezca en primer lugar, y como tal, para que llegue a ser lo que está llamada a ser, ser persona plena. Es que la persona es llamada a la plenitud, a la realización de un horizonte de valores, con otros, respondiendo responsablemente con su vocación para trascender. Educar-se es crecer personal y comunitariamente. Para eso hemos sido creados y además es algo que no termina sino con el último suspiro de nuestras vidas.

¿Formamos individuos o personas? El individuo lleva al individualismo. «El individualismo es una decadencia del individuo», decía Mounier. El capitalismo inventó la fecundidad automática del dinero y las universidades tienden a instruir para tener dinero y se olvidan de formar moralmente y educar en valores. Y agrega el pensador francés: «Es así cómo la sustitución de la ganancia industrial por el beneficio de la especulación, y de los valores de la creación

por los valores de la comodidad, han usurpado poco a poco el ideal individualista y ha abierto el camino en las clases dirigentes primero, después por descenso hasta en las clases populares, a este espíritu que llamamos burgués». El hombre se ha aburguesado y el que no puede envidia a aquel.

El hombre ha perdido el sentido del ser para ser un ser-sin-sentido. Hoy el hombre quiere tener: tener dicha, tener confort, tener placer, tener dinero, tener comodidad. El que se esfuerza y no es cómodo, por lo bajo es considerado un tonto, un torpe. Comodidad y vanidad van casi juntas. Y muchas veces, tal vez, habría que agregar soberbia.

¿Para qué estamos educando? ¿Para la comodidad o para el servicio? ¿Para el confort individual o el bien común? (Bien común que hoy día es el menos común de los bienes). Y recordemos, que cuando educamos nos estamos educando. Educamos educándonos, o, dicho de otra manera, nos educamos educando. (En este caso, también diría, me estoy hablando a mí mismo, porque quien escribe se escribe a sí

mismo primero). Entonces, ¿formamos personas o individuos, personas individualistas? Según estemos formando nos formamos con aquellos a quienes formamos o pretendemos hacerlo. Por los frutos nos conocerán, así de sencillo es el oficio de educar. Se conocerán los frutos y el árbol del cual provienen esos frutos.

Para educar tengo que vivir lo que predico, vivir los valores que quiero transmitir, comunicar, hacer los deberes hasta que estos se hagan hábitos y se conviertan en virtudes. La virtud (*vir*, fuerza) es el valor vivido. Y esto no lo puedo hacer solo, porque no se puede crecer solo, debo hacerlo con otros, comunitariamente. Decir esto es decirle a los individuos ¡basta de individualismo! Pero esta convicción, como toda convicción, tampoco se puede imponer. Esto se descubre con otros o no, por eso estas reflexiones quieren ser más bien una invitación a pensar y Dios quiera que lo hagas con otros.

Por otro lado, no alcanza «con renunciar, con despojarse del mal, es necesario revestirse del Bien». El mal hace referencia a las tinieblas, a lo negativo, al miedo, a la muerte. El bien hace referencia a la perfección, la felicidad, la inmortalidad, a la vida. El bien ilumina, el mal actúa en las tinieblas.

Tenemos que asumir nuestras limitaciones como personas y como pueblo «para discernir, encontrar lo positivo y lo constructivo, un espacio y un tiempo para ordenar nuestros afectos y nuestras ideas, un tiempo de reflexión sobre nuestras prácticas sociales, educativas, políticas, etc. para aprender y actuar, para producir pensamientos y sentimientos que nos ayuden en la misión a la que hemos sido llamados. Nos convoca una oportunidad de ver los desafíos a nuestra vocación educadora a través de las institu-

ciones educativas: asumir que estamos frente a unos retos que requieren de una decisión personal e institucio-

Para educar tengo que vivir lo que predico, vivir los valores que quiero transmitir, comunicar, hacer los deberes hasta que estos se hagan hábitos y se conviertan en virtudes. La virtud (*vir*, fuerza) es el valor vivido. Y esto no lo puedo hacer solo, porque no se puede crecer solo, debo hacerlo con otros, comunitariamente. Decir esto es decirle a los individuos ¡basta de individualismo!

nal para enfrentarlos y desde un horizonte de esperanza que encarne valores más elevados...» (Roque Samaniego: *Progresar o perecer*, Asunción, Paraguay, octubre, 1919). Estos pensamientos del señor Samaniego van a cumplir 90 años y siguen tan actuales en el Paraguay.

Los desafíos que se nos presentan son varios y provienen desde afuera y desde dentro de las personas y las instituciones. Los desafíos que hoy se nos presentan son fundamentalmente de orden moral y ético. Dice Saint Exupéry en *El Principito* que «el desierto puede ser hermoso porque en algún lugar de él se oculta un pozo de agua fresca». Pero ese pozo no se ve sino con los ojos del corazón.

Por todo esto tenemos que:

- 1) Despertar a los que piensan que todo está bien, más aún, a los que piensan que «vivimos en el país de las maravillas», a los instalados y cómodos. Al individuo que está en nosotros. A los que se creen buenos porque no hacen mal. A los que no se comprometen.
- 2) Tenemos que tomar conciencia de lo que decimos y hacemos, ahí donde estamos y actuamos.

Necesitamos «revestirnos de las armas de la luz», reflejar en nosotros un modo de sentir, pensar y actuar diferente, opuesto a la violencia, al mal, al odio, es decir amar con el amor que es exigente, que requiere de la lucha continua contra el egoísmo que habita en nosotros, aún en aquellos que queremos el bien. Pero sabemos que «quien ama a su hermano permanece en la luz».

Así que, amigo lector, apenas te proponemos algunos pensamientos, que son del corazón, para que a la vez lo pienses con tu corazón y otros corazones, porque el cambio deseado sólo será posible si lo intentamos comunitariamente.

Bibliografía

1. Medina, César: «Adolescencia y la crisis ética de la cultura actual», artículo inédito.
2. Mounier, Emmanuel: *Manifiesto al servicio del Personalismo*, Taurus Ediciones, S. A., Madrid, España, junio de 1967.
3. Lubich, Chiara: «Palabra de Vida», noviembre de 2004.

Densidad poética de la realidad

Fernando Pérez de Blas

Doctor en Filosofía

Ya te cansa, mundo, ser
enorme sueño indistinto.
¡Tantos espacios ofreces,
invitación, a los signos! [...]
¿Qué esperanza de ser fábula
mantiene al mundo rodando?
Abierto y sin prisa espera,
tan en blanco,
que sus más ocultas glorias
al fin se le vuelvan poema¹

El hombre lleva siglos obsesionado con la racionalidad del mundo, con medirlo, cuantificarlo, hacerlo lógico. Desde luego la ciencia es un reto que ha cambiado la faz de la realidad y nos ha dotado de medios en continua progresión para dominarlo y hacer de él un lugar más acorde para la vida humana. (No olvidamos los riesgos y la destrucción que también ha traído el «progreso» sin límites a nuestro planeta, pero no es el tema de esta ocasión). Pero la racionalidad encadenada a la lógica y a la experiencia empírica esconde aspectos del hombre y de las cosas que no sabe tratar. No es que como decían los positivistas todo lo que queda fuera de la experiencia no sea, sino que no puede ser dicho desde la lógica científica. Dentro de esta corriente filosófica ha habido debates ásperos y muy instructivos sobre cuestiones de este calado. Nosotros queremos plantear un retazo de lo que sería un modo de conocimiento no alternativo, sino complementario del científico. A nuestro entender hay múltiples aspectos ontológicos que se expresan más naturalmente en el lenguaje poético. Veamos.

En principio debemos recordar que el lenguaje es equívoco y no unívoco. No tenemos más que echar un vistazo a cualquier diccionario para encontrar la polisemia en la mayor

parte de las palabras. Hacen referencia en algunos casos a entidades muy distintas entre sí. El sueño de conceptos perfectamente diseñados y con referencia semántica acabada cae por los suelos. En lenguaje tomista las palabras son análogas, refieren al mundo no unilateralmente, sino con complejas relaciones de semejanza, desemejanza, similitudes y disimilitudes. Aristóteles al hablar de la metáfora en su *Retórica* ya la concebía como un medio para expresar aspectos relacionales entre cosas prestamente separadas e indiferentes entre sí. Lo mismo diríamos de la metonimia y de muchos otros recursos retóricos. La retórica no siempre es sofisma o engaño, sino construcción de un discurso rico, como plural es el mundo en el que vivimos.

Esta situación se agudiza cuando tratamos de personas, cuando nos fijamos en que el conocimiento se da entre entidades personales, con toda su carga de apetitos, ideas, creencias, valores, perspectivas, sentimientos... Si las ciencias naturales no reducen la realidad a su lógica, tampoco las humanas. Sobre todo sirven para simplificar, cuando el conocimiento es continua complejidad creciente. La poesía —aquí la tratamos como ejemplo por antonomasia de creación estética, de arte— sí abre la realidad, encuentra en el mundo más que cosas, colorea todo con su vigor, saca a la superficie lo profundo, dona alma donde aparentemente no existe. Un racionalista de los pies a la cabeza, pero con mucha fineza espiritual para el contraste y el matiz, como era Kant, lo reconoce en su magistral *Crítica del juicio*:

«El poeta se atreve a sensibilizar ideas de la razón de seres invisibles: el reino de los bienaventurados, el infierno, la eternidad, la creación, etc. También aquello que ciertamente encuentra ejemplos en la experiencia, verbigracia, la muerte, la envidia y to-

dos los vicios, y también el amor, la gloria, etcétera, se atreve a hacerlo sensible en una totalidad de que no hay ejemplo en la naturaleza, por encima de las barreras de la experiencia, mediante una imaginación que quiere igualar el juego de la razón en la persecución de un máximo, y es propiamente en la poesía en donde se puede mostrar en toda su medida la facultad de las ideas estéticas»²

La poesía introduce en el lenguaje espíritu, lo desmaterializa, no solo por incluir sentimientos o juegos imaginativos, sino por la riqueza y profundidad que trasiega en su seno. Sigue Kant:

Hace, pues, que en un concepto pensemos muchas cosas inefables, cuyo sentimiento vivifica las facultades de conocer, introduciendo espíritu en el lenguaje de las simples letras³

La persona está dotada de una capacidad simbólica que la poesía sabe atrapar como pocos lenguajes y hacerla patente, jugar con ella al mismo tiempo que construye ritmo. El arte poético une metafísica y matemáticas, sensibilidad y razón, mundo y alma. Nos lo recuerda un gran poeta:

Por lo que respecta a la versificación, la dificultad es solo parcial; si bien un tercio del tema puede considerarse como metafísico y debatido conforme al parecer de esta o aquella persona, los dos tercios restantes pertenecen innegablemente a las matemáticas. Las cuestiones que por lo regular se discuten con tanta gravedad acerca del ritmo, metro, etc., son susceptibles de una verificación práctica⁴

Es por tanto evidente que el mito de la poesía como evasión del mundo,

como una ensoñación sin lazos con la realidad cae derribado. Poesía es hermandad entre ontología y lenguaje. Otro gran poeta viene a recordárnoslo:

La realidad es indispensable al poeta, pero en sí sola no es suficiente. Lo real es crudo. El mundo es una posibilidad, pero es incompleto y perfectible. [...] El poeta tiene que revisar, confirmar y aprobar la realidad. Y el poeta la confirma o recrea por medio de la palabra, con solo ponerla en palabras. El don del poeta consiste en nombrar las realidades cabalmente, en sacarlas de la enorme masa del anonimato. El primer poeta que cantó a la rosa, al bautizarla, al darle nombre, le dio una nueva vida. La lengua misma es poesía. Y, por tanto, el poeta es el mejor que usa la lengua, el que utiliza en su mayor plenitud el poder de dar vida a lo anónimo, de dar a la realidad cruda e indistinta una realidad poética y singular. Es erróneo decir que el poeta no vive en la realidad: vive en ella más que nadie. [...] El poeta absorbe la realidad, pero, al absorberla, reacciona contra ella; lo mismo que el aire se exhala después de pasar por una transformación química en los pulmones, la realidad vuelve también al mundo transformada, en parte, por la operación poética⁵

Hablamos por tanto de una capacidad de desgarrar la ontología para hacer de ella verdaderamente profunda, no un simple decir, más aún una construcción de la realidad. Así el lenguaje poético transmite todo aquello que no es experiencial de un modo directo, tanto lo abstracto como lo individual⁶, todo lo que no se reduce a problema, lo que es propiamente misterio (Marcel). Si existe un ámbito

propio para la creación y la palabra poética ese es el del misterio.

El misterio no vale por su oscuridad sino por ser el signo difuso de una realidad más rica que las claridades inmediatas⁷

Porque con misterio no designamos una huida del mundo, ya lo hemos apuntado, sino que determinamos una mirada distinta hacia un estrato obviado de lo real. *Ab origine* el misterio tiene el sentido de lo no patente y, a la vez, lo que se mira con otros ojos:

Uno de los sentidos con que los antiguos griegos usaban el término misterio (y de ahí su importancia para la mística) es que con dicho término se designaba el abrir y cerrar de ojos, ese instante en que los ojos no están ni en la vigilia diurna ni en la ensoñación nocturna, miran sin ver, ven y no miran, ¿a dónde miran y ven?, ¿qué miran y ven?, ese es el misterio, eso es lo Otro con que se encuentra el místico⁸

Diríamos que la poesía vive en la duermevela, entre lo que se dice y lo que se elude. Es alusión, elusión e ilusión, conocimiento, silencio y utopía. Transmite saber, mística y valores. En el caso negativo, que los hay en cantidad, ignorancia, ateísmo y vicio. En todo caso anda en el lindero entre razón y misterio. Es por ello que lo sagrado tenga un hueco por antonomasia en la poesía: dentro del cristianismo la Biblia tiene momentos de profundidad poética innegables (Salmos, Cantar de los cantares, Libro de Job, Bienaventuranzas...).

En definidas cuentas la poesía, hemos intentado verlo, no es alternativa a la ciencia, la complementa y ambas hacen de la aventura epistemológica una tarea transmutadora de una rea-

lidad que a muchos interesa ver terminada, sin aristas, sin abismos, sin presencias misteriosas, sin valores, descafeinada. Hoy más que nunca la división de ciencias y letras es una ruptura desgraciada. De la misma manera teología y mística no deben ir por sus respectivos lados, más bien andar de la mano. Y los filósofos, esos tremendos racionalistas incluso cuando se auto-proclaman irracionalistas, han de conocer el lenguaje poético. La palabra exacta, en el momento abierto, en el tiempo instantáneo que roza la eternidad. La llamada del ser a que escuchemos su más profunda dimensión. La llamada de nuestra propia espiritualidad a no quedar tapada en la anodina cotidianidad prosaica y rutinaria. Porque la poesía utiliza la lógica de lo profundo para hacerlo vida, toca en un beso, en una flor, en una herida, en una nube, en una estrella la sublimidad ontológica de nuestra realidad. Para los creyentes, atisba a Dios en sus criaturas. Para el personalismo, dice lo misterioso de eso que llamamos persona con palabras simbólicas y heurísticas, con metáforas que se acarician.

Notas

1. P. Salinas, «Confianza», en VI volumen de *Poesías completas*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 59-60.
2. E. Kant, *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa, 1995, p. 271 (traducción de M. García Morente).
3. Ib. p. 274.
4. E. A. Poe, *Ensayos y críticas*, Madrid, Alianza, 1987, pp. 301-302.
5. P. Salinas, *Ensayos completos*, tomo I, Barcelona, Taurus, 1983, p. 191.
6. «La vida es una transición incesante de lo individual a lo abstracto y de lo abstracto al individuo. Es este segundo momento el que falta a la ciencia; una vez en lo abstracto no puede salir de él», M. Bakunin, *Consideraciones filosóficas*, Madrid, Aguilar, 1977, p. 168.
7. E. Mounier, *Obras completas*, I, Salamanca, Sígueme, 1992, p. 203.
8. D. López Salort, *Presencias de lo sagrado*, Córdoba (Argentina), Konvergencias, 2004, p. 45.

Soy escuchado, luego existo

Luis Enrique Hernández

Miembro del Instituto E. Mounier

Puede ser que nuestra propia fisiología nos esté dando una pista sobre una necesidad natural en nuestro ser persona. Es evidente que una dimensión irrenunciable del ser humano es la de comunicarse, expresarse y por tanto relacionarse con los demás. La persona se construye en la relación con los otros, pero ¿puede haber relación, intercambio, comunicación, si sólo hablo, si no sé escuchar?

Si por nuestra anatomía fuera, podría decirse incluso, que esa necesidad de escucha es, al menos, el doble que la de comunicar (por alguna razón tenemos dos orejas y una sola boca). Fuera o no de esa forma, lo cierto es que corren malos tiempos para la escucha. Hay demasiada prisa, demasiado ruido, y a veces demasiado ruido de fondo, dentro de nosotros, en nuestro corazón, en nuestra cabeza... que a lo más que nos lleva es a oír, a su vez, más ruido. Pero oír no es escuchar.

Siempre me pareció que tendría que ser más rico y sabio aquel que supiera escuchar que quien hablara demasiado. Entre otras cosas, porque para hablar con sabiduría, uno tiene que escuchar mucho, llenarse; por aquello de que «nadie da lo que no tiene». Pero es que además, la escucha tiene un valor terapéutico y reparador vital. Quien sabe escuchar al otro, le da la oportunidad de reconstruirse, porque le reconoce como a un igual, reconoce su existencia y, si escuchamos con atención e interés, ofrecemos a quien nos habla dignidad. Quien sabe escuchar dota (en

ocasiones devuelve) la autoestima a quien se expresa, porque le demuestra su importancia como persona. Tú y lo tuyo no sois indiferentes para mí. Soy escuchado, luego existo.

Reconocimiento del otro

Lévinas habla del otro que está en nosotros, que nos interroga, nos estimula y nos impide descansar... La vida es un caminar en busca de ese

Siempre me pareció que tendría que ser más rico y sabio aquel que supiera escuchar que quien hablara demasiado. Entre otras cosas, porque para hablar con sabiduría, uno tiene que escuchar mucho, llenarse; por aquello de que «nadie da lo que no tiene». Pero es que además, la escucha tiene un valor terapéutico y reparador vital. Quien sabe escuchar al otro, le da la oportunidad de reconstruirse, porque le reconoce como a un igual, reconoce su existencia y, si escuchamos con atención e interés, ofrecemos a quien nos habla dignidad.

otro que necesito para ser yo mismo. La escucha del otro, en consecuencia, no es tanto un acto de benevolencia hacia él, cuanto un acto creativo que me construye a mí mismo.

Con frecuencia estamos tan encerrados en nosotros mismos que no acabamos de ver que la solución de

muchos de nuestros problemas viene de fuera, idea que se expresa con claridad en el relato de los discípulos de Emaús. ¿De dónde surge un replanteamiento de nuestra propia existencia?... de un forastero. La verdad viene de fuera.

El extranjero puede ser un inmigrante extracomunitario, puede ser un joven postmoderno iconoclasta y aparentemente despreciativo con los valores tradicionales intocables para nosotros, puede ser extranjero el esposo para la esposa y viceversa, el alumno a quien supuestamente tengo que enseñar porque no sabe, el anciano ya de vuelta de todo, desinhibido de la marcha social...

Cuando se pierde la capacidad de escucha, nace la presunción de que «ya conozco su discurso». Sé lo que van a decir, surgen los prejuicios y cierro mi interés a lo que me pueden aportar.

Regalar la escucha

Hoy lo que más se estila en los mal llamados medios de comunicación es el hablar, el transmitir, el expresar, el comunicar. Hablar de uno mismo, ser *sponsor* de sí mismo, anunciarse a cualquier precio, demostrarse a uno y a los demás que existimos, aunque para ello haga falta gritar, aunque nadie te escuche...

Ante este frenesí de ruido... regalemos la escucha, o mejor dicho, regalémonos escuchando. ¿Cómo es posible que los cristianos hayamos descuidado la escucha del otro, precisamente, nosotros que pertenecemos a la religión de la escucha? La fe para el cristiano es la escucha: «Escucha Israel, el Señor tú Dios... Dichosos los que escuchan la palabra

de Dios...» Dios es el extranjero por excelencia que llega a través de personas y acontecimientos, a menudo extraños y perturbadores. Sólo quien está abierto a la escucha, puede percibir su presencia en las cosas. Hace falta olfato, escuchar con el corazón, lo más importante está oculto a la vista, se ve con el corazón (Saint-Exupéry) para captar los signos de los tiempos.



de París sin haber estado nunca allí... Nada que objetar al estudio y la lectura, siempre imprescindibles... pero lo siento, mi querido «profe», para conocer a las personas hay que escuchar, salir a la calle, observar sus movimientos, mirar a los ojos de la gente, sentir el palpito de la vida, tomar el pulso a las personas, tocarlas, acariciarlas...

Si no dedicamos tiempo gratis a la

Escuchar es más que oír

En el oír no está la interioridad de la persona. Escuchar es como leer entre líneas. Escuchar es lo que hacía Jesús de Nazaret, cuando miraba a los ojos de la prostituta, como ningún hombre la había mirado antes. Escuchar es ponerte en el lugar del otro para entender lo que dice (empatía). La escucha exige compromiso con el otro, voluntad, es decir, querer captar todos los significados y emociones, como si la vida se recogiese en los oídos. La escucha despierta al otro que está en nosotros, le permite revelarse en nuestro interior... por eso conmueve y construye desde dentro a quien escucha.

Amar el silencio, hablar con el corazón:

Solo sabe estar en silencio ante quien habla quien posee silencio interior. Guardar silencio no consiste sólo en estar callado, sino en liberarse de sí mismo, de las propias ideas, de los

propios deseos y soluciones, para crear un espacio de acogida del otro dentro de sí. Frente a los sucesos que María, la madre de Jesús, no entendía y la desconcertaban, la superaban... los guardaba para meditarlos en su corazón. ¡Ojalá algún día pudiéramos colmar el sueño —deseo de Mounier—, de tal forma que al doblar una esquina de la calle y encontrarnos a un desconocido, pudiéramos, no obstante, comunicarnos con él sentimientos profundos, comprendiéndonos mutuamente, escuchándonos desde el interior!

Dedicar tiempo a escuchar no es perder el tiempo

En cierta ocasión, me comentaba un viejo amigo profesor, que él era poco dado a salir a la calle, a estar con la gente, a la cual, en cierto modo, temía. Prefería conocer la realidad a través de los libros y del estudio, emulando a aquel viejo sabio que llegó a realizar una genial descripción de los puentes

gente, estaremos dejándonos invadir por ese maldito *estrés* medioambiental, tan propio del modo de vida burgués en el que no se tiene nunca tiempo para lo fundamental. Seremos capaces de dar de todo... incluso dinero, para quitarnos de encima a quien nos incordia, para que nos dejen en paz. Daremos «cosas», pero no seremos capaces de darnos a nosotros mismos. Por lo tanto, no estaremos dando nada realmente.

Si el amor es el don más precioso que hay que cultivar, ciertamente, no se puede decir que escuchar sea tiempo perdido o que no tengo tiempo para escuchar, porque dar tiempo es amar. Dime a qué dedicas tu tiempo y te diré a quien amas realmente.

Animo a leer:

- *La lentitud* de Milan Kundera
- *Sobre el buen uso de la lentitud*, Pierre Sansot.

Lucha contra la pobreza: con una compasión y encarnación militante

Juan Biosca González

Miembro fundador del Instituto E. Mounier.
Director del Instituto Social del Trabajo ISO
jbiosca@ono.com

Sin una conversión del corazón, buena parte de la humanidad corre el riesgo de pasar de la experiencia de la explotación a la exclusión y de ésta a una auténtica eliminación, incluso física.

Cardenal F. X. Nguyen Van Thuan

En un mundo con tantas luchas y guerras inútiles, luchemos en una guerra que valga la pena: luchemos contra el hambre, la pobreza y la exclusión social. Es la única guerra en la que todos saldríamos ganando.

Para ello es imprescindible una «vanguardia» que impulsada por el amor compasivo, se encarne en el corazón de las vivencias de los empobrecidos, compartiendo sus gozos y sus esperanzas, sus tristezas y sus angustias.

El pasado día 21 de octubre se celebraron por toda España, y en Valencia con gran participación de jóvenes y adolescentes, nuevas movilizaciones contra la pobreza en el mundo, dentro de la campaña pobreza cero y bajo el lema *REBELATE CONTRA LA POBREZA más hechos, menos palabras*. Es una iniciativa loable y necesaria por estricto sentido de justicia y humanidad.

«Más hechos, menos palabras», supone un diagnóstico y un deseo. Expresa la constatación de que no estamos en esa lucha «cuerpo a cuerpo» y que todos nos dedicamos casi exclusivamente a hablar, a decir qué tienen que hacer otros, y en la mayoría de los casos, a decir qué tienen que hacer los gobiernos y las instancias de poder internacional. Y ello está bien, es justo y necesario, pero también insuficiente.

En estas líneas quisiera incidir en lo que personal y asociadamente podemos hacer, sin que ello suponga dejar de denunciar las causas de este desorden establecido y señalar las medidas estructurales para invertir esta situación, como son la voluntad política y la implicación de los poderes económicos. Así como, la lucha contra la corrupción, que se asocia a los países subdesarrollados, pero es fomentada cotidianamente por empresas y gobiernos occidentales.

Reconozcamos que hay una desproporción notable entre lo que exigimos a los estados y a los organismos internacionales, por un lado y lo que nos exigimos y cultivamos a nivel personal y social, por otro. Haciendo todos bien poco.

Junto a todo un elenco de necesarias reivindicaciones políticas, fiscales, financieras y comerciales, debemos intensificar una tarea cultural y concienciadora, en torno a la radicalidad de la solidaridad, que tiene como horizonte de deseo la entrega de la persona a la causa defendida y no la de

realizar meras acciones puntuales, aliviadoras de nuestra mala conciencia. Ya que el ser humano «no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás» (GS 41)

Los pueblos empobrecidos, que tienen hambre de maíz, arroz o pan, que tienen hambre de cultura, de esperanza y de protagonismo social, quieren ser los sujetos populares de su promoción y desarrollo. Por lo que demandan, sobre todo, un punto de apoyo: nuestra solidaridad encarnada en sus condiciones de vida y trabajo. Nuestro testimonio hombro con hombro, sudor con sudor, esperanza con esperanza. Corazones quieren y no sólo sacrificios.

De todos los recursos que deben ser restituidos y/o entregados a los pueblos empobrecidos, el más decisivo es el recurso humano; personas movidas por una profunda solidaridad internacionalista, que se encarnan en el corazón de sus vivencias, dispuestas a pudrirse en la tierra como la simiente para dar «cientos





por uno». Eso es lo revolucionario, lo que rompe verdaderamente nuestra lógica occidental dominante del beneficio a toda costa, del mercantilismo y del consumismo en las relaciones humanas. Eso es lo verdaderamente significativo, un testimonio

que interpela la conciencia de la humanidad y mueve al reconocimiento fraterno y al apoyo mutuo. Es el testimonio de los místicos y profetas de los que estamos tan necesitados.

El crecimiento y promoción de los pueblos empobrecidos va aparejado a la tarea de conquistar su condición de sujeto, sin dependencias, ni tutelajes; dando lugar a una relación abierta en la que ambos den y reciban, nosotros los occidentales, nuestros bienes civilizatorios y culturales y los pueblos empobrecidos, su sabiduría de la vida y los bienes propios de su cultura.

Por eso la primera tarea en una situación tan apremiante no es intentar cambiar la situación sino trabajar sobre el sujeto para que conserve el sentido de su dignidad y su capacidad de acción, es decir, su libertad

para moldear su vida, incluso en esas condiciones tan precarias. En términos evangélicos, nuestro principal cuidado ha de ser no perder el alma. Sólo si logramos vivir humanamente en una situación que tiende a deshumanizarnos, podremos ser parte de la solución: podremos hilvanar acciones que tienden a mejorarla y transformarla desde la vivencia de una cotidianidad cualitativa.¹

Por ello, para colaborar en el trabajo por la construcción social-moral del sujeto es imprescindible, y hace falta, promover vocaciones para que las más posibles de las personas de occidente se encarnen militantemente, con todos los sentidos, en la vida de los pueblos empobrecidos. A distancia, o virtualmente, se defrauda la humana solidaridad.

Hace falta, a su vez, promover una «objeción profesional», una clara conciencia para discernir si el objeto de mi trabajo sirve para mantener el injusto desorden establecido, o por el contrario, contribuye al Bien Común. En Occidente no debemos trabajar en cualquier actividad y de cualquier forma para ganarnos la vida, debemos laborar con un claro sentido de la participación y de la justicia social, a la que queremos contribuir coherentemente. Hay estructuras y puestos de trabajo injustos, estructuras de pecado, en las que no debemos colaborar ni ser cómplices inconscientes.

1. Pedro Trigo s. j., *Dar y ganar la vida*, Ediciones Mensajero, Bilbao (2005) 17.

Evangelizar el miedo¹

Marguerite Léna

Profesora de Filosofía en la Facultad Jesuita (Centre Sèvres) y en el Studium de la Diócesis de París

En la primera página de la Biblia, después del pecado, Dios pregunta a Adán «¿Dónde estás?». Adán responde: «Te oí andar por el jardín y tuve miedo, porque estoy desnudo» (Gn 3, 9-10). Cada uno de nosotros puede hacer suya esta respuesta. Pues el miedo nos ex-pone, es decir, a la vez nos desnuda y nos desplaza. Desnudez: las protecciones interpuestas entre el mundo y yo, entre el prójimo y yo, entre Dios y yo, de repente aparecen como irrisorias: «Tuve miedo, porque estoy desnudo». Desplazamiento: cuando «entro en el espanto»², estoy deportado fuera de mis asideros, lejos del mundo familiar. Esto quizás para huir: «Me he escondido». Pero también ocurre que el miedo y sus dos compañeros, la angustia y el temor, vigilan el umbral de las más altas aventuras espirituales, del jardín del Edén al jardín de la agonía, del apóstol Pablo al papa Juan Pablo II. Pues ellos son un lugar privilegiado donde el hombre puede sentirse, según las palabras de san Agustín, «espiritual hasta en su carne, carnal hasta en su espíritu». Pero por eso mismo nos ponen en situación de combate espiritual, en un drama que hace de nuestro devenir temporal, expuesto a las amenazas de la naturaleza y de la vida social, una historia de pecado y de gracia, de conversión y de salvación.

Nosotros, que habíamos creído que el dominio razonable del mundo nos liberaba de los antiguos terrores, los descubrimos hoy bajo nuevas formas y nuevos motivos. Quizás ahí hay una invitación a despertar en nosotros las virtualidades espirituales del miedo, de la angustia y del temor, a entrar,

como en una gracia de pobreza, en la desnudez que revelan, a dejarnos llevar por ellos allí donde quizás nosotros no quisiéramos ir, pero donde Otro nos espera: «Soy yo; no temáis» (Mt 14, 27).

Miedo, angustia, temor

El miedo no es algo propio de nosotros; compartimos con el mundo animal esta repentina sorpresa ante el peligro, nos da alas o nos deja clavados en el sitio, según la naturaleza de la agresión y nuestra capacidad de hacerle frente. Pero si el miedo es un reflejo del ser vivo, el miedo humano es una conducta del sujeto: es siempre rica de sentido, cargada de historia; toda una vivencia psicológica acompañada, e incluso determina, los fenómenos psicológicos que lo orquestan³. Tener miedo es percibir al mundo y al prójimo bajo la categoría de la amenaza, y percibirse a sí mismo como desnudo delante de esta amenaza. El viejo mito de Prometeo nos recuerda que el hombre es, de todos los seres vivos, el más desprovisto de defensas naturales, expuesto a la existencia sin garras ni colmillos, y forzado a sustituir a éstos por el laborioso rodeo de los objetos técnicos y las mediaciones jurídicas. El miedo nos reconduce siempre, poco o mucho, a esa desnudez original. Nos revela, a nosotros y a los que amamos, vulnerables frente a una naturaleza hostil y a la enemistad potencial del prójimo. Nos expone a la amenaza de una muerte inevitable. Ahora bien, puesto que somos seres vivos y pensantes, no podemos reducir la muerte a un simple episodio en la continuidad de la especie. Los múltiples miedos que aparecen en nuestras vidas tienen todos por horizonte el miedo a la muerte.

Pero aquí también ellos cambian de naturaleza. Como lo ha mostrado

Hegel en la famosa dialéctica del amo y del esclavo, la amenaza de muerte nos hace pasar del miedo, que siempre viene sobre un objeto determinado, a la angustia, que, por su parte, no apunta a nada preciso, pero desvela por eso mismo la libertad de la conciencia con relación a todos los objetos de la naturaleza y a nuestra propia realidad natural. Se ha subrayado, como lo hace Hegel, que con esta angustia la libertad nace a su propia posibilidad al distanciarse del orden vital; que se vea en la angustia, con Kierkegaard, el «vértigo de la libertad» ante la posibilidad de la culpa; que se circunscriba con Heidegger la angustia como expresión de nuestro «ser para la muerte», en todos los casos parece que no se puede ser consciente de esta libertad sin ser, por momentos, preso de una angustia que nada tiene de patológico, sino que es más bien la marca de nuestra dignidad y de nuestra responsabilidad inalienable de sujetos. Nadie puede dispensarnos de llevar solitariamente esta carga. ¿Qué voy a hacer de estos posibles que se me ofrecen, indeterminados, múltiples, a los cuales me es propio el darles o no cuerpo? ¿Que voy a hacer de esta fuente de todos los posibles que es mi libertad? Angustia de lo imprevisible, más abajo de todas mis elecciones: no puedo medir con antelación a sus consecuencias. Angustia de lo irreversible, más arriba de mi presente: lo que he hecho, desde ahora, pesa irrevocablemente sobre mi historia. Entonces, se opera aquí otro desplazamiento que me arranca de mi asidero natural en el mundo; también otra desnudez, que no concierne a mi relación de ser vivo frente a otros seres vivos, sino a mi relación de sujeto libre frente a mí mismo y a los otros.

Pero si la angustia me revela a mí mismo como ser libre, es preciso llamar temor al sentimiento que sobre-

coge la conciencia ante la manifestación de lo divino. El temor es la categoría del «ante Dios», la resonancia en el hombre de la proximidad de Dios, que revela la existencia humana como religada a lo más grande que ella misma y la conciencia como llamada por lo más eminente que ella misma: «Mira que soy atrevido de interpelar a mi Señor, yo que soy polvo y ceniza» —y Abraham se calla (Gn 18,27). «Quita las sandalias de tus pies, porque el lugar en el que estás es tierra sagrada» — y Moisés oculta su rostro (Ex 3, 5-6). Desde las formas más arcaicas de la experiencia de lo sagrado, calificada de *tremendum* por los primeros fenomenólogos de la religión como Rudolf Otto, un inmenso trabajo de purificación y de conversión conduce el temor hasta las expresiones más altas de la conciencia religiosa. Pensamos en el don de la Ley en el Sinaí (Ex 19, 16-25), en la vocación de Isaías al ministerio profético (6, 1-8). No se trata aquí del miedo servil de un esclavo ante un amo tiránico, sino más bien de la experiencia paradójica de una proximidad en la distancia: el hombre se descubre expuesto a Dios, puesto al desnudo delante de Él y, al mismo tiempo, alejado de Él por todo el abismo que separa la santidad del pecado, la Omnipotencia de la debilidad. Nadie puede ver a Dios sin morir.

Un drama espiritual único

Los análisis que preceden podrían provocar el sentimiento de que conciernen a tres esferas separadas de la existencia humana. Pero en realidad miedo, angustia y temor no dejan de comunicarse entre ellos, pues nosotros nunca somos más que seres vivos, tampoco puras libertades, y nos mantenemos ante Dios con toda la profundidad de nuestra identidad, indisolublemente carnal y espiritual. Por

esto las tradiciones religiosas pueden tomar en préstamo de las amenazas del cosmos el lenguaje propio para expresar el temor ante lo sagrado. Por esta razón también intensificamos nuestros miedos vitales a partir de la infinita diversidad de nuestros miedos culturales y relacionales, mientras que la angustia se disfraza a menudo de miedos irracionales que la canalizan hacia objetos definidos.

Estos desplazamientos y metamorfosis nos invitan a recuperar en la unidad de un solo drama espiritual todo este imperio del miedo. Hace mucho tiempo hemos creído acabar con esto por la sabiduría de la razón. Y, de hecho, se puede interpretar el inmenso esfuerzo de las culturas humanas como otras tantas maneras de acondicionar el mundo por las conquistas de la técnica, de permitir el reconocimiento mutuo de las libertades por la creación de un orden jurídico, de conciliarse las fuerzas amenazantes de lo sagrado en los ritos y mitos de las religiones. A estos recursos externos, objetivados en las obras de la cultura, hay que añadir el trabajo interior de la ética y del pensamiento filosófico: contra los miedos vitales y sociales, el recurso será el coraje; contra la angustia de la libertad, el recurso será la elección, ese «bautismo de la voluntad» que, determinándola, la salva de la errabundez de lo posible. Contra el temor religioso, el recurso será la crítica de la superstición. Se puede reconocer bajo estos diferentes trazos el ideal de la Ilustración y el de la sociedad secular, prometiendo al hombre franquear los terrores ancestrales poniendo en su lugar las claridades de la razón.

¿Qué queda hoy de estas promesas? Es forzoso constatar que nuestros miedos no se han desvanecido sino desplazado. Nosotros no tememos ya, como nuestros ancestros galos, que el cielo nos caiga sobre la cabeza: la fisi-

ca se ocupa de ello. Pero los mismos medios, magníficamente puestos en práctica para superar la extrañeza amenazante de la naturaleza, se han convertido en objetos de miedos inéditos: ¡con el efecto invernadero o las recaídas de Tchernobyl, es de nuevo el cielo el que arriesga a caer sobre la cabeza! Lo que debía salvarnos del miedo se convierte a su vez en objeto de miedo. Y eso tanto más cuanto nuestros poderes técnicos han aumentado prodigiosamente el campo de lo posible, suscitando, detrás de los miedos muy precisos, demasiado precisos, un vasto horizonte de angustia ante el futuro, a la medida de su creciente indeterminación. Tras el miedo a la muerte, que es todavía un homenaje a la vida, se insinúa entonces hipócritamente su contrario y su caricatura, el miedo de vivir. La tasa de suicidio, el abuso del «principio de precaución» y el discurso de seguridad de nuestras frías sociedades, serían sin duda los síntomas de ello.

Por otra parte, la extraña dialéctica, que san Pablo ya había puesto a la luz, toma en nuestros días de alguna manera una visibilidad colectiva. Se hacen las leyes para canalizar la angustia de la libertad trazando unos caminos y obstruyendo otros, abriendo ante nuestras elecciones un espacio sensato, donde nos podemos reconocer. Ciudadanos de Estados de derecho, estamos protegidos de lo arbitrario y de la violencia por la barrera precaria y preciosa de la ley. Pero si la ley canaliza la angustia, también la intensifica, pues acusa y condena. Hoy, una influencia judicial creciente sobre la vida social tiende a hacer de cada una de nuestras acciones arriesgadas un delito virtual, ya sea que se trate de un diagnóstico médico, de un campamento de jóvenes o de una audaz elección técnica. ¿Hace falta recusar la ley, reivindicar una libertad en estado de ingravidez ética? Privados de

referencias estables, herederos sin testamento, muchos, sobre todo si son jóvenes, de repente tienen vértigo: la angustia de la libertad, expresión de su dignidad y su seriedad, se convierte en una angustia *ante* la libertad, es decir, una renuncia a ejercerla, a reconocerse responsable, a comprometerse de manera irrevocable⁴. Los síntomas de esta renuncia se denominan aquí entretenimiento, conformismo intelectual, seguros a todo riesgo...

En fin, comenzamos a ver que al rechazar el sentimiento religioso confundiendo sin examen con la ilusión o la intolerancia, conseguimos menos erradicarlo que transformarlo en vicioso: testificando, en nuestras sociedades desarrolladas y racionalizadas, la atracción por lo paranormal el resurgimiento de los paganismos y de las conductas supersticiosas. Haría falta releer en esta perspectiva las primeras páginas del *Drama del humanismo ateo*, en las cuales el P. de Lubac evoca de manera sobrecogedora el sentimiento de liberación frente al destino y a las potencias cósmicas experimentado por las primeras generaciones cristianas⁵. Tenemos, entonces, derecho a preguntarnos si la fascinación por lo oculto no es un sustituto del auténtico temor religioso reprimido en la intimidad de la conciencia.

Salvar el miedo

No se trata de hacer un diagnóstico sumario de los hechos de la sociedad, de los cuales nosotros somos muy a menudo actores que consienten. ¡Pero más bien «salvar el miedo» en lugar de salvarnos ante él! Pues el miedo guarda el umbral: el umbral de la vida viviente y vivida, llena de riesgos y promesas; el umbral de la vida moral, esta aventura hacia las más altas cimas de nuestra libertad, esta conversión de la atención al rostro del prójimo y a las llama-

das del lejano; el umbral de la vida religiosa, en fin, esta intimidad con Dios prometida al hombre pecador. Pero el paso de este umbral es también una prueba. El miedo, bajo su triple semblante, siempre induce subrepticamente la idea de que es necesario detenerse, renunciar, huir. Nos hace entonces cómplices de la muerte, corta el camino en lugar de abrirlo. ¿Quién salvará el miedo, es decir, quién lo conducirá a su finalidad: hacer de nosotros seres más vivientes, más responsables, más abiertos a Dios?

«¿Por qué inquietarme? ¿Por qué tratar de prever lo que ocurrirá? Si tengo miedo, diré: tengo miedo... Sin sentir por ello ninguna vergüenza. ¡Que la primera mirada del Señor, cuando se me aparezca su Santa Faz, sea una mirada tranquilizadora!»⁶. Las últimas líneas del *Diario de un cura rural*, donde el cura de Ambricourt afronta humildemente su propia muerte, dicen algo de esta onerosa conversión del miedo. Sobre todo, nos dan la clave: es bajo la mirada del Señor, y más precisamente delante de la Santa Faz, que es, no suprimido —«si tengo miedo, diré: yo tengo miedo»—, pero justamente en condición de confesarse a sí mismo, y por esta confesión, de estar curado y como transfigurado bajo la mirada divina. Y en *La Alegría*, Bernanos va más lejos todavía, haciendo decir al Abate Chevance: «He despreciado demasiado el miedo... En cierto sentido, el miedo es, a pesar de todo, hijo de Dios, redimido en la noche del Viernes Santo. No es hermoso de ver —¡no!— unas veces tomado a broma, otras veces maldito, repudiado por todos... Y, sin embargo, no se equivoquen ahí, él es la cabeza de cada agonía, él intercede por el hombre»⁷. De este miedo, promovido al rango de hijo de Dios y de intercesor del hombre, es preciso ahora trazar los rasgos.

Basta para esto abrir los Evangelios. Porque Jesucristo ha asumido todo lo humano, excepto el pecado, ha tomado del hombre sus miedos, del miedo vital a la angustia existencial y al temor sagrado. Los relatos de la tentación en el desierto pueden leerse como su rechazo a ahorrarse la condición vulnerable del hombre: no consiente transformar las piedras en panes, ni cambiar mágicamente el mundo para que nuestra vida biológica encuentre ahí su bien sin riesgo. No cede al vértigo de la libertad ante lo posible, ni a la embriaguez de ese posible: no se tirará del Templo abajo. En fin, al culto idólatra que le propone Satán —postrarse delante de él para adorarlo— él opone la única verdadera adoración, que no es más que un auténtico temor de Dios: «Al Señor tu Dios adorarás, y sólo a Él darás culto» (Mt 4, 10). Por este triple rechazo de ultrapasar los límites del campo en el que el hombre conoce el miedo, Jesús se ofreció a sí mismo a hacer esta experiencia.

Él la hizo. En Getsemaní Jesús conoce el miedo ante la muerte más intolerable para su carne que para nosotros, que siempre encontramos alguna vieja complicidad con ella: «Padre mío, si es posible, que pase de mí esta copa» (Mt 26, 39): en esta copa se unen todos los miedos nacidos de nuestra finitud sellada por la muerte. Pero el texto del Evangelio no habla solamente de espanto, habla de angustia. Jesús ha conocido ese temblor de su ser entero —hasta el sudor de sangre— ante la profundidad del mal, el drama de la libertad humana, del que él solo podía medir el peso de la gravedad y el desamparo, del que él solo podía asumir la salvación. Él ha conocido la soledad inmensa de este consentimiento a ir hasta el límite del amor, hasta ese punto donde nadie se había aventurado antes que él, donde nadie pudiera acompañarle⁸. Quizás se puede decir que él ha

conocido también, en Getsemaní, el paroxismo del temor de Dios: en la profundidad de su conciencia filial confrontada con la profundidad del pecado, ha sentido el divorcio infinito entre el hombre pecador y la santidad de Dios. Pues él era, en lo más íntimo de su voluntad, a la vez solidario con este hombre pecador y habitado por la plenitud de la santidad de Dios.

Así, en el jardín de la agonía, Jesucristo ha tomado sobre él, en él, todo el espesor del miedo humano, pues nadie fue más viviente que él, más libre, más y más conscientemente delante de Dios. Pero él lo ha tomado, este viejo miedo humano, tan viejo como el pecado, entre sus manos de Hijo, sin pretender vencerlo, sin someterse a él tampoco. Como Hijo del Padre, en una libre obediencia, él avanza hacia la muerte; dentro de un acto de amor perfecto, él asume el temor, y no lo asume más que para desterrarlo: «El amor perfecto expulsa el temor» (1 Jn, 4, 18). En la noche del viernes santo, el miedo es redimido y salvado. «Por tanto, así como los hijos participan de la sangre y de la carne, así participó Él de las mismas para aniquilar mediante la muerte al señor de la muerte, es decir, al Diablo, y libertar a cuantos por temor a la muerte, estaban de por vida sometidos a la esclavitud» (Hb 2, 14-15). Por eso, en la mañana de Pascua, el primer don del Resucitado, que firma su victoria sobre la muerte, es la palabra que libera del miedo: «No temáis».

El don de una confianza

Y henos aquí llamados a elegir: o bien cedemos al miedo, el de la muerte o el de la vida, y nos quedamos «en una situación de esclavos»; antes bien, reprimimos nuestro miedo e instrumentamos el miedo del prójimo, utilizándolo como un arma: es la lógica del terrorismo, ese siniestro pacto con

la muerte. O bien seguimos a Jesucristo en su Pascua: nosotros «atravesamos» humildemente nuestro miedo, según la lógica desarmada del amor, y se convierte en la expresión de nuestro pacto con la vida. Más aún: una manera de albergar en nosotros y transmitir alrededor de nosotros este acrecentamiento de vida que es la vida teologal. Esta actitud ha recibido un nombre con san Pablo: la *parrhesia*.

Parrhesia: es la confianza serena de aquel que, en nombre del Evangelio, afronta la hostilidad del mundo, redoblada por los riesgos físicos en los que incurre y por las resistencias de las libertades: «peligros de ríos; peligros de salteadores; peligros de los de mi raza; peligros de los gentiles; peligros en la ciudad; peligros en despoblado; peligros por mar; peligros entre falsos hermanos» (2 Co 11, 26). Él no los afronta como héroe impávido —«¿Quién desfallece sin que desfallezca yo?» (2 Co 11, 29)—, sino con la paz inconfundible de aquel que sabe en quién ha puesto su confianza. También puede ser a la vez «temeroso y tembloroso» (1 Co 2, 3) y «con plena valentía» (2 Co 3, 12).

Parrhesia: es todavía la actitud de aquel que ha recibido, por gracia pascual, el don del Espíritu Santo que le libera de la angustia de la ley y del temor servil para comunicarle la libre espontaneidad del amor: «Pues no recibisteis un espíritu de esclavos para recaer en el temor; antes bien, recibisteis un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡Abbá, Padre!» (Rm 8, 16). La gravedad de la libertad no es, por tanto, suprimida, pues el apóstol sabe mejor que nadie el drama del pecado y tiene, más que nadie, conciencia de su indignidad personal, de su propia debilidad. Pero nada de eso paraliza su impulso: «¿Quién nos separará del amor de Cristo? ¿La tribulación?, ¿la angustia?, ¿la persecución?, ¿el hambre?, ¿la desnudez?, ¿los peligros?, ¿la

espada?... Pero en todo esto salimos vencedores gracias a aquel que nos amó». Si todavía teme, es «de herir la alegría de su Padre», según la hermosa expresión de san Agustín.

«¿Por qué inquietarme? ¿Por qué tratar de prever lo que ocurrirá? Si tengo miedo diré: tengo miedo... Sin sentir por ello ninguna vergüenza.» Ser cristiano no es atravesar la historia y sus peligros, la vida y sus pruebas, con una rosa en la mano. Es, simplemente, saber que ni el miedo ni la muerte tienen la última palabra, porque la última palabra es la del amor. Teresa del Niño Jesús se preguntaba cómo sabría morir ella. Nosotros jamás sabremos morir. Pero no importa. «Nadie entra más que desnudo en los consejos del amor» (Paul Claudel).

Notas

1. Publicado en la revista *Christus*, Nº. 212, octubre de 2006, pp. 399-407. *Acontecimiento* agradece a la autora y a la revista *Christus* el permiso para traducirlo y publicarlo. En las citas bíblicas se ha utilizado la Biblia de Jerusalén.
2. Pascal, *Pensées*, 229 (éd. P. Sellier), Bordas, 1991.
3. Cf. Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Le Livre de Poche, 2000.
4. Vale la pena evocar aquí «la leyenda del gran Inquisidor», esta meditación ardiente de Dostoyevski sobre la renuncia al peso de la libertad, en relación inmediata con el relato de las tres tentaciones de Jesús en el desierto. Cf. *Los hermanos Karamazov*, V, 5.
5. Cf. *Oeuvres Complètes II*, Cerf, 1998, pp. 18-20.
6. Georges Bernanos, *Diario de un cura rural*, Barcelona, 1984, p. 226.
7. *Oeuvres romanesques*, p. 675.
8. En un fino y sutil análisis, Emmanuel Falque subraya cómo el relato de la agonía marca el paso del miedo a la angustia, según los tres rasgos de esta última tal como la describe Heidegger: indeterminación, vacío, soledad. Cf. *Le passeur de Getsemani*, Cerf, 1999, ch. 7 et passim.

Diálogo con el Islam: ¿cómo dialogan los evangélicos alemanes?

Friedrich Manfred Peter

Historiador

I. La Iglesia Evangélica Alemana (EKD¹) acaba de publicar una amplia información sobre posibilidades y límites de contactos entre cristianos evangélicos y musulmanes en Alemania: Contactos regidos por la buena vecindad, pero manifestando claros límites, porque excluye todo oficio religioso común entre cristianos y musulmanes².

La EKD se ha posicionado muy claramente en este manifiesto dirigido a todos sus miembros y ha revisado posiciones anteriores, exigiendo que los musulmanes deben abandonar las posiciones que impiden la convivencia bajo un techo de valores comunes. Ninguna convicción religiosa justifica «negar el respeto a otros, cuestionar derechos humanos fundamentales y obligar a rendirse ante la propia convicción por medio de amenaza, intimidación o violencia».

Para la EKD esta «aclaración» es fundamental para «la buena vecindad» y los tres millones de musulmanes en Alemania están obligados a respetar esa posición. Los musulmanes que viven en una sociedad occidental deben admitir preguntas críticas dirigidas a sus tradiciones y a su cultura. Sólo así prosperará la convivencia en la vida diaria. Además, la autocrítica es una virtud y es necesaria para combatir los errores y la disposición inherente a la violencia. Aquellos que no son capaces de revisar sus posiciones y se muestran inflexibles no merecen que la sociedad sea tolerante con ellos ni tampoco lo serán los cristianos. Cristianos e islámicos son rivales en cuestiones de

la fe. La vocación del cristiano es predicar el evangelio, la buena nueva, también a los musulmanes. Dejar de hacer esto, es dejar de ser cristiano.

El texto elaborado en colaboración con expertos en estudios islámicos advierte contra la moda ampliamente difundida de un falso concepto del significado de diálogo y tolerancia:

La tolerancia verdadera sólo prospera bajo la verdad real de

a ambas, pero reduciéndolas a manifestaciones precursoras e incompletas al desconocer la Trinidad y la fe en Cristo.

La iglesia evangélica no puede conformarse con una identificación aproximada con la imagen de Dios. La fe del cristiano es confianza personal en el Dios de la verdad y del amor y a este Dios lo encontramos en Cristo.

Los musulmanes que viven en una sociedad occidental deben admitir preguntas críticas dirigidas a sus tradiciones y a su cultura. Sólo así prosperará la convivencia en la vida diaria. Además, la autocrítica es una virtud y es necesaria para combatir los errores y la disposición inherente a la violencia. Aquellos que no son capaces de revisar sus posiciones y se muestran inflexibles no merecen que la sociedad sea tolerante con ellos ni tampoco lo serán los cristianos.

Dios y no cuando esta verdad es negada. Esta es nuestra convicción fundamental evangélica.

Islam y cristianismo no comparten la misma imagen de Dios. La afirmación «creemos en un mismo Dios» es incorrecta. La imagen de Dios en el Islam es incompatible con la Biblia y la doctrina cristiana. Es cierto que el Islam, respetuosamente, hace referencia

II. El obispo Wolfgang Huber acaba de presentar estas sentencias más relevantes del manifiesto de la EKD en Berlín explicando la motivación de la comisión autora del texto; además, subrayó lo siguiente:

— La relación con el Islam ha evolucionado durante estos últimos años de forma dramática, debido a numerosos conflictos con inmigrantes musulmanes, pero también a los esfuerzos de grupos islámicos para encontrar una posición estable y reconocida en la sociedad alemana. Ante este nuevo reto la iglesia evangélica no pudo permanecer callada, tuvo que manifestarse partiendo de una reflexión teológica sobre lo que significa la verdad en el cristianismo y en el Islam.

— En un segundo capítulo se trata de aclarar, cuál es la posición de la religión en el estado de derecho secular, cuál es la relación del Islam con los principios de la democracia, de la elección libre de la religión y el derecho libre de cambiarla, de los derechos humanos en general, del trato de las minorías religiosas y de la existencia de violencia motivada por la convicción religiosa. Existen

relaciones mutuas entre migración, religión e integración.

- La tercera parte se concentra sobre los problemas prácticos de la convivencia, como son los matrimonios mixtos, los problemas en los centros de educación, las clases de religión islámica, el velo islámico para docentes, la construcción de mezquitas o la disposición de edificios de la Iglesia para uso islámico, el sacrificio ritual de animales y el trato con los moribundos y la muerte.

El obispo resume, en conclusión, que el respeto mutuo es condición fundamental de convivencia. Las reacciones del mundo islámico contra la falta de respeto hacia su religión han sido causa de violentas protestas en episodios recientes. La iglesia Evangélica no puede compartir esta actuación ni aprobar sus respectivos gestos, nunca abandonará el carácter pacífico de una confrontación espiritual, que es un valor en sí y que el Islam debe aprender a compartir. Por eso opina que una maestra musulmana que insiste en llevar velo de forma permanente en un colegio público alemán puede ser no apta para ejercer su profesión con la debida responsabilidad. Sin embargo, recomienda estudiar cada caso individualmente.

Finalmente, que el gobierno federal alemán haya iniciado un diálogo con los principales representantes de grupos musulmanes en Alemania, es un hecho plenamente apoyado por la EKD.

III. Durante el mismo acto, el presidente de la comisión del consejo de la

EKD, Dr. Jürgen Schmude, destacó los siguientes puntos:

- La democracia alemana y su carta magna ofrecen la oportunidad a todo musulmán para vivir plenamente la vida en libertad religiosa. El estado de derecho democrático secular, a su vez exige la solidaridad de los que bajo su sombra se cobijan:

Las reacciones del mundo islámico contra la falta de respeto hacia su religión han sido causa de violentas protestas en episodios recientes. La iglesia Evangélica no puede compartir esta actuación ni aprobar sus respectivos gestos, nunca abandonará el carácter pacífico de una confrontación espiritual, que es un valor en sí y que el Islam debe aprender a compartir. Por eso opina que una maestra musulmana que insiste en llevar velo de forma permanente en un colegio público alemán puede ser no apta para ejercer su profesión con la debida responsabilidad.

La mayoría de los musulmanes piensan que Islam y democracia son compatibles. Los que opinan de otra manera o los que se callan deben responder a las preguntas críticas que les hacemos. En la gran mayoría de los países islámicos la libertad religiosa de los cristianos se encuentra es-

trechamente limitada o prácticamente no existe. Nosotros no podemos vengar esta injusticia en los musulmanes que viven en Alemania. Nuestra conciencia como creyentes y las leyes vigentes nos lo impiden.

- La interpretación específica que el Islam aplica a los derechos humanos tiene relevancia también en la vida de los musulmanes en Alemania. De ahí surge un orden jurídico particular, manifiesto en la *Sharía*.

Nosotros nos enfrentamos a toda discriminación y menosprecio de la mujer, aún cuando sean apoyados en argumentos religiosos. Cuando las mujeres sufren actos de violencia exigimos que el código penal alemán sea aplicado con el máximo rigor, más que actualmente.

- Musulmanes y cristianos juntamente deberán combatir actos de violencia y la disposición mental para esta amenaza colectiva.

—La iglesia Evangélica defiende la introducción de clases de religión islámica en los colegios. Así lo prevé el artículo 7 de la constitución alemana. Desde luego los musulmanes deberán cumplir las mismas reglas existentes para los cristianos.

- El status jurídico del Islam en Alemania debe acercarse al de las confesiones cristianas que son corporaciones de derecho público. La EKD no se opondrá a ello si se garantiza que esta corporación islámica procura fomentar bienestar y convivencia generales tal como la

ley manda y como las iglesias cristianas actúan.

IV. Comentario

No puedo valorar los aspectos teológicos del manifiesto de la EKD. Supongo que nos encontramos al principio de un largo camino donde se hallan suficientes piedras para causar tropezones y cuevas resbaladizas que harán caer a más de un dialogante. Sin embargo, encuentro admirable la claridad y la valentía expresadas por la EKD.

Es obvio que proponer diálogo sólo tiene sentido, si el que manifiesta tan buena voluntad sabe quién es él y cuáles son sus principios, convicciones y metas. En este sentido la EKD indica un camino a seguir sin caer en el error de anticipar un resultado final. No es un proyecto de «alianza» sino una ruta de acción.

La visión utópica de la plena paz al final del camino sería una trampa porque suele tener el efecto de un calmante temporal; igual que el uso de un lenguaje diplomático repleto de altas dosis de este mismo cloroformo. El manifiesto se refiere en estilo claro y sin falsa solemnidad a la situación complicada de convivencia entre islámicos y cristianos en Alemania y se dirige en primer lugar a los mismos cristianos evangélicos y a la sociedad civil para que escuche esa voz.

Ellos viven en una sociedad donde históricamente predominaba el protestantismo y donde en la actualidad el número de evangélicos se encuentra en minoría absoluta. Después de dos dictaduras anticristianas, la nacionalsocialista y la comunista —sobre todo en el Este— la religión ha perdido su base real en la sociedad³.

Según una estadística reciente, sólo uno de cada cuatro jóvenes alemanes se considera «religioso» sin precisar

este término. Lo cual significa que el grupo de jóvenes cristianos evangélicos activos aún es mucho menor. La pérdida de la práctica religiosa afecta a católicos y evangélicos, pero estos lo sufren con mayor intensidad porque la tierra madre de la Reforma se encuentra en el Este, la patria de Martín Lutero y de Juan Sebastián Bach hoy en día es la región neopagana principal en Alemania, donde de forma real y concreta el cristianismo ya sólo parece ser un fenómeno histórico. No ha sido la *opresión* practicada por los regímenes nazi y comunista —que duró más de medio siglo—, sino la *seducción* que ejercieron estas ideologías totalitarias sobre la masa popular. La iglesia Evangélica oficial se había rendido ante el reto de estos totalitarismos, y un amplio sector popular se había entregado a los falsos profetas racistas y luego comunistas, que no eran tan distintos unos de otros como la izquierda moderna todavía nos lo quiere hacer creer.

Hoy, muchos evangélicos no quieren acordarse de su *Reichsbischof* (irónicamente llamado «Reibi»), vestido talar de oficio religioso, con el brazalete nazi puesto y haciendo el saludo nazi ante los seguidores de este «obispo» nazificado.

¿Y quién no recuerda aquellos «pastores por el socialismo» servidores sumisos a la dictadura comunista y con frecuencia colaboradores con los servicios secretos del régimen estalinista?

¡Y ahora llegaron los musulmanes! ¡Y son más de tres millones! En su gran mayoría turcos enraizados fuertemente en sus tradiciones y prácticas religiosas de la lejana Anatolia. Muchos de ellos, de la primera generación, analfabetos, pero fieles seguidores del profeta.

Con el paso del tiempo, y con la presencia ya definitiva en Alemania de

esta población en segunda, tercera y cuarta generación, nacieron numerosos conflictos y problemas que están sin resolver, tanto en el seno de la misma comunidad islámica como en la relación de ésta con el ambiente alemán, complicados a su vez por la pérdida de prácticas y valores cristianos.

Por eso no es raro encontrarse con el cliché mantenido por el turco musulmán creyente que desprecia a su vecino alemán, no por ser cristiano, sino por no conocer costumbre ni moral religiosas. «El alemán ateo es el provocador del conflicto». Así lo quiere ver este cliché.

Hay que tener en cuenta todo eso para entender esa voz nueva —y tal vez sorprendente para el lector español— del protestantismo alemán. Después de lo dicho quedará claro, por qué la EKD tuvo que actuar para iniciar un debate público sobre la convivencia entre cristianos y musulmanes en Alemania para dar un ejemplo a la sociedad civil a seguir este paso.

¿Pero, en qué fuentes se inspiraba la EKD y cuáles eran los ejemplos a seguir ante el reto que representa el islamismo totalitario?

Inspirado por el teólogo Karl Barth, y redactado por él principalmente, en el mes de mayo de 1934, un sínodo alternativo evangélico aprobó un manifiesto conocido bajo el nombre de *Barmer Theologische Erklärung* (proclamación teológica de Barmen). Siguiendo el ejemplo de Martín Lutero fueron proclamadas seis tesis fundamentales en manifiesta oposición al totalitarismo nazi. De aquel sínodo nació la *Bekennende Kirche* (BK, Iglesia Confesante), como alternativa a la iglesia oficial sometida a la voluntad nazi y contagiada por la ideología nazi-racista. El personaje destacado era Dietrich Bonhoeffer quien pagó con su vida la valiente defensa de la fe⁴.



Dietrich Bonhoeffer

De la tesis n.º 3 traduzco el siguiente párrafo: «Rechazamos la falsa doctrina, como si la Iglesia pudiera dejar su mensaje y su organización a su propio gusto o al permanente cambio de las convicciones ideológicas y políticas.»

Y en la tesis n.º 5 encontramos: «Rechazamos la falsa doctrina como si el estado —más allá de su función específica— debiera y pudiera crear un orden único y total de la vida de los hombres y cumplir así funciones de Iglesia.»

Con la proclamación teológica de Barmen la Iglesia Evangélica alemana ha encontrado su carta magna, y ésta ha dado vida al rechazo del totalitarismo islámico en la actual declaración.

Finalmente, como católico voy a formular una observación personal. La declaración de la Iglesia Evangélica, de noviembre de 2006, no hace referencia ninguna al discurso de Benedicto XVI, de septiembre de 2006, en Ratisbona. Tampoco había que esperar nada de eso porque, al fin y al cabo, son casi 500 años de complicada vecindad que nos separan. Sin embargo, sin hacer detallada referencia a ello, las coincidencias en ambos manifestos son obvias. Ambos proclaman la necesidad urgente del diálogo y ambos describen de forma casi idéntica las condiciones para emprender esa tarea difícil. Ambos son más que claros, son clarividentes y se abstienen de usar un lenguaje diplomático dulcificador. Ambos textos van al grano y no dejan espacios para refugiarse en un cómodo paraíso utópico. Ambos se dirigen al pueblo de Dios, al Dios de la verdad y del amor, al Dios que nos une a los cristianos y nos separa de Alá; ante él no nos podremos postrear, tampoco en el nombre de la paz.

Ambos discursos sitúan la fe en medio del ambiente secularizado. La razón acompañada por la fe, o la fe del



cristiano impregnada por la razón abre soluciones a los problemas de una sociedad moderna. Ambos discursos son misioneros, desean recuperar terreno perdido para la fe situando la religión en el centro y no al margen de la sociedad democrática actual.

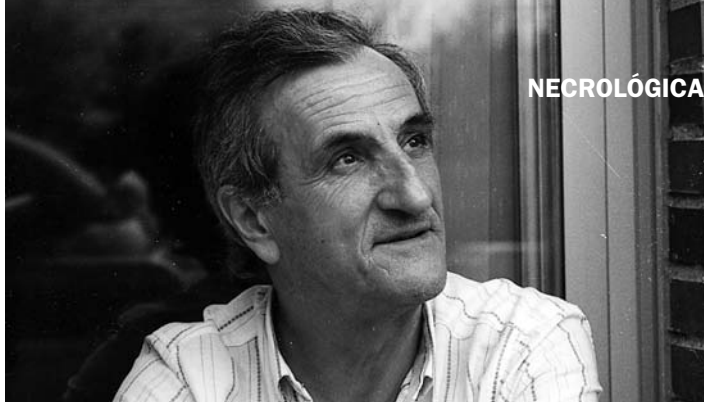
¿Por qué no usamos estas coincidencias para olvidar un poco lo que nos separa, para concentrarnos en lo que nos une? ¿Podría ser que el diálogo con el Islam tenga un fruto más, tal vez cercano e inesperado, el diálogo entre «Martín Lutero» —sus herederos— y Benedicto XVI? Al fin y al cabo, ambos son teólogos y destacados intelectuales alemanes.

Notas

1. EKD = Evangelische Kirche Deutschlands.
2. Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der EKD vom 28.11.2006.

3. En realidad, el proceso de secularización ha comenzado mucho antes. Los soldados del Kaiser durante la Primera Guerra Mundial llevaban grabada en la hebilla del cinturón la sentencia *Gott mit uns* (Dios está con nosotros). Combatieron valientemente bajo este lema. Después de la derrota militar los supervivientes observaron con espanto el descalabro político, económico, social y moral de su patria. Dios —así parecía— les había abandonado. La nación parecía un campo raso, entregado al nihilismo y al amoralismo total. El terreno estaba preparado para que lo ocupasen las nuevas ideologías del siglo, la nazi y la comunista.
4. Dietrich Bonhoeffer, teólogo y pastor durante dos años en Londres, enemigo declarado del nazismo. Perteneció al grupo de resistencia que preparó y cometió el atentado de 20 de julio de 1944 contra Hitler. En la fotografía que muestra el grupo dirigente de la BK en reunión clandestina junto al Mar Báltico en invierno de 1937/38 es el segundo por la izquierda. Bonhoeffer manifestó que Hitler representaba una «máscara del mal», fué encarcelado y liquidado en 1945.

Hasta siempre, Julián, comandante



Carlos Díaz

Del Instituto E. Mounier

Conocí a Julián en el invierno de 1968. Para mí el contacto con el movimiento obrero era sagrado, pero a Julián nosotros los universitarios parecíamos despertarle sentimientos encontrados. Por una parte, en efecto, Julián mostraba una agresividad histórica y una desconfianza inicial respecto de los universitarios, cuya acción dentro del movimiento obrero presenta efectivamente más sombras que luces. Este era el aspecto más visible, sobre todo el más aparatoso. Sin embargo, por otra parte había en Julián una indiscutible admiración por la sabiduría de ciertos «intelectuales fieles al pueblo», y él mismo testificaba ejemplarmente al respecto su inquietud cultural, su convicción de que no hay transformación en los pueblos ni en las personas sin cultura popular: lo que se hace sin crear una mentalidad, repetía con Helder Cámara, carece de sentido. Creo en ese sentido estar en condiciones de afirmar que he visto a muy poca gente con más ansia que Julián de saber, de estudiar, de editar, de despertar las manos para la acción a través de inteligencia de la razón por medio de la divulgación. Si no hubiera sido por unos pocos como él, jamás me habría vinculado yo mismo tan entusiásticamente a divulgar lo que había peleado contra mi propia y endurecida ignorancia. De entonces acá —gracias, Julián— creo no haber hecho prácticamente nada que, una vez sabido, no haya necesitado divulgar, no encuentro vocación más hermosa que esa cuando miro otras vocaciones a mi alrededor. Permíteme, pues, Julián que te recuerde que todo eso te lo debo y te lo agradezco con la memoria de mi corazón: un obrero como tú ha convertido en verdaderamente universitario al pequeño pedante que siem-

pre, pese a todo, he sido y seguiré siendo. Tú, hermano Julián, me has hecho divulgador, maestro de gentes con corazón que necesitaban entender con la cabeza y transformar con las manos, me has iniciado a leer y escribir la realidad para las gentes más reales. Y, como todo tiene un precio, lo he pagado dolorosamente, exiliadamente, fuera de las instituciones académicas, de las promociones académicas. Es jodido —maravillosamente jodido, si quieres— no tener patria, ni tribu, ni gremio, ni pecho de colega donde reclinar la cabeza, pero ese es a veces el precio de la libertad: aprender a quedarse solo, corriente arriba, contemplando a los peces muertos ser arrastrados corriente abajo, precisa y paradójicamente por haber querido ellos estar arriba.

Pero ya ves, Julián: sin darme cuenta te estoy aprovechando para hacer mi propia apología, no tengo remedio: sigues llevando razón como aquel día en que —era la primera vez que asistía a una conferencia con la joven que iba a ser pocos meses después mi esposa— me presentaste al conferenciante, Enrique Miret Magdalena, con estas palabras. «Te presento a Carlos, un estudiante que *quiere* encarnarse en el movimiento obrero». Lo dijiste tan solemnemente, que yo pensé: «Debe de ser necesario salir de un vientre obrero para ello». En lugar de lo cual, aquí está nuevamente tu amigo el pedante egocéntrico, en quien sin embargo confiaste y a quien alentaste sin pedir absolutamente nada a cambio. ¿Qué difícil es, lo reconozco, para un *superlicenciado* dejarse enseñar por los menos universitarios, los más pobres, aquellos a quienes uno no explica, sino ante los cuales es examinado!

Y, en efecto, el segundo rasgo que me encantaba de ti, hermano Julián, era tu entrañamiento en el movimiento obrero pobre, al modo como lo habían hecho muy especialmente los

anarquistas. Desde entonces, ese movimiento obrero —el más puro— lo he conocido en el interior del anarquismo, excepciones al margen. Hoy te veo más parecido que a nadie a Salvador Seguí, el Noi del Sucre. Un día iba éste en tranvía camino de la estación para tomar el tren y, dándose cuenta de que un carterista le ponía la mano en el bolsillo de la americana para robarle, le agarró por el brazo y cuando éste, tembloroso y pálido, temía recibir una buena paliza antes de dormir luego en la celda de una prisión, Seguí (o Julián), con una mirada que reflejaba la sorpresa, sin aspavientos, le dijo: —«Hombre, ¿no ves que me dejas sin un céntimo? ¿Robas carteras por vicio o por necesidad»? Naturalmente el ladrón le contestó que por necesidad. —«Si es así vamos a repartir», y le dio unos billetes de banco, por lo que en Sevilla, lugar de destino, tuvieron que hacerle un donativo para regresar a Barcelona. ¿Qué habrá sido del carterista? ¿Y ahora qué será un poco también de nosotros los carteristas sin Salvadores Segúis ni gentes como tú y como él, Julián; cómo olvidar tus andanzas, o mejor tus andaduras, desde Lérida 80 (Editorial Zyx) a tu casa del popular Barrio del Pilar, derecho y en zapatillas? ¿Aprenderemos también nosotros a caminar a pie enjuto en la gran ciudad secularizada con el cielo estrellado encima de nuestra cabeza y la ley moral dentro de nuestro pecho? ¿Y cómo pensar en el luchador, en el militante, sin recordarlo como sujeto ético, y no dietético ni patético, al modo como consuma hoy patética y dietéticamente su propia traición en sus organizaciones obreras respectivas?

Pero son ellos los que están muertos, o en vías de morir, premuertos en vida. Lo que se ha amado a la luz y bajo el manto del Hijo Amado no desaparece: te fiaste de esa promesa sponsal desde la Iglesia, y la asumiste como hay que asumirla: en su forma de *com-pro-miso*.

Y esa es la vida que brilla y continuará brillando desde donde nace el sol hasta el ocaso, en las estrellas que dan luz, claro está, no en las que opacan porque (aun pareciendo estrellas) no son más que satélites fantasmagóricos.

El tercer rasgo que no puedo por menos de resaltar de tu legado es precisamente la relación que pueda existir entre tu luz y las nuestras, de forma que no se extinga en los colectivos en que iluminaste y en los rostros de sus militantes (decir *persona* y añadir *militante* para ti no era más que un pleonismo, una mera repetición de una misma realidad con dos sustantivos diferentes). Y aquí viene lo más complicado, y sería infiel a tu memoria si no lo dijese con un ramo de rosas rojas y blancas al pie de la fosa. Muchas, muchísimas veces, me he preguntado por qué, Julián, tus santas cóleras te llevaban a ser injusto, aventurador de hipótesis e incluso de juicios temerarios sobre las personas, y hablo por mí sobre todo, no de oídas ¿Acaso no eras capaz de soportar el peso de la realidad, amalgamándose en tus venas hinchadas una *manía* o locura sagrada que llevaba tu admirable condición profética a donde a veces no hubieras debido dejarte arrastrar por ella? Es en esta perplejidad en la que una vez más lo heroico y lo miserable coinciden en el santo, es decir, en el seguidor de Cristo, y libreme Dios a mí mismo de arrojar al respecto la primera piedra contra ti.

¿Sería el causante tu carácter, tus adolescencias no resueltas y tan contrapuestas a tus florecencias magníficas? De ti, y en forma antonomásica e irreplicable, podría decirse lo que de Virginia Wolf: que la única versión fiel de ella misma sólo podría ser llevada a cabo por ella misma, y que resultaba intraducible... a no ser del inglés al inglés. Las personas con tu atractivo y tu carisma me llevan a preguntarme con Nietzsche. «¿Cuánta verdad soporta, de cuánta verdad es capaz un

espíritu? Toda conquista, todo paso adelante en la senda del conocimiento es fruto de un acto de valor, de dureza contra sí mismo, de propia depuración». Tú, ya en la presencia de Dios, responderás mejor que los aún *viatores* como nosotros a tan tremenda pregunta. ¿Cómo podría yo juzgarte, Julián, si nadie y tampoco yo ha de juzgar a ningún tú? Sabes, por lo demás, que estas preguntas te las hice a ti mismo antes, y que al hacerlas ahora ni prescindí ni prescindo de la piedad filial que te profeso. Pues, pese a lo dicho, muy mal nacido habría de ser quien negase que, pese a herir a muchos (¿y no sólo a los enemigos!) has hecho mucho bien, en mí desde luego, pues te diste todo a todos totalmente como un torrente que ruge, como bramar de mares que braman. Con y sin los desencuentros en algún momento —y no hay que temerlos—, eres maestro y testigo y ambas cosas indisolublemente vinculadas, y yo me he sentido tocado por tu confianza, por tu alegría y por tu testimonio de maestro. Gracias, Julián, por no haber sido maniquí para cualquier traje.

Mientras mi corazón comienza a despedirse, querido Julián, me pregunto también, como todos nos preguntamos, qué va a ser de tu obra, especialmente del Movimiento Cultural Cristiano, presencia viva tuya y con la responsabilidad de cultivar tu legado. ¿Cómo conjugará en adelante la fidelidad al maestro entrañable y su propia catarsis purificadora, siendo capaz de mantener el propio diafragma abierto a Cristo y a los pobres? Y, puesto que la entropía de un sistema aislado tiende a aumentar constantemente, deseo para el MCC que herede lo grande de los maestros como tú, dejando que se pudra en el olvido lo inesencial, aquello que genera reliquia primero y secta después, aquello que confunde biografía y hagiografía, aquello que ridiculiza la persona haciendo de ella un mero

personaje. Hay, decía Sábato, por lo menos dos formas de mostrar una erudición irritante: la primera, acumulando citas, y la segunda no haciendo ninguna; añadido por mi parte que ninguna de ellas instaure la eternidad de una genealogía. Dicho directamente: hay que citar a Julián sin re-citarlo, y sobre todo ser testigos de lo eterno que late en él, eso que también a su vez él sintió latir en la vida de su maestro Guillermo Roviroso, e igualmente éste y todos los demás que nos decimos cristianos lo sentimos en última instancia latir en el corazón testificado-resucitado de Cristo. Ojalá que sea esta simiente la que fecunde la acción personalista y comunitaria del Movimiento Cultural Cristiano por los siglos y por los eones, pues sin ella, resultaría indigno y pretencioso edificar primero y habitar después el sustantivo *profeta*. Adelante, pues, con Miguel de Unamuno: «Miremos más que somos padres de nuestro porvenir, que no hijos de nuestro pasado». A la joven institución que el MCC es ahora, lejos de adularle, hay que repetirle aquel interesante consejo de Marie von Ebner: «Conservarás tu juventud mientras sigas aprendiendo, adquiriendo nuevos hábitos y aceptando que te contradigan, o serás viejo espiritualmente». Pero a la vez tengamos cuidado con ciertas adolescencias que llegan intempestivamente, pues, como advierte la célebre máxima de La Bruyere, «la mayor parte de los hombres emplean la primera parte de su vida en hacer miserable el resto de ella».

Adiós, Julián. Contigo también se va y se queda un trozo de mi vida y una estrella del camino. Gracias, hermano mayor, maestro. Que, temerosos de un mundo imperfecto y poco propicio, no nos lancemos a la muerte para asegurarnos una confortable eternidad. Hasta siempre, comandante. Ahora ya no hace falta que te recomendemos que te cuides mucho.

Julián Gómez del Castillo

Juan Velarde Fuertes

Conocí a Julián por los años 60. Siempre me impresionaron en él tres características. Su talante de converso que, al comprender la maravilla del panorama que por esa iluminación se abría ante él, tiene para siempre una actitud de maravillado. Lo subrayará en su testamento espiritual. Al convivir con él comprendí que, además, era uno de esos conversos católicos de fibra durísima, como han existido desde san Pablo a García Morente. Esa conversión lo enlazó con tres grandes personalidades de la Iglesia española del pasado siglo. Una era Ángel Herrera, cuando, como sacerdote, tenía en Santander, en Peñacastillo, un grupo en el que militó Julián. La otra era Rovirosa, en los tiempos que podrían denominarse *de la primera HOAC*. La tercera era Tomás Malagón. Éste, en la editorial ZYX, dirigió la Colección *Pueblo de Dios*. Recuerdo el impacto que me causó la lectura del ensayo de Congar, *Jalones para una reflexión sobre el misterio de los pobres*, aparecido en el volumen *Iglesia pobre, Iglesia misionera*. Gómez del Castillo aceptó la carga del apostolado en el mundo obrero. Hijo de un dirigente socialista, comprendía la mentalidad de los trabajadores como pocos. Él había sido un obrero, con enorme capacidad de liderazgo. Miraba de modo agudísimo a quienes se acercaban a este mundo singular, y escudriñaba, con dureza incluso, lo que les traía por allí. Pasar un examen de Gómez del Castillo no era fácil. Se convirtió, en medio de esa lucha, más aún que por el pan, por la dignidad de los obreros, en un dirigente que insistía, de modo continuo, en el amor a



Julián Gómez del Castillo, con el Movimiento Cultural Cristiano

Jesús, a la Iglesia, y a María. No mucho antes de morir me pidió un texto en el que yo, como economista, debería escudriñar sobre la actualidad del mensaje del *Magnificat*. Ignoro si me dio, o no, el visto bueno al texto, porque su última enfermedad lo apartó de las labores editoriales. Los economistas, mucho debemos a Julián. En sus dos editoriales ZYX y Zero, más o menos fundidas o separadas, según sopla el viento de tolerancia o de coacción, se publicaron libros tan importantes como *El fin del campesinado*, de Enrique Barón, o como un libro capital de Ramón Tamames, *Los monopolios en España*. Tuve el privilegio de que me editase *España ante la socialización económica*, reeditado en su nueva editorial, *La Voz de los que no tienen Voz*.

Irritado ante la actual realidad ant clerical ramplona —tremendamente cursi—, movilizó su Movimiento Cultural Cristiano. Para crear una conciencia doctrinal seria e importante, puso en marcha las conferencias en La Casa de Emaús, construida físicamente por sus correligionarios en Torremocha del Campo. Su obsesión era servir a la Iglesia, no servirse de ella, y, por ello, servir a los más pobres. Cuando se haga una historia social de España en la segunda mitad del siglo xx, se verá la importancia colosal que tuvo este católico ejemplar, ansioso de Jesús, que acaba de saltar a la Iglesia triunfante, donde se habrá encontrado con sus amigos de misión, y con personajes como Edith Stein o Simone Weil, que supieron, como él, ser santos contemporáneos.



La muerte y su didáctica. Manual para Educación Infantil, Primaria y Secundaria

Herrán, A. de la, y Cortina, M. Universitat. Madrid, 2006. 456 pp.

Hace unos años, recuerdo que leí un artículo, en *El País*, del admirado periodista y sociólogo Vicente Verdú, titulado «La enseñanza del fin» que me chocó un poco pues planteaba esta pregunta: «¿Qué sucede cuando en las escuelas no nos dicen una sola palabra sobre el significado del sufrimiento, cuando ni se les ocurre hacer algún comentario sobre la muerte que nos aguarda?». El artículo terminaba más o menos con esta aseveración: «Una enseñanza sin muerte es la muerte absoluta de la enseñanza, porque no tratar de lo que más importa descalifica cualquier institución sobre el saber».

Ahora me encuentro aplicadas estas citas en una obra reciente de Agustín de la Herrán y Mar Cortina, y mi percepción sobre el tema ha cambiado, aunque reconozco que el título del libro levantará ampollas en muchos profesionales de la enseñanza: «La muerte y su didáctica». Porque hasta ahora, la Didáctica se había centrado en las materias de enseñanza o en los niveles o etapas educativas, pero no en realidades tan definitivas como ésta. Bien es verdad, que el tratamiento didáctico de las llamadas «materias transversales», introducidas recientemente en el currículo, nos acerca al tema.

El prólogo de Marta Mata, Presidenta del Consejo Escolar del Estado, que acaba de fallecer, es corto pero significativo, diciendo que este libro «quiere destruir el último tabú objetivo, normalizar la referencia objeti-

va a la muerte y con ello dar más contenido a la carga afectiva, positiva o negativa que puede tener». Los autores nos informan del desarrollo del proyecto que durante varios años ha servido de base a la realización de esta obra, del trabajo de investigación que han seguido acerca de cómo entienden los niños la muerte y cómo fundamentar una educación para la muerte, tanto en su metodología didáctica cuanto en la necesaria formación del profesorado. Llegan a la consideración de proponer la «Educación para la muerte» como un posible «tema transversal de transversales» como propuesta técnico-reflexiva, laica, evolucionista, desligada de toda opción doctrinaria.

En el libro nos enteramos de que este tema ha sido y es objeto de tratamiento por muchas personas e instituciones, tanto desde ámbitos no escolares como del mundo educativo, lo que enriquece su contenido. Una primera parte trata de la «Psicología de la muerte» que investiga y explica, por una parte, cómo se va desarrollando el concepto de muerte y las vivencias de pérdida y duelo, a través de las diferentes edades, y por otra, la capacidad de saber estar y hacer con quien muere y la vivencia de la propia muerte.

La segunda parte desarrolla la «Educación para la muerte», analizando el estatus que nuestra sociedad mercantilista y postmoderna le otorga a la muerte, así como su refracción en la educación. La opinión de padres y profesores es, también, tenida en cuenta proponiéndose elementos para una fundamentación pedagógico-didáctica de la educación para la muerte.

La tercera parte, «Hacia una didáctica de la muerte», es la más amplia y aborda el contexto educativo desde la perspectiva de la planificación y el currículo, la metodología didáctica, los recursos, la evaluación, la investigación de la enseñanza y el aprendizaje, la creatividad, la conciencia, la (trans)formación del profesorado, etc. Nos sorprenden las propuestas de recursos didácticos en forma de cuentos, refranes, canciones, actividades diversas, etc. que aportan los autores.

Por último, la cuarta parte de esta obra sorprendente la titulan «Hacia una mayor conciencia educativa de la muerte», en la que implican a los padres y docentes y a los mismos medios de comunicación. Terminan analizando su enfoque complejo-evolucionista, como paradigma emergente para una nueva educación centrada en la conciencia y en una consecuente mayor humanización de la vida.

Se trata de una obra consecuente, largamente trabajada, que nos hace pensar sobre esta verdad que escamoteamos, y que nos da pistas para replantear el sentido de lo que hacemos, sobre todo en momentos en que debemos ayudar a asumir una muerte. Los autores normalizan la referencia objetiva a la muerte y ofrecen contenidos inéditos para abordar esta gran verdad.

JESÚS ASENSI

Pilares para una cultura de la no-violencia.

Alain J. Richard.

PPC, Madrid, 2006. 80 pp.

¿Se puede hablar de una cultura de la no-violencia en un mundo destrozado por violencias e injusticias? Su respues-

ta nos la da este apasionado ciudadano del mundo que, buscando un sentido a su vida desde hace más de treinta y cinco años, optó por la no-violencia activa y nos la muestra en esta breve presentación identificativa de los pilares o fundamentos sobre los que construirla: sobre los cimientos de una auténtica persona, que es la clave del ser humano. Una cultura en general, (esto es, una serie de valores, actitudes, tradiciones, tipos de comportamiento y géneros de vida), y una cultura específica de la no-violencia (esto es, la totalidad de la vida de una sociedad concreta en sus dimensiones materiales, intelectuales y espirituales), es, ante todo, una urdimbre de relaciones interpersonales, relaciones con la verdad que nos supera, relaciones entre los humanos y el Cosmos, relación con la totalidad de nuestra personalidad, relación sana con Dios, que está en lo más íntimo y escondido de nuestras entrañas. Las aportaciones del Mahatma Gandhi, de S. Francisco de Asís, o los llamamientos de los premios Nobel de la Paz, avalan este pequeño, pero fructífero ensayo en una colección «Sin fronteras», donde se intenta responder a otros grandes interrogantes de la humanidad: ¿Se puede acabar con la pobreza?, *Inmigrante y ciudadano*, *Por una vida sobria*, *Hacer bien el bien*, etc. Buena ocasión para releer, si así os place, *Manifiesto al servicio del personalismo* de E. Mounier (vol. I, Obras Completas, Ed. Sígueme) sobre los cimientos de la persona y la comunidad personalista, persona de personas. Volver a las raíces siempre es enriquecedor.

JOSÉ MEDINA OCAÑA

Lo que quieren ser las Escuelas del Ave María

José Montero Vives
Centro de Estudios Pedagógicos y Psicológicos Andrés Manjón.
Imprenta Editorial Ave María,
Granada, 2006. 96 pp.

Exposición del pensamiento educativo de D. Andrés Manjón (1846-1923), fundador de las Escuelas del Ave-María y su Escuela para formar maestros, auténticas escuelas populares para educar humana-cristianamente a los más pobres de la sociedad de su tiempo. Propuesta de relectura de cómo se fue gestando el pensamiento del Ave María, deteniéndose en dos libros de Manjón escritos en 1900 y 1901: *Lo que quieren ser las Escuelas del Ave María* y *Lo que no quieren ser las Escuelas del Ave María*, y un discurso muy importante rescatado del olvido sobre la educación popular cristiana (29-X-1900). Sugerencias educativas, no imposiciones ante los nuevos retos sociales presentes y futuros, aunando fuerzas entre todos los agentes educativos para ir todos a una (co-educación) y buscando nuevas respuestas a pie de escuela ante las nuevas formas de pobreza y de desatención de la infancia y adolescencia, ante el amplio fenómeno de la inmigración, ante problemas que individualmente no tienen solución (ej. botellón jóvenes), ante vacíos sin llenar de muchos planteamientos laicistas... José Montero, fiel discípulo de don Andrés, y a contracorriente, insiste en que la única razón para existir de las Escuelas del Ave María es que ofrezcan «una propuesta explícita de educación cristiana a los que deseen ese tipo de educación, convencido de que el hombre sincera-

mente cristiano es el mejor tipo de hombre, es el mejor ciudadano, que se puede formar». Replanteamiento educativo de la Escuela cristiana, de su propuesta axiológica con todas sus implicaciones éticas y cívicas pertinentes. Aboga por el relanzamiento del Centro de Estudios Pedagógicos (sociológicos y teológicos incluidos) y Psicológicos Andrés Manjón donde se profundice en un tema pendiente: fe-cultura y se muestre un rostro diferente de la sociedad civil y de la Iglesia.

Libro oportuno para clarificarse sobre cómo la «educación popular cristiana» debe estar *al servicio de la educación de todos*, a la vez que puede ofrecer un plus distintivo en la sociedad tan cambiante y tan plural en lenguas, religiones, costumbres y culturas. Y un pensamiento de Manjón para debate: «en esto (en enseñar o no religión y moral, que en la religión se funde) los cristianos completamos la educación, enseñando *teórica y prácticamente* una religión y moral positivas; los laicos dejan este vacío sin llenar, mutilan así la escuela y la educación y se apartan del lema que tanto propugnan, de *educación integral y práctica*, pues, a lo más intentan dichos laicos sacudirse el título de maestros *ateos e inmorales*, con cuatro generalidades y abstracciones acerca de la divinidad y el deber (esto los que admiten a Dios y la moral), pero sin *nada de prácticas religiosas*, que entran en los deberes morales para con Dios, y *sin base ni fundamento racional* para los demás deberes, que en la ley divina se fundan y por ella se prescriben y sancionan, lo cual no agrada a los *laicistas*» (31-12-1900).

Pídelo a tu librero y si no lo encuentras llama al 958-27-42-95. Es el teléfono de las Escuelas del Ave María de Granada.

JOSÉ MEDINA OCAÑA

El Magisterio Social de Juan Pablo II

Sergio Bernal Restrepo, s. j.
Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana. México, 2005.
114 pp.

Nuevo libro de la colección *Sal de la tierra* que desde México edita el IMDOSOC (Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana) para dar a conocer en pequeñas dosis los contenidos básicos de la doctrina social de la Iglesia. Esta vez centrándose en el legado social de Juan Pablo II, el Papa del cambio de milenio, marcado por el afán evangelizador del que dan muestra sus catorce encíclicas y por «la maravillosa lógica de todo su pensamiento» (p. 84).

El autor, el jesuita colombiano, P. Sergio Bernal, sociólogo, profesor en la Pontificia Universidad Gregoriana, enmarca la cuestión social sabiamente, yendo a las raíces: «La cuestión social hoy día abarca las dimensiones de la vida en sociedad. Y debe considerar a la persona en su triple apertura hacia Dios, hacia los hermanos y hacia el mundo material» (p. 29).

Su punto de partida es la primera encíclica-cuadro *Redemptor hominis*, «El Redentor del hombre, Jesucristo, es el centro del cosmos y de la historia» (4-3-1979) dirigida a todos los hombres de buena voluntad, para «que todo hombre pueda encontrar a Cristo». Para ello, la Iglesia anuncia al mundo entero la visión cristiana de la persona humana. «En Cristo

y por Cristo, Dios se ha revelado plenamente a la humanidad, y se ha acercado a ella y, al mismo tiempo, en Cristo y por Cristo, el hombre ha conseguido plena conciencia de su dignidad, de su elevación, del valor trascendental de la propia humanidad, del sentido de su existencia» (Redentor del hombre, nº 11). Con estas premisas, sintetiza las aportaciones más importantes de las tres encíclicas sociales: encíclica sobre el trabajo humano (*Laborem exercens*, 14-9-1981, a los 90 años de la *Rerum novarum*), sobre la preocupación social de la Iglesia (*Sollicitudo rei socialis*, 30-12-1987) y la Centesimus Annus, como un pequeño tratado de antropología (en el centenario de la *Rerum Novarum*, 1-5-1991). Grata sorpresa el descubrir la cantidad de páginas de la Iglesia superpersonalistas, que sacan del Evangelio cosas nuevas y viejas resaltando los valores personales, los derechos fundamentales de la persona basados en la dimensión de la persona como imagen de Dios, la primacía del ser sobre el tener, de la persona sobre las cosas, el bien común como fruto de la acción de todos que redundará en bien de todos, la necesidad de nuevos movimientos de solidaridad de los hombres del trabajo y de solidaridad con los hombres del trabajo, el desafío a la creación de un nuevo sistema económico cuyo centro y valor sea la persona humana, la promoción de la justicia, la destinación universal de los bienes, el Estado y la cultura, la relación entre verdad y libertad, la amenaza de la pobreza, el hombre como camino de la Iglesia y la solidaridad como fruto de su

comprensión profunda del misterio de la Encarnación del Verbo, etc., etc.

Gracias, profesor por esta síntesis excelentemente lograda, que nos puede servir de trampolín para leer más detenidamente las cartas de Juan Pablo II, con su característico planteamiento interdisciplinar. En la web vatican.va puedes encontrar su texto completo. Merece divulgarlo, tras conocerlo y estudiarlo.

JOSÉ MEDINA OCAÑA

Il pensiero etico contemporaneo. Percorso critico alla riscoperta della «dimensione morale»

Giulio Alfano.

Firenze, 2001.

En este libro, Giulio Alfano, joven profesor de la Universidad Lateranense de Roma, ajusta cuentas con la crisis de la ética a la que asistimos en los tiempos actuales. En la primera parte del libro el autor pasa revista a las diversas éticas que aparecen en la escena cultural de finales del siglo XIX y del XX, poniendo de relieve los cambios que se producen bajo un trasfondo social no menos

cambiante. Partiendo del nihilismo, recorre las éticas materialistas y sociologistas, el positivismo científico y el utilitarismo, las corrientes analítica y lingüística (Wittgenstein) para llegar, finalmente, a las propuestas del existencialismo y el personalismo (Heidegger, Sartre y Mounier). No solo se atiende al desarrollo histórico, sino también a la crítica de los problemas fundamentales.

En la segunda parte, el autor propone unas directrices que, según su punto de vista, debe seguir una ética que quiera afrontar la crisis. Se trataría de construir la ética a partir de aquellas corrientes del siglo XX que recuperan el bien moral y la virtud como ejes del pensamiento ético, tal como ya había apuntado la gran tradición del pensamiento antiguo y medieval, urgidas por las necesidades planteadas por los problemas de hoy. A partir de esta centralidad del bien moral, se redescubre la plena fuerza normativa de la ética más allá de la mera deontología.

LUIS FERREIRO

Inmigrantes y emigrantes.

Antonio Colomer Viadel,
Universidad Politécnica de Valencia, 2006.

Antonio Colomer nos presenta en este libro la dialéctica existente entre los conceptos de inmigración y emigración. Aunque el discurso político se centre habitualmente en el primero de ellos, no debemos olvidar que, quien para nosotros es inmigrante, en otra tierra es un emigrante, con el desgarramiento que ello conlleva.

El autor desmonta los tópicos que suelen aparecer en el debate público sobre la inmigración, como el temor a que los inmigrantes vengán a robarnos nuestros puestos de trabajo, cuando en realidad los inmigrantes realizan tareas que de otra forma nadie querría hacer. Igualmente, se asocian con frecuencia inmigración y delincuencia o terrorismo. Es interesante la génesis que A. Colomer presenta de esta asociación, fortalecida a partir del 11 de septiembre, y del cambio en las políticas de los estados europeos que trajo consigo. Se habla de políticas de inmigración cuando se quiere decir control de fronteras.

El autor nos propone un cambio de perspectiva: «Sería suicida que Europa cerrara sus fronteras a los inmigrantes», nos dice en la entrevista que aparece al final del libro. La inmigración puede ser para Europa una oportunidad, por ejemplo para fortalecer su población activa. Según CC.OO, la aportación de los inmigrantes al PIB español en 2003 fue de 18.000 millones de euros. Difícilmente podríamos mantener la Seguridad Social en un país con una población envejecida, sin la ayuda de los inmigrantes, en quienes A. Colomer ve una «oportunidad del rearme moral de Europa y el retorno a sus orígenes éticos». Son interesantes las propuestas que aparecen en el libro, como la creación de «ciudades de las profesiones» en los países de origen, o el mayor protagonismo de los inmigrantes en la vida pública de nuestros municipios.

El libro termina con dos apéndices legislativos, que incluyen la Ley de Extranjería y su Reglamento, a los que se hace referencia en los capítulos precedentes.

FERNANDO SOLER TOSCANO

Los miedos del siglo XXI



PRESENTACIÓN

¿Qué será de nosotros?

■ CARLOS DÍAZ

Del Instituto E. Mounier

Este número no quiere tratar de los pequeños miedos de cada persona, sino de los miedos objetivos que podrían incluso llevar a la pregunta: *¿Fin de una civilización, o de toda civilización?* En cualquier caso, no pretende convertirse en un elenco de profecías de desgracia, sino testimoniar vigorosamente la realidad, sin recurso a falsas esperanzas. Queremos afrontar sin prejuicios, a ser posible, la inquietud: *¿Y después, qué?*

ET SI DEUS NON DARETUR, COMO SI DIOS NO EXISTIERA

El mal es grande en el mundo. Puede parecer que Dios no existe, o que se ha cansado de nosotros. En cualquier caso, Dios se ha vuelto ocioso para mucha gente, al menos en grandes y poderosas naciones del mundo.

El Dios cristiano especialmente. Más que indiferencia, cristofobia en países ayer creyentes. Falta del mínimo respeto en teatro, cine, prensa, radio, etc., e incluso ridiculización de las prácticas cristianas.

Muerte del Dios Padre (por impacto de la crítica freudiana y por el ulterior desarrollo de un cierto feminismo).

Interés creciente por las religiones de la Madre Naturaleza sin normatividad (supermercado religioso), placentera y acogedora hasta el límite

de neutralizar la muerte por medio de la reencarnación, etc. Auge de un cierto orientalismo occidental.

HOMO IMAGO MATRIS, EL HOMBRE IMAGEN DE LA MADRE

La diosa Madre acoge por igual e indistintamente a todos sus hijos, con la subsiguiente caída del antropocentrismo y la equiparación entre gran simio y pequeño hombre.

Mientras se mata al nascituro y se protege a ciertos animales en vías de extinción, o se presiona hacia lo que llama eutanasia.

Homo creator selector: cada vez más avanza la ingeniería genética, que puede hibridar distintos animales con el hasta ahora único género humano. Si tal se produjera, *homo* habría desaparecido como especie.

VITA INCERTA, VIDA INCIERTA

El hombre amenaza con ser un destructor de la Madre (del anterior patricidio al posterior matricidio), el planeta Tierra ha enfermado seriamente, y los países que más generan el fenomenal desastre ecológico ni siquiera firman el protocolo de Kyoto.

Ecología (conocimiento del *oikós*) sin ecodulía (respeto a la naturaleza). Occidente ha unidimensionalizado su *logos*, atrofiado su com-pasión.

HOMO BANALIS, HOMBRE BANAL

Atrofiada su compasión raciovital, ha hipertrofiado a la vez su emocionalismo sin inteligencia ni voluntad. De ahí los desórdenes de su carácter, la primacía del Popol Vuh: camina hacia donde tu corazón te lleve.

Sin un mínimo de respeto a la lógica, el lenguaje se ha vuelto equívoco, y en consecuencia también la verdad y la mentira; en su lugar los símbolos devienen novedades iconográficas que mueven sin porqué a la masa. De ahí también el

topicario (imperio de las palabras-ideología —tolerancia, solidaridad, amor, paz...—). Manipulación y desinformación (el Código de Vinci, el «descubrimiento» del Evangelio de Judas por la National Geographic, etc.). En fin, que nada es verdad ni es mentira.

Este relativismo se atempera con un asidero archicompensatorio, el ancla unidimensional del hedonismo y la plasticidad del deseo: dinero, sexo, inmediatez, viajes, coches, espectáculo, fascinación por las vidas vulgares de los personajes elevados a ídolos, etc. Los nuevos santos impíos.

Item más en el escenario público y social, incluso estatal: Marbella como punta de iceberg. La prosperidad engendra impiedad. La servil colaboración de los estómagos agradecidos, los muñidores de la caterva política con sus misacantanos, todo —eso sí— con formato de *devotionis causa*. La reacción consecuente de dicho inmoralismo piadoso es ésta: «Me es odioso el justo».

Me engañarán en el sueldo, pero yo les engaño en el trabajo, mutua infidelidad de la empresa al trabajador y del trabajador a la empresa. ¡cómo iba a haber en este contexto ética profesional! La chapuza bien hecha.

Ocio banal: perdido en mi habitación sin saber qué hacer se me pasa el tiempo, con la subsiguiente compulsión festiva tratando de llenar el vacío interior. Acedía, *daemonium meridianum*.

LA IMPLOSIÓN ECONÓMICA: EL *LIBER ORDINUM* DEL CAPITAL

Más pobres cada vez más pobres, más ricos cada vez más ricos.

¿Será eterna la paciencia del pobre, su misma desorganización? ¿ilusorio un regeneracionismo de los pobres de la Tierra?

Peregrinatio in stabilitatem: el voluntariado asalariado y en vías de funcionarización, fin de la cultura de la militancia inspirada en la gratuidad profética.

La austeridad, la crisis, que la soporten otros: todo al respecto se convierte en imposible cuando llegan mi turno y mi práctica.

AMERICAN WAY OF THINKING, EL MODO AMERICANO DE PENSAR

Absoluta incapacidad para universalizar el discurso: estamos nosotros, y luego el resto del mundo. Todo para unos pocos, el necesario expolio estructural de ahí derivado.

Lo poco que valen los muertos ajenos y lo mucho los nuestros. Desconfianza de los «otros» y belicización mental y vital contra ellos, giro de la economía próspera en torno a los gastos bélicos, la guerra como motor de la economía, de modo que si se acaba la primera termina la segunda.

La guerra de los dos mundos, única conclusión y único horizonte de sentido: Islam-EEUU, el milenio adveniente e ineunte.

¿Por qué nos odian tanto si somos tan buenos, tan creyentes, tan ejemplares? ¿De qué se lamentan cuando les expoliamos y humillamos, si somos el eje del bien y cuando nos vaya bien a nosotros les irá bien a ellos, ingratos? Están equivocados: ¿los ratones ahorcando al gato?

LA CIUDAD ALEGRE Y CONFIADA, O EL *LIBER COMMICUS*

Todo eso no impide sentirse básicamente bien. Son problemas del desarrollo, que el desarrollo solucionará, nunca crisis estructurales. No exagere, al fin el hombre abrirá los ojos, el hombre ya está cansado, de vuelta, la realidad tiene que imponerse y el sentido común funcionar, mira el crecimiento numérico de clarisas jóvenes, fíjate también en la gente buena que conoces, no olvides la capacidad del Papa para mover multitudes, para Dios no hay nada imposible, *ite missa est*, podéis ir.

Además, nunca se vivió como se vive hoy, al menos en el reino del Inverso. Ni siquiera la muerte existe, bien maquillada y ocultada.

Soledad resignada, vejez entristecida y abandonada, incapacidad para estabilizar la convivencia familiar, para soportar a la pareja (¿cómo sería esto posible para quien no se aguant a sí mismo?).

Se rebajan las metas e ideales superiores, con que gane mi equipo todo va bien, con que el bajo vientre y la entrepierna tengan abundancia, ¿qué más se puede pedir? Como en la zarzuela: Salud, dinero y bellotas. Eros distrófico: comamos y bebamos que mañana moriremos, o sea, el proyecto de ser para la muerte entendido como disfrute de la vida. Que le quiten el tapón al botellón, ya vendrá luego la depre: antes, aferrémonos a lo único que nos queda.

El consumidor consumido por el consumo que le consume. De ciudadanos a súbditos, pero bien alimentados. La rebelión de las masas como masificación abaratada de esa rebeldía. La plebez sin urbanidad. Nada hay más representativo de todo ello que el burgués confesado y comulgado: *duricordes et simplices*. Cristiandad difunta, agotada.

Aman sus delirios como a sí mismos, pero su vida es ajena a ellos. Los analgésicos, las drogas, etc.

¡Tanta energía evolutiva fracasada, desde el hombre antiguo tridimensional al zoologismo posmoderno!

¿Y después, qué? Ya que no podemos resolver esa pregunta, disolvámosla: Y. Después. Qué.

¿DÓNDE SITUAR LA ESPERANZA, CABE DENTRO DE ESTOS LÍMITES ESTRUCTURALES OBJETIVOS?

Sin minimizar en modo alguno todo lo anterior, ¿cabe la esperanza?

¿Cómo, contra toda esperanza y contra toda lógica, desde el «no nos moverán» sin más, desde el emotivismo, desde el «sólo un dios puede salvarnos»?

¿Cuándo, para mañana, para ahora, para nunca?

¿Dónde, *in hac lacrimarum valle*?

¿Exige la esperanza en Dios la esperanza en el ser humano, puede el hombre que se cierra a lo absoluto tener esperanza absoluta?

¿Cómo es, o será, o sería una esperanza sin pies (*spes- pes*)?

¿cuáles los pies, el corazón, las tripas y la cabeza de la esperanza?

¿Es la esperanza pasiva una esperanza? ☐



NO HAY ESPERANZA CONTRA TODA ESPERANZA

▣ CARLOS DÍAZ

Del Instituto E. Mounier

Antaño, la esperanza, junto con la fe y el amor, formaban la tríada básica de *virtudes teologales* respaldadas por Dios, último garante de su capacidad, a diferencia de las *virtudes cardinales* (prudencia, justicia, fortaleza, templanza) logradas gracias al esfuerzo del hombre. Curiosa manera de respaldar las virtudes, unas gracias a Dios, las otras gracias al hombre. Pese a ello las virtudes teologales y las cardinales no se dan separadamente: «La fe es al mismo tiempo el coraje de creer en un significado profundo de la historia más trágica, una actitud de confianza y de abandono en el corazón mismo de la lucha y un cierto rechazo del sistema y del fanatismo, un sentido de apertura. Pero, a su vez, es esencial que la esperanza siga enfrentándose siempre con el aspecto dramático, inquietante, de la historia. Cuando la esperanza deja de ser el sentido oculto de un sentido aparente, es precisamente cuando cae de nuevo en el progreso racional y tranquilizante, cuando apunta a una abstracción muerta; por eso es preciso estar atento a ese plano existencial de la ambigüedad histórica, entre el plano racional y el plano supraracional de la esperanza»¹. Si la fe abre, la esperanza mantiene la apertura, y el amor traduce en obras esa apertura mantenida. Cada una de ellas contiene un poco a las otras, cada una de ellas se solapa un poco con las otras. Según Hesiodo, Zeus insufló vida a Pandora y se la envió —junto con una vasija llena de regalos— a Epimeteo, el hermano menor de Prometeo, que se prendó de ella, pero la curiosa Pandora destapó la vasija y de ella huyeron todos los bienes hacia el Olimpo, excepto la esperanza,

menos mal, lo último que se pierde. La *fe que abre futuro*, asegura Jürgen Moltmann, es un borrón y cuenta nueva, una conversión a un futuro, de modo que quien no ve ante sí ningún futuro no es capaz de convertirse: «Es la conversión al futuro del Dios vivo y, por consiguiente, el abandono de la muerte y de todos los poderes que destruyen la vida. La esperanza en el futuro es solamente posible si se conoce y reconoce honradamente el pasado y se acepta sin ningún tipo de autojustificación».

La esperanza no aparta al hombre de la construcción de la ciudad terrestre, sino que impulsa la marcha profética hacia la utopía. Más aún, los sufrimientos de esta vida no se pueden comparar con la *gloria futura* que se manifestará en nosotros, como dice san Pablo (*Rom 8, 18*). La esperanza es el pan de los pobres, ciertamente, si bien constituiría un buen desayuno pero una mala cena cuando no se ve ningún signo que la apunte y sustente. Lo cual significa que hay que arrimar el hombro para mantener la esperanza: dos que arriman juntos el hombro mantienen mejor la esperanza. Esta esperanza *utoprofética* es precisamente la que han vivido los *mártires*, y entre ellos Ignacio Ellacuría; he aquí sus hermosas palabras testimoniales: «Fuera de toda retórica y a pesar de todas las dificultades, en el continente latinoamericano se dan ríos de esperanza. La esperanza cristiana se convierte así en uno de los dinamismos más eficaces para salir de la tierra de opresión y caminar hacia la tierra de promisión. Esta marcha de la opresión a la promisión está sustentada en la esperanza, que es recibida como *gracia* —no parece que se den muchos motivos de esperanza frente a los enormes problemas y dificultades—, pero que se va alimentando históricamente y creciendo en la praxis de liberación. Es un hecho incontestable cómo la esperanza, que anima a los pobres con espíritu, les alienta en largos y difíciles procesos, que a otros les parecen inútiles y sin futuro. En la *crítica radical*, esto es, de la realidad esperanzada a la realidad sin esperanza, a la confusión que se da entre el estar entretenido divertido y el ser feliz, entre el estar ocupado y el estar pleniificado, se abre un espacio a otra forma de vida, completamente distinta a la que se impone hoy como ideal en una sociedad consumista a la que se proponen logros sin consistencia y sin sentido mayor. Ese espacio

1. Paul Ricœur: *Historia y Verdad*. Ed. Encuentro, Madrid, 1990, pág. 87.



es el recorrido por los pobres con espíritu en una nueva disposición cristiana que *lleva a dar la vida por los otros*, de modo que en esa entrega se encuentren a sí mismos. No se trata de que la desesperanza absoluta lleve a un tipo de desesperación activa en aquellos hombres que, por no tener nada que perder, pueden lanzarse a perderlo todo, el todo/nada de su propia vida. No hay desesperanza sino esperanza y por eso la actitud y las acciones no son acciones desesperadas, sino actitudes y acciones que *surgen de la vida y van en busca de mayor vida*. Esta esperanza surgida de la vida, surgida a la par de la promesa de la vida y de la negación de la muerte, es celebrada festivamente. El sentido de *fiesta*, tal como se da en estos pobres con esperanza, indica por lo pronto que no se ha caído en el fanatismo de la desesperación y de la lucha por la lucha. Pero tampoco se cae por ello en la fiesta puramente diversionista, que caracteriza al mundo occidental, carente de sentido y caren-

te de esperanza. La fiesta no es el sustitutivo de la falsa esperanza, sino la celebración jubilosa de una *esperanza en marcha*. En busca de una utopía universalizable históricamente, en la que los pobres o las mayorías populares tengan un lugar determinante y desde la esperanza que impulsa hacia ella se vislumbra una nueva revolución con el lema profético *comenzar de nuevo*. Comenzar de nuevo un orden histórico que transforme radicalmente el actual, fundamentado en la potenciación y liberación de la vida humana, es la llamada profética que puede ir dando paso a una nueva utopía de inspiración cristiana. *El hombre nuevo*, para serlo realmente, ha de ser hombre de esperanza y de alegría en la construcción de un mundo más justo. No le mueve la desesperación sino la esperanza, porque aquella propende al suicidio y a la muerte y ésta por el contrario a la vida y al don». Hasta aquí, obviamente, de acuerdo.

Hay sin embargo algo que pese a todo no comparto con Ellacuría, una de las voces más autorizadas dentro de la teología de la esperanza, a saber, que todo ese torrente de esperanza puede darse *et si Deus non daretur* («aunque Dios no existiera»): «La esperanza será a veces esperanza contra toda esperanza, pero en eso mismo es perceptible la alegría y la seguridad de alguien por encima del hombre y de sus pensamientos, el impulso de una vocación a construir el reino, que fundamentalmente es reino de Dios, porque es Dios su meta final y su motor constante. Es una esperanza que se presenta, por tanto, con las características de la *esperanza contra toda esperanza* —característica tan cristiana—, aunque, una vez dada, *se alimenta con los resultados obtenidos*. No se trata del cálculo fijo que lleva a invertir con la calculada perspectiva de unos resultados deseables a plazo fijo, ni se trata tampoco de un sueño idealista que saca de la realidad, sino, más bien, de la *aceptación de la promesa liberadora de Dios*, una promesa fundamentante *que lanza a un éxodo*, en el que se conjugan propósitos y metas históricas con seguridades transhistóricas. Es una esperanza abierta e incansable. El hombre nuevo es un hombre abierto que no absolutiza ningún logro en el engaño de hacer de algo limitado algo infinito. El horizonte es necesario como límite que orienta, pero es más necesario como apertura permanente para quien avanza»).

Como decía, no comparto este último tramo con los defensores del *et si Deus non daretur*, por otra parte históricamente tan recurrente como recorrido, comen-

zando porque la expresión *esperanza contra toda esperanza* es tan ilógica como lo serían sus correlativas *creo en la lógica contra toda lógica, o creo en el absurdo porque es absurdo. Creeré en algo o no, pero con lógica, no contra toda lógica, a menos que se entienda que ni la fe tiene la menor lógica ni el absurdo carece de ella*, algo que no se condice con la esperanza, la cual —aunque nazca de la revelación de Dios en la resurrección de Cristo— debe saber dar *razón de su esperanza*, por muy misteriosa que ésta sea. Digo esto porque en el fondo ciertas argumentaciones con marchamo de racionalidad vienen demasiadas veces a fundarse sobre lo irracional. Pero la esperanza no es irracional, sino *metarracional, razonable* si así se quiere.

Por lo demás, en orden a una correcta dilucidación se hace imprescindible distinguir entre *(des)esperanza en la penúltimidad* y *(des)esperanza en la ultimidad*. En efecto, al *desesperanzado en la penúltimidad* el sucesivo descarte de lo que la vida le ofrece le ha llevado a perder todo asidero, llevándole fácticamente de algún modo a vivir premuerto, muriendo, aunque todavía dejando la puerta entreabierta para la esperanza. Por su parte al *desesperanzado en la ultimidad*; al que ha dejado de creer en el Fundamento último, se le ha borrado del alma la última esperanza, cayendo ahora sobre él la noche sin aurora. Desesperado del todo, el desesperanzado de ultimidad ya nada espera de nadie, ni de los demás, ni de sí mismo, ni de Dios. Ha aceptado que ya no cabe en él la menor posibilidad de amarse a sí mismo, ni de amar al prójimo, ni menos aún al prójimo como a sí mismo, ni en absoluto de amarles con Dios

como fundamento de ese amor relacional: por algo Dante situó a la entrada del infierno el rótulo *abandonad toda esperanza los que aquí entráis*. Aquí la sabiduría de los refraneros de casi todos los idiomas occidentales demuestra su debilidad cuando asegura que *mientras hay vida hay esperanza*: aquí si la hubo ya no la hay, como tampoco la hay en el recuerdo de los bellos tiempos, ni en el melancólico «que la tierra te sea leve», ni en el disciplente «algo habrá», ya que si hay algo pero no hay nadie, no hay nada para ninguno, pues —en la medida en que el desesperanzado va perdiendo trincheras— el enemigo se le va metiendo en casa, enemigo que cierra todas las puertas al sol para que se convierta en un poblador de las tinieblas sin que sus manos terrosas puedan añadir un solo rayo lumínico a sus cegados ojos. Ante esta situación, la de cuantos se mueven en el estercolero de Job, sólo cabe creer en el milagro, es decir, en que lo que ya es imposible para el hombre no lo sea para Dios.

En última instancia, aquí es donde se libra el ingente esfuerzo de Jacob luchando contra el ángel durante toda la noche. Y es también aquí, donde Job, en la derrota de su propia autosuficiencia puede reconocer que es precisamente en esa derrota donde puede ser bendecido. Sin esa aceptación, nada debe extrañar que la vida resulte tan tediosa como breve en tantas y en tantas ocasiones. Ni los pobres más puros se salvan de la quema, duro es reconocer que ningún sujeto histórico queda preservado de la posibilidad de perder su sentido y su esperanza: triste movimiento obrero. □

CRISIS DE LA VIDA. EL MEDIO AMBIENTE COMO INDICADOR

■ FEDERICO VELÁZQUEZ DE CASTRO

Doctor en Ciencias Químicas

Todos los expertos coinciden en señalar que el momento actual por el que pasa el medio ambiente es un momento de crisis. Y este término, más allá de su uso coloquial, está perfectamente aplicado porque, si es cierto que las relaciones entre ser humano y naturaleza han sido siempre conflictivas, nunca se habían alcanzado los signos que hoy se hacen presentes y con los que comenzaremos el desarrollo de esta reflexión.

El ser humano, en su justa búsqueda de mayor confort y calidad de vida, ha ido históricamente modificando su entorno. Como las leyes físicas nos prohíben que estas transformaciones nos resulten gratis, de cada actividad se iban generando residuos y emisiones, además de la presión ejercida sobre los recursos naturales. Mas, esas actividades, durante largo tiempo tuvieron un impacto muy bajo frente a un planeta de límites tan generosos, por lo que la propia naturaleza asimilaba y reciclaba sin apenas consecuencias nuestros daños y desperdicios. Pero con la Revolución industrial y el establecimiento del capitalismo, la Tierra toda —sus recursos, sus especies, su vida— se convierte en una gran mercancía a la que hay que explotar (junto a los seres humanos) para obtener beneficios y crecer. Y es partir de ahí cuando la naturaleza se resiente.

Los problemas ambientales hasta entonces, de serlos, lo habían sido locales, muy circunscritos a determinadas áreas; sin embargo, a partir de ahora, irán abarcando mayor radio afectando a regiones enteras, hasta llegar a ser —como actualmente ocurre— *globales*, abarcando a toda la Tierra. Nunca antes había ocurrido nada semejante, y hoy asistimos con preocupación y perplejidad a impactos planetarios, como el

cambio climático —el principal de ellos— la reducción del ozono estratosférico o la pérdida de diversidad biológica. No todos los países intervienen en su génesis, pero todos sufren sus consecuencias.

Hay otro aspecto igualmente inquietante y es la *rapidez* con que estos impactos se están produciendo. Pensemos en el cambio climático, el principal problema ambiental al que desde ahora tendrá que enfrentarse la humanidad. Modificaciones en el clima ha habido muchas a lo largo de la historia, pero ninguna tan rápida como ésta en la que, en menos de un siglo, vamos a elevar la temperatura media del planeta entre 1 y 5°C provocando cambios de gran alcance en la atmósfera, las aguas y los suelos, poniendo en graves dificultades a muchas especies —para las que la Tierra es también su única morada— y a los grupos más vulnerables de nuestro género. Y este mismo ritmo acelerado lo vamos, asimismo, a encontrar en la mayor parte de los demás problemas ambientales.

Señalemos, a continuación, el *número*. A semejanza de las personas enfermas, con bajas defensas, las preocupaciones ambientales se multiplican. Al ya degradado estado de nuestra atmósfera —cuya contaminación causa 300.000 muertes prematuras cada año en la Unión Europea— aguas o suelos, añádase la gestión de unos residuos que en los últimos 25 años han crecido un 20%, la encrucijada energética, la contaminación electromagnética, el imparable avance de la desertización, los organismos modificados genéticamente o los alteradores hormonales. Las pruebas sanguíneas realizadas en el seno de sociedades médicas (y a la que también se sometieron la ex comisaria de Medio Ambiente Margot Wålstrom y nuestra ministra, Cristina Narbona), han mostrado la presencia en nuestros organismos de cerca de 30 productos extraños con los que ya convivimos, los mismos que aparecen también en la grasa de los osos polares o en la leche materna. ¿En qué medida pueden estar afectándonos? La evolución de algunos tipos de cáncer o la reducción de calidad del esperma humano pueden estar siendo ya algunas de las consecuencias.

Y, finalmente, la *persistencia*. De la mayor parte de los problemas ambientales que creamos nos cuesta después deshacernos. Los gases reductores del ozono se prohibieron en 1996, sin embargo diez años más tarde se ha vuelto a producir uno de los mayores «agujeros» antárticos registrados, con la extensión de Estados Unidos y la profundidad del Monte Everest.

Igualmente, si frenáramos ahora la emisión de gases invernadero, el cambio climático no se detendría, pues los tiempos de residencia en la atmósfera de los gases que lo provocan es largo. Y no sólo los gases: muchos productos sólidos difíciles de degradar contaminan seriamente los suelos, inutilizándolos, o dispersándose por las cadenas alimentarias. En resumen, se trata de una contaminación crónica que va deteriorando los recursos y ciclos del planeta.

Las consecuencias de este panorama son preocupantes. No se prevén grandes catástrofes a corto plazo, pero a medio, las condiciones de vida se irán haciendo más difíciles, tanto para nosotros como para el resto de las especies que deberán adaptarse pronto a condiciones más extremas. Y no olvidemos el destino de nuestros «hermanos menores». Se cree que actualmente se extinguen centenares de especies cada año, muchas de ellas sin que hayamos llegado a conocerlas. Permitir la pérdida de este riquísimo patrimonio es uno de los grandes pecados de nuestra civilización, además de poner el futuro más difícil para los humanos. ¿Qué hubiera ocurrido si el *penicillium notatum* se hubiera extinguido antes de que Fleming lo descubriera?

Crisis es sinónimo de incertidumbre, riesgo, encrucijada..., pero también oportunidad y esperanza. Tenemos ante nosotros un modelo económico capitalista insostenible que si, en alguna ocasión tuvo como objetivo crear riqueza, hoy su apuesta es por el beneficio rápido, por lo que no dudará en recurrir a la especulación sobre la producción. Paralelamente, la globalización pretende exportar unilateralmente el modelo, no sólo el económico, sino el «cultural», eso que se ha venido llamando *pensamiento único*. De esta manera, convierte en cómplices a los pueblos, dirigiendo su atención e intereses hacia el consumismo y el entretenimiento barato, y colocando los signos de triunfo en el dinero, la imagen, el hedonismo y la posesión. Mas, para el medio es una pésima noticia, pues tal estilo de vida se traducirá en una presión creciente hacia los recursos, incluidos el agua y la energía.

¿Dónde se sitúa entonces la oportunidad, la esperanza? Quizás comenzando porque el medio ambiente hoy es más de lo que refleja. Es, sobre todo, un formidable indicador de cómo está el sistema gestionando el medio. Sus llamadas de alerta confirman que no lo estamos haciendo bien, y la primera respuesta, como no podría ser de otro modo, es poner parches para que nada cambie. Pero la realidad es tozuda y vuelve una



vez y otra a mostrar nuestras equivocaciones, insinuando ya que quizás el problema no se arregle con componendas, sino que necesite una renovación radical.

El gobierno Blair dio a conocer a finales de octubre de 2006 un informe en el que concluía que si no se adoptaba una actitud enérgica frente al cambio climático, destinando a ello el 1% del PIB comunitario, podría avecinarse una fuerte regresión económica, con una caída estimada en el 20%. Y por ahí es donde puede dolerle, aunque las consecuencias económicas son sólo un aspecto del alcance que ya están presentando los daños ambientales. Se aproxima un futuro con grandes interrogantes sobre el clima, el agua, la energía, los recursos y la diversidad biológica, que obligarán a decidir qué vía se toma para orientar el desarrollo. Y sólo una será la correcta, las demás son desvíos que, más pronto que tarde, conducirían a una situación sin retorno.

Dicho de otra manera, la naturaleza está llegando a sus límites admisibles y está comenzando a responder y a mostrarnos por donde no se debe continuar. Si las clases dominantes de los países ricos ignoraban el lamento de millones de empobrecidos por toda la Tierra, frente a los avisos ambientales no podrán cerrar más los ojos. Salvo que en un arrebato de insensatez decidan llevar al planeta al abismo.

Por ello, hoy los hombres y mujeres de buena voluntad de todo el mundo cuentan con un excepcional aliado: la naturaleza. Y confirman que las propuestas de desarrollo sostenible, el proyecto de un futuro integrado persona/medio estaba plagado de lógica y sentido histórico. Una civilización de la desigualdad y el despilfarro no podrá mantenerse por mucho tiempo, pero su transformación puede presentar varios perfiles. Para que se alumbren los más favorables, hay que actuar adecuadamente y a tiempo.

No es posible pensar que todo el mundo pueda vivir con nuestros actuales niveles de consumo. Hoy estamos utilizando el 25% de todos los flujos naturales que el planeta aporta. Para llegar a utilizar el límite, es decir, el 100%, esos flujos tendrían que aumentar cuatro veces más; sin embargo para que toda la humanidad pudiera vivir al estilo occidental sería necesario incrementarlos en 20. Decididamente, si buscamos un desarrollo para todos y no un planeta de algunos ricos y muchos pobres, este modelo no nos sirve.

El futuro está abierto. Reflexionemos sobre él, pero no juguemos a adivinos, pues no llegaremos nunca a controlar todas las variables que en él intervienen. Más bien al contrario, adoptemos la posición humilde de M. Luther King: *Aun si supiera que el mundo iba a acabar mañana, hoy plantaría mi manzano*. Pero quizás tengamos suerte y no se acabe, pues el discurso y la semilla que se fundamentan en la razón, la realidad y la justicia son mucho más poderosos que el egoísmo y la mentira, por lo que debemos actuar con las armas adecuadas y confiar en su poder transformador.

Hay dos vías de intervención. La primera, la personal, es muy importante. Se trata de vivir con valores y convicciones que conduzcan a una práctica ambiental coherente: ahorrar agua y energía, reducir el uso del automóvil, vivir con austeridad, elegir productos eficientes y amistosos con el medio, preferirlos de comercio justo, invertir en la banca ética, etc. Son numerosos los manuales que recogen catálogos de «buenas prácticas» desde las que podemos ir cambiando muchos aspectos

de nuestra vida diaria con indudables beneficios sociales y ambientales.

Según el grado de compromiso, a continuación debería suceder un segundo paso: la no colaboración con las propuestas que el sistema nos envía, reduciendo nuestro consumo y los dictados de la moda, y extendiendo la objeción hacia los modelos de transporte, ocio y cultura, incluso cuestionando si nuestra actividad profesional es acorde con planteamientos éticos.

Y, desde luego, la participación política es imprescindible. El ciudadano puede hacer mucho, pero no todo. Puede apagar el interruptor de la luz que no se utiliza, mas no sabe ni decide sobre el origen de la energía eléctrica que consume; puede cerrar el grifo mientras se afeita, pero su ahorro será pequeño en comparación con la gestión ineficiente del agua que la agricultura está haciendo en nuestro país. Por tanto, debe implicarse en iniciativas públicas, integrarse en organizaciones (frente a la patraña del *voluntariado*) y exigir responsabilidades políticas. Una sociedad civil vertebrada es la gran esperanza para superar las crisis y sus manifestaciones.

Es el momento de tomar muy en serio las relaciones con nuestro entorno. El pensamiento fundamentalista llegó a formular la falacia de que en un mundo con tantos problemas y desigualdades, primero había que ocuparse de los hombres y después del medio. Hoy sabemos que su destino es común y que quien daña a uno es el mismo que lo hace al otro. Esta naturaleza callada y generosa está ahora comenzando a hablar y aunque no estamos muy acostumbrados a su lenguaje, lo hace enviando señales que nos advierten sobre la orientación de nuestro camino.

Es urgente rectificar pronto, porque si traspasamos sus límites podríamos abocar a una situación irreversible que trastocaría al escenario y sus protagonistas haciéndonos más dura la existencia, especialmente a los más débiles. Pero todavía estamos a tiempo y no siempre es necesaria una respuesta masiva, por lo demás difícil con el estilo de vida occidental, basta una cierta proporción de personas concienciadas que sirvan de referencia para los demás en un mundo que cada vez los requerirá con más apremio. Así que confiemos. En palabras de Víctor Hugo, el futuro tiene muchos nombres: para los débiles es lo inalcanzable; para los temerosos, lo desconocido; para los valientes, la oportunidad. Aprovechémosla pronto con nuestra decisión, voluntad y esfuerzo. □

UNA ANTROPOLOGÍA DEL SILENCIO Y LA ESPERANZA

▣ **AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA**

Prof. Filosofía Moral y Política. Univ. Valencia

1. ELABORAR UN PLAN DE CONVIVENCIA

Hace unos días, mientras los profesores que asistían al curso redactaban el guión de lo que sería el *Plan de convivencia* de su centro, decidí escribir estas páginas sobre la antropología actual. Los profesores estaban sorprendidos porque llevaba varios días transmitiéndoles la idea de que uno de los temas más importantes de todo plan de convivencia en un centro educativo podría ser el silencio. El primer día casi me agredieron con sus expresiones porque les sugerí que el arma educativa más revolucionaria con la que contaban en sus centros era la gestión del auténtico silencio y el adecuado uso de la palabra.

Una parte importante de los asistentes al curso impartía la docencia en centros religiosos concertados y contaba con una capilla o algún espacio que periódicamente y según los tiempos litúrgicos se dedicaba para unas celebraciones más ruidosas que silenciosas, donde la espiritualidad salmódica era sustituida por el rock litúrgico. Es una ventaja de la que no disponen todos los centros, aunque no tardaremos mucho en ver que los centros estatales reclamarán espacios públicos religiosos para las celebraciones ecuménicas. Aunque se sorprendieron cuando les dije que los planes de convivencia no pueden prescindir de las actividades de pastoral ni del resto de actividades que se programan anualmente, lo que de verdad les hizo pensar era la integración del silencio en la gestión y administración de la convivencia escolar.

Quienes tenemos hijos en edad escolar o impartimos clase en centros con adolescentes y jóvenes sabemos lo difícil que puede ser considerar el silencio como arma educativa. Es muy difícil impedir que los alumnos entren con MP3, teléfono móvil, discos compactos portátiles o

cualquier otro artilugio con el que evitar el sonido del ambiente y conectarse al reproductor. Aunque no se trata de una costumbre exclusiva de adolescentes o jóvenes porque cada día es mayor el número de ciudadanos incapaces de escuchar una disculpa en el metro o autobús porque andan enganchados al sorprendente artefacto electrónico. ¿Qué podemos esperar de nuestros hijos cuando no podemos vivir en casa sin la radio, el televisor, el aparato de música o el televisor? ¿Qué esperamos de una civilización asfáltica y ruidosa donde hablamos a gritos con hijos, alumnos y nuestros vecinos?

Las autoridades están preocupadas por el ruido de las calles y los ingenieros nos ofrecen autobuses y coches más silenciosos, pero entonces tienen que cablear de nuevo la ciudad y levantar las aceras. Y lo más dramático es que cuando subimos a ese silencioso autobús que circula en pavimento fonoabsorbente nadie nos saluda, nadie quiere hablar con nosotros. Cuando decidimos ir el fin de semana al campo vamos con la radio puesta, consentimos que nuestros hijos se lleven los artilugios musicales y en lugar de valorar el bucólico contraste del silencio, comprobamos que sólo hemos ido con la música a otra parte. Es difícil organizar la convivencia en cualquiera de sus ámbitos y dimensiones si no aprendemos a descubrir, valorar, gestionar y administrar el silencio. Sin esta clave nunca entenderemos la devaluación del hombre actual, por qué no nos tomamos en serio el valor de la palabra y, sobre todo, por qué no acabamos de proponer una antropología a la altura de los tiempos.

2. SÓLO EL PRIOR TIENE E-MAIL

Aunque el silencio no sea el único camino para la esperanza, hoy se nos presenta como una senda atractiva y seductora cuyas oportunidades podemos valorar. Y hacerlo en clave educativa porque el verdadero analfabetismo de nuestro tiempo no está relacionado únicamente con el desconocimiento de la Aritmética y la Gramática. Tampoco está relacionado, como piensan los estrategas de las nuevas tecnologías, con el «analfabetismo digital» que condena irremediabilmente a las cavernas de la ignorancia a quienes no gestionan con habilidad el código del Outlook. Los índices de fracaso escolar describen únicamente un analfabetismo superficial, el analfabetismo profundo se genera lentamente



cuando no ofrecemos oportunidades educativas para el silencio.

Una de las oportunidades que se nos ofrecen viene del cine. Aunque no sabemos los meses que durará en la cartelera, el director alemán Philip Gröning nos ofrece una película interesante: *El gran silencio*. En ella se nos presenta con pocos artificios el valor del silencio que se mantiene en una cartuja de los Alpes franceses. Después de haber solicitado realizar la película en la década de los ochenta, por fin quince años después el prior le comunica que puede realizarla. Algún mensaje muy grande quiere mostrar este director cuando es capaz de esperar tanto tiempo, algún mensaje muy importante quiere mostrar cuando no se limita al silencio, sino que busca el «gran» silencio.

Esta película se puede convertir en una ocasión privilegiada para plantear el valor educativo, familiar y personal del silencio como tema nuclear de toda antropología contemporánea. Probablemente nuestros hijos o alumnos no entiendan que las tramas narrativas también se pueden construir con el silencio, que no toda comunicación se realiza necesariamente con voces, gritos y palabras malsonantes. Es una ocasión para poner en cuestión una mal llamada sociedad de la información donde emergen unas mal llamadas sociedades de la comunicación y donde las personas tienen cada vez menos conocimiento del sí mismo y del mundo que les rodea. Como afirma este director: «Ningún videojuego ni ningún programa de televisión pueden resultar tan complejos como un metro cuadrado de hierba que puedes ver crecer día a día. Eso es algo que habría que explicar a los adolescentes de hoy».

No cabe duda de que estamos mejor comunicados y disponemos de mayores artefactos, pero hay serias dudas de que nos conozcamos mejor a nosotros mismos y a quienes nos rodean. Precisamente porque el verdadero conocimiento es aquel vinculado con el encuentro, el silencio y la palabra. La película se puede convertir en una fuente de conocimiento, en una oportunidad para valorar el sentido del silencio y la palabra, y sobre todo se puede convertir en una oportunidad para cuestionar la adicción al ruido y las nuevas tecnologías como el Messenger o el correo electrónico. Una película de la que reseñan un dato curioso, que no puede pasar desapercibido: «sólo el prior tiene e-mail».

3. CÉNTRESE EN LA POESÍA, LE AYUDARÁ

Estas fueron las palabras que un cartujo le dijo al director si quería mostrar con autenticidad y sin artificio no sólo el silencio del monasterio sino el gran silencio en torno al que giraba la vida de aquella comunidad. Al director le sucedía como a todos nosotros en esta civilización de ruido, que estamos pendientes de los artilugios, los artefactos y las palabras desenraizadas. Como quería entender los horarios, las actividades y la organización del tiempo con la clave de un activista moderno seducido por llenar todos los huecos de la agenda, no entendía que la dimensión técnica de la vida es secundaria, que no es ni lo más importante ni lo más valioso. Por eso tenemos que aprender a centrarnos en la poesía. Quizá por eso la poesía pueda ayudarnos a descubrir un silencio auténtico y necesario.

La poesía nos puede ayudar a emprender con rigor, seriedad y profundidad los proyectos comunitarios porque con ella podemos acercarnos al silencio cuidando la palabra. La recitación de los salmos y todo el conjunto de oraciones que regulan la vida de la cartuja que se nos presenta en la película son una invitación al cuidado de la palabra personal y comunitaria. Una invitación al cuidado de la palabra no enfrentada con el silencio, una palabra auténtica, fruto de un silencio auténtico y resultado de un encuentro auténtico.

Si nos centráramos en la poesía tendríamos más pistas para reconstruir el rompecabezas de las antropologías contemporáneas. De la misma manera que el director de cine tiene problemas para entender la vida de la cartuja si no se centra en la poesía, así nosotros tendremos problemas para entender la crisis del hombre contemporáneo si no nos centramos en esa tensión productiva de la palabra auténtica que emerge del silencio auténtico y genera un amor auténtico. Basta reconstruir algunas antropologías contemporáneas como las de Ferdinand Ebner, Martin Buber, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier o Paul Ricœur para entender en qué medida la interioridad del silencio, la sinceridad de la palabra y la fuerza del amor generan una respuesta antropológica consistente a la crisis de civilización que padecemos.



4. LA EXPERIENCIA DEL SILENCIO Y LOS LENGUAJES DE LA ESPERANZA

Al recuperar la experiencia del silencio también podemos renovar una antropología de la esperanza. De todas las filosofías que han aparecido en las últimas décadas sólo parecen perdurar aquellas mantenidas por la experiencia del silencio. Por eso no es ninguna tontería mantener que entre todos los lenguajes y entre todas las palabras sólo tendrá un valor radicalmente humano aquella que se plantee cómo afrontar el silencio. Antes que interlocutores o agentes de la racionalidad comunicativa somos oyentes de una palabra que quiere ser auténtica.

Para muchos, la de Gröning será insoportable. Además de estar rodeados de ruidos, contaminaciones acústicas y palabras inauténticas, corremos el peligro de creer que la valoración del silencio es una valoración de la mudez. Si reducimos el valor del silencio al valor del simple estar callados o permanecer mudos, entonces quizá confundamos el silencio inauténtico con el silencio auténtico. Hay veces en las que hablar es una obligación, hay veces en las que la pronunciación de la palabra verdadera es el inicio de la justicia. La razón profética nos recuerda los costos vitales de esta palabra portadora de verdad ante el silencio de la complicidad y la injusticia. No podemos callarnos ante la injusticia y por eso hay silencios inauténticos que deben ser evitados.

La palabra auténtica y portadora de verdad puede salir y brotar de un silencio auténtico. Del silencio que nace del recogimiento y la comunicación interior puede surgir el sobrecogimiento que nos lleve a la palabra verdadera. Para ello no basta con permanecer calladitos como astutas almas bellas que no quieren mancharse las manos con el lenguaje de la historia. No basta con no emitir sonidos, es necesario mantenerse a la escucha, mantenerse despiertos, prestar atención y ensanchar el ánimo para que brote una palabra auténtica, una palabra que no es solo verbal sino cordial, una palabra que deje la huella de una presencia, una palabra que puede ser la de una simple disposición. La palabra

...cuando la palabra ha nacido del recogimiento y del silencio sincero tiene una creatividad y una fuerza que nos sobrecoge.

de un «heme aquí», de un «estoy dispuesto», «aquí me tienes», «hágase tu voluntad».

Este *fiat* inicial y radical como palabra sincera nace del silencio sincero, de él brota, vive y se alimenta. Como educadores, padres y maestros no podemos quedarnos en el silencio auténtico, éste reclama de nosotros una palabra auténtica. Pero debemos saber que la verdad de lo que decimos tiene mayor credibilidad cuando tiene detrás la riqueza e interioridad del silencio auténtico. Así entendida, una antropología del silencio no es una antropología del repliegue intimista sino una antropología para el despliegue apalabrante de la vida.

Ante tanta dispersión nos vemos obligados a proponer el repliegue de las conciencias, pero no como una reivindicación de una conciencia autista y monológica que defensivamente se atrinchera en sí misma. El repliegue al que apunta el silencio puede ser de dos formas, el de la simple mudez o complicidad ante lo existente y el de la atención y el recogimiento. De este último puede nacer una palabra nueva, un nuevo pensamiento, el despliegue de una palabra verdaderamente significativa. Quizá por eso, cuando la palabra ha nacido del recogimiento y del silencio sincero tiene una creatividad y una fuerza que nos sobrecoge.

Cuando entendemos así el silencio no hay peligro de que suponga un ensimismamiento en la propuesta educativa. No buscamos el retraimiento o simple repliegue, buscamos un movimiento más complejo con el que queremos invitar a algo así como un repliegue comunicativo donde el silencio auténtico nos abre a la palabra auténtica y por consiguiente, a verdaderas experiencias de diálogo y encuentro amoroso. Es un camino complicado porque ni nosotros ni nuestros hijos o alumnos estamos entrenados para mirar hacia dentro. Más allá de la simple introspección, y más allá de una psicológica interiorización cada día más necesaria, esta tensión entre repliegue y despliegue, entre recogimiento y sobrecogimiento puede ser la clave para entrenar una naturaleza humana que quiera organizar su comunicación con los lenguajes de la esperanza. □

EL TEMPLE MORAL ACTUAL Y LOS MIEDOS DEL SIGLO XXI

■ JOSÉ MARÍA VEGAS

Prof. de Filosofía en San Petersburgo (Rusia)

EL PEQUEÑO MIEDO DE UN AUTOR DESCONCERTADO

¡Qué difícil es pronunciarse con justicia sobre cuestiones tan amplias y complejas! Debo confesar mi incompetencia para pronunciarme sobre ellas. Incluso ciñendo nuestra mirada a la sola dimensión moral, habría que determinar si vamos a hablar de las corrientes dominantes en filosofía moral; o de la moral vivida, los códigos y los valores realmente vigentes. En ambos casos, la *actualidad* es un vastísimo territorio habitado por las más variadas especies de animales racionales, todos ellos con su correspondiente dosis de irracionalidad, por lo que en la escena de nuestro principio de siglo, como siempre, es posible encontrar un poco de todo: buena gente y mucho mal; y en lo teórico, lo mismo, algunos trabajos excelentes y mucha morralla. Pero en uno y otro caso, confieso de nuevo mi falta de competencia, pues las circunstancias de la vida me impiden estar al día de las corrientes dominantes en filosofía moral y, en lo que se refiere a la moral vivida, mis fuentes de información son idénticas a las accesibles a cualquiera de quien esto lee: la observación cotidiana y los medios de comunicación social.

No obstante, puesto que va de miedos, no nos dejaremos contagiar por la enfermedad que analizamos, y asumiremos el riesgo de señalar, con modestia y a sabiendas de ser muy fragmentarios, algunos rasgos sobresalientes de nuestra actualidad moral.

EL PENSAMIENTO DÉBIL COMO SÍNTOMA Y PROFECÍA

En estas mismas páginas hace ya mucho tiempo narré un breve encuentro mío con Gianni Vattimo, que hoy, a la distancia de veinte años, resulta pertinente recordar.¹

Cito dos párrafos de aquel artículo:

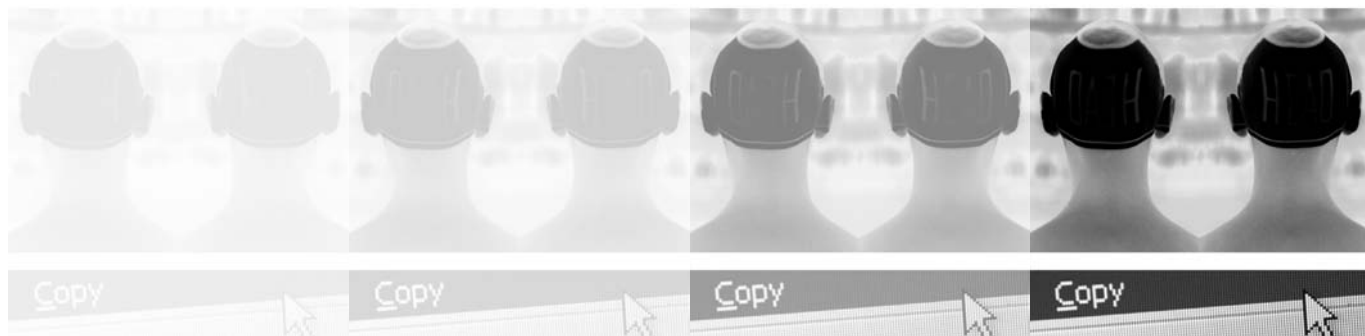
En una ponencia leída en el Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía de Córdoba (Argentina, 20-26 de Septiembre de 1987) Gianni Vattimo sostuvo una tesis, muy aplaudida, según la cual: 1) la metafísica consiste en la creencia en una verdad objetiva y universal; 2) La metafísica está intrínsecamente ligada con la violencia, pues supone la imposición a todos de una verdad idéntica por universal; 3) El fin de la metafísica, preanunciada por Nietzsche y descrita por Heidegger, lleva consigo posibilidades nuevas de vida, desligadas de la violencia.

La vinculación entre, por una parte, verdad o valor universal y, por la otra, violencia, imposición imperialista y uniformismo se ha convertido, efectivamente, en una convicción casi indiscutible de la conciencia contemporánea.

En el Congreso de Filosofía al que aludí al principio, en un momento de descanso, me acerqué a Vattimo y le pregunté si, aún admitiendo que su pensamiento débil no generaría posiblemente violencia, no era cierto que nos dejaba inermes y sin argumentos contra ella. Vattimo respondió que no tenía respuesta a esa pregunta. El relativismo y el nihilismo, en efecto, carecen de respuestas ante las exigencias de justicia de millones de seres humanos.

El pensamiento débil era entonces una corriente en boga, una especie de moda intelectual. Pero hoy nos damos cuenta de que aquellas ideas expresaban un *ethos*, tal vez entonces todavía no muy visible, pero ya operante y que hoy en día es dominante.

Creo detectar en esto uno de los miedos determinantes del talante moral de nuestro tiempo, especialmente en nuestro espacio cultural noroccidental: el miedo a los perfiles nítidos, claros y enérgicos, el miedo a la Verdad y al Bien. Es el miedo a la «fuerza», la fuerza teórica (la Verdad con mayúsculas, que *exige* asentimiento de la razón), y la fuerza moral (el Bien y el Deber, que *exigen* conformidad y sometimiento de la voluntad y, en ocasiones, el sacrificio de nuestras inclinaciones y apetencias); miedo que se traduce en una actitud blanda, buenista, que gusta de lo ambiguo y, por eso, puede ser tachada de afeminada.²



EL PENSAMIENTO DÉBIL COMO DEBILIDAD DE PENSAMIENTO

Este temor por la claridad y la definición se refleja en *el campo de la filosofía moral* en la debilidad teórica expresamente buscada, en las múltiples renunciaciones de la teoría moral dominante, que se ha jibarizado a sí misma y ha querido convertirse en «mínima» y, abdicando de toda confesionalidad (religiosa o laica, eso no importa mucho, la cosa es no tomar partido), ha querido ser sólo «civil», esto es, desposeída de atributos y caracterizada sobre todo por sus renunciaciones: no quiere pensar sobre el Bien y la vida buena para el hombre, ni sobre los deberes de la persona hacia sí misma, ni sobre las vinculaciones posibles de la ética con la metafísica y la religión. Ya sé que tienen sus razones para fundamentar sus renunciaciones: quieren pensar sólo en aquellos mínimos morales comunes a todos los ciudadanos de la sociedad pluralista, mientras que todo lo otro, afirman, son asuntos privados de cada cual, que no se pueden imponer.³ Sólo que yo afirmo que esas razones no son válidas. ¿Por qué en la sociedad democrática no es posible y hasta deseable *preguntar e indagar* sin límites y *sin imposiciones*? ¿Es que, acaso, no se pueden tratar de establecer las condiciones morales de una felicidad acorde con la dignidad humana? Tal vez haya que respetar a quien decide ser feliz en su ámbito privado viendo películas pornográficas o emborrachándose, si es que respeta los mínimos morales democráticos, pero la filosofía moral, que no es el código penal, puede decir, sin temor a equivocarse, que esa forma de felicidad es indigna del hombre y que el que así vive se está estropeando la vida (y, además, tendrá serios problemas para respetar los mínimos morales).

Lo mismo puede decirse de otras preguntas. Ni como filósofo ni como creyente tengo derecho a imponer a nadie la fundamentación trascendente de la moralidad. Pero puedo argumentar con razones, si es que las tengo, que no es posible afirmar el carácter absoluto e incondicional de ciertos deberes morales, si no es apelando a un fundamento absoluto (por ejemplo, a Dios). Que no todo el mundo comparte esta afirmación no es motivo para dejar de afirmarla, *si es que creo tener argumentos* en su favor. Si otros tienen argumentos mejores que los exhiban. Precisamente el pluralismo social e ideológico, lejos de ser un argumento a favor de las renunciaciones, debería ser un estímulo para el debate sin complejos y con respeto. ¿No es eso precisamente la democracia?

Al final los *minima moralia* de los representantes de la ética civil consisten en argumentar con mucho aparato bibliográfico (a poder ser en alemán) aquello de lo que casi todo el mundo está ya convencido, es decir, de lo que no precisa de argumentación.⁴

LA DEBILIDAD DE PENSAMIENTO COMO DEBILIDAD MORAL

En el campo de la moral vivida las cosas no están mucho mejor. Hablamos, claro está, de la tónica general, del ambiente difuso y difusamente dominante, sin negar que muchísimas personas vivan coherentemente de acuerdo con valores exigentes (sin bien, incluso en muchos de estos casos, con bases teóricas muy débiles). La expresión tal vez más clara de la situación es el amplio relativismo y subjetivismo ambiental. La principal fuente de valor parece ser la opción de cada uno. Basta que un individuo o grupo realice determinada «opción» para que ésta sea legítima y se convierta en un derecho. Un caso bastante representativo y reciente es el de las «opciones sexuales». Como si el sentir atracción hacia un sexo u otro fuera una cuestión de opción. Abundan también los argumentos sentimentales. Se dice, por ejemplo, que la investigación con células embrionarias es un camino para acabar con terribles enfermedades genéticas (con el énfasis bien puesto en lo de *terribles*). Como si acabar con la enfermedad lo justificara todo. Hay límites, como el de la dignidad humana y la vida del inocente, que no se pueden transgredir en ningún supuesto, pues su trasgresión es más «terrible» que cualquier enfermedad.⁵

El caso es que tras las opciones y los sentimientos («progresistas»), que parecen relativizar y poner en cuestión profundas convicciones morales (tradicionales), asoman inclinaciones y caprichos, además de ciertos intereses más o menos inconfesables,⁶ que sencillamente esconden la firme voluntad (débil) de no someterse a criterios objetivos y exigentes, que delimitan con claridad el bien del mal, y nos invitan o a veces hasta nos exigen renunciar a nuestros gustos.

Esto explicaría la extraña paradoja de nuestra cultura, que se siente con legitimidad para desacreditar cualquier valor (como un amplio espectro de convicciones morales de la Iglesia católica, por ejemplo) y reducirlo a meras opiniones relativas, y, en cambio eleva a la categoría de valores absolutos, otros que son por



definición relativos o sencillamente no son valores. Tres pequeños botones de muestra: el pluralismo, la solidaridad y la tolerancia.

Que el pluralismo no es en sí un valor, sino simplemente un hecho social, va de suyo. Si fuera un valor habría que promover cuanto más mejor el desacuerdo en el mayor número posible de cuestiones, y alcanzar acuerdos y consensos en cualesquiera asuntos morales habría de considerarse disvalioso, pues disminuiría el «valor» del pluralismo. No el pluralismo mismo, como tal, sino la posibilidad de discrepar, de plantear alternativas y admitir al diferente, puede considerarse valiosa en virtud del debido respeto a la dignidad de la persona.

En cuanto a la solidaridad y la tolerancia, es claro que son valores relativos, y no deberes incondicionales (como la veracidad, la fidelidad o la justicia), pues su carácter valioso depende de aquello que se tolera o aquello con lo que se es solidario. Cuando con relativa frecuencia se habla hoy de «tolerancia cero» respecto de ciertas conductas, se está dando a entender que hay comportamientos intolerables, que no se deben tolerar, pues sería ceder a la injusticia, es decir, que la tolerancia es una actitud sólo relativamente valiosa. Y la solidaridad será valiosa si el objeto de la misma lo es. Pues hay formas de solidaridad, como el corporativismo o la mafia que son inmorales, por no decir abiertamente criminales. Se usan impropriamente estos presuntos valores (que lo son, pero de manera relativa y condicionada) como la panacea de la justicia y el respeto. Con frecuencia quienes así hablan son buenas personas, pero malos lingüistas.

Que este gusto blando por lo difuso, lo evanescente y lo romántico, el «buenismo» en una palabra, no es signo de progreso moral, sino de decadencia, se echa de ver en las contradicciones, por un lado, y los efectos contraproducentes, por otro, que provoca.

En cuanto a lo primero, baste mencionar las nuevas formas de intolerancia que se extienden con rígido moralismo contra, por ejemplo los fumadores, o, poco a poco, contra auténticos valores (por ejemplo, ciertos valores cristianos) que de repente se han puesto en solfa y se están convirtiendo en objeto de persecución. Va a resultar ahora, en virtud del catecismo laico que el Gobierno nos quiere imponer en la nueva Formación del Espíritu Nacional que se nos viene encima, que en nombre de la «tolerancia» será obligatorio aceptar que el comportamiento homosexual y el mal llamado «matri-

monio» homosexual son tan respetables y valiosos como la heterosexualidad y el matrimonio sin más. Es decir, quien discrepe y sostenga otras opiniones será, para empezar, tachado de homófobo⁷ y muy posiblemente, andando el tiempo, sea objeto de sanciones sociales y legales... Es decir, en nombre de la tolerancia, se prohíben formas de pensamiento y se extienden nuevas formas de intolerancia.

En lo que se refiere a los efectos contraproducentes de este temple moral de la debilidad, deberíamos preguntarnos por qué se extienden los comportamientos violentos, en la familia, en la escuela, en las relaciones sociales entre diversos grupos, incluso en las relaciones políticas, en las que se hacen cada vez más frecuentes las agresiones físicas. Creo que se pueden señalar dos razones. Por un lado, la educación moral escuálida y mínima, y las consiguientes convicciones débiles, dificultan muchísimo «someter las pasiones a la pasión», como diría Aristóteles, es decir, el autocontrol, la superación de las dificultades y las tentaciones (las insidias del mal, que existen), la autorrenuncia en nombre del bien y la justicia. Los frutos no pueden ser otros y no será con parchecitos laicos y doctrinarios (como la educación para la convivencia) como podrán remediarse.⁸ La segunda razón es que el talante moral débil y desarmado acaba favoreciendo la violencia física e ideológica, pues al encontrar poca resistencia se trata de actitudes que compensan, que obtienen rédito. De ahí, tal vez, el crecimiento formidable de diversos fundamentalismos, como el musulmán o el nacionalista de diverso signo.

CONCLUSIÓN: ELOGIO DE LA FUERZA

Creo que el lector inteligente no se habrá escandalizado de mis palabras, poco correctas políticamente. Está claro que no abogamos aquí por la violencia, el dogmatismo, el fanatismo o la intransigencia. Son éstas, falsas «fortalezas» basadas en el miedo y la debilidad. Abogamos, eso sí, por los compromisos fuertes que nos exigen mucho en lo teórico y en lo práctico.

Así, frente y contra la «infimología», queremos afirmar nuestro deseo de buscar la verdad sin cortapisas. Esto significa, afirmar lo absoluto del *principio de no contradicción*: el ser es, no todo vale por igual, no todo es posible, hay cosas posibles que no son deseables, hay malos deseos que debemos erradicar...; y la *analogía*

del ser: que la verdad es universal y objetiva no significa que es *una* que alguien (por ejemplo, nosotros) tiene e impone, sino que existe el ser, rico y complejo, que pide ser investigado en todas sus vertientes y con todas sus lógicas (formal y matemática, pero también axiológica, deonto-lógica, teo-lógica, etc.), sabiendo que la verdad es sinfónica y no sólo no está ligada a la violencia sino que la excluye: pues existe la verdad fuerte y práctica de la dignidad inalienable de la persona.

Así enlazamos la búsqueda de la verdad con la voluntad fuerte de hacer el bien: ser justos, honestos y veraces, también humildes para reconocer nuestros errores y debilidades y para pedir perdón, arriesgar nuestra tranquilidad y nuestra vida por la paz (y no gritar a favor de la paz para no arriesgar nuestra vida y nuestra hacienda),⁹ optar por los pobres, eligiendo hacerse débil (en lo económico, lo militar y lo político), lo que exige un temple moral muy fuerte.

Me permito terminar citándome a mí mismo:

No quisiera concluir estas apresuradas reflexiones sumándome a la legión de los pesimistas, que, al criticar a su tiempo, lo condenan a la desesperanza. Porque a los tópicos de un tiempo siempre se puede oponer la voluntad de liberarse de ellos, hasta donde sea posible. Puede hacerse, tratando de dirigir nuestra atención «a las cosas mismas», a nuestras percepciones éticas cotidianas, que son la fuente y el material de la reflexión. Los tópicos son no pocas veces no más que la desatención a esa fuente. La «vida buena» sigue siendo, pese a todo, posible. Siempre ha sido, por lo demás, difícil, acosada como está por la incitación a la «buena vida» —que, sin embargo, y a condición de que se dé prioridad a la primera, también tiene sus derechos.

Esta es la cuestión: hoy como ayer lo que más vale es exigente y difícil. Pero nadie nos puede prohibir intentarlo. ¿Quién nos impide adelantarnos y caminar en esa dirección? ¿Quién nos prohíbe preguntar sin límites (como Sócrates), buscar con esperanza (como S. Agustín), entregarnos hasta el extremo (como Jesucristo), luchar con fuerza pero sin violencia (como Ghandi), denunciar arriesgando (como Luther King o Romero), renunciar con libertad, caminar contra corriente, pero acompañando a los otros, prescindir de los prejuicios (hasta donde nos sea posible), reírnos de nosotros mismos, perdonar a quien nos ofende, cooperar entre nosotros (los que quieran), y así un largo etc.?

Contra la famosa crisis no hay más respuesta que construir piedra a piedra, avanzar paso a paso, hacer el bien, sin envidiar a los que obran el mal, como dice el salmo; y no arrepentirse del bien realizado.¹⁰ □

Notas

1. Cf. José M.^a Vegas, «Valores universales y derecho a la diferencia», *Acontecimiento* 17 (1990), pp. 21-31. Las dos citas son de las páginas 21 y 28 respectivamente. No tengo empacho en reconocer que lo que digo en ese artículo sobre la diferencia y la relación entre norma y valor me parece hoy una distinción inexacta y mal hecha. La ponencia de Vattimo es: «Destinación de la metafísica. Destinación de la violencia», en *Actas del Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía*, vol. I, Córdoba, 1988, pp. 413-419.
2. Ya sé que hablar así no es políticamente correcto, pero no voy a pedir perdón por decir lo que pienso y no voy a caer en lo que estoy criticando. Baste, como consuelo de los más sensibles, que «afeminado» no es femenino, sino lo que parece femenino sin serlo, es decir, lo ambiguo e indefinido.
3. Cf. Leonardo Rodríguez Duplá, *Ética de la vida buena*, Desclee De Brouwer, Bilbao, 2006, pp. 45 y sigs. Aconsejo seguir la producción filosófica de una figura emergente de la filosofía moral.
4. «El debate en torno a los mínimos morales sería un debate ocioso, puesto que existiría pleno acuerdo entre las partes; un debate en el que los campeones de la ética civil se habrían empleado con celo digno de mejor causa». Leonardo Rodríguez Duplá, «Crítica de la ética civil», *Diálogo Filosófico* 35 (1996), p. 223.
5. Aparte del hecho cierto de que la investigación con células madre no embrionarias es real y no plantea problemas morales.
6. De industrias farmacéuticas y cosméticas, de determinados lobbies, etc.
7. Un acusación perfectamente falsa, si se afirma la obligación del respeto a toda persona independientemente de su orientación sexual y, por tanto, también a los homosexuales.
8. «Siempre —como en la tragicomedia de nuestra situación— que nos empeñamos en reclamar tales cualidades auténticas estamos, al tiempo, haciéndolas imposibles. Es difícil abrir un periódico sin que te venga a la mente la idea de que lo que nuestra civilización necesita es más «empuje», o dinamismo, o autosacrificio, o «creatividad». Con una especie de terrible simplicidad extirpamos el órgano y exigimos la función. Hacemos hombres sin corazón y esperamos de ellos virtud e iniciativa. Nos reímos del honor y nos extrañamos de ver traidores entre nosotros. Castramos y exigimos a los castrados que sean fecundos.» C. L. Lewis, *La abolición del hombre*, Encuentro, Madrid, 1990, p. 29.
9. Cf. E. Mounier, *Los equívocos del pacifismo*, en *Obras Completas*, IV, Salamanca, Sígueme, 1988.
10. Cf. «De los tópicos de la ética», en *Acontecimiento* 35 (1995), p. 40.

LA IMPLOSIÓN ECONÓMICA: EL *LIBER ORDINUM* DEL CAPITAL

■ **LUIS FERREIRO**

Director de *Acontecimiento*

La memoria económica es flaca cuando las cosas van bien. Y cuando, como en España, transcurren 12 años de prosperidad continuada, no se imagina que pueden ir mal e, incluso muy mal, y se suele olvidar una de las pocas verdades evidentes y fácilmente comprensibles de la evolución de cualquier economía, su comportamiento cíclico. Los ciclos económicos se han sucedido a lo largo de toda la historia de la humanidad, son viejos conocidos que han suscitado el temor de los agentes económicos y de los gobiernos, aunque también han alentado la esperanza de quienes, como los marxistas, han deseado el fin del sistema capitalista.

LAS VACAS CÍCLICAS DEL FARAÓN: VACAS VEGETARIANAS Y VACAS CARNÍVORAS

Los manuales de economía suelen presentar a Adam Smith como padre de la ciencia económica, dando por hecho que antes de él no se había encarado con racionalidad la vertiente económica de la vida. Sin embargo, a riesgo de cometer una doble herejía, económica y bíblica, me voy a permitir una interpretación alegre algunos capítulos del libro del Génesis.

El primer economista del que tenemos noticia y el primero que hizo un pronóstico científico fue José, hijo de Jacob, que, además, fue el primero que convenció a un gobernante para que pusiera en práctica una política económica deliberada. José supo explotar las observaciones que había hecho sobre la economía agraria de Egipto para pronosticar sus ciclos y tuvo la habilidad para explicárselo al faraón, partiendo para ello de la creencia en los sueños y consiguiendo que lo nombrara ministro de economía y hacienda.

El Faraón contaba vacas en sueños, que, al contrario que el recuento de ovejitas, lo despertaban sobresaltado en cuanto las siete vacas flacas y macilentas que salían del río se comían a las siete vacas gordas y lustrosas, y otro tanto ocurría con las siete espigas secas y asolanadas que se comían a las siete espigas gordas y buenas. José había comprendido que la ganadería y la agricultura, es decir, casi toda la economía de entonces, oscilaba por etapas de alza y recesión. A la vista de este conocimiento, José aplicó una inteligente política anticíclica basada en la política fiscal, exigiendo un impuesto de un quinto de la producción durante los siete años de economía recalentada, obteniendo un superávit fiscal, conteniendo así la inflación y acumulando reservas para los años de hambre.

Más tarde vendría la primera gran depresión de la que tenemos noticias y «entonces José sacó todas las existencias y abasteció de grano a Egipto», consiguiendo una floreciente economía abierta, de modo que «de todos los países venían a Egipto para proveerse comprando grano a José, porque el hambre cundía por toda la tierra» (Gen. 41).

José era un hombre que tenía un alma profunda y, a pesar de que sus hermanos lo habían vendido como esclavo —lo cual le llevó a vivir una experiencia que lo curtió en la vida más dura—, llevaba al pueblo de la promesa en su corazón y, además, tenía la conciencia de que Dios estaba con él. Por eso, ante las seducciones del hedonismo, supo resistirse ascéticamente y mantener sus fidelidades, servir a un rey y a un pueblo extraño, ser solidario con otros pueblos y perdonar a sus hermanos.

Sin embargo, este tipo de economía dependía de la habilidad de un solo hombre con un poder de coacción ilimitado. Y esperar la autocontención del poderoso es peligroso aunque sea el más santo. El virtuoso José terminó excediéndose en su fidelidad al faraón, implantando un sistema estatista que se apropió de «toda la plata de Egipto y Canaán a cambio del grano». El capítulo 47 del Génesis narra los abusos de ese tipo de economía: agotada la plata, no teniendo con qué pagar, los egipcios entregaron sus ganados, posteriormente entregaron sus tierras y, por último, no teniendo más que sus cuerpos, se entregaron a sí mismos como esclavos.



ECONOMÍA DE MERCADO: VACAS HISTÓRICAS Y VACAS DEPRESIVAS

A la vista de los resultados del absolutismo del Estado, el sistema de mercado ha sido visto como una liberación. Su aparente espontaneidad transmite la idea de un flujo libre y continuo de intercambios que nadie puede controlar en su beneficio exclusivo. Multitud de empresarios sometidos a las reglas superiores de la competencia e infinidad de consumidores soberanos se encontrarían frente a frente en igualdad de condiciones, sin que sean dirigidos por nadie que esté por encima de ellos, salvo por la batuta de una virtuosa mano invisible.

Sin embargo, ya Adam Smith observó que «los productores tienen un interés natural en restringir el mercado y aumentar el precio», con lo cual crear escasez puede ser más interesante para ellos que crear abundancia o, dicho de otro modo, del lado de la demanda se prefiere educar a los consumidores en una avaricia siempre insaciable y no en la sobriedad. No hay nada más temible que la superproducción en las economías de mercado, así que hay que fomentar un consumo insaciable que siempre resultará escaso. De ahí que el sistema capitalista actual haya puesto en marcha una espiral imparable de productivismo y consumismo. Ha aprendido de las crisis que su problema es gestionar la abundancia, cosa que hace distribuyéndola en función de sus intereses y no de las necesidades de la humanidad. El resultado es un mundo desigual, polarizado entre focos de hiperactividad que concentran una excesiva opulencia en una reducida fracción de la humanidad, y focos de atonía y subconsumo, donde la gran mayoría sufre las calamidades de la escasez, de la miseria y las cornadas del hambre.

Además de la depresión permanente que sufren los pobres, las economías de mercado prósperas también sufren fuertes implosiones, quedando reducida su actividad económica drásticamente. Un ejemplo de ello fue la crisis de 1929, que duró hasta la II Guerra Mundial. Las grandes crisis no son cosas de épocas pretéritas, en los años noventa más 800 millones de personas las han sufrido en los países emergentes (Sudeste Asiático, Argentina, México, Rusia, etc.). En un país como Japón, donde se produjo un «milagro económico», la recesión se ha instalado durante más de una década, se pasó de un crecimiento anual del 9% durante muchos años al crecimiento negativo, la deflación y el desempleo. En 1989 el índice Nikkei de la bolsa de Tokio llegó a 40.000 puntos, el rendimiento medio de las acciones era del 60% de su valor, el valor de todas las

propiedades inmobiliarias de Japón era cinco veces superior al valor de todas las propiedades de Estados Unidos. En 1992 el índice Nikkei se había desplomado a 14.300 puntos, mientras los precios de las viviendas se hundieron aproximadamente a la mitad, el 13% del total del crédito bancario fue declarado moroso, el desempleo pasó de del 1% al 10% (según criterios europeos). Aunque nadie quiso reconocerlo había existido una burbuja financiera e inmobiliaria enorme destinada a desinflarse tarde o temprano como lo hizo. La gestión del gobierno evitó un hundimiento repentino, pero hoy, a la vista de los resultados, los especialistas se preguntan si es mejor una depresión corta y profunda que una recesión menos trágica pero de 15 años de duración.

Si esto ocurrió con la segunda potencia económica mundial, ¿hay algo que garantice que aquí no pueda ocurrir? En España, incluso en Europa, podría darse una conjunción de factores desfavorables que llevasen al desastre. El retorno de las crisis como las de 1973, 1979 o 1993 no se evitan olvidándolas o ignorando su posibilidad por muy remotas que nos parezcan. Suele suceder que nadie presta atención a los indicios de las crisis y cuando éstas se hacen presentes se suelen buscar explicaciones exculpatorias, que demuestran que eran inevitables.

Poco antes de la crisis de México, en marzo de 1993, cuenta Paul Krugman que disertó ante un grupo de ejecutivos de empresas multinacionales, a quienes se les supone alguna habilidad y experiencia económica. Su análisis resultó ser un poco crítico respecto a la realidad económica mexicana y a la insuficiencia de las reformas que el gobierno estaba realizando, pero su realista advertencia arrojaba sospechas sobre el entusiasmo ante las ganancias esperadas. Krugman comenta la reacción del público: «Es usted el único en esta sala que tiene algo negativo que decir sobre este país, me informaron cortésmente. Y personas como aquellas que estaban en la sala pusieron su dinero donde estaban sus palabras: en 1993 se invirtieron más de 30.000 millones de dólares de capital extranjero en México». En enero de 1994, cuando no habían pasado nueve meses de aquel aviso, la economía mexicana se hundió. En economía el desengaño suele ser consecuencia del autoengaño, pues los que esperan sustanciosas ganancias «gustan más de lo incierto que promete un embuste, por ser mucho, que de lo cierto que asegura una verdad, por ser poco» (Baltasar Gracián. *Oráculo manual y arte de prudencia*, 175).

Si la economía fiscal de los faraones y reyes es la de uno sólo, la economía de mercado termina siendo la de unos pocos y dejando a la mayoría fuera de las decisiones más importantes sobre su propia vida. De otro modo que la economía faraónica, en el régimen global de mercado también nos encontramos con la dependencia y el hambre de las mayorías.

ESTADO, MERCADO... O, ¿MÁS BIEN DINERO?: VACAS INVISIBLES

La economía de mercado tiene muchos defensores bien pagados que la predicán y cantan sus alabanzas mientras maldicen la intervención estatal, no obstante, saben que en caso de crisis su única salvación viene de un Estado que protege a los ricos. Pero, de cuando en cuando, algunos economistas serios se les vuelven en contra, como el premio Nobel J. Stiglitz, que ha denunciado la supuesta autosuficiencia del mercado y los intereses de sus beneficiarios. «Yo había estudiado los fallos tanto del mercado como del Estado, y no era tan ingenuo como para fantasear con que el Estado podía remediar todos los fallos del mercado, ni tan bobo como para creer que los mercados resolvían por sí mismos todos los problemas sociales» (Stiglitz, p. 15).

Está claro, por tanto, que no hay Estados perfectos —desde Platón, por lo menos, los filósofos no han parado de buscarlos—, ni mercados perfectos —aunque hay economistas más o menos académicos que lo aseguran sin caerse de la cátedra, o pretenden que nos lo creamos, como si nos hubiéramos caído de un guindo—, pero si no existe nada perfecto, si hasta los estados y los mercados tienen fallos, al menos podríamos esperar que, con un poco de suerte, los aciertos del Estado compensen los fallos del mercado y viceversa.

El problema es que no tiene por qué ser así obligatoriamente, la suerte a veces es adversa y se puede dar lo contrario, es decir que los fallos de uno provoquen y amplifiquen los errores del otro, sobre todo cuando no se intenta evitar o cuando se pone todo el interés en que suceda así, como cuenta Krugman que ocurrió en Brasil: «Los inversionistas creían que Brasil tendría una crisis desastrosa a menos que se redujera rápidamente el déficit, y seguramente tenían razón, porque ellos mismos generarían esa crisis. (Y efectivamente lo hicieron, en enero de 1999)».

Y es que hay más de una forma de combinar razón y sinrazón, así que, adivine el lector cuál es la forma en que lo ha de hacer. Continúa Krugman: «La cuestión es que, a causa de que los ataques especulativos pueden ser autojustificantes, seguir una política económica que tiene sentido en términos de los elementos económicos fundamentales no basta para asegurar la confianza del mercado. De hecho, *la necesidad de ganar esa confianza puede en realidad impedir que un país siga políticas sensatas y le obliga a seguir políticas que normalmente parecerían perversas*» (Krugman, p. 128).

De manera que los Estados bailan al son de la música que tocan los mercados. Pero cuando se produce el fracaso, los detractores del Estado se encomiendan a él para que los rescate de las consecuencias de sus imprudencias, como ocurrió en la crisis de México, con los compradores de los tesobonos. El gobierno norteamericano intervino con dinero de los contribuyentes prudentes para salvar a los codiciosos e imprudentes que habían asumido grandes riesgos. Casos como éste de actuaciones estatales a favor de los grandes agentes de inversión, es decir, de los ricos de solemnidad y de la multitud de pequeños burgueses con alguna riqueza financiera, ha llevado a la extensión del llamado «riesgo moral», que consiste en el que asume el inversor que se asegura grandes ganancias si todo va bien y, si va mal, son otros los que cargan con los daños. Esos otros pueden ser países enteros, como ocurrió en Tailandia, Malasia, etc., o bien la siempre denostada hacienda pública.

Los agentes de este poder plutocrático no son del todo invisibles, Stiglitz, y no es el único, lo ha denunciado claramente. El llamado consenso de Washintong expresa los intereses financieros privados, a través de los banqueros de Wall Street, apoyados por el Departamento del Tesoro norteamericano y el Fondo Monetario Internacional, dominado por Norteamérica y los Estados más poderosos, cuyo objetivo es poner a las instituciones estatales e internacionales al servicio del capital financiero.

Pero el grado de desvergüenza es tal que, a veces, se llega a expresar públicamente, como hizo Madeline Albright: «para que la mundialización funcione, los Estados Unidos no deben tener miedo de actuar como la superpotencia que son... *La mano invisible del mercado no funcionará jamás sin un puño invisible*. McDonald's no puede extenderse sin McDonnell Douglas, el fabricante del F15. El puño invisible que

garantiza la seguridad mundial de las tecnologías de Silicon Valley se llama ejército, la fuerza aérea, la fuerza naval y el cuerpo de marines de los Estados Unidos» (*New York Times Magazine*, 28-3-99, citado por Juan Torres, el subrayado es mío).

EL ORDEN ÚNICO DEL CAPITALISMO FINANCIERO: VACAS LOCAS

El capitalismo financiero se ha vuelto loco y su locura se ha convertido en una amenaza mundial. Susan Strange (pp. 207-211) resumió la situación en cinco puntos:

1. *Las finanzas llevan la voz cantante.* «Todas las actividades de la economía real (la industria, los servicios vinculados al ocio, el turismo, el transporte, la minería, la agricultura y la distribución) bailan al compás marcado por los mercados financieros».
2. Los gobiernos estatales tienen *menos control* sobre sus economías y sociedades del que tenían hace diez, veinte o treinta años. El crimen organizado e incontrolado ha amasado grandes fortunas que una vez blanqueadas emprenden aventuras en los mercados financieros legales. Los paraísos fiscales, que los Estados podrían eliminar con toda facilidad si quisieran, permiten el blanqueo de dinero y la evasión fiscal.
3. La inventiva financiera ha hecho posible una avalancha de fusiones y adquisiciones que da lugar a una concentración de poder, que supone una amenaza a la soberanía de los estados y que ha hecho que la supervivencia de las empresas pequeñas y medianas sea más cada vez precaria, por lo que, siendo éstas las más intensivas en trabajo, *aumenta la explotación y la precariedad de los trabajadores.*
4. Siempre ha existido cierta ambigüedad moral sobre la actividad financiera. La fuente del beneficio en el negocio financiero es a menudo la información que los demás no tienen. Hay una economía sumergida



de la información que proporciona una ventaja decisiva a los más ricos. Al mismo tiempo, la obtención y manejo de la información ha llevado a un grado de *corrupción* en los medios financieros y estatales como nunca se ha conocido. Al lector le vendrán a la memoria ejemplos de ilustres banqueros y políticos implicados que, las más de las veces, salen impunes de los procesos judiciales, en el caso improbable de que se llegue a ellos.

5. «*Las diferencias de rentas se están ampliando...* las viejas diferencias de poder y riqueza se han visto ampliadas en los últimos años en tres sentidos. El primero... entre ricos y pobres, y que se da tanto entre sociedades como dentro de cada una de ellas... El segundo sería la ampliación de las diferencias entre los grandes y los pequeños negocios...

Los grandes negocios tienen cada vez más influencia en las políticas estatales y las utilizan para sus propios intereses... Los teóricos críticos han predicado el surgimiento de una clase capitalista transnacional. Yo la llamaría una civilización empresarial, pues por ahora carece de plena conciencia de clase... El tercero serían las crecientes diferencias de poder y de influencia entre estados. Son muchos los estados pequeños, pobres y débiles con reconocimiento

internacional y miembros de las naciones unidas. Al mismo tiempo, el poder mundial de Estados Unidos es cada vez más evidente. La idea en boga durante los años ochenta fue la competencia de la tríada (entre los tres centros de poder de Norteamérica, Europa y Japón). Hoy en día, en tanto que centros de poder, Japón y Europa son menos imponentes que a finales de los años ochenta. El supuesto declive estadounidense nunca fue otra cosa que un mito, y hoy en día resulta todavía más claro que antes».

La conciencia del riesgo es cada vez mayor, incluso entre sus beneficiarios. Dejo a Krugman un diagnóstico sintético: «la economía mundial se ha convertido en *un lugar mucho más peligroso* de lo que imaginábamos» (p.



167), pero además, para este economista la gravedad del riesgo se concentra a medida que los países son más pobres: «el mundo sigue siendo un lugar muy peligroso para los países en vías de desarrollo» (160).

Entre tanto, cabe preguntarse si el riesgo está manejado por economistas, políticos, empresarios y agentes financieros *inútiles o perversos*. No sabemos qué es peor, que un grupo de ignorantes jugando a la economía tenga en sus torpes manos los destinos de millones de personas es una bomba de relojería, pero aún peor si se trata de un grupo de interesados que, a sabiendas, manejan las palancas de los mercados y de los estados, provocando alzas y depresiones para, en el

río revuelto de la economía, acumular ganancias privadas. Probablemente, la situación real es el resultado de ambas cosas, de la inconsciencia de unos y del codicioso interés de otros.

Sería necesario que la economía no fuera cosa de uno ni de unos pocos, sino de todos. El ilustre profesor de economía Robert Heilbroner lo reconoce: sería preferible un mundo «en el que la toma de decisiones ampliamente compartida mediante el debate y el voto desplazase a la toma de decisiones realizada sólo por parte de los intereses particulares o por personas de riqueza o situación privilegiadas para adoptar decisiones unilaterales».

Mientras tanto, el mal lo sufren desde siempre los más pobres, cuya austeridad es su mejor aliado. Pero una crisis como la que puede producirse, sería una catástrofe para los ciudadanos enriquecidos, acomodados y divertidos de occidente, en cuyo horizonte vital no imaginan que la pobreza vaya con ellos, cuya educación no los ha curtido para afrontarla y que, al contrario que el israelita José, poseen un alma superficial, que han hecho imprescindible lo superfluo y lo blando, que no conocen la solidaridad, que han prescindido de la esperanza trascendente, que cultivan el hedonismo y que hacen del ocio profesión. □

Bibliografía

- Fernando Gallardo. *Crisis financieras y energéticas de ámbito internacional*. Madrid, 2005.
- Paul Krugman. *El retorno de la economía de la depresión*. Barcelona, 2000.
- Joseph E. Stiglitz. *El malestar en la globalización*. Madrid, 2002.
- Susan Strange. *Dinero Loco. El descontrol del sistema financiero global*. Barcelona, 1999.
- Juan Torres. *El poder del dinero*. Sevilla, 2002.

AMERICAN WAY OF THINKING, EL MODO AMERICANO DE PENSAR

■ FÉLIX GARCÍA MORIYÓN
Catedrático de Filosofía de I.E.S.

Como siempre ocurre en estos casos, las generalizaciones suelen ser complicadas porque pueden no hacer justicia a los hechos que se pretenden describir o explicar. No obstante, las generalizaciones son útiles y necesarias porque nos permiten asentar algunos mojones de referencia gracias a los cuales vamos a ir recorriendo el laberinto de la vida, mucho más complejo cuando de la vida social, que no individual, hablamos.

Viene esto al caso del título del artículo al que se une una experiencia personal ocurrida hace ya veinte años. El título desde luego da por supuesto que existe algo así como un modo americano de pensar, y dado el contexto en el que se sitúa esta pequeña contribución, podemos muy bien entender que se ha producido una primera simplificación sobre la que conviene llamar la atención: se adjetiva como americano al pensamiento producido por un único país del continente americano. Esa es una de las ventajas que tiene ser el imperio: tomamos la parte por el todo y les robamos a los demás su propio nombre. Como broma, podría haberme dedicado a hablar del modo de pensar practicado por los habitantes de Haití, pero no sé casi nada sobre el tema y también sé que no es eso lo que se espera de mí. Eso sí, hubiera sido un artículo sobre el modo americano de pensar. Dejo por ahora lo del título, a lo que volveré más tarde, y paso a la experiencia personal.

De esto hace ya veinte años, como he dicho, pero fue una experiencia tan importante en mi vida, que la tengo bastante fresca en mi memoria. En 1986 me concedieron

una buena beca para estudiar durante un año un programa de enseñanza de la filosofía novedoso y provocador entonces, bastante conocido y aceptado hoy en día. Me refiero a la propuesta de Lipman y sus colaboradores de hacer filosofía con niños. Pues bien, pasé los 10 meses en el corazón del imperio, es decir, en una pequeña universidad a unos 15 kilómetros de Mahattan, en el estado de New Jersey. Procedía yo de ambientes libertarios de España y acababa de iniciar mi militancia en la CNT. Obviamente, uno viaja con sus propios juicios previos, es decir, con sus prejuicios que en nuestros ambientes eran muchos, por cierto. Lo que encontré, sin embargo, no era lo que esperaba. Durante esos meses estuve colaborando y aprendiendo con un grupo de personas en general bastante más a la izquierda que las que habitualmente trataba en Madrid. Y eso que el término «izquierdas» plantea muchos problemas de delimitación semántica. Eso desmontaba algunos de los prejuicios que tenía, pero la vida allí me reafirmó igualmente que los estereotipos que tenía sobre la cultura de Estados Unidos tenían un fundamento *in re*. Descubrí, además, que los filósofos pragmatistas de Estados Unidos eran unos pensadores excelentes.

Acabada la anécdota personal, vuelvo al tema que ahora me ocupa. Si ya la apropiación del adjetivo americano plantea problemas, otros nuevos surgen cuando parece que damos por supuesto que en Estados Unidos existe un modo homogéneo de pensar. No cabe la menor duda de que hay unas ciertas pautas compartidas por toda la población, o por la mayoría que es a lo más que podemos aspirar cuando hacemos este tipo de generalizaciones. Pero tampoco cabe la menor duda de que en el seno de esa comunidad cultural e ideológica existen divergencias, fracturas y modos muy alternativos de vivir y pensar. Basten un par de datos para saber de qué estamos hablando. Hay algunos estados, los que van desde California hasta Florida en los que la población latina supera ya el 50% del total, entendiendo por tal la que tiene su origen en países al sur de Río Grande. Eso está imponiendo unas diferencias culturales no despreciables. Bush ganó las elecciones en 2000 por oscuros recuentos, pero con menos votos que su oponente Al Gore. En el 2004 mejoró, pero no gran cosa. Esto es, el país está dividido en dos. Un último dato; al menos en los campos que yo mejor conozco, son pensadores nacidos y vividos en Estados Unidos los que más directamente me sirven de referencia aquí y ahora: Noam Chomsky y Benjamín Barber en cuestio-



nes de pensamiento libertario y filosofía política; Michael Apple, Mathew Lipman y Henry Giroux en cuestiones de filosofía de la educación; y ahora mismo estoy leyendo un planteamiento bastante sugerente del pensador católico Garry Wills, por no mencionar a los teólogos del progreso como Cobb o Johnson.

Una última consideración previa. Nadie pone en duda que en estos momentos Estados Unidos es el imperio, del mismo modo que lo fue Roma en su momento, o España, o China, o el Reino Unido. Y lo es de una manera quizá más radical que lo fueron sus predecesores, con la excepción quizá del Imperio Romano. Es la máxima potencia económica, política, cultural y, sobre todo, militar. Lo es, por tanto, en todos los ámbitos con una superioridad realmente apabullante. Ciertamente es que tiene pies de barro, pero por el momento no parece que eso afecte a su papel hegemónico en solitario, más solitario todavía desde la caída del Imperio Soviético. Para verificar esa prepotencia, basta con revisar los datos económicos del país (economía), su constante ninguneo de la ONU (política), la cartelera de cines de Madrid (cultural) o la situación en Irak (militar). Y no debemos olvidar que el inglés, la lengua del imperio, se ha convertido en la lengua franca en la que nos entendemos casi todos los habitantes del planeta. He participado ya en más de una reunión con personas de diferentes países en la que nos entendíamos en inglés, a pesar de que no era la lengua materna de ninguno de los presentes. Incluso el título que me han sugerido para este artículo aparece en inglés, y lo he respetado porque me parecía significativo.

Esa hegemonía lleva a dos sesgos, desde extremos opuestos. El primero de ellos es el hecho bastante frecuente de que a la población en general y a los líderes en particular del Imperio, el resto del mundo les tiene bastante sin cuidado y sólo le prestan atención para cuestiones marginales: Europa es un lugar encantador para pasar unas vacaciones y comprar antigüedades; Oriente Próximo no deja de ser un nido de terroristas, que sólo se salva por la presencia vigilante de Israel; África simplemente no existe, excepto para que algún generoso magnate como Gates se vuelque en obras de apoyo; América del Sur es el patio de atrás; y Asia, en particular China, es un mercado en potencia muy apetitoso. Ahí se acaba el tema. Y para comprobarlo basta con entrar en la página del New York Times y ver las noticias que allí ponen. Se consideran el ombligo del mundo y la verdad es que lo son.

Pero el sesgo funciona al revés y en un doble sentido. Por un lado tenemos un seguidismo que bordea lo patético. Repasemos lo ocurrido recientemente, para que sirva como muestra. Se celebran elecciones en Estados Unidos para renovar una parte del Senado y la Cámara de Representantes. La cobertura mediática de los medios de nuestro país es desmesurada. ¿A quién le importan realmente lo que ocurra en esas elecciones? Es posible que a los indígenas del Imperio, pero no a los habitantes de la periferia, desde luego. Mucho menos si tenemos en cuenta que, en lo que se refiere a la política exterior, no se van a producir grandes cambios. ¿No recordamos todos la continuidad de demócratas y republicanos en la guerra de Vietnam? ¿O el apoyo que unos y otros dieron siempre a Franco?

Y se produce al mismo tiempo una reacción especular, pero esta vez en negativo. Este imperio no iba a ser menos que sus antecesores y al igual que aquellos tuvieron su leyenda negra, jaleada por todos los enemigos, en especial por quienes querían sustituirles en el mando imperial, Estados Unidos tiene sus detractores permanentes. Leamos, si no, un serio periódico como *Le Monde Diplomatique*, lectura que hago con asiduidad. Desde ese medio de comunicación social, una de las fuentes de inspiración de la izquierda global, se lanza constantemente el mismo mensaje: Estados Unidos, en especial claro está su gobierno y sus clases dirigentes, constituyen el eje del mal y no existe conflicto en el mundo en el que no estén presentes, para encizañar y barrer para casa.

Volvamos entonces al tema inicial. Ya sabemos que América no es Estados Unidos; ya sabemos también que en Estados Unidos hay mucha gente y muchos modos de pensar. Y también sabemos, porque somos perspicaces y no nos dejamos llevar por las sutiles campañas publicitarias, que hay una cierta desmesura cuando se trata de hablar del imperio, bien sea para denostarlo, bien sea para alabarlos. Podemos realizar un análisis algo más preciso de lo que hay, para situar alguno de esos mojoneros de los que hablaba al principio.

Constatemos un hecho: el modelo americano (y utilizado la sinécdoque con toda intención) gana por goleada. Es decir, su manera de entender la vida se ha extendido por todo el planeta condicionando las formas culturales de otros países. Burger King y McDonalds nunca fallan, pero tampoco fallan la invasión de grandes superficies a las que la gente acude en procesión con ocasión y sin ella para entretenerse y sobre todo para consumir. Ellos



empezaron con sus *malls* y los demás les hemos copiado introduciendo ligeras pinceladas folklóricas. Pero también escuchamos su música, vestimos sus vaqueros, vemos sus películas y escribimos nuestros trabajos con Word, consultando algunos datos en Google para avalar lo que decimos. Vuelvo a la anécdota personal. Casi todo lo que me llamó la atención por novedoso en aquella estancia en Estados Unidos, se aplicó en España con un par de años de retraso.

Constatemos un segundo hecho: en los últimos años, con Bush a la cabeza, han logrado imponerse en ese país los sectores más reaccionarios y conservadores. Atacan la ONU, utilizan el miedo al terrorismo para justificar políticas restrictivas de derechos y agresivas, denostan a quienes no piensan como ellos, en especial a los musulmanes en general, exigen plena sumisión a sus pretensiones y aplican su tremenda máquina militar para resolver problemas. Se enrocan en cuestiones ecológicas, evitan los Derechos Humanos y apoyan a quienes les sirven, sin ninguna consideración moral. Y dentro del país intentan igualmente aplicar políticas altamente involucionistas. El fundamentalismo arrasa, aunque puede detectarse en estos momentos un cierto cambio de tendencia, que tampoco dará mucho de sí.

Constatemos un tercer hecho: resulta muy cómodo tener alguien en la familia para hacer el trabajo sucio, mientras que los demás ofrecen la imagen amable. Veamos, por ejemplo, lo que ocurre con Israel y los palestinos. Una vez más, los malos de la película que apoyan incondicionalmente a Israel en su brutal política de limpieza étnica son los Estados Unidos. Olvidamos, sin embargo, que la Unión Europea es el mejor socio comercial de Israel y que ese estado está presente en muchas instituciones europeas, como son todos los deportes y otros acontecimientos mediáticos. Si algún día la Unión Europea realmente quisiera pararle los pies a Israel, lo tendría bastante fácil, quizá con un sencillo embargo económico, pero está claro que no quiere. Y podemos seguir con ejemplos: apoyo impresentable a Putin, silenciando la masacre de Chechenia; intervenciones penosas en Ruanda; respaldo a las monarquías más reaccionarias del mundo árabe... Lo dicho, es cómodo tener a alguien a quien echarle la culpa, consiguiendo de ese modo que nadie preste atención a lo que nosotros hacemos.

El modo americano de pensar ejerce un poderoso atractivo, mucho mayor que el rechazo. Y lo ejerce en su lado más vistoso, pero no en el más sugerente. No

acabamos de copiar su pasión por la democracia, que empapa la vida cotidiana y que les lleva a ser extremadamente celosos de sus derechos individuales, frente a las imposiciones de los poderosos. Tampoco copiamos los avances que han hecho en el respeto a las minorías, el tratamiento de los discapacitados. No en vano están en el puesto octavo del Índice de Desarrollo Humano, once puestos por delante de España, aunque la diferencia entre ambos es de una centésima, 0,948 frente a 0,938.

Imitamos con más facilidad otros rasgos que ya no son tan interesantes. Hemos asumido plenamente el modelo de vida que identifica bienestar y felicidad con consumo, como se puede detectar en el comercio de cualquier ciudad o en esas grandes superficies que hemos importado del imperio. Del mismo modo hemos asumido un modelo económico que cada vez se preocupa más por los beneficios y diluye las conquistas sociales y las redes de solidaridad. Ya está muy bien visto enriquecerse y los que no lo consiguen corren el riesgo de ser considerados unos perdedores. A la primera de cambio estamos dispuestos a presentar una denuncia o una reclamación para defender nuestros derechos presuntamente pisoteados. Y podríamos seguir.

No quiero caer de todos modos en ningún maniqueísmo ni en ningún prejuicio, pues eso es lo que se suele producir como apuntaba al principio. Ni el imperio puede imponer en todo el mundo su voluntad, pues son muchas las resistencias dentro y fuera, ni los demás están dispuestos a aceptar una colectiva servidumbre voluntaria. Las relaciones son conflictivas y todos luchamos por el reconocimiento. Lo que es muy importante es empezar la resistencia desde el lugar en el que uno mismo se encuentra. Si queremos impedir que arraiguen modelos culturales e ideológicos nocivos, más nos vale combatir su específica implantación en España. Rumsfeld, Bush, Huntington, Fukuyama o Falwell no son las personas a quienes debemos criticar. Tenemos a nuestros propios líderes ultraconservadores y conservadores a secas, nuestros pensadores reaccionarios y obispos fundamentalistas, del mismo modo que ya podemos presumir de tener nuestras propias multinacionales dispuestas a expoliar el planeta entero sin dejar de expoliar el lar doméstico. Nos vamos de Irak, pero estamos en Afganistán haciendo algo muy parecido. Y nos hemos cargado la dieta mediterránea sin necesidad de comprar muchas hamburguesas en McDonald o Burger King. En eso debemos fijarnos y contra eso debemos luchar. □

EL PODER DEL DESEO Y EL MIEDO A LA LIBERTAD

■ **CÁSTOR BARTOLOMÉ RUIZ**

Prof. Univ. UNISINOS (Brasil) castor@unisinós.br

DESEO, ESPERANZA Y TRASCENDENCIA: EL MODO HUMANO DE SER

El deseo es una de las dimensiones que nos constituye como humanos. El animal no desea, simplemente reacciona a sus impulsos. Al desear, el ser humano trasciende el universo inmediato que le envuelve y concibe nuevas posibilidades de existencia para sí mismo y para el mundo. La trascendencia y el deseo se imbrican como dimensiones constitutivas del ser humano.

El deseo anticipa la posibilidad de lo que todavía no existe y diagnostica la contingencia de lo que existe. El deseo humano subvierte la existencia natural porque la siente insuficiente y la transforma en una experiencia de esperanza. El ser humano espera lo que desea y el deseo instituye la esperanza. El deseo le abre a la búsqueda de la plenitud, del ideal. Pero también le certifica su contingencia. El deseo lanza a la persona a una tensión existencial interminable entre el ideal que quiere y la limitación que tiene, entre la esperanza que busca y la mediocridad en que vive, entre la plenitud que desea y la contingencia que le frustra.

Los animales viven impulsados por el mero instinto natural, sin embargo el ser humano trasciende el instinto y constituye el deseo. El deseo hace que el ser humano no se arrastre como un mero animal en el mundo del determinismo biológico o del condicionamiento férreo de la especie. El deseo levanta al ser humano del mero impulso natural y lo convierte en un ser que se eleva sobre-la-naturaleza. Un ser único porque al desear instituye la búsqueda de un sentido sobre-natural para sí mismo, no se conforma con ser mera naturaleza. El ser humano es el único que no está atado a las cadenas de la mera existencia natural y

puede pensar el mundo y su relación con el otro como una experiencia de alteridad, de un otro que le instituye como sujeto.

Desear es dar sentido a la voluntad. Quiero esto, no quiero aquello; me gusta eso y no me gusta la otra cosa; deseo vivir así y rechazo ser de la otra forma. El deseo humano está atravesado por el sentido que damos a la vida, por la valoración que hacemos de las cosas, por la significación con que impregnamos cada circunstancia de nuestra existencia.

Sólo el ser humano es un ser deseante porque sólo él puede trascender el mundo natural en el que habita construyendo sentido para ese mundo y para su vida, haciendo del sentido la expresión de su deseo. El deseo hace que el ser humano se trascienda permanentemente en la búsqueda de una plenitud existencial que nunca consigue obtener plenamente en la historia. Su esperanza futura, meta-histórica, de plenitud, no es absurda, pues ella es inherente al ser humano y se anticipa como experiencia de búsqueda de plenitud, algo que ningún otro animal tiene porque viven inmersos en la mera naturaleza.

DIMENSIÓN POLÍTICA DEL DESEO HUMANO

Esta breve reflexión filosófica sobre el deseo humano sirve para entender mejor la proyección política del mismo y su uso por los dispositivos de poder del capitalismo. El deseo es el núcleo más íntimo de la persona. En él se identifican casi de forma intuitiva la libertad con aquello que se desea. Esta identificación somera de la libertad con el deseo fue descubierta por las sociedades capitalistas como el punto crucial a través del cual se puede influenciar la voluntad de los sujetos sin utilizar dispositivos autoritarios propios de sociedades consideradas no libres.

Si alguien tuviese el poder de inducir el deseo de otra persona, se produciría una situación muy paradójica, pues esa otra persona al hacer lo que desea se siente libre, pero su libertad consiste en hacer lo que otro ha conseguido que ella quiera desear. O sea, la realización del deseo le da una sensación de libertad, cuando en realidad al realizar sus deseos se está sujetando a la voluntad externa de otro. Estamos ante el descubrimiento de la dimensión política del deseo humano, que es una forma de biopolítica.

Las sociedades capitalistas han constituido al deseo humano en uno de los espacios políticos más importan-



tes de nuestras sociedades contemporáneas. El deseo ha dejado de ser una mera dimensión privada de la subjetividad y se ha convertido en el campo de disputa de los nuevos dispositivos de poder. Estos dispositivos de poder modernos definieron al deseo como el punto neurálgico de su intervención sobre los sujetos para poder influenciar y reorientar su conducta.

EL DESEO Y LA LIBERTAD DE LOS MODERNOS

La eficiencia política del deseo es muy superior a la de cualquier otro instrumento o técnica de poder que se pueda pensar. Esa eficiencia reside precisamente en el concepto de libertad que la modernidad ha fabricado. Para la modernidad una persona es libre cuando hace lo que quiere, cuando realiza sus deseos. Una persona se siente más libre cuantos más deseos consigue realizar. Esta vinculación de la libertad con la realización del deseo sumerge a la persona en una maraña de contradicciones, cuyo resultado final es la vivencia de una libertad epidérmica, ficticia, compaginada con su sujeción efectiva a las demandas del sistema.

Una persona moderna se siente libre cuando realiza deseos y más libre cuantos más deseos realiza. Y al contrario, vive la experiencia de frustración o de falta de libertad cuando no puede realizar todo lo que desea. Pero, como indicamos anteriormente, el deseo es extremadamente paradójico. Una de sus paradojas es que, el ser humano, por su (in)finitud radical, siempre será un ser deseante, o sea, nunca se sentirá plenamente satisfecho con nada porque nada consigue ofrecerle la experiencia definitiva de plenitud. Lleva un Infinito dentro de sí, pero la vivencia de la contingencia permanente le lanza al frenesí del deseo. Busca a través de la realización de deseos compensar su ansia de plenitud que nunca realiza plenamente. Como cada deseo particular resulta ser vano para apagar su sed de

Infinito, su destino es ser, inevitablemente, un ser de deseo.

Esta paradoja es aprovechada por los dispositivos de poder contemporáneos para instigar en él deseos de todo tipo. Su estrategia es conectar los estímulos externos que le hacen desear algo con las expectativas de felicidad y plenitud existencial del sujeto. No hace falta ser ningún adivino para entender que, en esa ecuación, quien se beneficia es la estructura o institución que provoca el deseo y quien queda sujeta es la persona

que atiende al reclamo. De esta forma la búsqueda de la plenitud de trascendencia es frustrada por la sujeción del deseo (y de la libertad) a los intereses de las instituciones y del sistema.

La vinculación del deseo con la libertad forma el marco general de nuestra cultura contemporánea, en particular de lo que se ha dado en llamar sociedad de consumo, que es la lógica que sustenta los valores del capitalismo. El vínculo del deseo con la libertad legitima el actual modelo de «civilización» y sus instituciones, cuyo objetivo principal es producir necesidades, inducir deseos, adiestrar voluntades, fabricar conductas, dirigir tendencias. En él predomina el

paradigma del gerenciamiento de los otros. Para ello se vale de un sofisticado aparato de técnicas de intervención sobre la subjetividad que son auténticas técnicas de poder, en la medida que, a través de ellas, se consigue el control social y el dominio institucional de los sujetos y de las sociedades. Estas técnicas se han ido sofisticando a lo largo del tiempo y en todos los ramos, utilizando todos los conocimientos y tecnologías a su alcance.

DIMENSIÓN TEOLÓGICA DEL PODER, LA INSTRUMENTALIZACIÓN FETICHISTA DEL DESEO HUMANO

Este análisis del uso político del deseo humano expone a su vez otra contradicción de las sociedades capitalis-



tas. La lógica del materialismo capitalista crea la apariencia de haber desterrado del mundo social la dimensión teológica y trascendente del sujeto. Sin embargo lo que se está haciendo es una suplantación, podríamos decir una usurpación de la potencialidad creadora de la trascendencia humana integrándola, a través de la fabricación del deseo de los sujetos, en las expectativas materiales de las instituciones.

Podemos decir que el capitalismo no realiza una negación real de la dimensión teológica de la existencia humana, sino que se sirve de la misma para identificar las expectativas humanas de plenitud, su ansia de Infinito, con las promesas de felicidad ofrecidas por el sistema. El potencial creativo y vital de la trascendencia humana no es negado realmente, sino que es manipulado con objetivos institucionales. Estamos ante una nueva teología política, la que imanentiza a Dios al interior de la lógica del sistema.

Este trueque de lo Infinito por la estructura responde exactamente al concepto teológico de idolatría. La idolatría no es adorar a otro Dios, porque Dios sólo hay uno, aunque se le nombre de muchas formas. Idolatría es trocar a Dios por un interés estructural. Los ídolos siempre simbolizan intereses institucionales que exigen la sujeción y el sacrificio de las personas a esos intereses. Marx fue profundamente bíblico al identificar la mercancía capitalista con un ídolo y asociar el uso usurero del dinero en el capitalismo con los sacrificios humanos al ídolo Moloc.

El paroxismo teológico del capitalismo se realiza en el carácter sacrificial de sus estructuras. Dios se duele con el dolor humano, el ídolo siempre exige el sufrimiento humano como medio de existir. En cuanto el Dios verdadero es un Dios de la vida, el ídolo legitima el sacrificio humano como algo necesario, inevitable e incluso provechoso.

Este marco teológico subrepticio de nuestra realidad social encubre un sistema social, el capitalismo, que genera la desigualdad y la injusticia estructural mundial, produciendo millones de víctimas de todo tipo. Sin embargo esas víctimas no son percibidas como responsabilidad ético-política del sistema que, por eso, deba transformarse, sino que son interpretadas como efectos colaterales necesarios o inevitables para que las estructuras funcionen. El capitalismo, es decir, las personas que de él se benefician consideran a las víctimas como

algo natural, ya que forman parte del progreso necesario. Piensan que es lamentable que haya injusticia, pobreza, desempleo, hambre, muertes por enfermedades banales, etc., todo eso es lamentable pero es parte de la racionalidad económica del sistema. Es decir, el capitalismo programa las víctimas humanas como parte del engranaje de sus estructuras. Estamos, sin duda, ante el mayor sistema social sacrificial e idolátrico de toda la historia de la humanidad.

LA FABRICACIÓN ESTRUCTURAL DEL SENTIDO DEL DESEO

El capitalismo supeditó la persona a la estructura y en su fase actual lo está haciendo de forma muy eficiente, entre otros medios, a través de la

fabricación del deseo de los sujetos. Ninguna sociedad, en toda la historia de la humanidad, había construido tantos dispositivos sociales para intervenir en el deseo de los sujetos.

La identificación de la libertad con hacer lo que se desea sin más, lleva consigo otra contradicción. El individuo moderno se siente libre por hacer lo que desea, pero no se pregunta sobre el origen de ese deseo, cómo surgió en él ese deseo. El deseo le parece ser algo natural y espontáneo proveniente de la naturaleza de cada uno, cuando en realidad el deseo es una

La fabricación externa (estructural) y programada del sentido del deseo para los sujetos hace que éstos identifiquen su deseo con los intereses de las instituciones. Con lo cual se da la paradoja de que el sujeto moderno cuanto más hace lo que desea, más se sujeta a las estructuras sociales y sujetándose se siente libre. Éste es el círculo perfecto de la dominación política, en él se articulan de forma coherente y armónica la sujeción a la estructura social y la sensación de libertad.



construcción cultural del sentido que damos a las cosas y a la vida.

Nuestra sociedad tiende a ocultar esa conexión fundamental entre la libertad del sujeto y su capacidad para definir el sentido de sus deseos. Ese ocultamiento, en vez de ayudar a los sujetos a definir con autonomía el sentido de sus deseos, pretende fabricar externamente un deseo ficticio acorde con los intereses estructurales y ofrecérselo de forma inductiva o por imposición sutil, de tal forma que el sujeto se identifique con el sentido del deseo fabricado externamente como si fuese su propio deseo.

La fabricación externa (estructural) y programada del sentido del deseo para los sujetos hace que éstos identifiquen su deseo con los intereses de las instituciones. Con lo cual se da la paradoja de que el sujeto moderno cuanto más hace lo que desea, más se sujeta a las estructuras sociales y sujetándose se siente libre. Éste es el círculo perfecto de la dominación política, en él se articulan de forma coherente y armónica la sujeción a la estructura social y la sensación de libertad. Con ello el sujeto siempre tendrá una actitud dócil y sumisa al sistema porque se identifica con las propuestas simbólicas que le hace y el estilo de vida que ofrece, aunque para ello tenga que sacrificar un gran parte de sus aspiraciones vitales. El sujeto moderno asocia el universo simbólico del sistema con sus propias referencias simbólicas y su estilo personal de vida.

Es importante matizar que nunca se consigue una fabricación plena de los deseos de la persona ni se la controla totalmente, siempre hay espacios de creación en los que la persona consigue reaccionar a las influencias e imposiciones estructurales. Ningún absolutismo es perfecto, ningún autoritarismo es absoluto y ningún totalitarismo es total; la persona siempre consigue crear formas de interferir en los mismos.

Sin embargo lo que nos interesa subrayar es que nuestro modelo social tiene una característica muy especial que otros nunca tuvieron, que es la definición clara del deseo humano como un espacio político, como un espacio de poder sobre el cual interviene de forma estratégica para obtener el máximo de control sobre la conducta de los sujetos. La significación del deseo humano como nuevo espacio de poder ha propiciado la innovación de una infinitud de técnicas para intervenir sobre él, para influenciarlo, condicionarlo,

fabricarlo, producirlo al socaire de los intereses de cada institución y estructura. Con eso la persona nunca antes ha sido tan instrumentalizada como lo está siendo actualmente. Nunca antes ha sido programada tan estratégicamente como un medio, como un mero recurso para conseguir las finalidades estructurales. La intervención sobre el deseo se ha constituido en el uno de los medios más eficientes de la dominación social.

EL DESEO Y LA POSIBLE LIBERTAD COMO PRÁCTICA DE JUSTICIA

Un mero análisis desconstruccionista o crítico de la realidad siempre se queda manco, sin embargo respecto a la utilización instrumental del deseo podemos perfilar algunos rumbos alternativos a la misma.

Comencemos con el sentido de la libertad. La libertad no es hacer lo que se desea, sino tener la capacidad de instituir un sentido para el deseo. El sujeto tiene que aprender a constituir su deseo y obtener el control sobre el mismo, bajo pena de ser esclavo de sus deseos y estar controlado por ellos. Ya decía Sócrates: *No hay mayor esclavo que el esclavo de sus impulsos.*

La capacidad de construir el sentido humanizador del deseo y el poder de comando de los propios deseos sólo se consigue a través de la virtud. Éste es un principio clásico con grandes implicaciones ético-políticas en la actualidad. La virtud es una práctica para comandar la propia existencia y no ser gobernado por otros. Éste es el sentido profundo de la libertad. La práctica de la virtud no busca el sentido de la libertad en la realización del deseo sino en el poder del sujeto para constituir el sentido de sus deseos y comandarlos sin ser esclavo de ellos.

La libertad es una práctica y no una idea metafísica. Ella sólo se realiza como práctica de humanización y el sujeto sólo se humaniza a partir del otro. La práctica de la libertad que realiza plenamente la humanización del deseo humano es la justicia. Tenemos aquí trazado un nuevo horizonte para el deseo humano, el de la esperanza realista (en cuanto realización posible) como práctica de justicia. □

SIMONE WEIL

Gabriella Fiori

Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires,
2006. Traducido del francés por Silvio
Mattoni

■ CARMEN HERRANDO

Doctora en Filosofía

«Este libro no es un estudio, es una inmersión». Con estas palabras prepara Gabriella Fiori al lector que se dispone a sumergirse en el universo weiliano. Advertencia necesaria, porque el encuentro con Simone Weil, al nivel que sea, como quiera que se realice, no deja indiferente. La editora argentina Adriana Hidalgo nos ofrece, por fin, el magnífico libro de Gabriella Fiori *Simone Weil. Une femme absolue*, que apareció en 1987 en *Éditions du Félin*.

No se trata, pues, de una biografía al uso, sino de una presentación de Weil que, por llevarse a cabo desde diversos puntos de vista, pero siempre con una profundidad que revela la admiración y hasta la veneración que a la pensadora francesa profesora Gabriella Fiori, resulta a la vez rigurosa, entrañable, y, sobre todo, verdadera.

En diez capítulos recoge Fiori la corta vida de Simone Weil —treinta y cuatro años— para ofrecerla al lector, en toda su significativa hondura, a través de su despliegue histórico en una Europa que se desmorona. Porque, como escribe Fiori, ella «sabía», y «por medio de una vida que es a la vez múltiple hasta el borde de la dispersión y totalmente unificada por lo que podemos definir como su columna vertebral, la coherencia, Simone Weil nos ofrece una de las expresiones más altas de *vida consciente*» (p. 17).

¿Y qué es esta *vida consciente*? No es sino búsqueda, y búsqueda afanosa, de la verdad. A los catorce años, en un momento de crisis, desencadenada en parte por la brillante carrera de su hermano André, a quien admiraba y quería, pero con quien inevitablemente se comparaba, Simone Weil llega al convencimiento radical de que «cualquier ser humano, aun si sus facultades naturales son casi nulas, puede penetrar en el reino de la verdad con sólo desear la verdad y hacer perpetuamente un esfuerzo de atención para alcanzarla» (p. 19). Y desde entonces su vida consistió en un permanente esfuerzo de *atención*: atención a sus adentros y atención a cuanto la rodeaba; atención al «impulso esencial» que

brotaba de la propia entraña, y a las realidades externas que traducen tantos impulsos particulares que convergen en la maraña del acontecer... No seguir este «impulso esencial» le parecía a Weil la mayor desgracia. Y su vida consistió, así, en hacer fecunda la tensión que se establece entre la «obediencia» y la «libertad», cuando la primera es fidelidad a uno mismo, y la segunda, proyección que desborda. No otra cosa es para Weil la vocación, que Fiori equipara acertadamente con el «deber hacia su propia *creación moral*» (p. 20).

Libertad y coraje son, más que notas definitorias de la pensadora francesa, desafíos a los que somete a sus lectores. Y, por desafíos, han tenido —y tienen— su impacto. En 1947, *La gravedad y la gracia* producía un primer impacto entre el público francés. Se trata de una antología de sus *Cahiers*, anotaciones personales que confió a Gustave Thibon antes de partir hacia Estados Unidos, y cuyos contenidos fueron seleccionados por este agricultor y filósofo que acogió a Simone durante parte del verano y otoño de 1941; quienes entonces leyeron aquellos textos quedaron asombrados por la «dimensión desconocida y perturbadora de ese personaje que seguía siendo misterioso más allá de su muerte en un sanatorio de la campiña inglesa», para decirlo con palabras de Fiori (p. 13). Después vino, en 1949, *Echar raíces (El arraigo)*, en la traducción del texto de Fiori que se comenta, al que Simone dio el título de *Preludio de una declaración de los deberes hacia el ser humano*, y que formaba parte del trabajo que le fue encomendado en Londres con vistas a plantear una política para después de la guerra. Weil piensa una sociedad fundada en «las necesidades del alma» y no en los habituales mecanismos de opresión. Albert Camus quedó prendado de este trabajo y de su autora, y pronto se convertiría en editor de Simone Weil en la colección *Espoir*, de la editorial Gallimard. Camus trabó amistad con madame Weil, y le expresó a menudo su pena por no haber conocido a Simone, quien, para él, era un ejemplo admirable de

alguien que amaba la verdad con locura y por eso llegó a comprender la enfermedad de su tiempo. Antes de recoger el Premio Nobel, en 1957, Camus sintió la necesidad de recogerse un buen rato en la habitación de Simone, en casa de los padres de ésta, en París.

En 1950, el dominico Joseph-Marie Perrin se decidió a publicar las cartas que Weil le había dirigido entre enero y mayo de 1942, así como algunos ensayos de contenido religioso, entre los que figura un comentario al *padrenuestro*. Hay que destacar aquí la «autobiografía espiritual», un relato de su vida desde una perspectiva interior, incluido en *A la espera de Dios*.

A estas primeras publicaciones siguieron otras: *La condición obrera*, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión*, trabajo éste de 1934-1935, que Simone consideraba como su «gran obra» y su «legado», las reflexiones londinenses, o las diversas publicaciones de textos de sus *Cuadernos*, así como algunos poemas, e incluso una pieza de teatro inconclusa, *Venecia Salvada*...

Gabriella Fiori no deja, desde luego, de presentar a la mujer, como tal más desconcertante aún que como individuo y como persona. Mucho se ha especulado sobre la feminidad de Simone, profundamente sensible, por encima de la cual ella trató siempre de salvaguardar la integridad de la persona, convencida como estaba de que la suya portaba en sí un tesoro del que sólo era depositaria. A este deber de transmitir cuanto llevaba dentro sacrificó no pocos aspectos de su ser femenino, pues sabía de su apasionamiento, no se le ocultaba que era capaz de vender su alma por amistad; debía, por tanto, dar prioridad a la soledad ante la «tentación de la devoción» por el otro. Mas su soledad fue, como decía

Albert Camus, «la soledad de los precursores, cargada de esperanza» (p. 16)...

Pero si ya se ha subrayado la pasión de Simone Weil por la verdad, y su mirada lúcida hacia la realidad de su mundo, tratando siempre de comprender, su otra gran pasión fueron los seres de desgracia, los inocentes, los locos, los despreciados, los idiotas, los «tontos de pueblo», de quienes decía que estaban más cerca de Platón de lo que Aristóteles jamás estuvo. Desde que ella experimentó en sí el imperio de la fuerza, también se contó entre estos seres desgraciados, y esto sucedió a raíz de su experiencia en la fábrica, a los veintiséis años. Quería conocer en primera persona la realidad del mundo obrero, y no cedió un ápice a los intentos de disuadirla que hicieron su hermano y algunos amigos, que conocían su debilidad física y su escasa habilidad manual. Trabajaba a destajo y se empeñó en vivir exclusivamente de su trabajo, hasta el punto de que cuando iba a casa de sus padres (durante aquellos meses vivía sola en un piso pobre) les exigía que aceptasen el precio de la comida, y no les quedaba más remedio que plegarse a las condiciones de su hija.

Y fue desde la toma de contacto con la desdicha desde donde se abrió para ella la dimensión religiosa. Simone Weil fue educada en un agnosticismo riguroso que no impidió que más tarde brotase en ella la mirada religiosa, pero siempre teniendo en cuenta el prisma de la desgracia y del dolor de las personas. Habla de «la posibilidad de amar el amor divino a través de la desgracia» (p. 69), y aunque el poder de sugestión de la oración la horrorizaba, no dejó de formular una oración (*Prière de New York*) en la que pedía a Dios, en



nombre de Cristo, que la convirtiese en incapaz de movimiento, incapaz de sensaciones, como un «ciego, sordo y privado de los otros tres sentidos»; que la hiciese, como a un idiota, incapaz de hilvanar dos pensamientos... Todo para que «los aspectos de su ser que se han vuelto perfectos por la agilidad, la intensidad, la inteligencia y la sensibilidad le sean arrebatados, devorados por Dios, transformados en 'sustancia de Cristo' y dados 'a comer a los desdichados cuyos cuerpos y almas carecen de cualquier clase de alimento'» (p. 148). En este creativo desaparecer se hará efectiva para Simone Weil la verdadera esencia del hombre: descrearse, como pensaba que se «descreó» el mismo Dios cuando al principio se retiró de su obra, tras haber creado el mundo. Esta es la visión de Weil. El ser, para ella, tiene su fuente en el amor creador, y su pendiente en el amor «descreador», que le devuelve a su origen.

Gabriella Fiori va desgranando así los centros principales de la atención weiliana, no dejando tregua al lector en aquella *inmersión* de la que advierte al principio. Y se detiene en el hambre de lo real, en el sufrimiento, en las dimensiones del ser, en la belleza o en la alegría, mante-

niendo al lector sumergido en este pensamiento que moviliza los adentros, tanto por su hermosura como por la sensación honda de hallarse ante algo verdadero.

De que Simone Weil fue un ser excepcional, no cabe duda. Este libro destaca la singularidad de una mujer de su tiempo, que hizo de la atención su vocación más honda, imponiéndose, a su vez, el deber de la búsqueda de la verdad —equiparada de raíz con el bien y con la belleza—; y que, como Pascal, puso en el recto pensar todo su empeño, atreviéndose a ser ella misma, pero porque a ser ella misma se la invitaba desde su propio centro. Sólo así podía Simone Weil aventurarse en el intento firme de conocer el mundo donde vivía, y sólo desde ahí ha podido dejarnos pautas que habría que considerar con urgencia ante la presente situación de Europa, sumida en una enfermedad cuya causa principal es, como afirma Gabriella Fiori, pensando con Weil, «la supresión del problema religioso en el seno del hombre» (p. 9). Pero éstas son consideraciones que quedan para el lector atento, para quien ha practicado esta inmersión maravillosa que en la persona y en el pensamiento de Simone Weil propone en este libro delicioso Gabriella Fiori. □