

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

Revista de pensamiento personalista y comunitario. Órgano de expresión del Instituto E. Mounier
AÑO XXII • NÚMERO 81 • 2006/4 • www.mounier.org

EDITORIAL

Hay demasiadas cosas que desconocemos o que conocemos mal. No me refiero a los misterios de la naturaleza, del cosmos, sino a las causas, consecuencias y responsabilidades de muchos sucesos, a lo que pasa y deja de pasar a

nuestro alrededor. Parece que hay un velo echado sobre demasiadas cuestiones que determinan ahora nuestra vida social. En los medios de comunicación se puede ver el interés por ocultar esto o aquello, por tergiversar la totalidad de la información y, por lo

tanto, de castrar nuestra ciudadanía. Porque condición indispensable para ejercer la democracia es que el ciudadano esté informado. En este mar de informaciones y contra-informaciones parece que se naufraga fácilmente, porque ya no sabe uno qué

Continúa en la página siguiente

SECCIONES

01 Editorial

03 Desde Noruega, por Esperanza Díaz

04 Desde Argentina, por Inés Riego de Moine

06 Desde Paraguay, por Julio Ayala

11 Desde Vallecas, por José Manuel Alonso

■ POLÍTICA Y ECONOMÍA

12 ¿Qué hacer?, por Juan Biosca González

■ PENSAMIENTO

14 Entrevista a Luis Ferreiro

18 Historias de la muerte, por Carlos Díaz

21 El silencio, por Ramón Horcajada

23 Morir con dignidad, por Luis Enrique Hernández

■ SOCIEDAD

25 Los nuevos riesgos de la nueva genética, por Juan R. Coca

27 Cultura del conformismo, por Fernando Pérez de Blas

■ OFICIO DE ESCRIBIR

29 La muerte de la letra, el renacer de la palabra,
por José Luis Lorient

30 Creaciones, por Jesús R. Jiménez

31 Rincón bibliográfico

ANÁLISIS



Difícil esperanza

36 PRESENTACIÓN

37 Antropología de la esperanza

Antonio Piñas

41 Difícil esperanza. Perspectiva antropológica-teológica

Mario Vázquez Carballo

45 Difícil esperanza

Xosé M. Domínguez

50 La esperanza y la llamada

Xosé M. Domínguez

55 El justo como figura de esperanza

Carlos Díaz

59 «Sólo por los desesperados nos es dada la esperanza»

Reyes Mate

⇒ El autor de los dibujos en el Análisis es
Simón de Castro Giménez

CONSEJO DE REDACCIÓN

Juan Ramón Calo, Luis Capilla,
Carlos Díaz (Director), J. Manuel
Linares, Teófilo González Vila, José
Luis Lorient, Eduardo Martínez,
Luis Narvarte, Emmanuel Buch,
Jesús R. Jiménez.

EDITA: Instituto Emmanuel Mounier

c/ Melilla, 10 - 8º D ■ 28005 Madrid

Tel./Fax: 91 473 16 97

<http://www.mounier.org> ■

Periodicidad: trimestral.

ISSN: 1698-5486

Depósito legal: M-3.949-1986.

Diseño y producción: La Factoría de Ediciones.

SERVICIOS EDITORIALES, tel.: 91 521 32 20

Impresión: Color 2002, S.L. (Getafe)

Todos los artículos han de enviarse por e-mail a:

joselorientefilos@hotmail.com y

carlosdiazh@eresmas.net y, a la vez, escritos a
la dirección postal de *Acontecimiento* (C/ Melilla,
10, 8º D. 28005 Madrid). Deberán presentarse
firmados, con el nombre y dirección del autor
completos y nº. de D.N.I.

Los artículos no superarán los cuatro folios,
escritos en letra Times N. Roman, 12, espacio
sencillo.

Desde Noruega

Vuelvo de París

Esperanza Díaz

Médica

edi@broadpark.no

Vuelvo de París, de una reunión sobre medio ambiente y energía sostenible a la que me lleva mi trabajo, encantada de haber acabado la tarea aquí y de haber podido visitar durante unas pocas horas esta fantástica ciudad, pero con una cierta tristeza, que curiosamente podríamos adjectivar de culinaria.

Tristeza, en primer lugar, al ponerme en el lugar de mi pobre amigo Mukash. Mukash es Pakistán y es vegetariano absoluto, es decir, no come ni carne, ni pescado, ni huevo. En el Congreso en el que estábamos, un congreso que hacía alarde de ahorro de energía y de respeto al medio ambiente y a los países pobres, no había ninguna posibilidad de que Mukash (y con él, otros) comieran. Cuando cada día le traían el plato del día y pedía un menú para vegetarianos, le traían inmediatamente pescado. Al avisar de que tampoco podía tomar pescado (cosa que después del primer día hacía desde el principio), le hacían un gesto de incompreensión y le traían... el acompañamiento del plato presentado anteriormente. El problema es que eran evidentes los vestigios de carne o pescado entre los vegetales. Otro se habría enfadado. Mukash no tocaba su plato y comía pan y bebía agua mientras esperaba el postre, que afortunadamente era vegetariano siempre. La falta de comprensión por parte de los franceses que nos servían era absoluta. Pero también traslucía la falta de respeto de los organizadores

por las costumbres y creencias de las 60 nacionalidades allí reunidas. Y yo me pregunto, ¿será posible respetar el medio ambiente cuando no se respeta a las personas? ¿será posible dar respuestas alternativas a las necesidades energéticas de los pueblos empobrecidos del mundo sin intentar al menos «ponerse en sus zapatos»? Difícil tarea me parece.

Mi segunda tristeza «culinaria» llegó el día en que íbamos a celebrar con los representantes de la OMS (Organización Mundial de la Salud) la presentación de los resultados finales de nuestro proyecto, 22 años después de que comenzasen los primeros preparativos. Como es un proyecto para los pobres en Guatemala, el dinero se usa en lo posible para ellos y no para cenas, de manera que cada uno pagaba lo suyo. Nuestra encantadora y diplomática colega de la OMS reservó el restaurante que consideró adecuado. Entre nosotros había personas de Guatemala con sueldo guatemalteco. Es difícil describir las caras al saber, después de una cena sólo relativamente avanzada, que cada comensal debería pagar 51 euros. Mi pobre amiga Ana, que a la sazón había sido robada mientras cenaba en un restaurante más económico el día anterior, no pudo sino comentar entre los más cercanos que en París le habían robado dos veces en 2 días. Pero esto tampoco era imaginable al parecer para nuestros dos representantes de Génova, quienes se retiraron a sus hoteles, que evidentemente no estaban en la misma parte de la ciudad que los nuestros, después de la, por cierto, muy agradable cena. Y de nuevo me



pregunto: ¿éstos personajes encantadores —porque lo son— y diplomáticos, con todos sus contactos y su currículum, son los que van a apoyar a los pobres entre los pobres para que puedan salir de la absoluta precariedad en la que viven? ¿Será que es necesario el glamour, las relaciones públicas y las cenas en restaurantes pijos para ayudar a los intereses de los que nada saben de tanto lujo? Tal y como funciona el sistema parece que sí. Desgraciadamente. Estos agentes que hablan varios idiomas y viven en hoteles de lujo son los que deben convencer a los ministros y presidentes de los países del tercer mundo (que tampoco suelen comer en tascas de poca monta, por lo visto) de poner en marcha proyectos de desarrollo o de educación que puedan ayudar a personas. Difícil tarea me parece.

Desde Argentina

Carrera contra la vida

Inés Riego de Moine

Presidenta del Instituto E. Mounier
Argentina

La conciencia moral de los argentinos ha quedado lastimada por estos días por un hecho que bien podrían calificarse de macabro e inhumano aunque no a todos se les muestre de esta manera: los familiares de una joven deficiente mental oriunda de la provincia de Mendoza que queda embarazada tras haber sido violada ha exigido que la justicia avale la práctica abortiva en su hijo, siendo que en Argentina todavía están en toda su vigencia las leyes que defienden el pleno derecho a la vida del nascituro y en consecuencia penalizan su conculcación mediante el aborto.

Pero en este país de fuertes raíces humanistas y cristianas se está cada vez más cerca de ganar la carrera contra la vida pues el discurso político oficial —en donde incluyo a todos los «formadores de opinión» que se prestan a su juego diligente y tramping— opta claramente por inclinar el consenso de la ciudadanía hacia la aceptación de medidas pro-abortistas y contraceptivas mutiladoras que atentan ya sin fachada de inocencia contra el derecho humano más elemental que es el derecho a la vida que todo ser humano tiene por el sólo hecho de ser persona, antes o después de nacer. Hoy, con toda la información científica exhaustiva de que disponemos que incluye imágenes vivas de la vida intrauterina y pese a todo tipo de chantajes pseudo intelectuales y claramente ideológicos, nadie puede negar que existe vida humana desde su primer momento a partir de la fecundación así como nadie podría negar que lo que el abortista lleva a cabo es un crimen abominable sin atenuante alguno, aún en los casos más extremos y de más difícil aceptación cual el de la

joven mendocina que nos ocupa. ¿Quién de entre nosotros que estamos vivos porque se nos respetó en su momento el derecho a nacer podría reprochar a su progenitora el hecho de haberle permitido el milagro de la vida? Salvo deformaciones patológicas terribles, la actitud sana de cualquier ser humano maduro que se pusiera en el lugar del nascituro debería ser no sólo la de acoger su nacimiento sino de cuidarlo y salvarlo tras él, pues nadie que se diga «humano» puede consentir para los demás lo que no consienta para sí mismo, máxima universal de elemental humanidad.

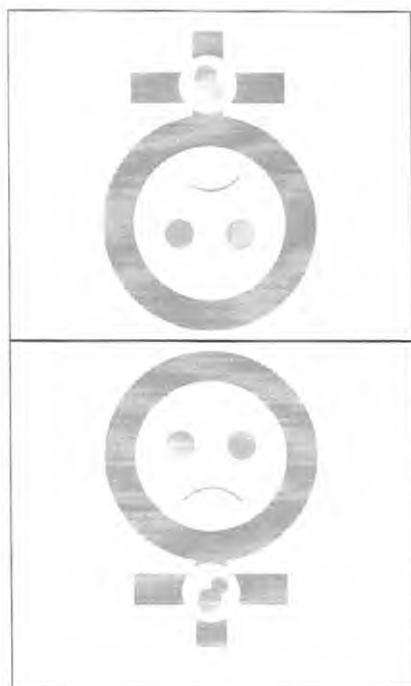
¿Cómo no calificar de aberrante entonces la conjura entre el juez y el abortero quienes, tras pocas objeciones legales y ninguna objeción de conciencia, facilitaron la práctica abortista en esta madre intrínsecamente desvalida en su derecho a decidir por sí misma dada su insuficiencia racional, pero plena de derechos desde el momento en que participa de la dignidad de los hijos amados por Dios? El peor caso, el más extremo, el más «justificable» desde la racionalidad ética sin Dios, es sin embargo el que expone ante todos la manifiesta voluntad de muchos argentinos proclive a dar vía libre a una ley que avale el aborto ingresando lastimosamente al triste catálogo de países asesinos de no natos, esos seres contra los que cargamos toda nuestra maldad acusativa negándoles la gracia de ser.

Así las cosas y como imaginaréis sin mucho esfuerzo, los argentinos que tenemos la osadía de definirnos antiabortistas somos estigmatizados de retrógrados, oscurantistas, intolerantes y, concediéndonos ya demasiado, energúmenos rezagados en el carro de la historia por no resignar espacios de legitimación a esta aberrante cultura de la muerte cuya carrera contra la vida parece no tener límite alguno.



Como algún profeta anunciara, la inversión de todos los valores y de todo sentido prevista hace tiempo alzando la vista hacia el horizonte del nihilismo se cumple hoy fielmente, incluso bajo la intachable fachada de los derechos humanos bajo cuyo amparo se argumenta falazmente que el derecho de la mujer al propio cuerpo legitima el derecho a abortar, como si ese hijo que lleva en su seno «fuera su cuerpo» y no «habitara en su cuerpo».

Como mujer no puedo menos que mostrarme estupefacta ante las mujeres que deciden matar el fruto que llevan en su vientre porque la maravilla de esa vida gestándose y nutriéndose de la urdimbre relacional madre-hijo es la experiencia co-creativa y amorosa capaz de plenificar y llenar de sentido hasta la existencia más triste y



agobiante. Las mujeres que, por obra de la naturaleza, hemos perdido un niño en gestación sabemos del vacío infinito, carnal y espiritual, que nos embarga por mucho tiempo. Cuánto más compadezco a esas madres que deciden abortar cargando no sólo con tal vacío desgarrador sino con la conciencia atormentada de la acción cometida aunque se propongan esconderla o silenciarla con el ruidoso vértigo de una cotidianeidad mal entendida y peor vivida.

Pero no sirve buscar culpables en una cultura caricaturesca y absurda como la que vivimos, capaz de llenarse la boca con el discurso de los derechos humanos y al mismo tiempo incitar al crimen bajo el triste argumento de que los hijos «no deseados» constituyen un «grave problema familiar y social» que se soluciona rápidamente legalizando tal crimen en el

plano legal-jurídico y lavando así la conciencia social conspiradora de la violación del precepto humano primario que cabe sintetizar en el bíblico *¡no matarás!* ¿Se lavará así también de todo rastro de sangre vital el corazón de esas tristes mujeres que rechazan el don de la vida y la maternidad abortando al hijo y abortándose ellas mismas como madres? ¿Hasta qué meta infame los argentinos y la entera humanidad continuaremos corriendo esta carrera contra la vida sin pagar las consecuencias más caras, que van desde la ya presente desertización de la especie humana hasta la insana autodeterminación de negar y aniquilar lo más sagrado que hemos recibido en herencia como hijos amados del Altísimo? La carrera contra la vida es la carrera contra la humanidad, aún de aquella ex futura que jamás verá levantarse el sol sobre el firmamento.

Desde Paraguay

Aproximación al hombre paraguayo

Julio Ayala

Presidente del Instituto E. Mounier-Paraguay

Algunas propuestas para interpretar el ser del paraguayo: grupos culturales

El esquema antropológico nos propone un método etnográfico de identificación de culturas, de tipos humanos que nos aproxima a los grupos a través de sus propios esquemas de comunicación: cómo operan los grupos humanos en el Paraguay, cómo procesan su mensaje, su comunicación, cuáles son los códigos que usan, los canales de que se valen y cómo se agrupan y reagrupan dentro del contexto. Dentro de ese esquema antropológico podríamos considerar una clasificación de grupos culturales y áreas de comunicación humana en el Paraguay.

1. Los indígenas

Dentro de un esquema muy nuestro nosotros jugamos con una doble pauta al aproximarnos a los indígenas; por ejemplo, hablamos de la nación guaraní, hacemos un culto de la cultura guaraní, etc.; sin embargo no damos un espacio vital al indio en el Paraguay, le negamos su hábitat, todos los días nos estamos enterando a través de los medios de procesos de enajenación violenta de las tierras de los indígenas, de su hábitat tradicional por el proceso de la extensión de la frontera agrícola y por el desconocimiento de los derechos humanos de esas culturas aborígenes en el Paraguay.

2. La selva, la yerba mate y la madera

Las culturas tradicionales —que han dado lugar a la formación de un estereotipo del Paraguay, y que ya se habían formado en la época de las colonias— que Domínguez llama cultura

de la selva, particularmente de la yerba mate y de la madera como subsidiaria, economías de cuasi subsistencia, configuraban una forma de vida muy peculiar y pasó inclusive al folklore en el Paraguay y a la literatura en el caso de Rafael Barret por ejemplo. Pero actualmente está en un proceso de dispersión y pérdida de identidad. La economía de la madera actualmente se puede decir ya casi incorporada a otras formas más sofisticadas de la cultura ya sin identidad propia.

3. La economía y la política

La otra forma tradicional era la de la economía pastoril, que coincide más o menos con la gran casona del campo y que se identifica bastante bien con los parámetros propuestos en el Brasil, es decir, 'la casa grande de los patrones' y 'la casa de los peones' que en forma irónica era dicha 'sin sala', es decir, sin vestíbulo, que estaba en torno a la casa de los patrones y que formaba un esquema cuasi tribal en que el patrón casi siempre imponía las pautas comportamentales.

En el plano político formaban el valle colorado o liberal, los dos partidos políticos tradicionales del Paraguay. Toda la peonada debía identificarse de acuerdo al color (partido político) del patrón. Detrás de eso venían también las relaciones por compadrazgo: el patrón también tenía que ser padrino de toda la enorme cantidad de chicos del vecindario, correlación a través del liderazgo no solo político sino también económico y contraprestación de servicios en ciertas temporadas del año y que más que



dar dinero —era una economía de cuasi subsistencia— daba estatus: el peón del vecindario de la gran estancia ganaba prestigio con ir en la temporada de las marcaciones del ganado a la gran estancia y prestar voluntariamente sus servicios, siendo retribuido por ejemplo generosamente con una carneada que se hacía cada día y la cuereada, etc. Justo Pastor Benítez, padre, es el que mejor identificó esa cultura como la edad del cuero en el Paraguay. Frente a una edad de bronce o de piedra, el Paraguay tuvo una edad del cuero, es decir que todo salió del cuero de la vaca. Del cuero se sacaron las correas, inclusive las ataduras del techo de la casa, los entramados de las camas, las petacas en que las mujeres guardaban sus enseres, todo se hacía del cuero, la cuchara de guampa, la cuchara yeré (comer en ruedo de la misma cuchara) de las campañas. De esa edad idílica de la granja casona con su peonada en el entorno es casi un recuerdo.

4. Las villas y las capillas

Otra cultura tradicional, identificada por Ramiro Domínguez es la de las famosas villas y capillas, vocablos muy paraguayos, pero españoles, pues se encuentran por ejemplo en el Qui-

jote. Son los pequeños grupos urbanos del área rural tradicional que Rafael Eladio Velásquez designa como «un cinturón poblacional que iba de Asunción a Villarrica hasta el siglo XVIII, propiamente todo el Paraguay tradicional». En esas áreas rurales existían las villas que eran un esquema de pequeño mercado en que justamente la plaza era el centro de la comunicación. Entonces el ir y venir a la plaza era la actividad más importante de esas culturas de villa.

Las capillas eran pequeñas agrupaciones rurales en que casi siempre se rendía culto a un Santo patrono. Había las famosas loadas, las reuniones de los sábados, en donde no había un oficio de sacerdote y se suplía eso con las oraciones y los cánticos sagrados, culturas que hoy están propiamente en proceso de dispersión.

5. El valle y la loma. Los enclaves culturales

El valle era una cultura de economía agrícola y ganadera que vivía en un suelo fértil y que compensaba la falta de ingresos económicos a través de una economía casi subsistencial en el tiempo de las cosechas de los productos de granja. Era una economía involutiva en que se pasaba particularmente comiendo poroto, cuereando algún animal, tratando de esperar las nuevas cosechas que eran casi siempre en marzo, abril.

Las economías de la loma y la cultura de la loma son de las antiguas colonias del Paraguay, tan pronto como la economía de los pueblos de indios que dieron pie a la formación de las culturas del valle se saturaron y no había suficiente disponibilidad de tierra como para tener acceso a nuevo lote de cultivos. Es un fenómeno muy característico a las áreas tradicionales del Paraguay. La economía minifundaria se mantiene por generaciones y



el sistema de propiedad de lotes en sucesión indivisas, donde la tierra perteneció a un abuelo remoto casi siempre no por título reconocido y registrado en el Registro de la Propiedad sino por el principio de que la ocupación era de derecho. Eso daba pie a que los padres estimularan a los hijos a buscar nuevas tierras de cultivo en la loma, en las tierras de desmontes, lo cual dio pie a la formación de otro tipo de nucleación que Domínguez identificó como cultura de la loma. Son particularmente familias nucleares que se encuentran en proceso de dispersión cultural y étnica muy marcada.

Mientras en la economía del valle las gentes tenían sus pequeñas vaquitas, sus yuntas de bueyes para defenderse en un ciclo económico más complejo, eludiendo la necesidad de

llevar sus productos al mercado, en la economía de la loma el agricultor se ve forzado a buscar la venta de sus productos en el mercado porque su pequeña chacra ya no le da posibilidad de tener ganado, pues al ganado se los soltaba en los famosos campos comunales, que están también en un proceso de desaparecer.

De ese contexto surge el subproletariado rural, una población migrante, estacionaria que anda buscando trabajo de un lado a otro en el país o fuera del país, son los antiguos braceros que iban para la cosecha del algodón a la Argentina o a la cosecha del té en la provincia de Misiones (Argentina), y que ahora van al Brasil, o que andan migrando dentro del Paraguay buscando su trabajo —o ahora en Europa, principalmente en Espa-

ña—, y que genera el tipo de hombre del valle más bien sedentario muy apegado a su valle, hay una identificación casi estética con su valle, pues considera que no hay zona más hermosa que su valle, las mujeres de su valle son las más bonitas y también hay todo un repertorio mítico y un pensamiento mágico que envuelve ese clima.

Por fin, los enclaves culturales son un fenómeno muy peculiar de los países empobrecidos como el Paraguay, en donde entran colonias con otras pautas culturales y económicas y entonces parece que procuran defender su identidad y generando así como ciertos epitafios duros para que no sean invadidos por otra forma de cultura, por ejemplo las colonias del sur de Itapúa, las áreas de colonización de los menonitas en el Chaco y en la región oriental, extramundos dentro del contexto paraguayo desde los módulos arquitectónicos, urbanísticos, las pautas de comportamientos hasta su dieta, o en las colonias japonesas donde compran serpientes cuya carne comen, habiendo en los grupos una intención oculta de no mezclarse con el indígena paraguayo, por ejemplo en las colonias del sur, en la Colonia Independencia, en el área de Villarrica, en la zona de Caaguazú, con los menonitas. Hay inclusive sanciones económicas y rituales para el miembro del grupo que se casa con un paraguayo o una paraguaya.

Asunción

Por fin también está el fenómeno de Asunción, que, según el Dr. Ramiro Domínguez, «desde un punto de vista cultural es un extramundo a la realidad del país y ha asumido desde un punto de vista dialéctico la misma actitud de la metrópolis con la colonia en la relación dialéctica de dominio,

de explotación del campo. El mismo criterio que anteriormente tenía la colonia con relación a la metrópolis, hoy día lo tiene Asunción con relación al campo, al interior, eso lo siente el campesino y ha generado una serie de chistes en torno al asunceno que va casi siempre a 'la hora del a buen tiempo' (es decir, a la hora de comer), que tiene que «ser bien servido» que hay que matar la gallina más gorda para agasajar al asunceno porque sabe el campesino que si él viene a la ciu-

Un porcentaje muy grande de nuestra población está en vías de perder de hecho sus esquemas de identificación cultural; si desde un punto de vista romántico los podríamos llamar paraguayos, de hecho se están borrando de nuestra identidad cultural, estando en un proceso acelerado de cambio estructural, de confusión ideológica y dispersión identitaria.

dad el asunceno le recibe con un «adiós», sin la reciprocidad de servicio que le genera al campesino mucha frustración y mucho resentimiento. Hay una desconfianza instintiva en el campesino hacia el paraguay-guá (el asunceno), de allí que casi siempre como intermediario las grandes empresas han encontrado la maña de usar caudillos rurales que sirven en-

tonces como canal de comunicación con los grupos productores, porque si va un hombre de la ciudad al campo es mal recibido, despierta inmediatamente la desconfianza y hasta «cuando el regalo es grande hasta el santo desconfía».

El paraguayo de la diáspora

El paraguayo de la diáspora como señal de grupo es un fenómeno muy peculiar que se da en muy pocas culturas, por ejemplo en la judía, nación dispersa por el mundo. El Paraguay dentro de su estado poblacional de seis millones de habitantes, tenemos en la Argentina y el Brasil identificados casi un millón de paraguayos. También respecto a eso hay un esquema mítico, se señala que el paraguayo siempre sigue siendo paraguayo en el exterior, que no pierde su identidad cultural. Sin embargo, los hijos del paraguayo desde un punto de vista cultural son los más renegados de las pautas comportamentales ancestrales, los que más asimilan la pronunciación porteña, los que más encuentran esquemas de burlas satíricas respecto a Paraguay. Un porcentaje muy grande de nuestra población está en vías de perder de hecho sus esquemas de identificación cultural; si desde un punto de vista romántico los podríamos llamar paraguayos, de hecho se están borrando de nuestra identidad cultural, estando en un proceso acelerado de cambio estructural, de confusión ideológica y dispersión identitaria. Eso es lo que uno encuentra en este momento en el interior en el país, inclusive aquí en Asunción: un país que está en un proceso acelerado de cambio, de dispersión, de confusión de valores y también de desestructuración de sus pautas tradicionales.

Otros aportes a la aproximación del perfil del paraguayo.

A pesar de estas observaciones o contando con ellas, lo que queda de todo este complejo proceso y vigente en la cultura popular paraguaya, podríamos expresar las siguientes consideraciones:

Es una cultura sellada por la fe cristiana, el pueblo vive de su fe en su rica religiosidad popular. Es una cultura celosa, orgullosa de su identidad, con una gran capacidad de resistencia a los ataques foráneos. Es una cultura mágica y chamánica, como la de los antiguos guaraníes. En ella juegan los sentimientos de confianza y de desconfianza que se manifiestan en el mbareté (la fuerza, la imposición) y el ñembotaby (hacerse el tonto). Es una cultura del parentesco y de la amistad, rasgos que compensan la desconfianza. Tener parientes en Paraguay constituye una garantía de seguridad. Así mismo la amistad constituye un valor de gran importancia. Parentesco y amistad son los dos canales por los que se desarrollan la afectividad y la emotividad y circula la confianza.

La cultura paraguaya sigue siendo la cultura del tekó katú (la cultura de la libertad). Una cultura de la libertad que subyace incluso bajo la opresión, bajo el dolor y bajo la muerte. El hombre paraguayo en situaciones límites se vuelve agresivo y violento, en los momentos de resistencia busca su expresión en la alegría de la fiesta, en el yeroky (el baile popular) y en el humor manifestado de muchas maneras. Por eso el folklore paraguayo es alegre, lleno de colorido, sentimental y esperanzado.

Según el P. González Dorado, «el Paraguay sueña con la libertad porque la libertad es *ñande rekó* (nuestro modo de ser libre) y la evangelización confirmó cristianamente la aspiración de esta cultura 'Para que seamos libres nos liberó Cristo; así que manteneos firmes y no os dejéis atar de nuevo al yugo de

la servidumbre'» (Gál. 5,1). Según Mons. Saro Vera, «el paraguayo mantiene aún la concepción de la libertad de una sociedad tribal. Se contenta con ser libre interiormente». Tal vez parezca muchas veces sumiso exteriormente porque aprendió (dice «sí» o «no hay problemas», etc.), pero interiormente mantiene su autonomía (piensa «no») y luego hace lo que verdaderamente quiere o desea, atinada o desatinadamente, según las circunstancias.

El paraguayo «típico», hasta hoy, se caracteriza por su tranquilidad, por su falta de prisa, una cierta característica de los pobladores de aldeas. Otro rasgo sería la falta de visión de la propia responsabilidad para construir su vida y su futuro, junto con el sentido fatalista de la vida, quizá lo que más predomina.

El paraguayo en sí mismo

Los rasgos que aquí menciono se expresan en muchísimos dichos que por falta de tiempo y espacio obviamos mencionarlos, pero que reflejan una inmensa riqueza de pensamientos jocosos, burlescos, dramáticos, chistosos y de gran agudeza mental.

El paraguayo «típico», hasta hoy, se caracteriza por su tranquilidad, por su falta de prisa, una cierta característica de los pobladores de aldeas.

Otro rasgo sería la falta de visión de la propia responsabilidad para construir su vida y su futuro, junto con el

sentido fatalista de la vida, quizá lo que más predomina. El destino para mucha gente es algo inevitable, hay que conformarse, es inevitable por más que uno se esfuerce. La aceptación pasiva de la situación de pobreza, el conformismo, se acomodan para subsistir a su situación. Carente del sentido del ahorro y la previsión, es estoico, sabe sufrir en forma callada, sin quejarse, sobre todo porque «el hombre no llora».

No confía mucho en sí mismo, por eso no quiere comprometerse para llevar adelante algún emprendimiento. Sin embargo, algunos dichos muestran motivos para alguna acción. No cree que valga la pena asociarse, desconfía mucho. Además tiene conciencia de la ingratitud de los pobres, lo cual hace difícil ayudar al pobre o necesitado. Sus valores son la hospitalidad, capaz de ceder sus cosas, es solidario, tiene mucha proximidad. Ofrece con gusto lo poco o lo mucho que posee. Se pone a disposición de los amigos o persona que goza de su simpatía.

En su relación a nivel de comunidad quiere mandar. Y cuando manda puede ser arbitrario y prepotente. También puede ser vengativo con los demás. Posee rasgos de individualismo. Pero tiene sentido del valor que tiene la palabra, aunque esto tiende a desaparecer.

En su relación con la naturaleza se encuentra a gusto en su valle (o aldea) porque ahí parece que tiene los recursos necesarios para subsistir. Pero también puede dejar su valle y emigrar para mejores horizontes para sí y para su familia.

En su relación con Dios tiene un gran sentido religioso. En muchas de sus expresiones Dios y la Virgen van siempre juntos.

Según Monseñor Saro Vera para conocer al paraguayo hay que intentar hacerlo dentro del marco de la cultu-

ra tribal. Las tribus se rigen por las costumbres más respetadas por ellas que las leyes en el Estado. En el Estado es el individuo y en la tribu es el parentesco. La cultura tribal se caracteriza por el gran sentido de pertenencia a la comunidad. El hombre de tribu goza de gran libertad. En el Estado el individuo se ve avasallado por las estructuras, ... en la tribu el valor supremo será la persona, mientras que en el Estado, en la práctica lo son las leyes y las estructuras sociales. En Paraguay la tendencia es que todo se hace y se resuelve a nivel de personas y de comunidad". A pesar de todos los cambios producidos en la cultura el paraguay ha mantenido una cultura homogénea, sencilla y fuerte en toda la nación. El paraguay se va insertando en la macrocomunidad, a pesar que le motiva más el bien común de la familia estimulado por la relación de parentesco y tal vez su entorno más inmediato, el barrio.

«La política es igual al 'mongarúhá' (el medio para el sustento). Esto confirma que el bien común no existe en cuanto bien común sino en cuanto medio de sustento a los gobernantes y allegados. Y esto lo dice el pueblo». Cada vez más, «el poder es la gran tentación para el paraguay. Quiere figurar a la cabeza de cualquier emprendimiento para adquirir notoriedad, aunque no haga nada. Y tiene solamente la costumbre como fuente de inspiración para resolver los casos de la vida comunitaria. Él es la ley».

El Paraguay es un pueblo consustanciado con la tierra y la naturaleza, donde los cambios son lentos. El ritmo del paraguay de algún modo es el de la naturaleza. Dice Secundino Núñez: «Nuestro pueblo vive vinculado, y hasta diríamos encerrado, en un espacio geográfico mediterráneo. Le ha tocado vivir una historia corajuda, fundacional y creativa, un tiempo; épica, dolorosa y resistente, otro tiem-

po... la historia política del pueblo paraguay ofrece poca experiencia democrática y ese hecho debe sernos muy aleccionador. La nación paraguay se ha educado y se ha enriquecido en la expresión vivencial de un admirable idioma: el guaraní, «no inferior al latín y al griego en artificio y elegancia», según el P. Peramás en el siglo XVIII.

En resumen, muchos autores nacionales coinciden en que las dos fuentes más poderosas y más ricas de la vitalidad del pueblo paraguay residen en: su religiosidad popular y su idioma nativo, hablado, cantado, rezado y celebrado, y en que el desafío histórico más importante que tenemos a la vista como una gran empresa es ordenar, estructurar y edificar el Estado paraguay como sistema socio-político-económico servidor de la nación y promotor de sus valores genuinos.

Desde Vallecas

José Manuel Alonso

Miembro del Instituto E. Mounier

Para entender lo que pasa en el mundo, una visita al mercado puede ser más instructiva que cien tertulias radiofónicas. Hoy he estado en el mercado de mi barrio (el mismo que aparece en algunas escenas de *Volver*, la hermosa última película de Almodóvar). He visto naranjas y se me ha ocurrido preguntar a mi frutero si estaban ricas (escribo esto a finales de septiembre, todavía lejos de la mejor época para naranjas). Me ha comentado que no eran gran cosa y luego me ha dado una lección práctica de globalización en dos minutos, que no me resisto a transcribir. Al parecer, las naranjas buenas en esta época vienen del norte de África, pero estos días no llegan porque los importadores han bloqueado las compras. ¿La razón? Los productores norteafricanos venían vendiéndolas a tres céntimos el kilo. El frutero me explica que, a tres céntimos el kilo, los productores están contentos, teniendo en cuenta que allí vienen a cobrar treinta euros al mes de sueldo; eso sí, trabajando de sol a sol y sin días libres. Sin embargo, a los norteafricanos se les ha ocurrido pedir más dinero, en concreto el doble: seis céntimos el kilo. Si con tres céntimos ya estaban contentos, seguramente con seis céntimos podrían descansar algún día o ahorrar o invertir, qué sé yo. ¿Qué ha pasado? Que los mayoristas de aquí, al más puro estilo

Corleone, se han plantado ante semejante audacia y han cancelado los contratos. El resultado es que apenas tenemos naranjas y las que tenemos son caras y malas. El frutero, que es hombre de juicio, se pregunta qué más les habría dado a los mayoristas pagar tres céntimos más por kilo. Y luego nos quejamos de que llegan muchas pateras.

Luego le he pedido un manojo de espárragos trigueros (sibarita que es uno). Están a 2,20 euros el manojo. Me he quedado de piedra cuando me ha explicado que vienen del Perú. Allí los vendían a cinco céntimos (el kilo, no el manojo; los envían a granel en contenedores térmicos de alta conservación). Después de dos años de fuertes inversiones en maquinaria y de trabajar muy duro, manteniendo los precios fijos a cinco céntimos, los productores peruanos han pedido al importador español que considere la posibilidad de pagarlos a ocho céntimos. En este caso, el mayorista ha accedido a tan humilde subida, que a él no le supone casi nada y a los peruanos mucho. ¿Tiene el importador de espárragos, a diferencia de los endurecidos importadores de cítricos, un corazón de oro? Es muy



posible. Lo que sin duda tiene de oro es la cartera. Según mi «garganta profunda», que toma café con el mayorista cada mañana en Mercamadrid, el importador está manejando un volumen de un barco a la semana, que a menudo descarga en Londres (donde tiene pedidos de millones de manojos que sin duda venderá más caro que en Madrid) y distribuye desde allí a buen precio a sitios como Budapest o Madrid. Calculen ustedes los beneficios fabulosos del negocio.

Dicen que no hay que luchar contra la inmigración ilegal sino contra las mafias que la alimentan y se lucran con ella.

Tienen razón.

Qué hacer. No dejando para mañana lo que se puede hacer hoy

Juan Biosca González

Miembro fundador del IEM

Haz todo el bien que puedas por todos los medios que puedas de todas las maneras que puedas en todos los sitios que puedas a todas las horas que puedas a todas la gente que puedas durante todo el tiempo que puedas.
(John Wesley)

Hoy día se tratará, no sólo de difundir la armoniosa totalidad del personalismo comunitario, en todo momento y lugar, como de hacerlo describiendo una adecuada prelación para la praxis personalista en los inicios del siglo XXI. Es la hora de la acción, del acontecimiento. De una acción comunitaria que requiere «una larga acción disciplinada» (Mounier).

Y ello, desde un Optimismo Trágico, profundizando en los cuatro niveles del compromiso, cual capas de una cebolla que, ineludiblemente, nos hacen llorar a su vez de impotencia, sufrimiento y alegría.

Estos cuatro niveles son:

Nivel 1. Encarnarse. Tocar pobre, enriquecerse

Trabajar de cara a los empobrecidos, con la graduación fruto del carisma, que nos lleva a trabajar para ellos, con ellos o como ellos. «Todos por los pobres, bastantes con los pobres y algunos como pobres».

Nivel 2. Analizar la realidad

Conocer las injusticias y sus causas, así como las actitudes y los mecanismos para su transformación y eliminación, de cara al Bien Común.

Nivel 3. Presencia de compromiso social

Poner manos a la obra de la transformación social, con competencia y

perseverancia militante. En partidos, sindicatos, organizaciones sociales,...

Nivel 4. Presencia de una experiencia Espiritual y/o Mística

Nadie da lo que no tiene. Nada tenemos que no nos haya sido dado, recibido y elaborado. Una vida de alegría, confiado y coherente compromiso, es fruto de un proceso Espiritual de crecimiento interior, que en su etapa Mística supone un conocimiento y percepción de Dios en profundidad.

Una vida espiritual que supone un proceso desde la ascética hasta la experiencia mística de Dios.

Con pretensión enunciativa y no exhaustiva, describimos los siguientes quehaceres básicos para este tiempo donde tanto abunda la flojera militante y el compromiso débil.

Dios

Buscar a Dios y su Reino y/o el sentido de la vida, con toda el alma y todo el ser, y pedirle que sólo él sea nuestro Dios, y venza sobre otros ídolos del corazón: el mundo, el demonio, la carne. (el dinero, el poder, el placer)

Hablar de Dios al compañero, con la sencillez de quien habla de un buen amigo. Del Abba, del papaito que nos quiere ilimitadamente.

Aceptar la lucha cotidiana contra el mal, la injusticia, el desánimo, la desesperanza: son crisol de Dios.

Familia

Proteger la familia monogámica y heterosexual como escuela de amor y de compromiso social con la vida y con los empobrecidos, empezando por cultivar la propia vida familiar, y no descartando abrirla generosamente a la adopción de un niño difícil.

Hazte más respetuoso en casa y más familiar en la calle.

Educar para que nuestros hijos o discípulos sean personas integrales y completas, no para que triunfen o ganen mas dinero.

Reducir el consumo de cosas superfluas y autoerigirse un 0,7% como mínimo de ayuda a los que pasan hambre. Participar en la campaña Pobreza Cero de lucha contra la pobreza.

Estudio, Formación, Cultura

Estudiar y formarse para crecer como persona. Como una tarea fundamental, permanente e irrenunciable.

Educa el buen gusto, la elegancia, el orden y la limpieza en todos los ámbitos de la vida, lo que te ayudara a mantenerte íntegro y disponible.

Analiza la realidad, los problemas y las circunstancias con objetividad, describiendo con precisión los pasos a seguir, de cara a su superación, en el horizonte del Bien Común.

Conoce con honestidad las ideas, ideologías y pensamientos que influyen en la sociedad, asumiendo lo positivo y rebatiendo dialógicamente sus limitaciones, insuficiencias o perversiones.

Estudia y fórmate pretendiendo: «Unidad en lo necesario, Libertad en la duda y en todo Caridad» GS 92.

Busca la Libertad con perseverancia y disciplina, en la acción y en el dolor, en la lucha por la justicia y en la oración.

Trabajo

Trabajar con toda responsabilidad, dedicación y competencia; comparte el trabajo y el salario con quienes no tienen aunque quieren trabajar.

Unirse a quienes buscan condiciones mas humanas en el trabajo, y no solo hablar de cifras.

Plantearse la «objeción profesional» si el objeto del trabajo sirve clara-



mente para mantener el injusto desorden establecido.

Contribuir a crear unas condiciones de trabajo y de relaciones sociales que reconozcan y eleven la dignidad de la persona que trabaja.

Si sabes, crea riqueza; si puedes, crea empleo, pero pon siempre por delante a la persona sobre el dinero, las estructuras y los procedimientos.

Compromiso social, política y sindicalismo

Plantearse qué puedes hacer por los demás: y empezar a dar los pasos.

Cuando critiques a los políticos y a los sindicalistas, empieza a prepararte para hacerlo tú mejor.

Si tienes facilidad para comunicar tus ideales y articularlos socialmente, piensa que a lo mejor tienes vocación de político.

Cuando exijas tus derechos, revisa cómo cumples tus deberes.

Deberes, Valores y Virtudes

Ponte al servicio de los que la sociedad llama «inútiles»: hazte su amigo, habla bien de ellos, y preséntalos en sociedad.

Que una verdadera compasión doliente con los empobrecidos de la tierra presida tus pensamientos y tus acciones.

Busca y trabaja por una vida virtuosa dentro de los ejes de la Justicia, la

Prudencia, la Fortaleza y la Templanza.

Di la verdad con sencillez y no quieras quedar bien con todo el mundo; especialmente llama a lo malo, malo; a lo bueno, bueno; a la virtud, virtud, y al vicio, vicio.

No critiques al inmigrante: procura ponerte en su piel y ayuda en lo que puedas.

Que tu limosna implique tu persona. Plantéate que quien no viva para servir no sirve para vivir.

Busca dejar el mundo mejor que lo encontraste.

Comprende que la fugacidad de la Vida ciertamente duele, pero también contribuye a no desperdiciar ningún día sino vivirlo todo a plenitud, dando Gracias en/por la Esperanza.

Entrevista a Luis Ferreiro, Presidente del Instituto E. Mounier

Barbara García Segura (23 años), Antonio Martínez de la Fuente (32 años), Jaime Gil García (25 años), Meritxell Montoliú Andrade (24 años), Vicente Sales Murga (24 años), María Marín Alba (19 años), Profesor de la asignatura (Historia de la Educación contemporánea): Joan Traver Martí

Entrevistadores (E). Desde el punto de vista de Mounier y el personalismo ¿Qué papel cree que debería de jugar la religión en la educación?

Luis Ferreiro (L). Para Mounier y para la mayoría de los pensadores personalistas, una dimensión fundamental de la persona es la religiosa. Esta dimensión se expresa de diferentes maneras, aunque la podemos formular genéricamente como apertura a la trascendencia, que sería una constante de toda antropología personalista, aunque lo que se entiende como trascendencia sea una variable dependiente de la corriente personalista de la que hablemos.

Siendo así, la educación y religión están relacionadas con mayor o menor intensidad. Para Mounier, la institución educativa pública debe ser laica y, por eso mismo, respetuosa con las opciones religiosas en una sociedad pluralista. Además al estar en ella, consagrada la libertad como valor fundamental, ha de permitir el desarrollo de experiencias educativas netamente religiosas. Para otros personalistas como el judío Martin Buber, la educación más auténtica es religiosa.

Desde nuestro punto de vista habría que tener en cuenta lo siguiente:

La relación de la religión con la educación debe superar la superficialidad con la que se suele plantear desde diversas ideologías. La educación no puede ser un instrumento al servicio de las confesiones religiosas, como querría el confesionalismo, pero tampoco puede ignorar a la religión en fa-

vor de una presunta neutralidad ante la pluralidad de opciones, bajo pretexto de impartir una enseñanza laica, como pretende un laicismo que en el fondo es el confesionalismo de lo irreligioso, cuando no de lo antirreligioso y, por tanto, nada neutral.

En primer lugar, la educación debe combatir toda ignorancia, también la ignorancia sobre lo religioso. La enseñanza debería proporcionar el conocimiento de los contenidos de la religión, sin que esto signifique adoctrinamiento. Ninguna persona mínimamente culta debería ignorar el papel de la religión en su cultura, aunque no sea creyente.

Pero además, el hombre, desde que es hombre, se ha visto acosado por grandes interrogantes que no puede dejar de plantearse y para los cuales no hay respuesta definitiva. La ciencia u otros saberes no pueden contestarlas, sólo las religiones han tenido la osadía de darles una respuesta. En una educación integral no se puede ignorar esta dimensión propiamente religiosa del educando. No se pueden sofocar sus preguntas e inquietudes, habrá que iluminarlas y razonarlas.

E. ¿Cree que la Iglesia Católica actual comparte las ideas del personalismo?

L. Haciendo una valoración de conjunto, las religiones pueden clasificarse en personalistas (cristianismo, judaísmo e islam) y transpersonalistas (hinduismo, budismo, etc.). En las primeras el ser supremo, Dios, se concibe como persona; además, en la Biblia el hombre es imagen de Dios y, en consecuencia, sus antropologías son personalistas. Por tanto, el cristianismo es personalista en su más íntima esencia y aunque en la práctica se pueda alejar lo hará al coste de degenerar, pues no es solo que el cristianismo sea personalista, sino que debe serlo.



Respecto a la Iglesia Católica, hay que decir que no es un todo homogéneo, hay diversas sensibilidades y corrientes con posiciones diversas. Lo mismo cabe decir del personalismo, puede entenderse como una doctrina, pero inmediatamente hay que señalar que se designa con este término un conjunto de tendencias diversas, por lo que sería ser más exacto hablar de los personalismos.

Por tanto, creo que la respuesta requiere matices, la Iglesia Católica comparte buena parte de las ideas del personalismo, sin embargo, los sectores más conservadores tienen preveniciones e, incluso, aversiones, respecto a corrientes personalistas que acentúan el compromiso sociopolítico. Así que, en general, encontramos una buena acogida a las ideas personalistas, aunque también ciertas resistencias y, lo que es más lamentable, bastante ignorancia en el católico medio.

E. Las teorías personalistas se oponen al individualismo. ¿No cree que sea necesaria cierta dosis de individualismo para alcanzar ciertos objetivos de carácter educativos o laborales?

L. En efecto, el personalismo se opone al individualismo, como se opone también al colectivismo. El uso de estos términos en otras filosofías podría tener otras connotaciones semánticas más positivas, pero en el personalismo se entienden, de una manera muy específica, como alienaciones de la persona: en el individualismo la persona se ahoga en el yo, en el colectivismo la persona se ahoga en el nosotros. Individualismo y colectivismo forman una mezcla mortal, un círculo vicioso. Son los términos antitéticos de éstos, persona y comunidad, los que forman un círculo virtuoso y expansivo al que aspira, con otras señas de identidad, el personalismo comunitario.

El personalismo exige como actitudes esenciales, según Mounier, el máximo de responsabilidad y el máximo de iniciativa. Creo que esto es lo esencial para alcanzar cualquier objetivo educativo o laboral, pero no llamaría a esto individualismo. Etimológicamente, responsabilidad viene de responder, es una disposición y una capacidad de dar respuesta, de hacerse cargo de las tareas que se debe cumplir, pero también de hacerse cargo de los otros, de dar respuesta al otro que está cerca o lejos de mí y esperar algo de ellos.

Por otro lado, hay que reconocer que hay objetivos que están fuera del alcance de una persona aislada, y que sólo se pueden alcanzar gracias a un conjunto de esfuerzos coordinados. Proudhon contaba que, vio levantar un obelisco egipcio en París, en pocas horas, gracias al esfuerzo conjunto de 20 hombres, y reflexionaba que la impotencia de cada uno por separado para alcanzar el objetivo era superada por la virtud de la potencia colectiva, que no era de nadie individualmente sino de todos juntos. Para él la astucia del capitalista tenía por objeto apropiarse de esa fuerza de todos que no

podía ser reivindicada por ninguno en exclusiva.

Frente al individualismo, que no espera nada bueno de los otros y al colectivismo, que cree que el todo por sí mismo aporta soluciones y que, con frecuencia, es caldo de cultivo del parasitismo interno o externo al grupo, el personalismo cree que lo mejor es combinar el máximo de responsabilidad e iniciativa de cada uno con el máximo cooperación de todos. En resumen, lo mejor es lo de los tres mosqueteros: uno para todos y todos para uno.

E. *¿Cree que actualmente la educación pública puede ayudar a desarrollar las vocaciones personales de la mayoría de los estudiantes?*

L. A nadie se le escapa que la educación pública está inmersa en una fuerte crisis, pero esta crisis es la misma crisis sociocultural que se agudiza en la escuela. De manera que, buscar remedios para la escuela pública es tratar el síntoma, no la enfermedad. La educación requiere el esfuerzo de toda la sociedad, cuyas instituciones tienen diferentes funciones educativas. Entre ellas las más impersonales han ganado en influencia, como ocurre con los medios de comunicación que se han vuelto cada vez más importantes, como puede verse en su capacidad para poner en circulación modelos de vida y dirigir una socialización de los jóvenes que, en otros tiempos, transcurría por cauces más espontáneos. En cambio, las que tenían una presencia más inmediata y cercana se han visto más cuestionadas. La familia, que ha sido siempre fundamental, se ha debilitado como medio educativo y otro tanto ha sucedido con la escuela.

Pero el fallo de los agentes emisores no es lo peor, lo grave es que el mensaje transmitido es el de una cultura

decadente, sin convicciones profundas, un pragmatismo de cortas miras que procura la adaptación del educando a las necesidades prosaicas de la economía y su conformismo respecto al sistema político, de manera que se eviten distorsiones y contratiempos al funcionamiento del sistema.

Una cultura así está interesada en el hombre-masa, no propone nunca la vocación de ser persona. Los modelos del santo o del héroe, se han convertido en extraños a la educación, han sido sustituidos por otros modelos que van del profesional responsable al consumidor reivindicativo, pasando por los guapos y famosos que nunca dan golpe y que se convierten en el envidiable paradigma en el que todos se miran.

Así que, a menos que se dé un giro radical, lo tiene muy mal la educación pública, que está necesitada de un despertar a los valores profundos por parte de educadores, administradores, padres y alumnos.

E. *¿Qué labores realiza el Instituto Mounier? ¿Alguna relacionada directamente con los centros de enseñanza en España?*

L. El Instituto Emmanuel Mounier (IEM) realiza, desde hace 20 años, una labor cultural extendida en diversos ámbitos. La tarea más fuerte es la formación, por medio de cursos, conferencias, publicaciones, etc., aunque también hay algunas personas y grupos comprometidas en la política institucional. Desde el principio de su existencia el IEM ha editado la revista *Acontecimiento* para la divulgación del pensamiento personalista. La revista ha llegado al número 80, gracias al apoyo de los socios. Desde hace siete años tenemos una editorial propia, la Fundación E. Mounier, que publica cinco colecciones de libros, siendo las dos más importantes la Colección Persona con 20 títulos publicados y la

Colección Sinergia, con dos series, una temática y otra de biografías, con carácter divulgativo, que cuenta con 54 títulos editados. De la mayoría de los libros se han hecho varias reediciones, por lo que alguno, como «Diez palabras clave para educar en valores», ha superado las 30.000 unidades vendidas.

La relación con la enseñanza se realiza a través de un 20% de socios que se dedican a ella en todos los niveles educativos. También organizamos actividades en centros de enseñanza media y superior o participamos en ellas cuando nos lo solicitan.

E. *Sabemos de la importancia del personalismo en América Latina. ¿Realizan ustedes acciones conjuntas como publicaciones, actividades...?*

L. Desde hace unos 10 años venimos realizando cursos con instituciones educativas de América Latina, especialmente en universidades y centros de formación para los sectores sociales más deprimidos, así como conferencias, participaciones en congresos, etc. Esta actividad la han realizado media docena de miembros destacados del IEM, siguiendo los caminos que han ido abriendo Carlos Díaz, que ha sido el pionero y el más activo en la geografía americana.

Como consecuencia de esa labor de Carlos Díaz, se han fundado tres asociaciones con el nombre de Instituto Emmanuel Mounier en México, Paraguay y Argentina. Son Institutos autónomos que desarrollan una actividad por iniciativa propia, aunque nosotros colaboramos frecuentemente con ellos. En Argentina, por ejemplo, han creado una revista digital para la difusión del personalismo (www.personalismo.net).

Estos Institutos han tenido un papel muy destacado en la celebración, en Madrid, del Congreso en conme-



moración del centenario del nacimiento de Mounier. Los amigos argentinos publican también una colección de libros en su país, reproduciendo algunos de los nuestros. En colaboración con el IEM de México hemos publicado la Colección Dos Mundos. El IEM de Paraguay programa cursos en la universidad, en la escuela de magisterio y en otras instituciones en las que participamos también los españoles.

E. *Según los ideales de Mounier sobre la educación, ¿podemos decir que se anticipó en el tiempo? ¿Podríamos considerarle un revolucionario entre sus contemporáneos en el mundo de la educación?*

L. Creo que Mounier es ante todo un educador. En esto estarían de acuerdo todos los estudiosos de su obra. También las pocas personas que he conocido que fueron sus amigos, admiraban en él sus dotes de maestro. Mounier realizó una labor pedagógica con su generación, desplegando una gran creatividad educativa en esa aventura que fue la revista *Esprit* y el movimiento del mismo nombre. Él

decía que *Esprit* era una «amistad dirigida», y creo que esta es la clave de la educación popular. A través de ella educó para abrir los ojos a la realidad, para vivir una espiritualidad que se hiciera carne con los pobres, para vivir arriesgada y comprometidamente. Yo creo que la tarea de Mounier fue la de educar fuera de los cauces formales con gran exigencia y seriedad. En esta línea, es muy interesante su experiencia en la Escuela de Cuadros de Uriage, durante la II Guerra Mundial, de resultados de la cual fue a parar a la cárcel más de tres meses. Cuando la cárcel termina siendo el destino de un educador, es muy posible que éste haya practicado la educación con un sentido revolucionario.

La práctica educativa de Mounier se sitúa en una línea, de la cual podemos decir, sin exageración, que es precursora de experiencias posteriores como la pedagogía de la liberación de Paulo Freire, o la pedagogía de la Escuela de Barbiana, de Lorenzo Milani. Mounier practicó la educación inspirada en valores fuertes, orientada hacia la utopía y templada en lo profético, y esas son siempre las condiciones de la anticipación.

E. *¿Qué aplicaciones tiene el pensamiento de Mounier en la actualidad en el entorno de la enseñanza?*

L. Mounier no escribió ningún tratado de pedagogía o de didáctica, sin embargo sus intuiciones están dispersas a lo largo de toda su obra. Creo que la principal contribución es muy sencilla pero muy importante y raramente practicada. Mounier aporta, ante todo, un concepto de la educación como una llamada a lo más humano que hay en el educando para que se desarrolle hasta el máximo.

Mounier denuncia los sistemas educativos que pretenden hacer del niño un pequeño fascista, un pequeño

revolucionario, un mero profesional, o sencillamente un ciudadano inconsciente y servil para un conformismo o una doctrina de Estado; para él la misión de la educación es *despertar personas capaces de vivir y comprometerse como personas*.

Por tanto, el énfasis de las reformas educativas en los medios, por muy comprensible que sea, es un peligro cuando se olvida cuál es el centro y la esencia del acto educativo: la persona del educando y la persona del educador. Confiarlo todo a los métodos, a los procesos, a las programaciones, a las sucesivas innovaciones que se van quedando viejas, es errar el camino y arriesgar lo más valioso: la persona. Mounier insiste en una educación que sirve para forjar personas, viril cuando debe serlo, delicada cuando es necesario, nunca protectora, y exigente para sacar lo mejor del educando siempre.

Mounier estaría de acuerdo con Buber o con Milani, educadores para los cuales la educación es un acto religioso. Hay algo sagrado en la educación, pues a ella se le entrega lo más sagrado del universo: un ser destinado a ser más y mejor persona. Por eso, educar en la moda es un atraso, es necesario educar en lo eterno que nunca envejece.

E. *En la actualidad ¿Observa usted algunas carencias educativas en los colegios?*

L. No hay que olvidar que nuestros colegios están en una sociedad opulenta, razón por la cual somos muy sensibles a las carencias materiales, pero éstas no son tan importantes. Así es como lo veo, especialmente cuando hace cinco meses he tenido la ocasión de visitar varios colegios africanos en Burkina Faso, así como la Universidad

de Uoagadougou. Después de eso, no puedo consentir que nadie me hable de carencias materiales en España.

Las carencias educativas que encuentro son espirituales en el más amplio sentido de la palabra. Aquí se concibe la educación como un instrumento para cualquier cosa, a fin de que el alumno que salga del sistema educativo responda a un proyecto preconcebido: será un profesional, un burócrata, un consumidor, un ciudadano que vote cada cuatro años y no se meta en nada más, un ser aburguesado. La educación no es un recurso más, una materia prima como otras, destinada a la manufactura de un conformista que sueña con una cuenta corriente, un coche y una buena vida. Para eso no se necesitan escuelas ni educadores, basta la televisión.

Estamos en una época de crisis vocacional, lo que faltan son vocaciones consagradas a la educación. No deberíamos hablar de profesionales de la enseñanza, sino de la vocación de maestro. El profesor es aquel que profesa, como quien entra en una orden religiosa, es decir se consagra a un deber sagrado con todas las consecuencias, incluso, si es necesario, la de oponerse al sistema y luchar contra él.

También observo un profundo y persistente error en los padres, que protegen excesivamente a los hijos y les exigen poco. Volvemos a lo mismo, ser padres es una vocación, no un accidente, y en su misión se incluye la de educar como si no hubiera escuelas, de hecho la escuela debería ser sólo un auxilio a esta labor.

E. *¿Cómo cree que influyó en el pensamiento y obra de Mounier el contexto histórico que le tocó vivir?*

L. Mounier mantuvo en toda su corta vida una actitud consciente y

deliberada de apertura a su realidad histórica. Supo seleccionar las influencias que quiso integrar en su vida. Esas influencias nunca las recibió pasivamente, a veces las transformó en causas por las que combatió, sobre todo a través de la revista *Esprit* que fundó. Otras veces la forma a fin de integrarlas fue debatir con ellas apasionadamente, buscando salvar lo que había de verdadero en ellas y rebatiendo lo que entendía como equivocado, como ocurrió en su diálogo con el anarquismo o el más dramático con el marxismo. Por último, otras las combatió sin tregua, como hizo con el fascismo, el espíritu burgués, o el dominio de las fuerzas del dinero.

En España, por desgracia, la influencia de Mounier ha sido escasa, debido a su denuncia del bando nacional durante la Guerra Civil y de la dictadura posterior, lo que trajo consigo la prohibición de la Revista *Esprit* y de sus obras. Después, durante la transición democrática nadie le agradeció nada, más bien, por parte de los marxistas de ocasión, y los cristianos camaleónicos tirando al rojo, se le reprochó no haber llegado a ser marxista, cuando no el mismo hecho de haber sido un cristiano consecuente y fiel a Cristo y la Iglesia. Naturalmente estos héroes de la última moda, se acomodaron a la siguiente, la de la postmodernidad, el agnosticismo y, sobre todo la del euro. Mounier tampoco les vale ahora, su obra y su testimonio desenmascaran actitudes inauténticas y resulta demasiado comprometedor.

Sin embargo, Mounier queda ahí, más allá de su contexto histórico, esperando a quien quiera descubrir los tesoros siempre vivos de la verdad y de los valores más altos y hermosos.

Historias de la muerte

.....
Carlos Díaz

Director de Acontecimiento

1. La ambigua muerte en la mentalidad de los antiguos

Durante la Edad Antigua las enfermedades y la muerte estaban incorporadas a la vida en general mucho más que en nuestros días. No era posible imaginarse la vida sin enfermedades, que se atribuían a un juego irracional del destino, a la venganza de los dioses, o a las influencias demoníacas. La Edad Media dio a la enfermedad y a la muerte un valor más positivo, incorporadas a la vida como inseparables de ella. «Este mundo es el camino/ para el otro que es morada/ sin pesar/. Mas cumple tener buen tino/para andar esta jornada/sin error/ Partimos cuando nacemos, /andamos mientras vivimos/ y llegamos/al tiempo que fenecemos, /así que cuando morimos, /descansamos». Por otra parte, no pocos cruzados buscaron la muerte heroica en Tierra Santa. La Edad Moderna, esa época en que el cielo se alejó y la tierra se acercó, comenzó a rechazar la muerte terrenal resituando por paradoja la eternidad en el paraíso, esta vez en un paraíso comunista. Nada más antitético, pues, con la modernidad que la figura de un Job en el estercolero entendido como puerta de acceso a Dios, o de la salutación franciscana a la muerte («bienvenida hermana muerte»).

De todos modos, la muerte casi nunca llega oportuna para nadie, por eso en todas las épocas se repetirá con Homero que más vale ser un jornalero agobiado por pesadumbres en la tierra que príncipe en el reino de los muertos. Como en la simbología grecolatina, aún simbolizamos la muerte con una columna rota o una antorcha



apagada. De todos modos, y al margen de sus símbolos menos lúgubres, la antigüedad también representa al sueño y a la muerte como hermanos y llama a las mariposas «almas» (*psichái*). En conjunto la filosofía griega siempre tuvo un trato ambiguo con la muerte, pues junto a su denostación no faltan apologías como ésta de Sócrates ante el tribunal que le sentenció a muerte: Es evidente —viene a decir— que la muerte no puede ser un mal; pues si es, como dicen algunos, algo así como un sueño eterno, ya es un bien grandísimo, como es un bien el dormir tranquila y serenamente después de un largo día de trabajo. Pero si el morir es como una emigración a otro lugar, y si es verdad que allí se encuentran todos los difuntos, ¿qué felicidad podría haber mayor que ésta? Porque si un difunto, en vez de los jueces de aquí, se encuentra allí con los verdaderos jueces, Minos, Radamantys, Aiacos y Triptólemos, y con cuantos héroes han sido justos en esta vida, ¿tal emigración sería algo malo?, ¿cuánto no daría cualquiera de

vosotros por poderse tratar con Orfeo y Museo, Hesiodo y Homero? Yo, por cierto, estaría dispuesto a morir más de una vez si eso fuera verdad. Para mí sería una vida deseable y gloriosa. ¿Qué no daría más de uno por poder dirigir preguntas a los sitiadores de Troya, a Ulises o a Sísifo? Sería la mayor felicidad de la vida poder interrogarles y conversar con ellos. Mantened una cosa sin duda en vuestros corazones: que al hombre bueno no le ocurre nada malo ni en la vida ni en la muerte. Los ojos de los dioses están continuamente velando sobre él y sobre su suerte. En fin, ya es tiempo de que nos vayamos de aquí, yo a morir y vosotros a vivir. Pero quién de nosotros lleva el mejor camino, eso los dioses solamente lo saben». Los cisnes, concluye Platón, cuando presienten que van a morir, cantan más y mejor que nunca, gozándose de que marcharán a estar con el dios Apolo, cuyos servidores son.

2. El horror a la muerte en la mentalidad moderna

¿La muerte? El príncipe de los filósofos, Hegel, desterró de la modernidad la muerte por real decreto; nada muere realmente en los discursos dialécticos, pues antes de morir ya están resucitando. Muy lejos de los postulados platónicos, el rey de la cultura alemana, Goethe, fue el enemigo público número uno de todo signo patognomónico con saldo de muerte, de ahí su exclamación programática «¡fuera tumbas, fuera tumbas!»... antes de ser sepultado en cualquiera de ellas. Bajando a ras de tierra, nada más patético que la pretensión de engañar a la muerte con salud y buenos alimentos; antes y después de Leopardi, nadie ha evitado tenerla a raya, por mucho que se haya insistido en que la muerte debe hacernos más voluptuosos durante la vida. Tampoco carecen de patetismo quienes, como Benjamín Constant, describen la muerte como un medio para alcanzar la ataraxia, y la ataraxia como un medio para soportar la muerte, en evidente círculo vicioso. En efecto, cuando su predecesor Epicuro aseguraba con un calambour que mientras la muerte llega nosotros no estamos y a la inversa, estaba demostrando su faceta de cómico, que no de sabio, pues ¿tampoco estaré presente cuando mueran los demás a los que amo? Si no quiero estar presente sólo me cabe huir, pero la huida no afronta los problemas y en el fondo tiene bastante más de cómica que de dramática.

No menos cómica es la posición de marxismo y de nazismo ante la muerte. Si el marxismo predica que el hombre eterno no es el yo individual, sino un ser genérico que como tal no muere, la muerte sería un invento de las clases burguesas: «¡la muerte es fascista, pero el revolucionario es eterno!». Lenin, en tanto que Vladimir Ilich

Ulianov de carne y hueso, muere comido por los gusanos, pero el revolucionario Lenin vive genéricamente, y es de suponer que también esquizofrénicamente, pues una de sus mitades vive en lo eterno-revolucionario y la otra muere como cualquier burgués podrido.

Por su parte el nazismo viene a decir, también en esto, lo mismo que el marxismo: «El individuo aislado está asaltado por un complejo de inutilidad, quizá por el temor a la muerte. Pero al integrarse en el Partido Nazi percibe la sensación de una comunidad más grande, algo que produce un efecto fortalecedor y alentador» (Hitler: *Mein Kampf*). Razonamientos tan escatológicos no se diferencian en mucho, de todos modos, de los patéticos de las modas interminables: «L'enfer n'existe pas, Sartre l'a prouvé», el infierno, o no existe, o son siempre los otros, del mismo modo que las muertes pertenecen siempre a los otros, para que no me enajenen han de seguir siendo ajenas.

3. La simulación de la muerte en la posmodernidad

La realidad es que mientras la muerte sea considerada un fracaso, también lo será la vida privada («morir es cada vez un drama con un solo personaje») y la social. No sólo hubo un Auschwitz, sigue habiendo sociedades crematorias y sociedad para la cremación, pero los muertos continúan careciendo de sepultura: muertos de hambre, viejos y niños abandonados y maltratados, enfermos de ciertas pesetas, autosepultados en vidas que añadiendo años a la vida no añaden vida a los años, etc. (Cfr. Messori, A: *Apostar por la muerte*. BAC, Madrid, 1995, pp. 191 ss). Morir es triste cuando no se ha llevado luto por la vida malvivida y malversada, es decir, sin relación

«versus» los demás. Resulta prácticamente imposible creer en la vida eterna cuando no se ha tenido experiencia de la vida-y-muerte verdaderamente humana. Muchos increyentes en la vida eterna lo son precisamente porque infraviven su vida-y-muerte. De este modo, la muerte solitaria sería el resultado de una vida solitaria, su último eslabón, sin que ningún fármaco pueda evitarlo. La buena salud de la industria farmacéutica ¿acaso no es el síntoma de una sociedad enferma, farmacomaniaca, automedicada por miedo a morir en la soledad enferma de asocialidad? Se va a la consulta médica sin haber pasado por la consulta interior, se construyen escuelas ignorando que el maestro sólo aparece cuando el alumno está preparado. Y no pocos se meten a sanadores sin estar sanos.

Si en el pasado se intentó matar a la muerte, en el presente al menos se la pretende engañar. Por medio de la criotecnología, y previo pago, empresas especializadas se encargan de ultracongelar en nitrógeno líquido el cadáver, mientras se inyectan en las arterias soluciones anticongelantes. Luego el cadáver se introduce en tumbas frigoríficas, los criocriptorios, y a esperar a que la ciencia en progreso halle el remedio contra el mal que provocó la tecnoatanatología. Con ayuda de los trasplantes también se pretende dar jaque mate a la muerte, olvidando que para trasplantar el corazón a un vivo hace falta tomar ese órgano... ¿de un muerto! Los tanatorios han pasado a ser otro de los lugares de oscurantismo ante la muerte, pues sus cadáveres parecen modelos de pasarela maquillados preparados para un desfile de modelos. En fin, lo que no puedan crionizaciones, ni trasplantes, ni morgues lo logrará la ciencia universitaria: «Maestro Roland Barthes, ¿cómo es eso de que us-

ted ha evitado en sus libros el problema de la muerte?» «Yo soy un sujeto de lenguaje. Por tanto, para mí la muerte está en el lenguaje. El lenguaje es el espacio de la muerte. Por un lado está el lenguaje como ausencia; por otro, la muerte está en el hecho de que el lenguaje es una mirada de basilisco que cristaliza y fascina». De este modo la neolengua académica cae en el viejo tópico de nombrarla como la Innombrable. Menos mal que, antes de Barthes, Miguel de Unamuno se dio cuenta de que el descubrimiento de la muerte hace a los vivos alcanzar la madurez espiritual.

En fin, la famosa posmodernidad no es sino una premodernidad tardía: «Entre los indios lengua, además de no mencionarse el nombre de un muerto, todos los sobrevivientes cam-

bian también su nombre. Dicen que la muerte ha estado entre ellos y se ha llevado una lista de los vivos, y que pronto volverá por más víctimas. Por esto, y con objeto de burlar su cruel propósito, cambian de nombres creyendo que a su vuelta la muerte, aunque los tenga a todos en su lista, no podrá identificarlos bajo sus nombres nuevos y se marchará a seguir buscando por otro lado» (Frazer: *La rama dorada*).

La gran asignatura pendiente de la posmodernidad no es la de utilizar el cementerio para usos lúdicos o satánicos, sin descubrir el camposanto como última «civitas hospitalaria» y no como mera necrópolis o como triste impotenciópolis. El camposanto espera a los que han sabido vivir-y-morir, por eso es también el campo de

juego de quienes se saben susceptibles de ganancias, al margen de las pérdidas. Dicho de otro modo, es la antítesis de la muerte como naufragio, de los seres truncados en su trayectoria vital, de la necrofilia, incluso de «la nostalgia de la vida buena» (Machado). Si fuésemos más sensatos, un cementerio debería inducirnos a reflexionar: ¿qué está siendo de mí, en quién me estoy convirtiendo, qué ha sido de lo que yo era y de aquél que yo era, qué va a ser de mí...? Todo lo cual dista de cualquier tipo de morbosidad, antes al contrario constituye su más flagrante negación. Pues la vida sólo es vida cuando vence a la muerte, no cuando la oculta o pretende engañarla apelando a una supuesta astucia de la razón.

El silencio

Ramón Horcajada

Miembro del Instituto E. Mounier

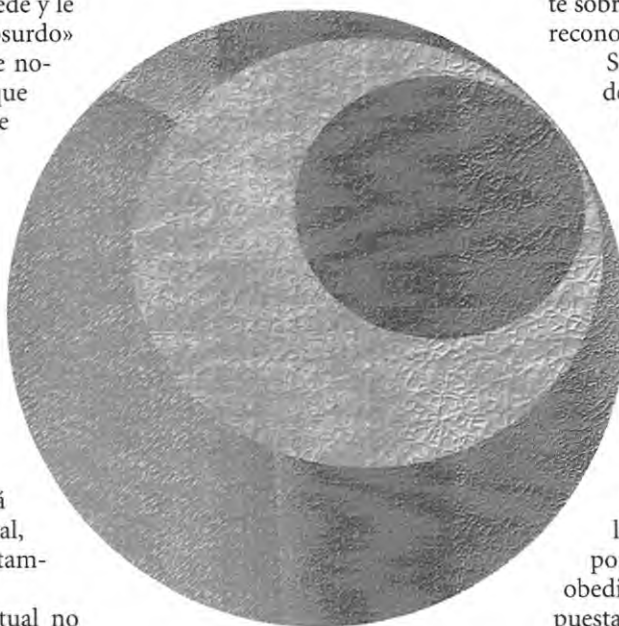
La obsesión del hombre por llenar los espacios vacíos ha sido algo constante a lo largo de la historia. La naturaleza llega a tornarse en insostenible si el ser humano no llega a dominarla y no consigue saber qué tiene delante de sí. Pero la sola idea de que haya algo «más allá» le puede y le desborda. Prefiere llamarlo «absurdo» a dejarlo sin nombrar. Prefiere nominarlo y dominarlo antes que ser dominado. Lo que parece una pura opción por el sinsentido no deja de ser otra prueba más de control por parte del hombre, así como una afirmación sobre saber a qué atenerse. Y es que el hombre moderno no soporta el silencio. No soporta lo innombrable. Su soberbia ha llegado a tales cotas de afirmación que no reconoce nada de aquello que se le escape. Luego afirmará que incluso el lenguaje es irreal, pero para poder dominarlo también.

Pero lo que el hombre actual no atisba es que el silencio es el «seno fecundo de la llegada, el escenario en el que resuena la palabra y el espacio del último día». Es el espacio para el encuentro, para el acontecimiento. De él sale y a él se dirige la palabra. Origen y meta de la palabra.

Ya hace mucho tiempo nuestro maestro Mounier nos enseñó que «el misterio no vale por su oscuridad sino por ser el signo difuso de una realidad más rica que las claridades inmediatas».

El misterio que se cierne sobre este silencio es que en él resuena el eco del otro Silencio, aquel en el que el miste-

rio ha estado envuelto durante siglos, aquel del que procede la Palabra en la eternidad y en el tiempo. Todo proviene de un silencioso comienzo de todo lo que existe en la absoluta gratuidad del acto creador. Todo cambió la noche en que una mujer, en el silencio absoluto, entregó su palabra: «He aquí». Mundo y Dios se reencontraron en la glorificación del Hijo tras un



silencio sepulcral, un silencio de muerte, un silencio desgarrador que no era sino apertura a nuestro «octavo día».

Del mismo modo el silencio humano es preparación y acogida, es despertar cual centinela en la noche en lo más profundo de ese silencio en el que se muestra el Decir originario (insostenible grito silencioso), en el que el Tú rasga el velo que te separaba de lo que más te duele. Todo queda iluminado desde esa experiencia originaria.

¡Qué vanas las palabras que se dicen sin silencio! ¡Cuántas lágrimas

tras el canto del gallo porque descubriste que tus palabras no procedían de ese silencio al que tanto amas! Pero la grandeza del silencio es que también es espacio abierto para el sorprendente nuevo comienzo; sólo en el silencio del encuentro resuena la palabra que perdona; el acontecimiento no sobreviene en cualquier lugar. Sólo en el silencio se es capaz de acoger la Palabra. Es entonces cuando la mirada te sobrecoge. Es entonces cuando eres reconocido.

Sólo desde aquí se puede entender algo tan importante para nosotros como la vocación.

¡Cuánta tinta hemos vertido sobre tan grandioso misterio! La vocación es llegar al Silencio del origen, reconociendo en él la figura de la Patria. Por eso tu palabra no es sino la respuesta a algo que te llamó antes de que tú lo supieras, tu palabra es nostalgia de ese Silencio. Tu memoria es memoria inmemorial. Sólo la obediencia («la escucha de lo que está debajo») se corresponde con la vocación. Sólo la obediencia se corresponde con la respuesta a aquel que te amó primero.

Indudablemente en la revelación lo primero es el conocimiento de la Palabra, pero en obediencia (la escucha de lo que está debajo). Se acoge la palabra cuando se escucha lo que está más allá, más allá de lo dicho.

El origen de todo lo grande ha sido el silencio (incluso en la Trinidad el Padre es Dios escondido en el silencio), por eso la Palabra ha de ser trascendida, no superada al estilo hegeliano o puesta entre el paréntesis de Husserl, sino en el sentido de que la Palabra es el «Camino, la Verdad y la Vida». Y lo que es acoger la Palabra sólo se acoge cuando se escucha lo

que está más allá, por eso la acogida de la Palabra es «éxtasis», salida de sí hacia las profundidades de Dios.

No es de extrañar que el mismo Mounier afirmara: «...que nada ni nadie, ni proyectos, ni visitas, ni actividades os impidan buscar el centro de vosotros mismos y recogeros un poco en una zona que no la haya pisoteado nadie. Que os dejen empezar vuestra parte de vida eterna, no de tranquilidad, sino de edificación feliz».³

El trasfondo último del ser humano es impronunciable, es misterio innombrable, misterio pauperónimo⁴ que siempre te exige un más allá, siempre te pide salir de tu tierra al encuentro del otro, al encuentro del Otro, y que incluso siempre te pide un más allá del rostro del Otro (¡cómo me has enseñado esto querido Carlos, querido maestro!). ¡Ahí está nuestra esperanza! ¡La alegría y la tristeza, la serenidad y la angustia de lo penúltimo! Ya decía Péguy que para ser libres hay que ser pobres. Pero si recuperamos el misterio de pauperonomía en el que estamos «fundamentados» re-

cuperaremos la riqueza de la libertad de ir más allá, de descubrir «otro modo de ser», de descubrir ese misterio impronunciable con sabor a Galilea. En el silencio de Galilea comenzó todo, en el silencio de una mirada, en el encuentro de dos rostros que sólo porque se miraron se pudo pronunciar un nombre.

La vida eterna por la que hemos optado no es tranquilidad, el fin del camino de Galilea acaba en Jerusalén, pero para ello también es necesario el silencio, el silencio de la acogida, el silencio del perdón; el silencio en el que se presenta la Palabra de la Vida, Palabra en la que descansarán todas nuestras palabras.

«¿Es el ser, es la nada, es el mal, es el bien, el que finalmente ha de dominar? Una suerte de confianza gozosa unida a una expansión de la experiencia personal inclina a la respuesta optimista. Pero ni la experiencia ni la razón pueden decidir. Los que lo hacen, cristianos o no, sólo lo hacen guiados por una fe que desborda toda experiencia».⁵

Notas

1. Esta reflexión está inspirada en Forte, B.: *A la escucha del otro*, Sígueme, Salamanca 2005, pp. 57 ss.
2. Mounier, E.: *Revolución personalista y comunitaria*, Obras Completas I, Sígueme, Salamanca 1992, p. 203.
3. Mounier, E., *Carta del 29 de marzo de 1934*, en *Correspondencia*, Obras completas IV, Sígueme, Salamanca 1988, p. 619.
4. Díaz, C.: *Cuando la razón se hace palabra*, Madre Tierra, Móstoles 1992, p. 174.
5. Mounier, E.: *El personalismo*, Obras Completas III, Sígueme, Salamanca 1990, p. 519.

Morir con dignidad

Luis Enrique Hernández

Miembro del Instituto E. Mounier

Atenor del IV Congreso Internacional sobre Bioética de Inspiración Personalista que se llevará a cabo a finales de octubre en Córdoba, y atendiendo a esa voluntad común entre la bioética y el personalismo, de buscar la dignidad humana en la lucha por el bien común, me animo a salir al paso sobre el efecto desmoralizador que los argumentos en pro del suicidio asistido causan entre quienes sobrellevan una existencia presidida por el dolor y el sufrimiento, haciendo de su lucha por la vida y de su afán de superación una épica cotidiana.

Es evidente que cuando alguien decide suicidarse, tanto si está enfermo, como si está sano, pero desesperado, no lo hace porque quiera morir, sino porque quiere dejar de sufrir. Si una persona sana manifiesta tendencias suicidas, es lógico que reciba algún tipo de ayuda psicológica o psiquiátrica, para superar su crisis. El objeto es que esa persona consiga afrontar esas dificultades que se le plantean, que le impiden vivir con dignidad. Sin embargo si se trata de un enfermo incurable o un discapacitado, la discusión

enseguida toma matices que tienen que ver con la posibilidad de «una muerte digna». Seguramente no habrá nada más indigno que la expresión de *una muerte digna* para aquellos que deciden afrontar la avalancha de sufrimientos que su enfermedad les produce, como si su vida, merma físicamente, no mereciera la pena de ser vivida.

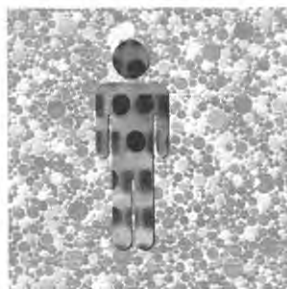
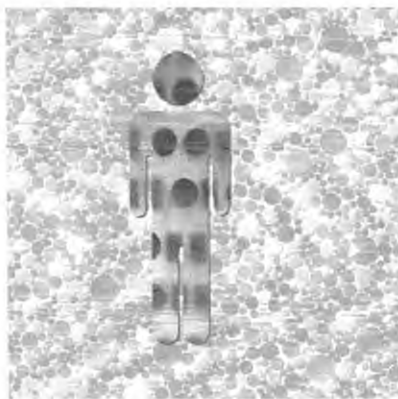
Más aún, me parece escandaloso que, cuando alguien decide poner fin a su vida en uso de su voluntad, aunque con frecuencia esa «voluntad», a nadie se nos escapa, puede estar viciada por la desesperación y la desesperanza de su padecimiento, enseguida se le presenta como referente, o como patrón, tal vez incluso como héroe, a través de *los mass media*, cuando los verdaderos héroes de esta situación, y quienes deberían ser erigidos como maestros en la lucha contra la adversidad, motivo de esperanza para el que sufre, son aquellas personas que como homenaje a la vida, lejos de suicidarse, esperan el veredicto de la muerte de forma natural, la forma más digna de muerte que yo conozco.

Un informe de la OMS de 2004 señalaba la cifra de un millón anual de muertes por suicidios. Una cifra escalofriante que supera con creces a las

víctimas de desastres naturales y de guerras juntas. Un serio problema de salud pública, en definitiva, que reclama medios para prevenirlo y no medidas legislativas para facilitarlo en algunos casos. Resultan paradójicas nuestras cruzadas para prevenir los accidentes de tráfico o las muertes de cáncer producido por el tabaco, al mismo tiempo que reivindicamos nuestro derecho a suicidarnos, para evitarnos sufrimientos.

Es regla general del Derecho, que un principio jurídico no puede ejercerse para ser destruido o anulado: un hombre no puede utilizar su libertad para abdicar de ella y convertirse voluntariamente en esclavo; tampoco puede utilizarla para exigir el fin de su vida. La jurisprudencia del Tribunal Constitucional establece que «el derecho a la vida, tiene un contenido de protección positiva que impide configurarlo como un derecho de libertad que incluya el derecho a la propia muerte». La obligación del Derecho es proteger la vida, no facilitar la muerte.

Con frecuencia, lamentablemente, se reivindica que un enfermo mediaticado y condicionado por su sufrimiento, que pide ayuda para «suicidarse», está tomando una decisión



perfectamente libre. Pero probablemente esa libertad se encuentre muy mediatizada por la propia enfermedad. Tal es así que le lleva al enfermo a optar por algo que no conoce, con tal de deshacerse de la situación en la que se encuentra. Seguramente la petición de muerte no nos parecería racional en alguien que estuviera en una situación normal y cuya libertad no estuviera tan condicionada.

En un enfermo grave, toda la situación que le rodea, de dependencia familiar, la atención continua y exhaustiva de sus necesidades, la escasez de medios y recursos económicos, la sensación de inutilidad, de carga que su-

pone, el miedo al dolor, el deterioro físico, la falta de autonomía... y un sinfín de aspectos determinantes, pueden estar condicionando su falta de libertad y presentándole el suicidio como única escapatoria de una situación que le resulta insoportable. Es más, se ha diagnosticado en muchos de estos enfermos un elevado nivel de cuadros depresivos. ¿Cabe esperar que una decisión adoptada en estas condiciones pueda parecerse a una decisión tomada libremente y de forma voluntaria?

Qué contraste con la propuesta de Gabriel Marcel que en su relación con el otro se exigía «mientras yo viva

tú no moriras» o con Pieper quien señalaba que amar es decir al otro «es bueno que tú existas», o con Malraux, cuando afirma: «La verdadera civilización consiste no sólo en reconocer que el otro existe, sino en verlo como imprescindible». No será que el enfermo que nos está pidiendo ayuda para morir, en el fondo nos está preguntando *¿Soy importante para ti o sería conveniente prescindir de mi, como carga?*, *¿Hasta que punto estas dispuesto a soportar conmigo mi situación?* Ojalá nuestra respuesta pudiera ser algo parecido a: «No estamos aquí para ayudarte a morir sino para ayudarte a vivir, hasta que mueras».

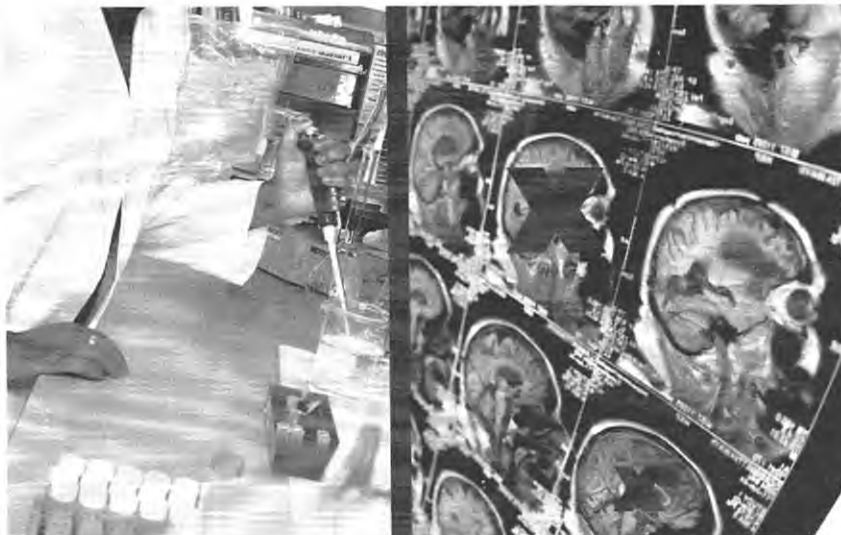
Los nuevos riesgos de la nueva genética

Juan R. Coca

Miembro del I.E.M.-Galicia
juanrcoca@latinmail.com

A lo largo de los últimos años del siglo xx y principios del siglo actual, han surgido una serie de técnicas que han permitido numerosos avances en el conocimiento de nuestro genoma y en su capacidad de manipulación. Ahora somos capaces de insertar en un organismo algún gen constitutivo de otro muy diferente, somos capaces de clonar animales, podríamos —con el paso del tiempo— llegar a introducir secuencias génicas que nos permitan tener resistencia ante algún patógeno, se ha llegado a desarrollar plantas que expresan proteínas propias de mamíferos, etc.

Técnicas similares a las empleadas en los casos mencionados, también se utilizan diariamente para estudiar a las distintas poblaciones humanas (genética de poblaciones). Gracias a ellas, es decir gracias a esta genética, se ha llegado a concluir que las personas nacidas en las distintas zonas de la Tierra muestran una gran semejanza biológica entre sí, permitiendo afirmar con rotundidad que las razas humanas eran inexistente. El problema es que —como sabemos— la actividad científica¹ no es neutra, ya que tanto la producción de la ciencia como las conclusiones finales se realizan por personas. Por esta razón la humanidad no va a estar libre —por lo menos a corto plazo— del peligro de la utilización de la genética y de otras disciplinas para fundamentar la exclusión o el fomento del rechazo al otro por dicha actividad, aunque no sea intencionalmente. Este hecho nos lleva a advertir —con González Valenzuela— de una peligrosa posibilidad futura en relación con la genética:



Lo grave es que la nueva genética de poblaciones puede también abrir la posibilidad de ser objeto de distorsiones y malos usos, originando nuevas modalidades de discriminación, e incluso, paradójicamente, nuevas formas de racismo.

Los datos genéticos humanos nos permiten ya saber muchas cosas y prometen ser cada vez más elocuentes en el futuro. No obstante, al igual que muchos otros elementos de la revolución genética actual, los problemas que plantean son tan numerosos como los que resuelven. [González Valenzuela, p. 142].

El conocimiento de nuestro genoma, y los diferentes logros que se están conociendo en los últimos años (clonación, selección de embriones, terapia génica, etc.) nos obligan a echar una mirada al futuro sobre los nuevos racimos posibles. Cuando se tratan estos problemas, a menudo se pueden leer posturas catastrofistas sobre esto, que son muy comprensibles teniendo en cuenta lo conseguido. No obstante,

es necesario tener confianza en nuestras posibilidades y, del mismo modo que avanzan las ciencias factuales, también progresan las otras —como la bioética—. En ese marco de confianza en la persona es en el que nos intentaremos mover.

El desarrollo científico comporta una gran cantidad de riesgos, sobre todo debido a los procesos de inequidad. Este hecho es fundamental en lo referente a todo descubrimiento, ya que la ciencia tiende a una cada vez mayor industrialización, lo que implica que si el desarrollo científico lo llevan a cabo empresas, ellas querrán ganar dinero con lo conseguido. Esto puede traer consigo que los países más empobrecidos tengan enormes dificultades para llegar a ejercer la compra de esos servicios, lo que puede llevar consigo un aumento de la distancia entre los países del norte y los del sur. Ante esta posibilidad, no podemos decir que existan buenas perspectivas ya que los Estados del norte cada vez facilitan más esta situación.

Por otro lado, existe la posibilidad de llegar a realizar —dentro de unos

1. No haremos distinción entre ciencia y tecnología al considerar que una y otra se retroalimentan.

cuantos años— modificaciones de nuestro material genético, clonaciones reproductivas, selección de embriones, clasificaciones genéticas en función de nuestra propensión a tener una patología, etc. Por suerte, ya se ha intentado frenar —en algunos países— alguna de estas posibilidades impidiendo, por ejemplo, la clonación reproductiva o el uso de la información genética de manera potencialmente perjudicial para nosotros. No obstante, los riesgos son muy grandes y ante estos riesgos es necesario un consenso internacional ya que si, supongamos, en una zona se impidiese la clonación reproductiva y en otra no, las personas —que se lo pudiesen pagar— podrían viajar al país permisivo y realizar dicho proceso pudiéndose saltar las limitaciones legales.

Además de todo esto, la posibilidad de la llegada de un nuevo racismo de la mano de la biología es algo que no podemos obviar. Por ello, es preciso que disciplinas como la bioética no se restrinjan al ámbito médico para servir de control de las conclusiones, datos, logros, investigaciones, etc. que se lleven a cabo en las ciencias biológicas, químicas, físicas, etc.

Para poner coto a estas trágicas posibilidades, George Annas ha expuesto una propuesta que, pese a situarse en la perspectiva más catastrófica, puede ayudarnos a construir alguna propuesta de futuro que podamos presentar a la sociedad:

En concreto, me parece razonable y prudente proponer que la Declaración Universal de la UNESCO sobre el Genoma Hu-

mano y los Derechos Humanos y el rechazo general de los pueblos y gobiernos de todo el mundo a la clonación de seres humanos, dé paso a un tratado oficial sobre la preservación de la especie humana. Este tratado debería prohibir las técnicas de alteración de la especie y los experimentos que la ponen en peligro. En concreto, deben prohibirse las técnicas que proponen alterar una característica positiva fundamental del ser humano (la alteración se podría conseguir dando la posibilidad de elegir una característica, por ejemplo la reproducción sexual mediante la introducción de la clonación —reproducción asexual— como forma para tener hijos, o alterando el código genético de un embrión para que el bebé sea considerado como un miembro de una subespecie humana o de una nueva especie). Los experimentos que ponen en peligro a toda la especie, como la utilización de órganos de cerdo para xenoinjertos, podrían llegar a crear un nuevo virus mortal para los humanos parecido al VIH. Este tratado también debe disponer un mecanismo de aplicación democrático y responsable mediante un órgano de supervisión y control. Todos los experimentos que alteran la especie o la ponen en peligro deberían ser ilegales si no cuentan con la aprobación previa de este órgano. Al delegar la carga de la prue-

ba en los científicos y las empresas, que deberían demostrar la bondad de sus intervenciones y garantizar que no serían perniciosas para la especie, el tratado aplicaría el principio de la ecología a las intervenciones que alteran la especie y la ponen en peligro» [Annas, p. 355].

Dicha propuesta, como se puede comprobar es bastante polémica, ya que no está tan claro que una nueva institución de ámbito mundial pueda llegar a frenar los diversos riesgos que se puedan producir a causa de la actividad científica. Aún así, tampoco es posible desacreditar esta propuesta en su totalidad al no estar exenta de razón. Sea cual sea la postura adoptada, lo más importante es dejar patente que el límite al desarrollo humano se encuentra situado en la alteración del crecimiento personal y en la dignidad de la misma. Por todo ello, tenemos que estar preparados para afrontar los nuevos riesgos que —todavía siendo potenciales— empezamos a percibir.

Notas bibliográficas

- Annas, G.J. (2005): «Genismo, racismo y la perspectiva de un genocidio genético». En: Bindé, J., (dir.): *¿Adonde van los valores? Coloquios del siglo XXI*, UNESCO/Icaria, pp. 351-356.
- González Valenzuela, J. (2005): *Genoma humano y dignidad humana*, Anthropos/Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, Barcelona.

Cultura del conformismo

Fernando Pérez de Blas

Doctor en Filosofía

Siempre resulta fundamental que amemos lo que hacemos, que lo hagamos con el corazón (H. D. Thoreau, *Diarios*).

Estamos aposentados en un mundo confortable. Nos quejamos de muchas situaciones, injustas o simplemente molestas, pero que nadie nos quite el vivir a gusto, a cuerpo de rey: un trabajo no muy duro y bien pagado, un buen piso y a pasar la vida que son dos días. Confort y conformismo tienen la misma raíz. Son formas, estilos de vida, costumbres que nos acompañan, que son nosotros mismos, que nos hacen sentirnos bien. Y así se reitera el desorden establecido.

Muchos autores, de las tendencias más diversas, han hablado del aburguesamiento, entendido como la vida solo dirigida a la propia satisfacción y al crecimiento en tenencias más que en ser, en libertad, en amor, en praxis que cambie el mundo. Hoy me interesa recordar algunos aspectos de este creciente conformismo, que podríamos llamar burgués, pero que nos carcome a la sociedad entera.

Economía. El plano económico, no debería hacer falta repetirlo, es crucial en nuestra vida. Aunque hablemos de libertad sin pan, es algo reservado a héroes o mártires. La gente de a pie necesita comer para luego pensar en libertad o en cualquier valor o virtud de que hablemos. Pues bien, la economía es el crisol de nuestro conformismo. Siempre nos remitimos a ella para justificar nuestra falta de voluntad para cambiar el mundo. Tengo trabajo, necesito ahorrar, no puedo sacrificarme, una mínima seguridad no debe correr riesgos... La conciencia



capitalista ha dominado hasta los últimos rincones de la sociedad. Vivimos para consumir, producimos porque las necesidades impuestas con gusto de la gente nos obligan a ello. Desde pequeños encontramos un mundo en el que la competitividad es el núcleo de nuestra acción: en el colegio, en el trabajo, en el amor, en el deporte, en el arte, incluso dentro de la misma familia. La existencia es una carrera por ser el primero en conseguir el éxito económico. Por encima de cualquier lógica económica, de cualquier concepto de la llamada economía científica, al capitalismo le basta con que sigamos convencidos de que si no somos los mejores y los primeros, no servimos para nada. Y ahí precisamente, en ese supuesto inconformismo, radica la esencia del conformismo imperante.

En el día a día la lucha por la vida —otra forma de decir lo mismo, de definirnlos como competidores en pos de una meta— nos induce a atropellar a los demás. Nadie mira para atrás, para los que son rechazados a la cune-

ta. La conciencia económica es siempre la misma: vencer, superar, conquistar, humillar si hace falta. ¿Alguien se pregunta por los daños colaterales de esa actitud? En contadas ocasiones. La pobreza es un compañero de viaje en la historia que, si hablamos con sinceridad, ocupa poco espacio en nuestras preocupaciones. El egoísmo impera, para bien del sistema. Con un montón de egoístas, que ni tienen la rebeldía del stirneriano o la transgresión del individualista consecuente, se construye un mundo que rueda seguro entre la injusticia y un crecimiento insostenible, porque nace de la explotación y la muerte de gran número de personas.

Los avances técnicos, para muchos analistas medios de cambiar el mundo, simplemente se adaptan al consumo y la vida cotidiana burguesa. Internet es una distracción más, un mercado donde comprar o cosas mucho peores. Es solo un ejemplo de que la tecnología no libera por sí misma, cuando no va acompañada de unos

valores y de un ideal utópico que guía la praxis diaria. Simplemente recogemos el progreso material y lo metemos en el redil del conformismo generalizado.

Política. En este plano de la existencia el conformismo es menos escondido. Aquí no existe ni la competitividad presuntamente inconformista. Un votito cada cierto tiempo, sin medir sus consecuencias y sin mirar más allá de unos carteles que ensucian nuestras paredes y nuestros buzones. Nos creemos una democracia en la que no participamos. Nos imponen leyes que no comprendemos. Y nosotros rebaño feliz, porque tenemos la soberanía en los papeles. ¿Para cuándo nos pedirán voto fructífero, directo? Los medios técnicos, y aquí engarzamos con lo anterior, están listos para la democracia directa. Quizá nosotros no, lo reconozco, pero por algún sitio hay que empezar. Delegamos irresponsablemente en partidos cada vez menos coherentes, de ideología difusa, financiados por los de siempre, las altas finanzas. De nuevo nos encerramos en nuestro pequeño cubil de seguridad personal o familiar y no miramos más allá. No nos alertan ni los excesos del poder, ni las mentiras, ni la corrupción, ni la utilización poco ética de nuestros votos. Somos siervos voluntarios, nos conformamos. Todo esto sin entrar en las falacias clásicas de la democracia: opinión pública manipulada y controlada, falta de información, mayorías relativas, olvido de la abstención y el voto en blanco...

Estos dos apuntes se podrían completar desde distintas perspectivas. El conformismo estético, por ejemplo, nos permite tragarnos cualquier exabrupto como arte, solo porque esté en la moda. El conformismo religioso se

vive en la simple asistencia inactiva a los actos más importantes de la vida religiosa, sin encontrar la verdadera poesía del misterio que significa la religión, así como su aspecto transformador. En cualquier aspecto de la vida se muestra un gregarismo que no da como resultado sino la reiteración de lo mismo, el eterno retorno de un sistema injusto a todas luces, pero asumido con placer si a uno mismo le va, no digamos bien, sino simplemente le va. De ahí a la rutina insípida va un paso.

Frente al conformismo no tenemos recetas. Para pocas de nuestras faltas las hay. Tenemos que construirlas con años de reflexión y sobre todo de acción consecuente. Si de verdad encontramos injusticia a nuestro alrededor el camino es reducirla, día a día. No hay excusas. Trabajemos en lo pequeño, es lo único que nos resta. Las grandes revoluciones han fracasado. Debemos recuperar el sentido de verdadera comunidad. El personalismo comunitario de que tanto hablamos, a mí se me muestra falto de alternativas de convivencia que nos acerquen al ideal. Del mismo modo debemos rescatar valores perdidos: la libertad, entendida como cúmulo de libertades, al estilo bakuniniano, y no como átomos limitados unos a otros, al modo liberal; el amor, en su sentido evangélico de guía único y principal de la vida; la honestidad, que nos lleva a vivir con poco, estoicos, y a la vez sentirnos parte de una gran empresa para cambiar lo que detestamos y, a mí entender muy importante, el riesgo, la asunción de que para salir del conformismo hay que rozar muchos precipicios y peligros a cada instante, y perder el miedo al fracaso, porque el temor es uno de nuestros principales frenos.

Pero nuestro conformismo no se superará si no tomamos conciencia de que se debe a nosotros, de que no tenemos excusas, por muchas que inventemos. Conciencia de la ambigüedad andante que somos las personas: esperanza y dignidad que en tantas ocasiones huele a basura y degeneración. Escuchemos para terminar a H. Melville:

Los hombres pueden ser detestables colectivamente, formando parte de compañías por acciones, o de nacionalidades. Pueden ser truhanes, necios, asesinos. Pueden tener rostros sordidos y magros, pero el hombre, en cuanto ideal, es algo tan noble y resplandeciente, una criatura tan elevada y luminosa, que sobre cualquier baldón que sobre él cayera debieran sus prójimos apresurarse a extender su máspreciado atuendo. Esta imaculada humanidad la sentimos en nuestro interior, tan al interior en nuestro ser que permanece intacta aun cuando los restantes caracteres exteriores parecen haber desaparecido; sangra con la más aguda angustia ante el espectáculo público de la ruina del valor de un hombre; ni la propia piedad es capaz, ante visión tan vergonzante, de reprimir sus recriminaciones contra las altas estrellas. Pero la dignidad a que me refiero nada tiene que ver con reyes ni vestiduras, sino con esa común dignidad que carece de todo ropaje e investiduras. La verás lucir en el brazo que maneja el pico o conduce el arado. ¡Se trata de esa democrática dignidad que, presente en todas las personas, irradia infinitamente del propio Dios! (*Moby Dick*).



Oficio de escribir

LA MUERTE DE LA LETRA,
EL RENACER DE LA PALABRA

José Luis Lorienté Pardillo

Secretario del Consejo Editorial de *Acontecimiento*

La letra con sangre entra

Este era el tópico de la escuela del maestro de vara de fresno en la mano. Al canto de las preposiciones propuestas por la Academia acompañaba el himno que tocaba en suerte y se aprendían las letras y... algo más. Seguro que la intención era enseñar el «algo más», vamos, como ahora.

Las letras se prestan a estas simonías, son muy mercenarias y se dan a tales *pornéias* a la primera de cambio. Son prostitutas que se venden al mejor postor. Tras ellas se esconden los peores devaneos de la computación del tirano. Ocultan, las más de las veces, inconfesables propósitos, no precisamente de enmienda, sino de dominio. Siempre en letra escrita o proferida los hombres transmiten el mensaje de su propio interés.

Por ello no hay que tenerles la menor compasión a las letras y letrillas, las letrazas, letronas y letrinas. Son éstas últimas las que nos revelan el contenido de todas ellas. A esto se le llama una «verdadera etimología». Es curioso, ¿por qué tanta miseria ha costado (y cuesta) tanto dolor? ¡Vender detritus a precio de oro! Esa es la respuesta. ¡Barbaridad de barbaridades! Dar gato por liebre. «Que los sueños del hombre los alimentan con letras» debió decir D. León.

«La letra con sangre entra» Ciertamente, pues nadie la quiere ni regalada. Esos escritos tan sesudos, poblados de pensamientos y pus silencioso o sonoro, los cuerpos pesados como bloques de mármol ensamblados con sudor y sangre, aquellos ardores fatuos que parecen vómitos de esófago, las rosas de ceniza, esas escombreras de todo tipo de seres, los rostros petrificados como estatuas de sal, aquellos silogismos de la idea... ¿quién los querría si no es a la fuerza?

La letra es letra: mata siempre. Con su muerte nos ahorramos la muerte y nada se pierde. Se gana y mucho, porque cuando las letras mueren a su singularidad nace la palabra. Su materia son letras, sí, pero la palabra tiene estrella.

La palabra es un grito que rompe el traje de terciopelo, arranca el papel de las paredes y las descubre como son. La palabra nos saca del quirófano de luz cenital, la palabra nos vuelve a introducir a una noche con astros. La palabra es como esos pájaros que hacen su nido en medio de la miseria y, sin embargo, aprenden a cantar. Es como la gallarda lombriz que orada el cieno. Es capaz de esconderse entre la inmundicia de las letras para salir a tomar un poco el sol después que el pescador la ha buscado como cebo. Si el pescador se va, la lombriz sacará su lengua por un agujerito.

No importan las letras, que mueran. Que caigan de los tejados y se hagan añicos como el cristal. Si se muere la letra, es posible que renazca la palabra. Lo peor que le puede pasar a una palabra es convertirse en letras: volver al polvo.

LETRA





Oficio de escribir

CREACIONES

Jesús R. Jiménez

Del Instituto E. Mounier

Nunca el barro cobró tanta vida entre mis manos;
jugué a ser el demiurgo, creador de tu figura
liviana y fría,
y sentí que eras tu quien me guiaba,
me observaba a oscuras, callada,
con la silenciosa ansiedad de la ternura.

Vuelvo a acariciarte, a modelarte con mis labios,
temblorosos,
con el tacto en mi latido,
tu palidez ardiente.
Te descubro, y reconozco tu sabor, tu aroma...
y siento que eres tú,
y que mis sueños se avivan
en la fragua donde forjamos nuestras cruces.

Pero se trata de ti, y volvería a crearte,
entre rosas y espinas, dibujando algunos versos
a retazos y otros... otros casi dormido.
Pero se trata de ti,
siempre la misma y siempre diferente,
derramando el corazón entre mis dedos,
empapando con mi sangre
la tierra sedienta de tu carne.

Tu pupila se detiene aún en las cosas más sencillas,
en los símbolos grabados por todo mi cuerpo;
y eso sigue siendo suficiente, único, tuyo.

Y seguiré arremangado,
impregnado del aroma de tu piel,
del amor que sube por mis brazos solo por ti,
porque existes,
porque estás aquí conmigo,
porque callas y sigo escuchando tus susurros,
porque vivo para ti...
y crearte da sentido a mi vida.

Rincón bibliográfico

Filosofía de lo cotidiano: Hojas de calendario

Juan Arana.

Editorial Biblioteca Nueva, Madrid 2005

La reflexión al hilo de los acontecimientos cotidianos nos puede llevar, o nos lleva, a darnos cuenta que la vida se nos puede quedar atrás en nuestra reflexión cotidiana. Qué el día a día nos da pistas para entender y ver el mundo que nos rodea y el mundo que nos marca el camino.

La obra de Juan Arana: «Filosofía de lo cotidiano» es un intento de reflexionar sobre la cotidianidad, de reflexionar y encontrar preguntas, de encontrar respuestas. Pero también de darse cuenta que nuestra mirada debe volver a los «acontecimientos» del día a día y de darles unas respuestas.

Su libro, o su colección de artículos, es volver la mirada a lo cotidiano, es volver la mirada a la cotidianidad, es volver a tomar el espacio que la filosofía, desde mi punto de vista, no debe perder: que es reflexionar sobre el «acontecimiento». Pero no sólo reflexionar, sino cuestionar, buscar espacios de respuesta que lance preguntas y cuestiones a las gentes del hoy, que cuestione a los «políticamente-correctos», que denuncie. Y es, desde aquí, donde el libro de Juan Arana se lanza y nos abre a mirar la vida diaria y a verla marcada por otras realidades y otras visiones de comprensión de cada acontecimiento.

CARLOS DÍAZ

Persecución religiosa y Guerra Civil. La Iglesia en Madrid, 1936-1939.

José Francisco Guijarro.

La esfera de los libros, Madrid, 2006, 695 pp.

Se ha escrito mucho sobre la Guerra Civil de 1936 —y se seguirá escribiendo— desde intereses plurales. La orientación de este libro es religiosa. El autor es investigador de la causa de canonización de los mártires de la Diócesis de Madrid-Alcalá.

José Francisco Guijarro intenta esclarecer el clima y las razones próximas de la persecución religiosa, que tuvo lugar simultáneamente a la contienda. Para ello toma como punto de partida la II República, que aparece así como el escenario en el que se gesta el anticlericalismo violento desatado a partir de finales de julio de 1936 en la zona republicana. Nada que reprochar a la investigación histórica, aunque quizá sí al presupuesto: ¿el anticlericalismo se gestó en la República o se podrían señalar aún otros antecedentes?

Una primera parte, dedicada al clima parlamentario y legislativo de las Cortes en lo que se refiere a las llamadas «cuestión religiosa», nos muestra cómo para algunas de las tendencias políticas del momento la religión católica debía ser orillada jurídicamente y combatida ideológicamente hasta su desaparición: el estatuto legal de la Iglesia, la restricción del culto público, el tratamiento de las Ordenes Religiosas, la enseñanza laica... Por contraste, la Iglesia aparece en los primeros momentos del nuevo régimen como expectante. En afán de acercarse a los gobernantes no duda en apartar al Cardenal Segura de la escena, aún cuando,

según los datos que nos muestra el autor, no fue un personaje tan marcadamente anti-republicano como las históricas maniqueas nos lo presentan.

Para Guijarro, la persecución sin piedad desatada tras el Alzamiento Nacional en las zonas leales a la República fue premeditada y aceleró la adhesión de la jerarquía católica a los sublevados, que a su vez fueron definiéndose como defensores a la fe. Es en este punto donde, a pesar del impecable trabajo histórico de datos, el autor podría haber dejado caer algún que otro juicio histórico, como lo hace en la primera sección.

Una serie de capítulos dedicados a describir la persecución sangrienta de sacerdotes, religiosos y seglares en la provincia de Madrid muestra la crudeza de las cifras y de los procedimientos. Sin duda, estas páginas forman parte del trabajo del autor como Postulador de la causa de los mártires de la Archidiócesis y están cargadas del realismo de testimonios directos.

El último capítulo lo dedica el autor al tratamiento «oficial» de la Iglesia en la zona republicana. Fundamentalmente, trata del viraje hacia la tolerancia a partir del nombramiento de Negrín y de la mano del ministro Irujo. Es aquí donde se ve claro que, a pesar de los tardíos intentos republicanos la Santa Sede, ve inminente la victoria de los nacionales y desiste en establecer relaciones diplomáticas con la República.

El libro termina con un breve epílogo en el que se declara la intención no-revanchista, sino histórica de la publicación, en medio de un clima de olvido y politización.

JOSE LUIS LORIENTE PARDILLO



Karl Rahner

Ignazio Sanna

San Pablo, Madrid, 2006, 181 pp.

Karl Rahner ha sido uno de los teólogos más importantes del siglo xx. Sus tomas de postura disidentes sobre algunos problemas teológicos y, sobre todo, su utilización por parte de teólogos «progresistas» le han granjeado la animadversión de muchos. Por ello ha pasado de ser uno de los grandes y más leídos a un teólogo superado.

Sin embargo, como se nos muestra en esta obra, la teología de Rahner sigue teniendo plena actualidad. «Se puede definir —afirma I. Sanna— como una teología 'kairológica' en el sentido de una lectura teológica, es decir, a la luz de la palabra de Dios y de la reflexión racional, de los diversos y múltiples kairos (tiempos de gracia), que entretengan toda la historia humana, una teología 'viva', que parte de los problemas de la vida y ayuda a resolverlos». Una teología para la vida del creyente (y del no creyente), porque «si Dios se revela a todo hombre, todo hombre tiene que ser capaz de comprender e interpretar esta revelación. Con este fin se le debe proporcionar un instrumento adecuado de hermenéutica de la propia vida, de sus propias vicisitudes. Y este instrumento, precisamente, puede ser sólo un tipo de reflexión teológica, estrechamente unida a las necesidades y preguntas de la persona».

No tienen desperdicio las «Reflexiones sobre el método de la teología», un artículo de Rahner que se adjunta al libro como tercera parte. El apartado titulado 'Reductio in mysterium' presenta el núcleo de la teología rahneriana —Dios

como misterio fontal— que fundamenta otros temas de su obra (la experiencia trascendental de la gracia, el cristianismo anónimo, el carácter místico de la teología, etc.).

JOSE LUIS LORIENTE PARDILLO

Adolescentes, inmigración e interculturalidad,

F. Moradillo y S. Aragón
C.C..S., Madrid 2006.

Fabián Moradillo y Socorro Aragón Mena, profesores de Educación Secundaria, han venido desarrollando, dentro de su tarea docente en el IES «Comuneros de Castilla» de Burgos, experiencias de aula como las que presenta su reciente libro *Adolescentes, inmigración e interculturalidad*, que ahora presentamos.

El presente libro puede ser una excelente ayuda para educadores de todos los ámbitos, gracias a los materiales didácticos que el libro ofrece, frente la aceptación o no del fenómeno de la inmigración por parte de los jóvenes. Se trata de una serie de actividades que se pueden incorporar a la tarea formal educativa, como tutorías, o como complemento de otras materias; o bien en tareas educativas no formales como las que se realizan en asociaciones juveniles o actividades de tiempo libre.

El libro consta de nueve unidades a saber: 1. ¿Desde cuando es inmigrante el ser humano?; 2. ¿Qué dejan atrás los que llegan?; 3. ¿Por qué vienen?; 4. ¿Somos nosotros también inmigrantes?; 5. ¿Cómo llegan?; 6. ¿Estamos preparados para la integración?; 7. ¿Cómo es la vida del inmigrante en nuestro país?; 8. ¿Qué aporta la inmigración al bien-

estar y el progreso de la sociedad?; y, finalmente, 9. ¿Qué es el mestizaje de las culturas?

El conjunto de actividades que ofrece el libro es de 87, con un solucionario complementario, además de ofrecer referencias de interés como: a) en Internet, b) museos; y, c) material audiovisual. En cualquier caso cada actividad tiene un diseño que permite ser tomada y desarrollada de forma independiente según la necesidad o el interés que se detecte en el grupo al que vaya dirigida.

Felicitemos a los autores de este libro, que junto con otros «materiales para educadores» que ya han editado en esta misma editorial, contribuyen a que los jóvenes revisen prejuicios recibidos o actitudes negativas, alcanzando así una buena convivencia y una implicación en tareas comunes para la construcción de una sociedad mestiza y justa.

JOSÉ LUIS VÁZQUEZ BORAU

El profesor como formador moral. La relevancia formativa del ejemplo.

José Penalva Buitrago.
Ed. PPF, Madrid, 2006.

Bajo un prisma eminentemente didáctico además de una exposición clara y sencilla, con un análisis histórico y conceptual suficientemente profundo y riguroso pero a salvo de las sombras que la retórica academicista arroja sobre el lenguaje, el profesor J. Penalva nos presenta en esta obra un acercamiento al papel que juega el maestro en el proceso de enseñanza, defendiendo que el aspecto básico de su deterioro tiene que ver con el déficit antropológico y ético de la teoría de la enseñanza vigente en nuestro sistema educativo. Sin

embargo, como dice O. González de Cardenal en el prólogo de esta obra, «ser profesor es una bella 'profesión' y ser educador es un sagrado 'quehacer'». También hoy; especialmente hoy. Este libro es riguroso y crítica invitación a asumir con garbo tan sagrado placer».

El profesor es hoy en día —afirma el autor— el elemento más débil del sistema educativo. Se encuentra en una posición de subordinación ante los alumnos, los padres, la organización escolar, la burocracia administrativa, la injerencia política. Esto implica, en primer lugar, que el profesorado ha sido despojado de la protección jurídica y del reconocimiento social; y en segundo término, es evidente que la situación del profesorado tiene que ver con su ejercicio profesional, que es el estatus profesional del profesor el que se ha deteriorado repercutiendo en la debilidad.

Pero ineludiblemente unido a esta cuestión destaca el problema de los valores humanos que deben ser transmitidos en el proceso de enseñanza y sin los cuales no hay formación. Este concierto de las disciplinas para que la teoría sea realmente teoría, es decir, para que se enfrente a las cuestiones fundamentales, debe encarar el problema de la formación: ¿qué es verdaderamente formativo? ¿Qué mejora realmente al hombre y lo convierte en «más hombre»? La respuesta a esta cuestión clave de la formación está más allá de la dinámica tecnológica de las ciencias particulares y sólo obedece al anhelo de lo que se ha dado en llamar «sentido de la humanidad».

La eterna preocupación del humanismo clásico del que J. Penalva presenta una pequeña

muestra, aunque sin duda significativa, de semblanzas de los grandes pensadores de la educación, que la ejercitaron con su vida y la explicitaron con razones y métodos. Aun partiendo de supuestos antropológicos y metodológicos diversos, e incluso enfrentados, todos estos pensadores coinciden en unos principios educativos básicos. Porque todos ellos echan a volar su pensamiento anclados en las preguntas fundamentales y animados por la sinfonía que late al fondo de todos y cada uno de ellos. En estos autores se observa, pues, cómo la historia de la educación es un continuo y progresivo ensanchamiento del horizonte de la formación.

JESÚS JIMÉNEZ

Pregunto, dialogo, aprendo. Cómo hacer filosofía en el aula.

Félix García Moriyón.

Ediciones de la Torre, Madrid, 2006.

La filosofía puede desempeñar un papel importante en la educación actual, y así lo reconocen la mayoría de los expertos, que insisten en la necesidad de que los estudiantes aprendan a aprender y a dotar de sentido el mundo en el que viven y así hacer frente a los retos que plantea una sociedad cada vez más compleja.

Félix García, avalado por una larga experiencia, recoge aportaciones de la Filosofía para los Niños y la práctica filosófica, además de una vasta revisión bibliográfica que va salpicando de forma comentada cada uno de sus enfoques temáticos. Expone cómo practicar la filosofía en la educación: no basta con que la asignatura esté incluida en los planes de estudios, sino

que es necesario que esté presente de una determinada manera. Consiste en profundizar en el diálogo que debe practicarse desde la escuela infantil y salir también a otros ámbitos de la educación no formal.

Este libro parte de un riguroso análisis del papel de la educación en la construcción de sociedades democráticas y aporta múltiples sugerencias para que la filosofía dé lo mejor de sí misma. La tesis fuerte que mantiene es que un sistema educativo que no descuida seriamente la formación del alumnado debe incorporar la filosofía al currículo, y debe hacerlo desde los primeros momentos de la escolarización obligatoria, ya en la enseñanza primaria, sin dejar de practicarla durante todo el período educativo. La discusión de los temas clásicos de la tradición filosófica, abordada con la metodología propia de la investigación filosófica es muy importante, casi una condición necesaria, para conseguir que el alumnado desarrolle precisamente las capacidades cognitivas y afectivas que son imprescindibles en sociedades complejas que pretenden vivir según principios democráticos. No obstante, para eso no basta con que la filosofía esté presente, lo que resulta crucial es cómo se imparte y es a eso a lo que se dedica sustancialmente este amplio trabajo.

En definitiva, —concluye el autor—, la práctica filosófica no hace más que reclamar la consecución de un objetivo de la filosofía que nunca podemos olvidar: intentar dotar de sentido a la propia vida ejerciendo la razón. Lo aportado por la orientación filosófica trasciende de este modo su propio ámbito de aplicación y renueva prácticas

filosóficas más aceptadas institucionalmente como un semillero de ideas muy acertadas no sólo para las actividades educativas a abordar en el desarrollo de la propia asignatura, sino también para la propia reflexión filosófica.

JESÚS JIMÉNEZ

Las fallas de Valencia modelo de autogestión popular

Xavier Costa

INAUCO, Valencia, 2006

La primera impresión es de extrañeza al conocer que INAU- CO Instituto Intercultural para la Autogestión y la Acción Comunal, que tan coherente y perseverantemente dirige Antonio Colomer Viadel, edita un libro sobre la fiesta de las Fallas, aunque tenga un título tan sugerente. Posteriormente, al degustar de su lectura, uno comprende lo pertinente de su edición y no tiene más que felicitar al autor y al editor por tan primorosa obra. Bien editada y presentada con abundante bibliografía y con significativas ilustraciones fotográficas. Aunque lo más destacable es el conjunto general de la obra, por su descripción sociológica de la participación social en la tradicional fiesta de las Fallas en Valencia y sus aportaciones a la antropología cultural valenciana.

El autor analiza con detalle los elementos de gran dinamismo, de una fiesta que, no cabe duda, se vertebra utilizando el método autogestionario de participación, sostenido en el tiempo durante todo el año, ejercicio tras ejercicio.

Describe las fallas como una fiesta integral que, partiendo de la tradición festiva mediterránea, conjuga manifestaciones diversas como la música, las tracas y

fuegos artificiales, los monumentos falleros, la comida, el pasacalles, el humor, la crítica, el concurso, la competición y el fuego como crisol de unas nuevas ilusiones y esperanzas. Toda una realidad compleja, vitalista y apasionante, que se desarrolla con un alto nivel de participación popular sin distinción de condición social. Hombres y mujeres, niños y ancianos, forasteros e inmigrantes celebran la fiesta armoniosamente.

Una fiesta que ha propiciado y adquirido un importante impacto económico en la ciudad, articulándose en el tejido empresarial e industrial valenciano.

No obstante, echamos a faltar en el libro pues seguro que su autor Xavier Costa lo tiene sobradamente estudiado, una crítica y correspondiente aportación de mecanismos correctores que salgan al paso de la opulencia y ostentación que en el devenir de la fiesta se han originado. Convendría profundizar en la sobriedad y en la solidaridad para no caer en una fiesta despilfarradora y elitista, con el fin de purificar la memoria y fortalecer los valores morales de la fiesta de las fallas de Valencia en su modelo de autogestión popular.

Quien tenga la suerte de leer este trabajo disfrutara seguramente de la sabiduría popular que encierra la vida cotidiana de un pueblo mediterráneo como el valenciano, expresada en sus tradicionales fiestas de las Fallas.

JUAN BIOSCA GONZÁLEZ

Antología personal,

P. Casaldàliga

Trotta, Madrid, 2006, 134 pp.

La poesía no tiene mercado. Bien lo sabemos aquellos que

nos seguimos atreviendo a escribir versos más o menos torpemente. No por ello en las librerías no se encuentran libros de poesía: hay cada día más y mejor. Y más poetas que publican. El problema es que entre los poetas existe una peligrosa endogamia: los poetas leen poesía para luego escribir y esta que escriben solo la leen, en la práctica, otros poetas.

La riqueza del lenguaje ha querido reducirse, por ejemplo en la filosofía positivista y luego analítica, a conceptos unívocos y presuntamente científicos. Esta utopía cientifista ha fracasado, en gran parte porque las lenguas nacen para hablar y escribir sobre un mundo de riqueza irreductible. Los vocablos dicen de diferentes maneras y se refieren a realidades diversas. Pocas entradas en un diccionario tienen una sola acepción. La poesía es el único medio de asimilar dicha frondosidad de la lengua y hacerla vida, relacionarla con estados de ánimo, con valores, con paisajes, con la vida cotidiana, con Dios. Es el estado trascendental de la palabra. Una palabra que sólo a través de ella adquiere dimensiones que el habla normaliza, e incluso el académico, mantiene tapadas, frenadas, incluso diría reprimidas. El poeta libera el lenguaje, lo muestra en su frescura más sabia, más primigenia —el mito es una forma excelsa de poesía—. La poesía es la palabra vivida.

Pues bien, aquí os presento un ejemplo formidable de poeta. Mejor dicho él mismo se presenta, porque el libro consiste en una selección personal que P. Casaldàliga ha preparado con la referencia de sus libros poéticos desde 1955 hasta hoy, más algunas cosi-

llas inéditas. La selva, el río amazónico, las gentes del pueblo, Cristo, María, el amor, la lírica de su sentir personal, son ejemplos de protagonistas de estos poemas. Desde el clásico soneto, revisitado en diferentes versiones métricas, hasta el verso libre, con excelsa pulcritud y la variedad léxica propia de un gran literato, este gran hombre, al que me gusta llamar «el obispo libertario», nos introduce, a través de la belleza, en el meollo de su reflexión teológica y moral. Desde luego, no hay mejor camino que la poesía para hablar de Dios y de sus manifestaciones mundanas. Casaldáliga es un referente en esta tarea. Y aquí lo demuestra, con una sinceridad y una cercanía que abruman. En fin, poesía y de calidad a prueba de fracasos editoriales.

Un ejemplo para que os animéis con el libro (p. 35): «POBREZA EVANGÉLICA// No tener nada./ No llevar nada./ No poder nada./ No pedir nada./ Y, de pasada,/ no matar nada;/ no callar nada.// Solamente el Evangelio, como una faca afilada/ el llanto y la risa en la mirada./ Y la/ mano extendida y apretada./ Y la vida, a caballo, dada.// Y este sol y estos ríos y esta tierra comprada,/ por testigos de la Revolución ya estallada.// ¡Y 'mais nada'!».

FERNANDO PÉREZ DE BLAS

IGLESIA EN EL CORAZÓN DEL MUNDO

Luis González-Carvajal Santa-bábara

Ediciones HOAC, 2005. 158 págs

A los 40 años del Concilio Vaticano II, nos propone Luis González-Carvajal una relectura de uno de los documentos centrales del Vaticano II: *Gaudium et Spes*. Pero su propuesta no es sólo una relectura para entenderla y comprender el docu-

mento; sino una lectura que intenta explicar la evaluación del texto, sus problemáticas, un intento de explicar la evolución del texto, las dificultades internas para llegar a las conclusiones que nosotros leemos. Todo ello para entender qué papel querían los Padres conciliares para la Iglesia católica.

El libro empieza con una introducción para situar en qué momento se encontraba la Iglesia católica antes del Vaticano II, el tormentoso postconcilio y cómo mirar el futuro de la Iglesia. El segundo capítulo es el famoso «Esquema XIII», sus novedades, cómo llega al aula del concilio, su recepción y sus escándalos o las dificultades que crea. Los capítulos tercero y cuarto son para mí los más conseguidos, en el sentido de ser unos capítulos donde uno va entrando en los fundamentos sobre los que se sustenta el documento conciliar. El pensamiento teológico francés de ese tiempo muestra una idea muy clara de que este mundo es el espacio de la acción de Dios y el hombre es comprendido desde la filosofía personalista. Ya no se entiende desde un dualismo escolástico, sino desde una comprensión de la persona de manera unitaria. Por ello, el individuo cobra sentido, pero un individuo en relación con los otros, dando paso al redescubrimiento de la Comunidad como espacio de vida, espacio de encuentro, espacio de esperanza y espacio de compromiso. De ahí, que los siguientes números se preocupen de la lectura de los derechos humanos y de la acción del hombre en el mundo. En este punto se habla y se acepta la libertad religiosa. Los capítulos VII al IX serán capítulos eclesiológicos. Pero desde una eclesiología que habla de la Iglesia al servi-

cio del Pueblo de Dios, del papel del laicado, de la comprensión del matrimonio y de la familia y de uno de los temas de mayor actualidad actualmente: la relación fe-cultura. Unos de los grandes quebraderos de cabeza hoy; por el miedo al diálogo, por la incapacidad de respetar la cultura al mundo de la fe y de la fe a la cultura. Para terminar con unos capítulos dedicados al tema de la economía: cómo entenderla y vivirla desde fe cristiana, la comunidad política, la paz y la guerra.

Concluyendo, un libro de gran actualidad teológica, que es necesario leer, releer y casi convertir en libro de consulta para entender el papel de la Iglesia hoy en el mundo. Un libro que para el laico abre perspectivas para vivir y entender su ser cristiano en el mundo de hoy y cómo expresarlo y comunicarlo. Un libro que es fundamental leer para comprender el papel de la Doctrina social de la Iglesia. Un libro que enriquece, da luz y, a veces, nos hace caer en la cuenta de la dificultad que la propia Iglesia tiene para construir-entender un papel de opción por los pobres, de opción por la paz, de opción por la libertad. Y, a la vez, para ver cómo necesita, siente y cree que esta opción por los pobres en el mundo de hoy es el espacio de evangelización y de la acción amorosa de Dios.

IGNACIO JAVIER ORTIZ

Enseñar a mirar.

Graciano González

Cuando uno se pone a leer un libro sobre la educación de jóvenes, en este caso de preadolescentes, uno espera recetas, sugerencias, que le digan en que ha fallado o está fallando. Espera encontrarse con una larga explicación de cómo son y por qué. Pero, sin olvidar estos aspectos,

Graciano González nos propone como propuesta «enseñar a mirar» a los preadolescentes, aprendiendo con ellos a mirarlos. De ahí, que este libro sea sugerente, invite a descubrirlos, pero también a descubrirnos ante ellos, a escucharlos para que nos escuchen...

El libro va proponiendo, va invitando, va sugiriendo desde la experiencia en la vida familiar, desde la vida de padres educadores y a la vez responsables de las personas que tienen a su cargo, sus hijos. Un proyecto que tiene un ámbito de educación externa: actitudes, valores, responsabilidades y, además, un ámbito de educación en la interioridad de la persona. Todo ello lleno de una propuesta según la cual es necesario «saber escuchar para enseñar a mirar».

El autor nos propone, así las cosas, que enseñemos a nuestro hijos y a nuestros educandos con una actitud de escucha mirando al otro. Es mirar al otro como un tú, con identidad, con realidad propia, con personalidad. Un tú que se siente importante porque es escuchado, tenido en cuenta; un tú que no se queda en una relación de alguien que escucha y obedece, sino un tú que escucha porque ha sido escuchado. Entiendo porque ha sido entendido.

El profesor Graciano González propone un mirar al otro como proyecto de futuro, como proyecto en totalidad. Mirar para construir persona unificadas, entre lo interior y lo exterior; personas insertas en el mundo con valores, con personalidad, con vida interior y sobre todo personas que al ser amadas han aprendido a mirar al otro con amor. La verdad, que es un libro para leer y releer cuando los hijos y los educandos nos desesperan y perdemos la esperanza.

IGNACIO JAVIER ORTIZ

Difícil esperanza



PRESENTACIÓN

□ JOSÉ LUIS LORIENTE PARDILLO

Secretario del Consejo Editorial de *Acontecimiento*

Las Aulas de Verano del I.E.M. han tratado este año de arrojar luz sobre la «difícil esperanza». Convencidos de que sin ella es imposible militar, pero advertidos por la evidencia de la crudeza del panorama humano, no teníamos por menos que intentar dar fundamento a nuestra postura de apertura y confianza última en las posibilidades de la realidad y de la persona.

El título de las jornadas, que tuvieron lugar en Burgos del 19 al 23 de julio, excluía de principio la concepción irenista de la esperanza. Nada más nefasto, junto a la instalación estoica en la propia miseria, que el optimismo triunfalista, que las más de las veces pone en el asador la carne ajena. Pero frente a las posturas extremas no basta sólo la crítica, sino que se precisa dar una alternativa. Por ello caracterizar y mostrar lo genuino de nuestra esperanza fue la tarea principal desde el ejercicio del pensamiento.

En este sentido, dado el contexto y la historia del I.E.M., hemos buscado evitar la tentación perezosa de dar por demostrado lo que previamente había que fundamentar analíticamente. Ciertamente se puede afirmar que la esperanza es un hecho o se puede recibir como préstamo legítimo, por ejemplo, de la fe. Pero eso no excusa la tarea del pensamiento.

El I.E.M. se ha declarado siempre abierto, militante en lo humano (personal y comunitario).



Nunca ha querido ser confesional y esto es plenamente compatible con que la corriente personalista se haya guardado, en general, de decapitar el pensamiento. Por ello, un reto ha sido dar razón de la, aún si cabe, más difícil esperanza secular. Desde el centro del personalismo, el amor —que es donación, llamada y compromiso—, se puede hacer razonable ese arduo trabajo envuelto en las más oscuras sombras.

Presentamos ahora a nuestros lectores de *Acontecimiento* lo fundamental de las Aulas en forma de artículos, que han tenido a bien enviarnos los ponentes. □

ANTROPOLOGÍA DE LA ESPERANZA



■ **ANTONIO PIÑAS MESA**
Profesor de Filosofía

1. INTRODUCCIÓN

Muchas veces escuchamos decir que la esperanza es una virtud con mala prensa. Pero lo que sucede es que muchas veces entendemos por esperanza lo que no son sino malformaciones suyas. Se cree que la esperanza es sinónimo de optimismo gratuito, ilusiones, sueños, engaños, utopías irrealizables, etc. No obstante, la esperanza es otra cosa. Vamos ahora a detenernos en los aspectos antropológicos de la esperanza. Para ello vamos a servirnos, fundamentalmente, del magisterio de Pedro Laín Entralgo. Él dedicó muchas páginas de sus escritos a esta importante dimensión humana. La más significativa de sus obras en torno a este tema lleva por título *La espera y la esperanza* (1956).

¿Qué es la esperanza? ¿Qué nos cabe esperar? ¿Se puede perder la esperanza? ¿Se puede conquistar la esperanza? Son algunos de los interrogantes que vamos a responder.

Nos detenemos a pensar en la esperanza no por una cuestión lúdica sino porque en ello está en juego la persona y su comunidad. En su bello libro, *Raíz de la esperanza*, nos dice González de Cardedal:

En momentos de perplejidad, tras el derrumbamiento de muchos proyectos y utopías, es necesario pensar de raíz y fundar de nuevo la esperanza. La esperanza colectiva sólo será posible desde la reconstrucción de la persona¹.

La pregunta en torno a la esperanza se convierte así en una pregunta antropológica: qué es y cómo es la persona. Así podremos encontrar la respuesta tanto a la pregunta sobre la naturaleza de la esperanza humana como al interrogante kantiano ¿qué me cabe esperar?

2. LOS COMPONENTES DE LA ESPERANZA

La esperanza se compone de dos ingredientes. El primero de ellos es la espera (*simpliciter, espoir*) un hábito entitativo de primera naturaleza en el que se actualiza y manifiesta la constitución tempórea del hombre, su radical versión al futuro². El hombre es un animal que vive volcado hacia su pasado, instalado en su presente, pero fundamentalmente se encuentra vertido hacia el futuro. Es un ser que vive hacia.

La espera es una estructura ontológica subyacente. En este sentido constitutivo, el hombre no puede no esperar, es uno de sus «modos de ser» más radicales y permanentes³. A este hábito no se le opone ningún otro pues no existe la *inespera* aunque sí estados mermados de espera (estados *hipotónicos*)⁴. Es la tendencia al futuro o *proten-sión*. La espera en cuanto hábito biológico es el modo humano del instinto de conservación que se traduce en la pretensión de querer seguir existiendo («seguir siendo») en el futuro e incluso siempre, siendo «hombre» y «el mismo»⁵. Dado que la espera es algo *necesario y universal*, sólo en virtud de ciertos hábitos de segunda naturaleza deseare un hombre morir antes que seguir viviendo⁶.

El segundo de los ingredientes es la fianza, que se encuentra entre los hábitos entitativos del hombre junto con la filía y la espera. Respectivamente se convertirán dependiendo del universo circunstancial de cada persona en confianza o desconfianza, amor u odio, esperanza o desesperanza.

1. Olegario González de Cardedal, *Raíz de la esperanza*, p. 14

2. Cfr. Pedro Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, p. 539

3. Cfr. *Ibid.*, p. 540

4. Cfr. *Ibid.*, p. 571

5. Cfr. *Ibid.*

6. Cfr. *Ibid.*

Teniendo ya los elementos estructurales de la esperanza como son la espera y la confianza podemos definir en sentido técnico la *esperanza natural* (*espoir* y *espérance* de los franceses, *Hoffnung* de los alemanes, *hope* de los ingleses, *speranza* o *speme* de los italianos): la esperanza «es el hábito de la segunda naturaleza, por obra del cual el hombre confía de modo más o menos firme en la realización de las posibilidades de ser que pide y brinda su espera vital»⁷.

La esperanza no es sólo fruto de la naturaleza sino también de la historia. Aunque nuestra constitución originaria posibilite la esperanza, es necesario que la persona se desarrolle en un universo circunstancial favorable y que ponga los medios para que su sentido vital no quede truncado.

Por tanto la esperanza es un «hábito afectivo» que opera sobre el «hábito entitativo» de la espera. Así en los estados en los que merma la esperanza por un déficit de confianza, aparece la *desesperanza* hábito opuesto consistente en *desconfiar de modo más o menos extremo del logro del ser a que la espera tiende*⁸.

No hay espera sin una fundamental esperanza, es decir, es inseparable el hecho de aguardar y del movimiento afectivo que nos mueve a confiar en el logro de lo esperado.

Este es el sentido de la conocida copla popular:

Quien espera, desespera;
quien desespera, no alcanza.
Por eso es bueno esperar
no perdiendo la esperanza

3. EL FUNDAMENTO DE LA CONFIANZA

La espera puede actualizarse de distintos modos según se apoye en el movimiento afectivo que es la confianza o en su contrario, la defianza⁹. De ahí que existan distintas modulaciones como son la angustia, la desesperanza y la desesperación. Ahora bien, ambos movimientos afectivos son fruto de la conversión de la *fianza*, propie-

dad esencial del fondo metafísico humano que consiste en una insegura e irrenunciable pretensión de ser¹⁰. Esta elemental y metafísica *fianza* se encuentra en la espera constitutiva del hombre¹¹. Así que, del mismo modo que no existe la in-espera tampoco podemos hablar de la infianza o a-fianza¹².

El hombre afronta el futuro a fuerza de interrogantes sobre su la viabilidad. ¿Llegará el tren? ¿Podré conseguir tal proyecto? ¿Qué va a ser de mí?

Esperar es un modo de preguntar y preguntarse. Ahora bien, al proyectar y preguntar siempre lo hacemos sobre la base de una creencia en la posibilidad de éxito o fracaso de nuestra empresa. Esta creencia es el temple anímico del hombre, que se hace posible porque en la espera late esa primordial fianza que tiene como posibles modulaciones la confianza y la defianza. Ambos modos excluyen respectivamente la «certidumbre positiva» y la «certidumbre negativa». Ni la confianza ni la desconfianza pueden ser nunca absolutas.

4. ESPERANZA Y EVOLUCIÓN PSICOLÓGICA

El psicólogo E. Erikson, ha dedicado muchas páginas al estudio de la confianza básica, primera de las etapas evolutivas del niño. Ésta se desarrolla entre los 0 y los 18 meses y se encuentra ligada a la experiencia de la alimentación. El niño se siente seguro porque ve cubiertas sus necesidades alimentarias, lo que se traduce en un sentimiento de seguridad. El pequeño siente que puede confiar. Según Erikson, en esta etapa se desarrollan dos virtudes básicas que son el impulso y la esperanza¹³. Este momento, por tanto, es el despertar del sentido de la vida. Según el mismo autor, éste surge desde la dimensión biológica pues el niño aprende a andar solo, a comer solo, etc.

En esta primera etapa el sentido de vida es confiar en la vida, entregarse, darse. *Para que esto se produzca es fundamental una relación madre-hijo en la que se viva este lema de «vale la pena vivir»*¹⁴.

7. *Ibid.*, p.572

8. *Ibid.*

9. Cfr. *Ibid.*, p. 554

10. *Ibid.*, p.573

11. *Ibid.*, p.563

12. Cfr. *Ibid.*

13. Cfr. E. Erikson, *Infancia y Sociedad*, Hormé, Buenos Aires, 1974

14. Cfr. el estudio de A. de Barbieri «¿Un sentido de vida para todas las edades?», *Miscelanea Comillas*, Diciembre de 2005, vol 63, 123, pp. 421-437



5. ¿EN QUÉ PONGO MI CONFIANZA?

Ahora bien, ¿cuál es el objeto de la confianza? La esperanza que no es gratuita necesariamente debe apoyarse en algo que se convierte a su vez en el suelo sobre el que hace pie la esperanza.

La esperanza es fruto de una creencia y esa creencia recibe el nombre de confianza. Cuando yo «creo» que me es posible lo que mi espera vital desea y pretende, esa creencia es mi confianza¹⁵. Observemos que «creer» no es «saber». Curiosamente, en las cuestiones más importantes de nuestra vida vivimos de creencias y no de certezas.

Afirmar que yo confío en conseguir tal objetivo es lo mismo que decir yo creo que puedo conseguirlo. Tal creencia no aparece, eso sí, sin ciertas previsiones por parte del hombre.

La confianza debe apoyarse siempre en la *virtus propria* del esperante (confianza en las propias capacidades naturales) y en la *virtus aliena* (o ajena) de la realidad que le circunda y fundamenta¹⁶. En la vida no puede haber esperanzas puramente *hesiódicas* o *mosaicas*. Con esta distinción Pedro Laín muestra los dos modos de fundamentar la esperanza. El primero sería un fundamento immanente dado que la confianza en el logro de conseguir lo esperado se pone en las propias fuerzas. Sin embargo, el segundo modo, es el modo de la espera trascendente pues la confianza tiene su fundamento en una realidad trascendente al propio individuo. Trascendente a nosotros es Dios pero no menos el prójimo. La genuina esperanza es aquella que se realiza contando con el apoyo del otro. Presunción y prometeísmo son formas ajenas a la auténtica actividad esperanzada.

6. ESPERA ANIMAL Y ESPERA HUMANA

El hombre es el animal que además de vivir en espera, vive en esperanza. La espera animal es un modo limitado de la espera pues falta la libertad y la inteligencia abstractiva y generalizadora, en consecuencia, nos dice Laín, *el animal es capaz de «espera» pero no de «esperanza»*¹⁷.

Aunque los animales, muy concretamente los cazadores, tienen la capacidad de esperar, en el sentido de confiar en el logro de lo esperado, la confianza humana es esencialmente distinta pues a diferencia de la animal es *suprainstintiva, transestimulica suprasituacional e indefinida*¹⁸.

Percibimos que el animal espera una situación vital integrada por estímulos satisfactorios mientras que el hombre espera lograr o no un incremento de su propio ser y del ser del mundo.

Por lo que respecta al *hacia* humano, cabe decir que, a diferencia del animal, no es un *hacia* instintivo sino proyecto, anticipación consciente y personal¹⁹.

Por tanto, la espera adquiere carácter humano cuando el hombre ordena las posibilidades que le da la situación en torno a una sola, es decir, las convierte en proyecto. Por ello *la forma propia de la espera humana es el proyecto*²⁰.

7. LOS MODOS DE LA ESPERA: ASPECTOS ÉTICOS DE LA ESPERA

Según sea el modo de la entrega del esperante la espera puede ser: *inane, circunspectiva y auténtica o radical*.

La espera inane: Es el modo de espera o entrega más superficial. La espera inane es la creencia ingenua o perezosa de que todo saldrá bien independientemente de mi actividad. El hombre que así espera no parece tener otra pretensión que la de «pasar el tiempo» o «pasar el rato». El esperante se mueve hacia posibilidades de ser que apenas le importan y quiere que las novedades pasen sobre él como «pasatiempos» que no le afecten demasiado. Tal actividad es un «*hacer por hacer*» o «*hacer que se hace*» para ocultar la propia inautenticidad.

Espera circunspectiva: La espera circunspectiva es aquella esperanza que surge de fiarlo todo a la propia actividad. La espera circunspectiva se realiza en la desconfianza y tiende a la autosuficiencia. Se confía plenamente en la *virtus propria*: previsión, organización racional y técnica. Mientras que la actitud típica de la

15. *Ibid.*

16. Pedro Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, p. 577

17. *Ibid.*, p. 488

18. *Ibid.*, p. 492

19. *Cfr. Ibid.*

20. *Ibid.* p. 494

esperanza genuina es el «espero en», el hombre moderno trata de controlar el futuro mediante fórmulas como: «espero que» y «espero de» que se traduce en el ideal del «cuento con»²¹. En definitiva, se trata de una actitud de dominio de la realidad mediante el cálculo poniendo todo al servicio de los propios intereses.

Espera auténtica o radical: La espera auténtica o radical es el modo más profundo de entrega porque se concreta en el *cumplimiento de una vocación personal*²². No se trata de «pasar el tiempo» (siendo un «asesino de posibilidades») ni de lograr un objeto concreto que se desea. Este modo de la espera cuenta con la posibilidad del fracaso y de la muerte que la persona ha asumido con mayor o menor lucidez.

8. LA REALIDAD DE LA CO-ESPERANZA

El proceso de la modernidad en su búsqueda del sujeto libre y autónomo culminó en la afirmación del sujeto absoluto (sin Dios), del sujeto no referido (sin prójimo), del sujeto dispuesto a existir desde lo que le es exclusivamente propio (sin alteridad)²³.

El fruto de este proceso no es otro que la soledad. Una soledad en la que no es posible la esperanza. Mediante la consecución de sus actos creadores el hombre aspira a un estado de plenitud pero esta no puede darse sin los otros. La espera humana no puede ser un empeño individual sino comunitario. Sólo espera el hombre en el nivel del nosotros (del *agápe*) y no de forma solitaria, hipnotizado sobre sus propios fines²⁴.

La persona posee un carácter constitutivamente dativo que se corresponde con un carácter igualmente aceptivo²⁵. La existencia humana se desarrolla en la dinámica del darse y del recibir. El otro se me presenta como posibilidad pero ésta es ambivalente, es la posibilidad de una cooperación o la posibilidad de un conflicto²⁶. Si la forma humana de la esperanza es el proyecto

en el que anidan las posibilidades a las que aspiramos, las composibilidades serán el objeto de comproyectos que, implícita o explícitamente elaboramos, con el otro. Para ello es necesario que se comparta un mundo al que llamamos «nuestro» pues, de otra forma, no sería posible ningún comproyecto.

La tradición antropológica del personalismo comunitario ha defendido esta tesis que se confirma como vemos en la antropología de Laín. Así la expone Carlos Díaz: *es preciso encontrar una antropología de la religión donde el amor sea la categoría fundamental, capaz de devolver al hombre su sentido*²⁷. Un testimonio coincidente es el de José Gómez Caffarena que en su obra *La entraña humanista del cristianismo* considera que el cristianismo es un humanismo del amor y también un humanismo de la esperanza²⁸. El proyecto amoroso de un mundo fraternal no puede darse por fracasado definitivamente con la muerte. Amar es esperar. Pero la realización plena y definitiva no la busca cada cual para sí, sino para todos. El cristianismo contiene un humanismo del amor y de la esperanza solidaria y también un humanismo de la justicia²⁹.

La relación entre ética y esperanza supo verla muy bien José Luis López Aranguren: la crisis actual de valores consiste en la desmoralización, en la pérdida de confianza en la empresa del *quehacer* colectivo, que trasciende el personal de cada uno de nosotros y esto no es sino crisis de esperanza³⁰. También Julián Marías decía en una ocasión que solemos preguntarnos con frecuencia qué va a suceder en lugar de hacernos una pregunta más inteligente como es qué podemos hacer.

Podremos alumbrar la esperanza a nivel personal e histórico cuando sepamos unirnos por encima de nuestras diferencias y buscar un proyecto comunitario en el que tratemos de encontrar respuestas a qué hacer frente a los problemas de los más desfavorecidos de nuestra comunidad política. □

21. *Ibid.*, p. 548

22. *Ibid.*, p. 549

23. Olegario Glez. de Cardedal, *Raíz de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1988, p. 109

24. Pedro Laín Entralgo, *Antropología de la esperanza*, p. 122

25. *Ibid.*

26. Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, p. 441

27. Carlos Díaz, *Contra Prometeo*, Encuentro, Madrid, 1980, p. 65

28. José Gómez Caffarena, *La entraña humanista del cristianismo*, p. 54

29. *Ibid.*

30. José Luis López Aranguren, *Propuestas morales*, Altaya, Madrid, 1999, p. 128

DIFÍCIL ESPERANZA. PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICO- TEOLÓGICA

■ **MARIO VÁZQUEZ CARBALLO**

Director del Instituto Teológico Lucense

EL SER HUMANO COMO SER ESPERANZADO

Este trabajo consiste, tal y como interpreto que se me ha propuesto para este foro, en analizar la virtud de la esperanza cristiana desde la antropología teológica, es decir, desde la posibilidad de pensar al ser humano como ser esperanzado en relación con lo divino y viceversa, desde la acogida del acontecimiento de la Revelación como la manifestación en la historia del Dios de la esperanza. Los lectores observarán que algunas cuestiones quedan bastante incompletas por el hecho de tener que reducir el contenido de una conferencia a un breve artículo.

No se pretende aquí proporcionar sólo afirmaciones e informaciones, sino crear comunicación y facilitar participación desde una profunda convicción que da sentido a mi vida como cristiano y sacerdote: el ser humano no puede vivir sin esperanza. Y, al revés, sin esperanza la vida se apaga, se ciega y esmorece. Por ello, la esperanza en la vida eterna es una de las certezas fundamentales de la que parte la fe cristiana. Por lo demás, en distintas modalidades es una certeza muy común a toda la humanidad. El ser humano sabe, de algún modo, que hay algo más, que existe la posibilidad de Alguien o algo más allá de lo aparente. Todo ello significa que, por el hecho de poder ejercer la libertad en este mundo, tenemos una responsabilidad para con Dios y con los demás, que existe un juicio, y que la existencia humana puede tener éxito, fructificar o fracasar.



CONTRA LAS ESPERANZAS MUERTAS

En definitiva, se trata de ser y estar aquí de un modo esperanzado mirando a la realidad con perspectivas ciertas de futuro. Las preguntas clave son éstas: ¿Se puede esperar con sentido? ¿Y si realmente se puede esperar, cuál ha sido y cuál es o debiera ser la clave interpretativa de los contenidos escatológicos de la fe cristiana? Se intenta aquí un sencillo análisis y algunas síntesis con sus observaciones respectivas a propósito de estos planteamientos¹. Observaciones, análisis y síntesis que incurrirán, probablemente, en simplificaciones y lagunas pero que tal vez nos ayuden a discernir cambios de acento y nuevas orientaciones respecto a la teología de la esperanza hoy.

En la actual situación se nos urge, desde la misión, ser profetas y testigos de esperanza frente a los profetas de calamidades y de miedos. Y ser profetas de un modo razonable. Dando razón y razones, «con sentido», de nuestra esperanza y de nuestra espera. A nadie se le oculta el triste espectáculo al que asistimos cuando contemplamos, con tristeza y desasosiego, a tantos jóvenes cansados, derrotados, aburridos, envejecidos prematuramente, sin el carnet de conducir de peregrinos de la vida, como ovejas sin pastor, sin horizonte, desilusionados, sin entusiasmo (es decir, sin tener un Dios dentro), adormilados, noctámbulos, esclavos del alcohol, de la droga y de sus desbordados instintos. Ellos son víctimas de guerras ocultas contra la esperanza. Esperanzas muertas con hipocresías y mentiras, con promesas de felicidades imposibles, con ejemplos

1. Hago mios aquí los planteamientos de J. L. Ruiz de la Peña en la segunda parte de una obra publicada por la Fundación Emmanuel Mounier en la colección Persona: Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Muerte, esperanza y salvación*, Salamanca 2004, pág. 81.

nefastos de consumismo y corrupción moral que socavan los cimientos de los valores humanos fundamentales². A este respecto son clarificadoras las palabras de E. Mounier:

La última desgracia del hombre es que el mismo mal le aburre. Y el aburrimiento es una desesperación fracasada, una forma torpe de desesperación, indudablemente la fermentación de un cristianismo descompuesto. Ni bien ni mal: el peor mal. (...). Le estaba reservado al mundo moderno producir en serie, después de diecinueve siglos de cristianismo y unos diez mil años de historia, este subproducto: el mediocre satisfecho. Y, entre todos los mediocres, aquél del que no se puede hablar más que con temblor: el mediocre cristiano, más despreciable que cualquier otro, pues cae más bajo, con todo el precio de la gracia recibida³.

Por estas y otras muchas razones, frente al *desencanto*, es más necesario que nunca recordar nuestras razones para la esperanza y revivificar nuestro entusiasmo.

Aquí, en estas situaciones, es en donde se encuentran las verdaderas conexiones entre la reflexión teórica y la realidad y es aquí, en foros como este, donde podemos y debemos plantearnos con claridad cómo hablar del Dios de la esperanza (que ha insertado semillas de futuro en el ser humano) y sobre el Dios de la esperanza, de una manera convincente, honrada y responsable.

TEOLOGÍA DEL FUTURO Y TEOLOGÍA DE LA ESPERANZA

Casi nadie lo discute: pertenece a la esencia del ser humano la posibilidad de vivir esperanzado. En consecuencia, no hay antropología teológica posible sin esperanza cristiana. Por lo mismo, afirmamos que no hay antropología sin escatología y, en consecuencia, sin los contenidos inherentes a estas disciplinas. Éstas son las palabras clave: Dios, ser humano, futuro, esperanza

(muerte, juicio, infierno, gloria). Palabras íntimamente relacionadas. «Futuro es lo que las decisiones de Dios y el ser humano harán mañana y que, en cuanto originadas en la libertad personal, no podemos anticipar hoy»⁴. Es este futuro el que da razón de la permanente inquietud del ser humano, el único que justifica su carácter de *homo viator*. La condición itinerante del ser humano sería absurda si lo condujese hacia su propia finitud, es decir, hacia lo mismo que pretende rebasar en su peregrinación. Peregrinar, he aquí la cuestión. Los antropólogos distinguen con claridad entre *andar*, *pasear*, *caminar* y *peregrinar*. Todos ellos son verbos que expresan dinamismo, pero dinanismos distintos. Desde la razón teológica los distinguimos con precisión: si la capacidad de caminar expresa muy bien la condición del *homo viator* (*caminar a o para... caminar derecho, proceder con rectitud*) la opción de peregrinar (*caminar cristianamente*) expresa la condición del *homo viator Christi* que por devoción o voto vive la existencia por lugares conocidos o por tierras extrañas hacia la patria celestial.

Hechas estas aclaraciones, podemos afirmar que la existencia humana, perennemente tendida a su autotranscendencia, tiene sentido únicamente en el encuentro con un futuro absolutamente último, más allá del cual no hay nada digno de prolongar el camino porque «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida» (Jn 14, 6).

Que el futuro sea lo que acabamos de decir es una firme convicción del creyente. La esencia del Cristianismo contiene una promesa que garantiza el futuro humano como futuro absoluto y plenificador y la forma originariamente bíblica de vivir hacia él es la *esperanza*. Dicho futuro, cubierto por la garantía divina, no es, por consiguiente, proyección subjetiva de las frustraciones humanas, sino el fin de una historia puesta bajo la tutela del designio salvífico de Dios en quien libertad es sinónimo de liberalidad. El conocimiento de este designio, comunicado por la revelación, hacer surgir en el creyente, la esperanza, que, a diferencia del concepto homónimo griego, no es mera expectación de un futuro neutro, sin ulterior cualificación, sino del futuro consumidor⁵. Estas perspectivas beben en las fuentes de la Tradición de la Iglesia, en el AT, en el NT y en la teología católica

2. Cf. B. TIerno, *Valores humanos*, Madrid 1992, pág. 115.

3. E. MOUNIER, *Obras IV*, Salamanca 1988, págs. 444-445.

4. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Santander 19863, pág. 22.

5. Cf. *Ibid.*, 23.

de siempre. Ya los antiguos manuales de teología hablaban de la esperanza como «una virtud teologal que inclina al hombre a desear y buscar la eterna bienaventuranza con el auxilio de Dios, en quien confía»⁶. Ciertamente, la esperanza es una virtud teologal porque su objeto es el mismo Dios en cuanto que por su gracia nos busca y mueve en nosotros el deseo de gustar de su presencia. Un movimiento de gracia porque Él siempre está ahí aunque nosotros no le busquemos o nos sintamos molestos cuando parece que se ausenta.

Por tanto, «la teologalidad» aparece en el corazón de la propuesta moral cristiana. Pero, la virtud de la esperanza también es un valor, una actitud humana ante los bienes futuros que se desean alcanzar. Por eso, alguien ha dicho que la esperanza es el mejor médico, es el gran valor de la sanación integral, es, como han intuido los sabios, esa virtud que nos enseña a descubrir que sigue existiendo la luz y el paisaje cuando atravesamos por la oscuridad de un túnel. Por eso «ella es memoria del futuro, tiempo abierto, tiempo salvador, arma de los desarmados, tensión paciente (la paciencia da tiempo a lo real y es prima hermana de la esperanza), incondicionada. En la medida en que yo condicionara mi esperanza abriría las puertas a la angustia, pues la frustración traería consigo la decepción y la desesperación, el tiempo clausurado»⁷.

ESPERANZA, ÉTICA CRISTIANA Y FELICIDAD HUMANA

Sabemos de la profunda relación entre la felicidad y la esperanza a pesar de que, se dice, existen daltónicos espirituales que no aciertan a distinguir el verde de la esperanza del rojo de la felicidad (la esperanza es un préstamo hecho a la felicidad). Todos, desgraciadamente, tenemos la experiencia de esos momentos fatídicos en los que se apodera de nosotros la tristeza, el miedo, la angustia, esas emociones agotadoras que nos van

robando energías y ganas de vivir, día tras día, después de ciertos acontecimientos negativos. El tándem «desesperanza-tristeza»⁸ no tardará, si permanece mucho tiempo anclada en el ser humano, en provocar una honda depresión que afectará directamente a todas sus capacidades y a sus ansias de vivir. Es entonces cuando se siente, con más intensidad, la necesidad de la esperanza y se entiende, desde todas las ópticas vitales, la grandeza del misterio de la revelación y la necesidad de una fundamentación religiosa de las virtudes o de los valores, ya que la expresión virtud, según algunos, ha caído en desuso⁹. Es entonces cuando uno se pregunta: ¿qué puedo y qué debo hacer?

El núcleo de toda fundamentación antropológica, desde nuestro punto de vista, es la relación, la religación con el Otro, con aquello que nos trasciende. Y el núcleo de toda religión es su afirmación teológica, afirmación que en el cristianismo remite a una comprensión de Dios fundada en la revelación histórica de Cristo y en la manifestación sucesiva por el Espíritu Santo, que nos envió tras su resurrección. Él es origen, centro, criterio y meta. Cuando esta autorrevelación de Dios, del Dios trinitario en comunión de personas, se descentra en la existencia cristiana, entonces estamos ante una filosofía, una moral o una política para llegar a la conquista del poder, instaurar una forma de vida o realizar una utopía intramundana, pero no ante una teología. Y este descentramiento manifestado en forma de exigencia de «funcionalidad» es una tentación permanente en el interior de la Iglesia: la tentación sugerida desde fuera a la Iglesia y ponderada por algunos desde dentro es la de ofrecer un Dios funcional, una realización plausible de la religión, con las consiguientes transformaciones y adaptaciones de la institución eclesial y de la vida cristiana a la lógica social dominante, es decir, a la religión civil o fe pública. En una palabra, se propone a la Iglesia identificarse sólo desde lo que los hombres esperan de ella y no desde lo que Dios en Cristo le ha encargado para ellos¹⁰.

6. E. GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, *La Verdad Cristiana*, Madrid 1940, pág. 427.

7. C. DÍAZ, *Diez virtudes para vivir con humanidad*, Salamanca 2001, pág. 59.

8. «A veces pensamos que lo contrario de la esperanza es la desesperación. No es exactamente así. En una época de crisis como la nuestra, la pérdida de esperanza se manifiesta, sobre todo, en una actitud de desesperanza que lo va penetrando todo. De hecho es fácil observar entre nosotros los diferentes rostros de esta desesperanza. El rasgo más evidente es, tal vez, la actitud negativa ante la vida. El que pierde la esperanza, lo va viendo todo de manera cada vez más negativa. No es capaz de captar lo bueno, lo grande, lo hermoso que hay en su existencia. No acierta a ver el lado positivo de las cosas, las personas o los acontecimientos. Todo está mal, todo es inútil. En esa actitud negativa y desesperanzada va malogrando la persona sus mejores energías»: J. A. PAGOLA, *Despertar la esperanza*, San Sebastián 1993, págs. 7-8.

9. Cf. V. CAMPS, *Virtudes públicas*, Madrid 19963, pág. 15.

10. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, Salamanca 2004, pág. 221.



Ciertamente, esta es la tarea sutil, pero sagrada en la que se encuentra el cristianismo: ser exponente y testigo explícito de la verdad de Dios y de la sanación, iluminación, divinización y salvación que de aquella verdad emanan para el mundo. No de la oferta de una salvación radicalmente intramundana. Por otra parte, la funcionalidad del Cristianismo está suficientemente demostrada. Es consecuencia lógica del amor divino y de la conciencia misteriosa de saberse mirados y amados por Dios. El cristianismo nunca ha separado realidad y función, ortodoxia y ortopraxis, gratuidad absoluta de la revelación y eficacia histórica. El problema surge cuando se contraponen estos momentos: la realidad de Dios creída y consentida y su condición de fundamento, sentido y garantía para el hombre.

Es ésta tal vez la más grave manifestación de falta de esperanza: la ausencia de fundamento, la falta de sentido, el vacío de futuro por nostalgia de un garante, por añoranza de una ausencia o por *saudade* del Ser. Se vive, así, sin metas ni proyectos. Hay un empobrecimiento interior progresivo, nada hace vibrar por dentro al individuo, todo se queda en saltos de locura motivados por decibelios en la noche y, al amanecer, sólo se encuentra uno con la ausencia del sentido o con la carencia de los sentidos que orientan y estimulan la

existencia cotidiana. Ciertamente, en el interior de no pocos se ha ido apagando la fe en Dios porque se ha descuidado el cuidado necesario. Se ha ido abandonando como algo inútil y hoy, después de unos años revivimos la experiencia de san Pablo a los Efesios que se encontraban «sin esperanza y sin Dios en el mundo»¹¹. Por todo ello, la pregunta acerca del sentido es propia de todo tiempo y lugar, por la sencilla razón de que pertenece a la entraña de la existencia humana. Lo que ocurre es que en algunos momentos de cambio de época (no sólo de época de cambios) ella aflora a la conciencia con mayor frecuencia e insistencia. Por eso puede decirse que mucho más y mejor que caminar erguido, levantar estelas funerarias o pintar las paredes de las cuevas, lo que en verdad identifica al ser humano es el hecho de formularse la pregunta por el sentido de su vida, en particular, y de la del mundo, en general. De hecho esta cuestión mereció la atención de la filosofía y de la teología actuales. En el campo teológico, sobre todo Paul Tillich abordó la cuestión con gran densidad. Y también K. Rahner, H. Gollwitzer, H. Thielichke, H. F. Steiner, J. Alfaro, H. Küng, J. L. Ruiz de la Peña, etc. De éste último es la siguiente afirmación: «*la pregunta por el sentido cobra hoy una relevancia inédita; se ha convertido en la cuestión por excelencia*»¹². Ya en las páginas de la dedicatoria de la primera edición en español de la obra de Teilhard de Chardin, *El porvenir del hombre*, aparece un extracto de una carta del autor dirigida a Mme. Georges-Marie Haardt que dice: «Todo el porvenir de la Tierra, como el de la Religión, me parece pendiente del despertar de nuestra fe en el porvenir»¹³.

El ser humano esperanzado se siente inundado, entusiasmado de vida y paz interior; vive la alegría y la contagia; sabe que en esa virtud tiene la mejor compañera de viaje en la peregrinación hacia su ideal, hacia la meta. Nosotros, como Iglesia, no podemos olvidar la responsabilidad de la esperanza pues ésta es la misión que hemos recibido del Resucitado. Antes que lugar de culto o instancia moral, la Iglesia ha de entenderse a sí misma y vivir como comunidad de la esperanza. Esta es la tarea y el compromiso y también mi invitación. □

11 Ef 2, 12.

12 J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El último sentido. Una introducción a la escatología*, Madrid 1980, pág. 16.

13 T. DE CHARDIN, *El porvenir del hombre*, Madrid 1964, pág. 19.

DIFÍCIL ESPERANZA

■ **XOSÉ MANUEL DOMÍNGUEZ PRIETO**
Miembro del Instituto E. Mounier. Galicia

¿Es posible la esperanza? ¿Es posible la esperanza después de Auschwitz? ¿Tras Afganistán? ¿Tras los millones de muertos por hambre en el siglo xx y xxi? ¿Es posible la esperanza en la culpa, en la enfermedad, ante la experiencia de la muerte del otro, ante la amenaza de la propia muerte?

Si parece haber esperanza, ¿no será una proyección de nuestro instinto de supervivencia biológico? ¿No será el resultado del mecanismo de defensa, llamado negación, que impide así la angustia ante lo inevitable, ante el fracaso, ante la muerte?

En todo caso, para afrontar este interrogante, no queremos admitir respuestas fáciles, aprioris de bolsillo, respuestas de catecismo blando, recetas aprendidas miméticamente de uno u otro signo. Queremos afrontar el problema y hacerlo tomando en cuenta, como punto de partida, algunas de las aportaciones filosóficas de quienes, al igual que Dante, han proclamado: «Vosotros, los que entráis, abandonad toda esperanza»¹.

1. NECROLOGÍA SOCIO-CULTURAL

El pensamiento posmoderno describe, a modo de necrología socio-cultural por un lado, las razones para la desesperanza desde el punto de vista social. Así, Gilles Lipovetsky llegó a un diagnóstico bien completo de las raíces de la desesperación, aunque sin presentar ninguna alternativa.



Según este sociólogo, vivimos ahora en *La era del vacío*, última fase del individualismo, para el que sólo importa la autorrealización, lo cual termina por aislar a las personas. El mismo Mounier identificaba desesperación e individualismo: «La desesperación es un sentimiento individualista. Los grupos tienen cóleras o decaimientos, pero no están desesperados. La desesperación (...) está complacida de negación, sale del vacío y crea el vacío»².

Para Lipovetsky El *homo politicus*, comprometido y militante, ha dado paso al *homo psicologicus*, problematizado, vertido sobre sí, narcisista, capitalista, bienhumorado, idólatra de su libertad y su cuerpo, hedonista e indiferente a lo que no sea su salud, su ocio y sus viajes. Por eso, hace mínima resistencia a las pretensiones del capitalismo.

Al cabo, se ha impuesto el *imperio de lo efímero*, en el que lo bueno es lo nuevo y lo nuevo es efímero. Y lo que impone lo nuevo son los medios de comunicación, que han bloqueado toda comunicación entre las personas y constituyen el argumento de lo que se habla y se dice.

En el mismo sentido, Daniel Bell ha mostrado que, con el *advenimiento de la sociedad post-industrial* y a causa de las *contradicciones culturales del capitalismo*, ha llegado el *fin de las ideologías*. De modo similar al anterior, abunda en la queja: el hedonismo individualista y el relativismo amenazan con destruir la cultura, la ética protestante que dio lugar al capitalismo. La transgresión de la ética da lugar al nihilismo y al escepticismo: estamos en una sociedad suicida, desorientada, sin

1. Dante: *La Divina Comedia*, Canto III.

2. Mounier, E: *El afrontamiento cristiano*. Obras III, Sígueme, Salamanca, 1990, p. 35.

sentido, sin vínculos afectivos. Como única respuesta, apuesta, sin mayor precisión, por algunas vagas y epidérmicas soluciones: volver al contrato social, recuperar el sentido de lo sagrado, el sentido de la equidad y la justicia social.

Abundando más en lo anterior, pero extrayendo conclusiones que abren paso a la tarea de los filósofos posmodernos, el también sociólogo Jean Baudrillard, se queja y denuncia la *transparencia del mal*, pues según este autor no ha sido posible la *subversión* de los valores que proponía Nietzsche sino que lo que ha ocurrido ha sido una total *dispersión* axiológica: se impone la indiferencia, pues todo y nada es valioso. El nihilismo ha sido mucho mayor que lo que suponía: no era axiológico sino ontológico: *la realidad ha muerto*, y el Apocalipsis está a punto de llegar. Es el momento previo, *El paroxismo indiferente*: la fusión de lenguas, culturas, razas. Sólo queda lo virtual, la televisión, los mass media. Lo universal ha dejado paso a lo mundial (o al mundial... de fútbol, quizás el último metarrelato). Ha ocurrido *el crimen perfecto*: todos somos víctimas. Primero Dios, luego el hombre y ahora lo real. Sólo queda lo virtual. No cabe ninguna esperanza porque no hay ninguna realidad.

¿Propuestas ante este nihilismo?

Ante la muerte, ante el triunfo del sinsentido, lo que propone Bataille, es, paradójicamente, la búsqueda del sentido a través del *erotismo*, que es la suprema forma de rebeldía contra la muerte. Y, en segundo lugar, a través de la *risa irónica*, la clave de la vida interior, mediante la cual se acepta alegremente que no hay más allá: ni Dios, ni orden, ni salvación, ni trascendencia. También Rorty, relativista radical, en sus obras *Contingencia, ironía y solidaridad*, *Objetividad, relativismo y verdad* y *Esperanza o conocimiento* propone una metafísica, rechazando lo que constituye la filosofía: la noción de verdad y ser, la de coherencia. Todo es relativo: lenguaje, conciencia, comunidad. Por eso, la actitud que queda es la *ironía*.

2. NECROONTOLOGÍA: EL CÍRCULO NECROLÓGICO

Desde la filosofía posmoderna se va más lejos: no se limita a una descripción de la situación sino que procede a «deconstruirla».

Desde esta intención, Derrida trata de superar el mito de la voz, pues la voz es *logos* y, como tal, soporte de

la metafísica de la presencia. Frente a la voz y el fenómeno afirma la *escritura* y la *diferencia*. Así pues, superado el mito logofonocéntrico, tan ligado al falocentrismo, a la autoridad del *logos*, al discurso que afirma, propone el gramatologismo, desde el que podemos pensar la diferencia.

Esta gramatología ni remite a lo real ni es ciencia humana. No hay presencia real, no hay autor: sólo huella. Pero huella que sólo remite a otra huella y esta a otras. Y así infinitamente. No hay significados: sólo significantes. Y estos, abiertos infinitamente en su polisemia. Por tanto, *no hay semántica ni hermenéutica*: ni realidad objetiva a la que remitirse ni sentido que descubrir. No hay fines ni origen. Por eso se propone filosofar *Al margen de la filosofía*, deconstruyendo los textos que otros construyen, dislocándolos, aumentando sus grietas, pues no hay nada que decir.

El mismo punto de partida antiplatonizante lo encontramos en Giles Deleuze, quien en *¿Qué es la filosofía?* afirma que la filosofía no es sino un mero constructo de entramados conceptuales que busca orden. Los conceptos están en construcción. Por ello no expresan realidades u objetos, sino sólo *acontecimientos*, *heceidades*, rostros. Los conceptos son totalidades fragmentadas y su único sentido procede de la repetición (en la misma lógica nietzscheana del eterno retorno). En *La lógica del sentido* explicaba Deleuze que el sentido no se da en lo real sino sólo en el acontecimiento, que es lo potencial (potencialidad no referida a lo real). Sin embargo, el mundo ha perdido transparencia y en él se hace presente el sinsentido. Nuestras esquizofrenias y deformaciones nos impiden ver lo real: lo racional es un sin-sentido. Por eso, frente al sujeto y la conciencia como lugar de la representación, propone un pensamiento rizomático, diseminado, en el que queda rescatado lo individual y lo múltiple, más allá de los conceptos de la filosofía tradicional. Conocer es, ahora, nomadear por las estructuras rizomáticas, por los conceptos, repetir diferencias. ¿Y quien nomadea? Para Deleuze también el hombre ha desaparecido. Los seres humanos no son más que *máquinas deseadoras*, como describió en su *Anti-Edipo*, marionetas movidas por mecanismos que no dominamos. No hay más sentido que aceptar nuestras neurosis y convivir con ellas.

Sin embargo, quizás el más radical de todos estos pensadores sea Foucault quien, con su arqueología del saber aplica un método semejante al genealógico de Nietzsche. En *Las palabras y las cosas* afirma que no

hay un orden real que conecte significantes y significados, que no hay cosas al margen del lenguaje. Realidad y sujeto se diluyen. Toda clasificación es arbitraria, pues todo conocimiento depende de un contexto epistémico que cambia a cada momento. El método arqueológico ya no busca continuidades y conexiones sino discontinuidades y rupturas en las epistemes de cada época. Desaparece toda referencia al sujeto y toda metafísica. Las creencias humanas se disuelven en estructuras lingüísticas, sobreviniendo un pesimismo que anuncia la muerte del hombre. Las únicas ciencias: gramática, biología y lingüística.

En *La arqueología del saber* afirma que sólo hay estructuras lingüísticas: ni sujeto ni historia. El signo no remite a un orden objetivo ni a un sujeto, sino que sólo tiene sentido en el entramado con los otros signos. Por tanto, rechaza la semántica (relación con el mundo) y la pragmática (relación con el sujeto). Y si creemos que hay sujeto es porque *vivimos en un sueño antropológico*. El mismo hombre es *criatura reciente y efímera*. Es una noción creada en la ruptura epistemológica que ocurrió en los siglos XVIII y XIX, y que desaparecerá pronto. Desde este estructuralismo Foucault lleva a cabo reflexiones muy cercanas a las de Levi-Strauss en su *El pensamiento salvaje*, quien afirma que el fin de las Ciencias humanas no es construir al hombre sino disolverlo, reintegrando la cultura en la naturaleza y reducida ésta a sus estructuras físico-químicas. El hombre es una máquina más perfecta que las demás, demiurgo de la disolución cósmica, lo cual cierra el ciclo de desintegración de lo real: muerte de Dios, muerte del hombre, disolución de lo real. Aquí se cierra el círculo necrológico. Aquí queda ahogada toda vía para la esperanza, pues sin historia y sin sujeto hablar de esperanza se torna absolutamente absurdo cuando ya no hay quien espere ni en qué esperar³.

3. TAHAFUT AL-TAHAFUT⁴

Sin duda que la propuesta de cada uno de estos autores, sobre todo los de más calado filosófico, merecerían un análisis crítico pormenorizado. Baste, no obstante, para nuestros propósitos reparar en algunos aspectos pertinentes para nuestro análisis. El primero de ellos parte de la constatación de que cada uno de los filósofos antementados, a pesar de sus desesperanzas, de sus cantos y contracantos de cisne, de sus contundencias necrológicas, a pesar de anunciar la muerte del sujeto, de la historia, de las humanidades, de la axiología, a pesar de todo ello, afirmaron con su vida lo que negaron en su obra, pues todos ellos se afanaron en un proyecto, al que consagraron sus libros, sus discursos, su trabajo.

Si no creen en el sujeto ¿por qué hablaban como sujetos? ¿Por qué escribían para sujetos? Si no hay sentido, ¿qué sentido tiene su propia obra? ¿No fue entonces más coherente Gorgias, que decía que la verdad no existe, y que si existiese no se podría pensar, y si se pudiese pensar, no se podría expresar? De lo que no se pudo hablar, mejor callarse, dijo Wittgenstein antes de dejar la filosofía y hacerse jardinero. Gorgias y Wittgenstein fueron coherentes, porque la respuesta vital a la desesperanza habría sido el silencio y la inacción. Pero ellos hablaron y actuaron. Narraron los motivos de desesperanza, pero (pseudo)desesperados esperaban en sus proyectos y, cada uno a su manera, en sus utopía o en su contra-utopías. Y si hay proyecto, es que hay esperanza, pues sólo se proyecta con el convencimiento de que es posible lo proyectado. Y la esperanza es la apertura confiada a lo posible, a la realidad como posibilidad. Sólo quien ha dimitido de sí, y de sus proyectos, quien queda realmente desmoralizado o quien se enmascara o se anestesia es el auténtico nihilista. También podríamos calificar de nihilista al

3. En esta misma estela, Gianni Vattimo vuelve, como la mayor parte de los posmodernos, a Nietzsche, afirmando en *El sujeto y la máscara* que las apariencias no son negativas sino lo real, proponiendo la tarea de quitarse la máscara apolínea para calzarse la dionisiaca. En *Más allá del sujeto* denuncia que no se cumple la noción de verdad como proyecto y que el pensamiento es esencialmente debilitación del ser, por lo que surge el desencanto, y la decepción, pues ya no existen estructuras, leyes ni valores objetivos: era *el fin de la modernidad*. Ya no quedan utopías ni esperanzas, ni valores ni historia, que llega a su fin como metarrelato debilitado. Y, en el mismo sentido que los sociólogos ya mentados, en *La sociedad transparente* afirma que la omnipresencia de los medios de comunicación es la que permite que construyan la realidad, pero no la vuelven transparente sino que la caotizan, haciendo que el sujeto se disuelva.

4. *Tahafut al-tahafut* (*Destructio destructionis*) es el título de la obra de Averroes en la que refuta la obra *Tahafut al-Falasifa* (*Destrucción de la filosofía*) de Algazel. *Mutatís mutandi*, si no a una destrucción de los destruidores ni siquiera a una desconstrucción de los desconstruidores, nos queremos acercar a un análisis de la lógica interna de estas reflexiones nihilizantes, por ver de encontrar si sus razones para la desesperanza son tal o simplemente dan cuenta de la dificultad de la esperanza.

desesperado que quiere acabar con lo real: el terrorista. También lo es el aburrido, el apático, abúlico biográfico, el que calla y dimitiendo de sí se ha convertido en un *homo videns*. Pero ninguno de estos posmodernos pueden ser clasificados en alguno de estos grupos.

Algunos botones de muestra valdrán para justificar nuestra observación.

Bataille dijo en su obra *El erotismo*⁵ que la filosofía era una forma de dar muerte al lenguaje y que invitaba a desconfiar en el lenguaje. ¿Cómo es que entonces escribía y escribía contando con la confianza en lo que escribía? Si afirmaba que el derecho fundamental del hombre era no significar nada, que el sentido mutila y fragmenta y que propugna la autodestrucción del discurso⁶, ¿por qué escribir la *Historia del Ojo*, el *Aleluya*, *Mi madre*, *Lo imposible*, *El erotismo*, *La oscuridad no miente*?. Si, además, la vida es un sinsentido, ¿por qué ese empeño en buscarle sentido a través del erotismo y la risa? Afirma el sinsentido pero busca un sentido.

Por su parte, si Foucault afirma la disolución del sujeto, la arbitrariedad de toda clasificación, la muerte del hombre y de las humanidades, si el hombre no es más que un rostro dibujado en la arena⁷, si no hay sujeto ni historia, si no hay autor, ¿por qué escribir, por qué firma con su nombre *La arqueología del saber*, *Vigilar y castigar*, *Historia de la sexualidad*, ¿*Qué es la ilustración*? ¿Por qué, entonces hacer proyectos en el *Grupo de información de las prisiones* con J. M. Domenach? Si el hombre no es más que una máquina deseadora⁸, marioneta movida por hilos ignotos, ¿para qué tanto trabajo filosófico filosófico, construyendo entramados conceptuales y avanzar hacia un orden, tal y como propuso en ¿*qué es la filosofía*? Si el hombre ha muerto, ¿para qué se tomó la molestia de escribir? ¿Por qué fue autor y no una mera función-autor? ¿Y si no escribió el sujeto Foucault, quien lo hizo? ¿La escritura misma? ¿Tenía voluntad? ¿No sería, entonces, una idea absoluta hegeliana disfrazada de estructura? ¿No sería un retorno a la filosofía marrana según la cual el sujeto no es más que un modo de ser de *Deus sive Natura*? Para declarar la muerte del hombre ¿no hace falta ser hombre? Y si todo es fruto de estructuras lingüísticas,

¿no nos convertiría esto en irresponsables y, por tanto, en conformistas? Si se pretende con la arqueología librar las estructuras de moralismos y universalismos, ¿para qué? ¿Cuál es el sentido de esta liberación? ¿Quién se libera? ¿No habrá aquí un criptoproyecto, una criptoutopía? ¿No será esta utopía la que proponía en ¿*Qué es la ilustración*?, cuando pedía lanzar la libertad al máximo, haciendo un trabajo sobre nosotros mismos, en nuestra condición de ser libres? Y, sobre todo, ¿por qué no estaba allí Foucault?

Por su parte, Vattimo, tras afirmar en *Más allá del sujeto* su pensamiento débil, su desencanto, su decepción, su nihilismo axiológico, y en *El fin de la modernidad* la ausencia de esperanza y utopías, pues el nihilismo, dicho en términos heideggerianos, es «el proceso en el cual, al final, del ser como tal 'ya no queda nada'»⁹ termina escribiendo *Más allá de la interpretación* y *Crear que se cree* en los que se acerca al cristianismo aceptando la encarnación del Hijo de Dios como el máyor acontecimiento religioso y hermenéutico de la historia. ¿De qué historia? ¿De la que ha llegado a su fin?

Si, según Derrida, en *Márgenes de la filosofía*, hay que desconstruir los textos que no son nada, si son indescifrable, insostenible, si no hay un querer decir, ¿por qué escribir? Y si no existe el sentido y hay que desconstruir todo texto que lo pretenda, ¿qué sentido tuvo que escribiese obras de ética y política como *La democracia, para otro día* en la que defiende la libertad de prensa y la responsabilidad!, o sus obras sobre la hospitalidad como *Adiós a Emmanuel Levinas*, *De la hospitalidad*, *Cosmopolitas de todos los países*, *todavía un esfuerzo*? ¿Por qué escribir defendiendo la utopía, como en *Papel máquina*? ¿Utopías sin sentido? Si, además, han de desaparecer las firmas y ha de desaparecer el padre-autor, ¿por qué firmó con su nombre toda su obra, haciendo violencia sobre el papel?

Del mismo modo, para Lyotard, afirmar que ya no hay nada en que creer, que ya no hay filosofía no le impidió seguir escribiendo sus: *Peregrinaciones* y sus *Moralidades postmodernas*. Y para sorpresa nuestra propuso un cierto proyecto: la de la resistencia al capitalismo, por

5. Bataille, G: *El erotismo*. Tusquets, Barcelona, 2002, p.269.

6. Bataille, G: *Ouvres Complètes*, VI, Galimard, París, 1970-1987, p. 482.

7. Cfr. Foucault, M: *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI, México, 1976.

8. Cfr. Deleuze, Guattari: *Anti-Edipo*.

9. Vattimo, G: *El fin de la modernidad*. Gedisa, Barcelona, 1997, p. 23.

pseudorracional, por falazmente emancipatorio, por cínico, lo cual tiene gracia viniendo de un megacatedrático de filosofía en la Universidad de París VIII con sueldo de futbolista de primera división. En efecto, este es el mismo caso de los otros sociólogos posmodernos que se permitieron un discurso desesperanzador, quejándose de todo lo desesperanzante del mundo, Bell, Baudrillard y en su estela Vattimo. ¿No resulta sospechoso que este discurso estuviera pronunciado por miembros opulentos del Norte, los que desde sus cátedras y buenos sueldos están tan satisfechos? Nunca los satisfechos harán una Revolución. Son los pobres, que no tienen tiempo para discursos desesperanzados, los que construyen lo real. Por otra parte, siempre cabe la razonable cuestión de si están describiendo toda la realidad humana o sólo la pequeña y opulenta parte de la que ellos son testigos y beneficiarios. ¿No son, en parte, sus descripciones proyecciones de sus propias posturas y experiencias? Sus descripciones valen para el Norte, genéricamente, pero no para el Sur. Además, sus descripciones ¿no suponen un cierto fatalismo, pues que dicen que las cosas son como son y que no hay vuelta atrás, como denota su pesimismo?

Atendiendo al conjunto de este panorama, lo que constatamos es que, más allá de la incoherencia personal, lo que tiene lugar es una *dislocación entre pensamiento y praxis*, propio de todo pensamiento burgués y descomprometido. Primero porque desconstruyen y denuncian sin poner resistencia ni ofrecer alternativas. Y cuando las ofrecen, siempre tómbas, débiles, no se vé cómo pueden arraigar en sus propias posiciones teóricas. Justo aquí radica la principal dificultad para la esperanza, pues sin acción de respuesta al mal presente no cabe la esperanza: la esperanza es siempre activa y abierta a horizontes, no es un descuido sino una postura plenamente consciente.

En todo caso, constatamos que ninguno de estos autores se ha disuelto, que en todos estos autores hay un proyecto filosófico, una propuesta crítica y constructiva, un proyecto personal realizado a lo largo de su obra y un proyecto dirigido a otros. Lo propio de cada cual y una determinada praxis son defendidos contra viento y marea contra sus detractores y, en todo caso, no cesan de desarrollarlo. De este modo hacen buena la propuesta de Walter Benjamin, quien afirmaba que el presente está preñado de posibilidades de sentido, como promesa de lo que vendrá y nos hará felices. En el presente

hay una excedencia de sentido. Por eso la historia no puede leerse sólo como la historia de violencia y destrucción que sin duda es, sino como historia de esperanza, de cambio. La historia no sólo es recuerdo, es promesa; no sólo es memoria, es anticipación. Ambos polos han de estar presentes, contemplando los hechos y, a través de *Iluminaciones*, conocer su sentido. Ha llegado el momento de la *Metafísica de la juventud*. Y esto lo podemos aplicar también a la historia personal. El presente está preñado de futuro, está abierto, pues la vida personal es, como también afirmaba Bloch, apertura a lo posible. Parece pues, por ello, que conviene detenerse en el hecho antropológico del proyectar desde uno mismo, desde lo propio, para descubrir a qué responde y si realmente responde a la apertura, explícita o elidida, a una esperanza.

Zubiri, en *Sobre el hombre*, ha mostrado que, a diferencia de las cosas, el hombre tiene que hacer su vida, pues no está acabada. Su vida es una tarea para sí mismo. Y tiene que hacerla respondiendo a las circunstancias. Para eso tiene que proyectar qué quiere hacer y, sobre todo, quién quiere ser. El vivir humano es proyectivo. Y es proyectivo porque, partiendo de lo que es y de lo que hay, comprende que, para realizar su propia existencia inacabada, ha de apropiarse de posibilidades, de formas posibles de realidad, de posibilidades que ofrece la realidad respecto de la persona. Por tanto, *proyectar es una forma de confiar y esperar en la realidad en cuanto fundante de las posibilidades que me ofrece para mi realización*. Claro que el proyecto puede ser orientado y elaborado desde los propios personajes, desde los roles, desde el voluntarismo, el sentimentalismo o el intelectualismo. Pero puede también ser elaborado desde lo real y desde la llamada a ser plenamente quien se está incoadadamente siendo. Dar respuesta a la propia vida desde la escucha de quien uno es, de lo real y de quien está llamado a ser. Para vivir tengo que elaborar un proyecto sobre cómo voy a vivir, sobre cómo quiero vivir. *Pero quiero ser algo porque previamente he sido llamado a algo. Si no hubiera sido llamado no tendría que responder de nada. Pero si hay proyecto, es porque, previamente, hay llamada a poner la vida en juego de determinada manera*. Y si hay llamada, es que se le propone a la persona un horizonte mayor que ella misma, se le propone un horizonte de sentido, lo cual fundamenta la posibilidad de una esperanza, pues contar con un horizonte de sentido supone acreditar en lo real. □

LA ESPERANZA Y LA LLAMADA

□ **XOSÉ M. DOMÍNGUEZ PRIETO**

Miembro del Instituto E. Mounier. Galicia

1. LA LLAMADA

Que la persona sea un ser llamado, no es nada obvio. Quizás a muchos, bañados en el positivismo, en el pragmatismo o ahogados en el ruido de la vida cotidiana, les parezca algo increíble. ¿Llamados? ¿A qué? ¿Por quién?

1.1. Fenomenología de la llamada

Comunmente, cuando hablamos de «llamadas» nos referimos al la acción y efecto de llamar, es decir, al hecho de que alguien nos interpela o llama nuestra atención. Pero no se trata de una mera llamada de atención: es reclamar la atención con objeto de decirnos algo o de invitarnos a que vayamos hacia él o hacia algo. No sólo se requiere la atención, sino una respuesta al requerimiento.

La llamada, en sentido originario, es siempre llamada personal, llamada al nombre de alguien. «¡Raquel!, ¡Xosé!», son modelos elementales de llamada. Pero esta llamada, al llamar, me nombra, me da un nombre. La voz de la llamada siempre es dirigida a alguien concreto, es una voz en vocativo. Y para serlo ha de llamarme por mi nombre, nombrándome al llamarme. Sólo así me reclama. Y como es voz que reclama, que llama, que apela al nombre, pide una respuesta.

Ahora bien, el que llama puede ser conocido o no por el llamado. Si es conocido, se identifica con la llamada de alguien. En caso contrario, esa llamada es voz que llama. Pero no es ausencia: es presencia apelativa en forma de voz.

La voz que nos llama se destaca del resto. Se me impone con fuerza propia. Es una voz que no puedo rechazar, que se me impone, que no depende de mí.



Puede ser que, estando en un grupo de gente, en el que todos hablan en voz alta a todos, alguien nos llame por nuestro nombre. Por encima de todas las voces, esta voz nos reclama, se recorta sobre el resto, se nos presenta como especialmente relevante. Es una voz que me llama a mí. Por ello cobra para mí una *importancia especial*.

Al llamarme esta voz importante, me hace salir de mí, me reclama. Si la llamada es genérica, es más fácil que no le preste atención intensa, que no me sienta urgido a responder, o a hacerlo inmediatamente. Pero si la llamada es personal, por mi nombre, una llamada a mí, a quien yo soy, no puedo disimular. Puedo contestar o no hacerlo, pero la llamada la siento como un aldabonazo en las entrañas.

1.2. Otras llamadas

Hasta ahora, sólo hemos reparado en el hecho elemental que se produce cuando que alguien me llama o en el que yo llamo a alguien. Y, en efecto, las llamadas entre personas son las protollamadas. A partir de este hecho, hemos descubierto en cierto modo lo que es una llamada: *una voz que, nombrándonos, reclama nuestra atención y una respuesta*. Una voz que tiene capacidad de imponerse sin yo querer y que se me muestra como algo relevante para mí, como importante. La llamada me importa. Y lo que me importa es lo que se me presenta como una invitación a una respuesta. Lo indiferente no me llama. Así las cosas, podríamos afirmar que no sólo me llaman la atención y se me presentan como importantes las voces de personas que empíricamente me llaman, sino que también puedo decir, por ejemplo, que hay actividades que me resultan

importantes, que se me presentan como invitación a su realización. Así, si cuando voy a cruzar la calle un anciano cae a mi lado, su caída también se me presenta como una llamada a mi cuidado. La mera presencia del otro reclama una acción que percibo inmediatamente como importante.

Podemos decir que todo aquello que se me presenta como siendo importante para mí me llama, me reclama. Y me reclama la atención y la acción (me llama a realizar, a contemplar, a defender). De una manera metafórica, pero real, también hay acciones o posibilidades que tienen su «voz», que también me reclaman. Algo bello me reclama, la verdad me reclama, la bondad me reclama. No soy yo quien me llamo: es la llamada la que se hace presente. Por eso, no tengo yo la llamada sino que la llamada me tiene a mí.

1.3. La llamada de lo valioso

Una parte de la filosofía que se llama *axiología* ha denominado a esto importante que me llama, *el valor*. Lo valioso reclama porque lo valioso es lo no indiferente. ¿Pero por qué hay cosas que no nos son indiferentes? ¿Por qué la mayor parte de lo que conocemos, de lo que se nos hace presente, lo hace como afectándonos de cierta manera? Así, por ejemplo, ¿por qué al conocer a alguien por primera vez, «nos cae bien» o «nos cae mal»? ¿Y no ocurre así también con libros, películas, actividades, espectáculos, diversiones? No nos dan igual. Todo lo que percibo y lo que hago me afecta, disponiéndome en forma positiva o negativa ante eso que se me hace presente, eso que hago o sufro, eso que percibo. ¿Por qué?

La respuesta quizás la encontremos en lo más profundo de nuestro ser personal. Porque como personas nuestro deseo más profundo no es mantenernos en la existencia, «conservarnos». Lo que queremos es siempre «ir a más». Buscar, ante todo, conservarse, es señal de decadencia, de envejecimiento interior. Las personas buscamos mejorar la situación, salir de las situaciones en las que estamos de la mejor manera. Buscamos mejorar económicamente, físicamente, afectivamente, en nuestro dominio, en nuestra paciencia. No nos percibimos a nosotros mismos como algo ya concluido, sino como una tarea abierta. Pero para «ir a más», para dar de sí, para realizar esta tarea que somos no vale cualquier camino, no sirve cualquier opción. La fidelidad en la relación con los amigos me

hace crecer y abusar del alcohol me empobrece. Escuchar música me hace crecer, ayudar a un compañero de trabajo me hace crecer. Criticar, difamar o ejercer cualquier otro tipo de violencia me empobrece, estrecha mi corazón, me endurece, dificulta o envenena mis relaciones. El comportamiento diligente me construye. La pereza me empobrece. Y esto 'no es algo relativo' sino experiencia universal. Por eso, todo lo que nos hace crecer, lo que nos ayuda a ir a más, lo que se nos presenta como recursos, apoyo, impulso o posibilitante de nuestro crecimiento se nos presenta como importante. Más importante cuanto más nos ayude en este crecimiento. Y todo aquello que nos obstaculice se nos presenta también como importante en sentido negativo: es importante rechazarlo, evitarlo, combatirlo. Por eso muchas cosas, personas, opciones, acciones, etc. se nos presentan como teniendo un sentido. Y por ello, nos llaman. Lo importante, es decir, lo valioso, orienta mi vida, me ofrece un sentido y me llama. Nos llama lo valioso.

Los valores nos mueven a actuar, piden su realización (o su defensa cuando están amenazados o su conservación donde están realizados). El valor, por tanto, me reclama a un deber, porque es lo que conviene a la persona y a una persona concreta para su plenitud.

El valor se presenta encarnado o en una cosa, a la que llamamos bien, en la propia persona, en forma de virtudes, o también en forma de verdad, de belleza, de utilidad, etc. (aunque también existen valores o importancias negativas que se presentan como males, falsedades, fealdades, etc). En todo caso, los valores son objetivos: no los invento sino que los descubro y, luego, los realizo o no. Es justo su objetividad la que hace que tenga fuerza para imponer su presencia apelativa.

En conclusión, todo valor llama y toda llamada es personal. Lo que es valioso no llama: me llama. Me llama a mí por ser persona. Pero también por ser 'esta' persona, por ser quien soy, en las circunstancias en las que estoy. Lo valioso, lo importante, lo es independientemente de mí. Pero lo es respecto de mí. Por eso, los valores no están ante mí sino llamándome, provocándome, solicitándome una respuesta. El orden de lo valioso en mi vida, el ámbito de lo que me reclama, de lo que pide que ponga en juego mi libertad en determinada dirección, es el ámbito de mi vocación.

1.4. Llamada y esperanza

Tengo esperanza, porque soy llamado. Al ser llamado, se me abre el futuro como esperanza, como posibilidad en la que puedo confiar. El ser llamado me descubre que soy mío pero no de modo absoluto, pero que no soy todo ni dispongo totalmente de lo real; es descubrir que la persona es un ser de respuesta y que las posibilidades se le ofrecen más allá de sí.

Descubrirse llamado es descubrir que la vida ya no depende toda de mí, que soy responsable de mi vida y de mi mundo, pero que aunque yo falle o sea limitado, o fracase o enferme, no todo está acabado. Es la vacuna contra el prometeísmo, cuna de la desesperación, pues si todo depende de mí, de mi esfuerzo, o me endiosó si tengo éxito (lo cual siempre es limitado) o me desespero por la distancia entre aquello a lo que aspiraba y aquello que he logrado.

Por tanto, es la invitación a dejar la crispación y el repliegue individualista y a abrirse a lo real, a las posibilidades de un mundo que desborda lo inventariable, lo agotable, lo calculable. Es una llamada a confiar en que podré alcanzar lo esperado, aunque no sé cómo ni cuándo. Tengo, al cabo, esperanza, porque no descanso en mí, porque me sé referido a lo real, a otro que no soy yo. Y porque soy llamado estoy volcado al futuro desde el presente, hacia un futuro con otro, desde otro, y hacia un futuro que es promesa.

El que espera está abierto a la llamada. El desesperado cierra su vida, la sataniza, rechaza lo real.

Esta llamada es esperanzadora porque nos *despierta*, nos invita a un nuevo camino, a una nueva actividad, nos saca de lo cotidiano. La llamada es, por tanto, una *provocación*. Y como la llamada era algo *inesperado*, nos llama al porvenir, a algo no previsto, dilata el horizonte de nuestra vida. Por eso la llamada nos despierta y por eso también suelen existir resistencias a responder. Unas veces por inercia o por comodidad. Otras por temor. Pero la llamada nos desinstala, nos abre una nueva perspectiva con la que no contábamos. Pensábamos que tendríamos que dedicarnos a esto y ahora resulta que se me abre aquel otro camino. Eso que ni imaginábamos o que nos parecía imposible se abre ahora como posible y querible.

La llamada excede mis perspectivas. Llega imprevisiblemente y me propone lo inesperado. Y, curiosamente, cuando digo que «sí» y comienzo a caminar por ese camino, resulta que descubro que era lo mejor que me podía haber pasado. ¿Por qué? Porque la llamada se

presenta como una *promesa*, como una invitación que me promete una mayor plenitud, una cota de riqueza personal no soñada, pero anhelada. O, también, me promete una solución a mi situación, una salvación. Y como se intuye como una promesa, la llamada me hace crecer, me eleva, me moviliza profundamente, me desbloquea.

No me promete la vuelta al «seno materno», no se trata de volver a un paraíso perdido, de una Ítaca a la que regresar. Es promesa de futuro aún nunca experimentado, es un paso hacia adelante, un salto. Por eso produce temor decir «sí», porque me aventuro, porque salgo de mi tierra. Al prometérseme una plenitud, la llamada me llena de esperanza.

Por supuesto que, como Cristóbal Colón, el judío gallego descubridor de América, quien tiene esperanza se pone en marcha porque sabe que encontrará algo grande que se le ha prometido. Pero toda pretensión sobre esto que ha de encontrar es autoengaño: Colón sabía que encontraría. Pero jamás pudo imaginar qué. No se cumplió lo que imaginaba, sino algo mucho mayor, que le hizo a él más grande de lo que jamás soñó, algo que excedió sus previsiones. Pero, en todo caso, tuvo que ponerse en marcha, con la esperanza de encontrar.

La llamada es promesa de algo bueno, plenificante, que se podrá alcanzar en el futuro y que es algo posible. Por ello es esperanza, pues la esperanza no lo es de lo imposible o de lo no plenificante.

Además de promesa, la vocación es llamada que me *anuncia* que mi futuro está abierto, que mi libertad está por estrenar en sus más grandes posibilidades, anuncio de que estamos llamados a ser mucho más de lo que pensábamos. La llamada es un anuncio a mi libertad. Pero, por ello, mi respuesta puede ser afirmativa o negativa. Cuando digo que sí a la llamada y al anuncio, entonces vuelvo a encontrar todo donde estaba, pero bajo una luz distinta. Todo parece, entonces, confluir para que pueda recorrer ese camino. Hay esfuerzos que hacer, dolores que pasar, pero parece que el destino se pone de nuestra parte, que la providencia se hace transparente, que todo confluye sincrónicamente.

Precisamente por esperanzante, la llamada es radicalmente dinamizadora de mi vida. Sólo desde la esperanza cabe una vida plenamente personal y personalizante. *Pero cabe porque la llamada me envía*. No es llamada a ser yo. Es llamada para la misión, para transfigurar mi vida implicándome en la realidad.

Al enviarme, la llamada *me dinamiza* en lo más profundo, en las entrañas de la persona. La llamada es fuente de esperanza porque me conduce a la acción que me permite hacerme digno de aquello que espero. Lo que buscamos las personas no es estar simplemente «a gusto» (cuando maduramos descubrimos que hay que pasar por situaciones incómodas para poder crecer. Así, por ejemplo, hay que pasar por la incomodidad del estudio para lograr aprender); lo que pretendemos las personas no es simplemente el placer. Ni el poder. Ni siquiera la felicidad. Lo que buscamos es una razón por la cual estar alegres y felices, es decir, un sentido para nuestra vida, algo que nos mueva plenamente hacia mayores cotas de plenitud, mayores cotas de personalización. Lo que nos mueve, por tanto, es el descubrimiento de que hay cosas, acciones, opciones, realmente importantes y la *esperanza* de descubrirlo. Lo que nos mueve es descubrir que estamos llamados a una plenitud por nuestro propio camino, que existe un ideal axiológico hacia el que encaminarse y que esperamos poder caminarlo, porque percibimos la realidad como preñada de posibilidades. Esto es lo que implica la llamada: lo valioso, como aquel horizonte hacia el cual quiero caminar, el ideal que hace que lo real esté preñado de posibilidades.

Si en el primer nivel nos movía del deseo y en el segundo el motivo, en el tercero es la *llamada* y la *esperanza*. Por ello, vivir es muchas veces actuar en respuesta a una esperanza contra todo deseo y todo motivo. Lo real está abierto e invita a una aventura, que a veces contradice mis deseos y mis motivaciones. Pero nadie ha dicho que la esperanza sea suavidad consoladora, sea el bálsamo de Fierabrás.

2. DIFÍCIL ESPERANZA: ESPERANZA Y COMPROMISO

Así las cosas, intuimos que la dificultad de la esperanza no se encontraba en las razones del nihilismo estético de los posmodernos. La dificultad radica en el hecho de que la esperanza exige una actividad por la cual respondiendo activamente a la llamada, pongo en marcha mi proyecto auténtico, es decir, adquiero unos compromisos. La esperanza no es pasividad ingénua, esperando que la vida nos regale lo que deseamos. Es espera

activa, trabajando por aquello que queremos, sabiendo que sin actividad nada llegará, aunque lo que llegue desborde lo que podemos alcanzar por nosotros mismos. *El compromiso es la dimensión más difícil de la esperanza.*

Ahora bien, el primer obstáculo para el compromiso es el deseo de mantener la «pureza», de mantenerse en lo espiritual. El compromiso es la respuesta a la vocación y a la situación. Esto supone siempre encarnar unos valores y, para ello, hay que abandonar el ámbito de lo puro espiritual y pasar al ámbito en el que se puede fracasar. La realización de la llamada supone poner los pies en la tierra, aunque el corazón siga situado en lo absoluto. Pero el deseo a ultranza de pureza es paralizante: «El delirio de pureza absoluta, la manía de la perfección, el idealismo desenfrenado son frecuentes en los asilos y entre los siempre neuróticos. No señalan a sujetos de élite sino a psiquismos en degradación. En contra de lo que piensan los que son presa de ellos, no llevan la personalidad hacia una perfección plena, sino hacia una verdadera perdición. Se los encuentra entre sujetos cuyo comportamiento dominante es una *evasión de la realidad*. *Rehuyendo cuanto podrían realizar de necesariamente humilde, imperfecto, finito*; y sobre el pivote de esta negación pasan del rechazo a la condenación que los justifica a sus propios ojos de su huida; en fin, coronando estas *evasiones* con el mito de una pureza abstracta, acaban por enmascarar su propia deserción al idealizarla. Todas las sectas de 'puros' que ha conocido la historia han nacido de este estado psíquico entre *impotentes para la acción cotidiana*»¹.

Realmente, si no hay compromiso, es que no hay esperanza ni confianza en lo real.

El compromiso de cada uno es la respuesta a la llamada y a la encrucijada en la que se encuentra cada uno, la respuesta que se da al destino desde la propia vocación. No se tiene esperanza en sentido abstracto, sino esperanza en una determinada circunstancia real: es confianza en la realidad, pero en el contexto de la circunstancia en la que se está. Por ello, ni enclaustrarse en la pureza de la doctrina ni la abstención son respuestas aceptables a lo real. Son una traición a lo real.

Ahora bien, «mantener siempre comprometidos nuestro pensamiento y nuestra acción, temer la utopía y el conformismo del no-compromiso, ¿significa que

1. Mounier: *¿Qué es el personalismo?* Obras III, Sígueme, Salamanca, 1990. p. 203.

nosotros deberíamos abrazar sin inquietud todas las vicisitudes del paisaje histórico, alistarnos por deber en todas las corrientes mayoritarias y correr en el cortejo triunfal de todas las victorias? Llevar hasta tal esclavitud la fidelidad a lo dado sería olvidar que lo dado no es más puro que el ideal»². El hombre se realiza por sus compromisos, pero no se reduce a sus compromisos. «Si el hombre no fuera más que sus compromisos sería esclavo; (...) la garantía de nuestra libertad es el carácter relativo del compromiso, relativo a un absoluto que evoca, pone en obra y traiciona a la vez» (ídem 218). Esta referencia al absoluto es lo que salva nuestros compromisos del fanatismo. Por otro lado, la referencia al absoluto lo mantiene en tensión, en el riesgo; lejos de toda habituación y búsqueda de seguridades, mantiene el plus de inseguridad. «Sin referencia al absoluto, el compromiso no llega a ser sino mutilación, organización progresiva de la desesperanza y del envejecimiento. En perspectiva de absoluto, los desprendimientos que este compromiso impone se convierten en sacrificios a la generosidad del ser. Sellan lo trágico de la acción, pero también cierta ligereza prometedora que la acompaña como una perpetua juventud»³. Nuestro impulso creador mira al absoluto pero tiene sus límites. Supone pues la conjugación de lo político y lo profético.

Lo político, en el compromiso, es la búsqueda de eficacia, el concretar la tarea en una empresa determinada. Comprometerse implica no soslayar lo histórico, lo concreto. El mero sentimentalismo no transforma nada, y la inacción se alía con el fatalismo y con los privilegios del poderoso. Por otra parte, la acción ha de estar orientada por lo profético.

Lo profético supone mantener el vínculo de dicha empresa con el ideal, sabiendo que, en realidad, el compromiso tiene su centro en este ideal trascendente. De no ser así, se pensaría que el compromiso se acaba en los avatares. Pero el compromiso es lo que catapulta a la persona más allá de sí, a la aventura, a la lucha y el servicio. Lo profético está abriendo el ámbito de la esperanza, lo cual permite la acción militante en medio de ciertas paradojas:

- a. El compromiso busca el cambio, la personalización, por eso busca la acción eficaz, pero sabiendo que no hay garantía de éxito y que la eficacia no es el



horizonte último que se busca. Nuestra acción, dice Mounier, está más orientada al testimonio que al éxito.

- b. La transformación y la realización de las posibilidades personalizantes siempre son posibles, pero nunca estará acabada.
- c. La militancia es tal que excluye la violencia.
- d. Es posible vivir la esperanza en medio del fracaso inmediato.

Todo esto da idea de que la esperanza no es actitud ni virtud para blandos sino para los que estén dispuestos al dolor, a lo apocalíptico, a caminar sin suavidades. La huida hacia el confort, el repliegue en lo cómodo impide cualquier compromiso y son síntomas de desesperanza. El esperanzado no huye: afronta, inventa, crea. El esperanzado es el que no tiene miedo a vivir en lo concreto, en lo real, el que no dimite de la realidad refugiándose en su realidad, el que no rechaza la vida como aventura, el que es capaz de esperar lo inesperado, de poner «la gran vela en el palo mayor y, salido de los puertos en que vegeta, emprender la singladura hacia la más lejana de las estrellas, sin atender a la noche que le envuelve»⁴. □

2. Ídem 215.

3. Ídem. p.219.

4. Mounier, E.: *Afrontamiento cristiano*. op. cit. p. 84.

EL JUSTO COMO FIGURA DE ESPERANZA

□ CARLOS DÍAZ

Director de *Acontecimiento*

A veces se intuye esperanza de sentido a la vista, otras menos, a veces nada; con la niebla cerrada, hasta el sol desaparece. Pero *si existe la salida ¿cómo hacer para afrontarla?* ¿cómo la afronta el justo, la persona justa? La virtud del justo no siempre está respaldada por la ley, no es la ley la que hace al justo, es el justo quien hace que la ley pueda ser calificada de justa. No hablaremos aquí, pues, de las leyes justas (que no siempre lo son realmente), sino de la persona del justo, misma que en los manuales de derecho no se trata por parecer algo de menor cuantía. Sin embargo, ¿qué sería de la esperanza sin el justo, auténtico sujeto moral?

EL JUSTO POSCONVENCIONAL QUIERE PARA LOS DEMÁS LO QUE PARA SÍ

Ser justo significa tener una deuda y pagarla. Su regla es: en toda transacción, ponte en el lugar del otro, calza los zapatos del otro. ¡Ponerse en el lugar del otro! En nosotros todo lo excusamos, y en los demás apenas nada, queremos vender caro y comprar barato. Pero ¡cuán diferente es el corazón del justo! El corazón del justo ya no es suyo, pues se pone en el lugar de toda la humanidad. Ecuanimidad, honradez, justicia: hermosas palabras que el justo no sólo pronuncia con los labios, sino que alberga en su corazón y gestiona cada día.

Esta actitud elevada a norma de conducta, que en realidad no es sino una versión del *imperativo categórico* que nos invita a querer para el otro lo que para nosotros mismos, así como a no querer para el otro lo que no queremos para nosotros mismos, carece de la menor pretensión de exhibicionismo o de «heroísmo moral».



Cuando hablamos de la persona justa no estamos pensando en ningún tipo de héroe, ni estamos refiriéndonos a un ser extranatural capaz de gestas míticas, simplemente estamos refiriéndonos a una persona que quiere ser tal en cada uno de sus gestos cotidianos, por mucho que eso pueda parecer un disparate en un mundo en que lo impersonal es más fuerte que la vocación de vivir como persona. De todos modos, el justo, que no se está midiendo con nadie, antes al contrario él mismo se está dejando medir por los valores, tiene que soportar que a él le estén midiendo siempre: *¿quién se cree éste que es?* ¡El justo disimula, todos somos tan miserables, que no tolero que haya nadie mejor que yo! Y entonces sospecho de todo el mundo: *¡Ese lo dice, pero no lo hace!* Tamañas actitudes pretenden también de paso desmoralizar al justo, por eso el justo que esté pendiente del juicio de los demás lleva todas las de perder; incluso cuando le ensalcen hiperbólicamente, sus halagadores nunca estarán dispuestos a acompañarle efectiva y realmente en el camino de la virtud. A esos enemigos del ideal, que no sólo lo degradan vía reproche o vía alabanza hipócrita (*¿pero en qué mundo vives?*, o por contra *ah, oh, eres maravilloso, me gustaría ser como tú porque lo tuyo es admirable*), no hay que darles el menor crédito, sino responderles con humor: «¡Pues ánimo, háganlo ustedes mejor que el justo criticado!», o «¡Vamos, pues, si tan excelente es el justo, échenle ganas, no esperen a mañana, cuanta más gente en esa causa tanto mejor!»

El justo está dispuesto a adelantarse dando ese paso hacia el orden del amor, pero el injusto tiene voluntad retardataria (*noluntad*, por mejor decir): «Hasta que no me paguen mis trienios como a todo el mundo, no hago la Declaración Anual de Hacienda». ¿Cómo iba a entender el retardatario al justo, si el justo es el primero que se adelanta en el *ordo amoris*, aunque nunca le caiga en suerte distributivamente nada bueno, incluso aunque a veces por tratar de ser justo le lleguen cosas malas? Ser justo es duro, cuesta espacio y tiempo, cuesta vida. Pero una vida así entregada es más y mejor vida. Frente a la reciente afirmación del Presidente del Imperio del mundo, nunca afirmaremos lo que él ante el G-8: «No haré nada que vaya contra la economía de mi país»; nosotros diremos: «No haremos nada que sólo favorezca a nuestro

país, y menos a costa de los demás países». Política que no sea posconvencional sólo es patria y grito de guerra administrados por quienes se llevan los honores, mientras los pobres ponen los muertos. El nacionalismo sólo puede serlo dentro del internacionalismo; de lo contrario el nacionalismo será el cáncer de la solidaridad y la negación del principio básico de una democracia real: la ley de los vasos comunicantes.

EL JUSTO INVITA A LA BELLEZA QUE SE CONMUEVE CON EL DOLOR AJENO

Se mueve el justo en la cultura del esfuerzo productivo y quiere universalizar y distribuir sus frutos, enseñándonos al propio tiempo a cuidar nuestros talentos, a ser cada vez mas: ¿cómo no ser terapeuta de alguien si *therapeuo* significa cuidar? Nada de esto impide la alegría. Resplandece, se tú mismo, no te ocultes, muestra la potencia que tiene la belleza y la limpieza vital, irradia. No hay ética sin estética. Elegante de espíritu, el justo nos invita a la belleza, ¡mira que es feo ser malo, cutre, asqueroso, egoísta, avaro, guarro, una persona moralmente deforme! Ahí luce todo menos el resplandor de la belleza, que es patencia y esplendor, mientras que la fealdad siempre se oculta, de ahí el éxito del mundillo cosmético. Invitación a dejar limpio lo sucio, es decir, a no dejar recuerdo alguno de la propia excursión, a no romper los bienes de uso común: ¿por qué alguna gente disfruta rompiendo salvajemente el mobiliario público, tanto odio hay contra la sociedad, tanto odio contra lo aseado, lo bello, lo pulcro?

EL JUSTO INVITA A LA SOBRIEDAD SOLIDARIA

En efecto, aunque a no pocos pueda parecerles llevar las cosas al límite, el justo no se ducha todos los días, sencillamente porque no habría agua para universalizar ese comportamiento. Ya sabemos que se pierde mucha agua en las fugas derivadas de las malas infraestructuras, etc; todo eso hay que atacarlo, pero mientras tanto hay que practicar la *sobriedad solidaria*: hay gente que no tiene agua, y no la quiero desperdiciar.

Vivir con lo estrictamente necesario: no es más feliz quien más tiene, sino quien menos necesita, aunque si un máximo es superfluo, un mínimo es necesario. Si no se desea mucho, hasta las cosas pequeñas parecerán

grandes. ¡Cuánto es lo que no necesito! La persona sobria, austera, bien templada, no piensa en lo que está ausente como si estuviera presente, más bien considera lo mejor que tiene y piensa con cuánto afán lo buscaría si no estuviera presente. La templanza se manifiesta de cuatro maneras respecto a los bienes: en la manera de conseguirlos, de conservarlos, de acrecentarlos y de usarlos bien. El hombre superior ama su alma; el inferior, su propiedad.

EL JUSTO ENSEÑA A DECIR LA VERDAD HACIÉNDOLA CON JUSTICIA Y PAZ AUNQUE LE CUESTE LA VIDA: ES CAUSALIDAD EJEMPLAR

Y esa enseñanza tiene pretensiones de *universalidad*, de que valga para todos y no solamente para los pobres o para los ricos. A estos últimos el maestro axiológico procura denodadamente enseñarles a desposeerse de sus superfluos, con los que hacen daño a los demás y con los que, a veces sin saberlo, se hacen a la vez daño a sí mismos al convertirse —mejor sería decir *pervertirse*— en *corazones duros*, cuya reacción casi instintiva es entonces la de matar al maestro, pensemos en las muertes de Sócrates, Cristo, Gandhi, etc. El justo me acostumbra a decir la verdad haciéndola en el amor.

Por lo demás, la verdad invita desde dentro de sí misma al *diálogo sin cantinfleo* («puede ser que sí, puede ser que no, pero la verdad es que quién sabe...») Y es en la educación en la verdad donde radica la educación en la *fidelidad*, en su más profundo sentido.

La última palabra del justo es la *martiría*, ese llegar a dar la vida por la verdad. Al martirio no suele irse voluntariamente, pues el mártir no es un sadomasoquista; aunque tampoco quede excluido dicho gesto, al martirio le llevan los injustos. Nada de tal tiene, por el contrario, el *ir de mártir por la vida*, caricatura grosera y degenerada de lo que significa ser testigo dando la vida no sólo por el valor de lo que defiende para todos, sino también por aquellos que le matan. Por lo demás, el justo no es el «perfecto» que cree serlo, pues en cuanto que ser humano tiene sus inevitables limitaciones, que el justo mismo es el primero en captar e incluso en manifestar buscando ayuda.

EL JUSTO ENSANCHA LOS VALORES HACIA EL VALOR MÁXIMO REGALANDO DERECHOS Y ASUMIENDO DEBERES

El justo, sin dejar de serlo, impregna esa justicia con la impronta del amor. Cuando se trata de la justicia impartida por personas diferentes al justo, la justicia no suele ir impregnada de amor. En efecto, si la justicia está en el espacio y el juicio es público, el amor anida en la conciencia, y su tribunal no es otro que el fuero interno de la conciencia. Si la justicia está en el tiempo, por lo que no se puede aplicar la ley hasta que los actos se hayan producido, el amor rompe las costuras del corsé temporal, pues se anticipa a la conciencia a veces. El amor se mueve en el terreno de la ética de máximos, mientras que la justicia serpentea en la ética de mínimos: si a nadie puede obligársele a amar, sin embargo a todos obliga una ley justa. El amor, en fin, se mantiene a través de la esperanza y se restaura a partir del perdón. Ciertamente que el amor no sustituye a la justicia, pero la mejora considerablemente, piénsese en la *Parábola del hijo pródigo*. La justicia justa, pues, permanece más abajo que la virtud del amor, y a pesar de ello merece todos los elogios.

El justo nos enseña que la verdadera fuente de los derechos es el deber. Si todos cumplimos con nuestros deberes será fácil que se respeten nuestros derechos. Todo derecho que no lleva consigo un deber no merece ser defendido.

Todos los derechos se mantienen gracias a la cooperación ajena. Y conviene recordar esto al hablar de derechos fundamentales. Si los cosificamos, si los consideramos realidades preexistentes, consistentes y persistentes, y no proyectos a realizar, nos tiranizarán lógicas degradadas. Por ejemplo, tendremos la impresión de que podemos mantenernos al margen de los derechos y seguir protegidos por ellos. Esto es confundir la legalidad física con la legalidad moral.

EL JUSTO, MAESTRO DE CARÁCTER VITAL

El justo no hace literatura catastrofista, aunque no le falte humor. Al justo que ha consagrado su existencia a los demás, que ha apostado durante toda su existencia en favor del bien común, su muerte le encontrará resucitando, mientras que quien se entrega a las mordeduras del negro pesimismo, o de la inacción, o se recuesta en el Jardín de Epicuro, o quien allí levante un nuevo muro para contener la avalancha de hermanos pobres, ése, si

mañana muere, su cadáver se habrá descompuesto la víspera (hay quien hace lo difícil: morir la víspera por puritismo egoísta).

Sólo el justo dotado de una excepcional santidad es digno de obtener la suprema autoridad sobre los hombres, pues únicamente él puede conocer a fondo y comprender con clarividencia las leyes naturales de todos los seres vivos; sólo él es digno de ostentar el poder y capaz de proporcionar abundantes bienes, ya que posee un alma grande, generosa, dulce y amable; sólo él es capaz de imponer la justicia y la equidad, ya que posee un alma elevada, firme, serena y constante; sólo él puede granjearse el respeto y veneración de todos, por su honestidad, sencillez, gravedad, sinceridad, rectitud y justicia; sólo él puede distinguir con claridad el bien del mal, pues posee una penetrante inteligencia y una firme voluntad, un talento enriquecido por el asiduo estudio, y una sagacidad perfeccionada por la exacta investigación de las realidades más ocultas y de los principios más sutiles. La revolución salida de las manos del justo es constante, domingo es el día en que el justo me visita, día de acción y de gracia. Cuando se posee el conocimiento se emplea una antorcha para mostrar el camino; y cuando se entra en acción, uno mismo se convierte en luminaria.

El justo no ayuda al otro a triunfar (ahí está el capitalismo para crear imágenes de ganancia fácil, caída segura), sino más bien le hace capaz de resistir fracasos para tener calma en la travesía procelosa, porque cualquiera puede llevar el timón en aguas tranquilas. Para eso y para crecer día a día, pues las personas que mueven montañas son las mismas que comenzaron desde pequeños por acarrear guijarros. Sabedor de sus propias fragilidades, porque no es un extraterrestre, no echa cuentas, así que para no venirse abajo, procura no calcular demasiado (aunque dosifica su esfuerzo) sabiendo que a cada día le basta su afán. Mejor no echar cuentas, que el camino es largo. No pocos se preguntan con gran aparato de retórica: ¿Cuánto nos faltaría todavía en el supuesto hipotético de que yo quisiera arrimar mi hombro a la causa de los humildes? Ponen así ellos la venda antes de la herida, y pasan a justificar acto seguido con larguísima razónamientos la inacción que tanto estaban deseando. Estos cartesianos del egoísmo suministran con tal proceder muchas buenas razones para una mala causa, comportamiento que suele ocurrir un día sí y otro también en el ideótipo de los tramposos. ¿Es *utópico* el justo? Tal pregunta, en todo caso, hija de la *eficacé* utilitaria y de las *éticas del resultado* sin convicción, no brota del pecho del

justo. Como no se puede sembrar y cosechar a la vez, lo importante ahora es abrir surcos. Surco a surco, verso a verso. Volver a surcar, abrir caminos al futuro. Siembra derecha con surcos torcidos, desde luego. Y si —en el caso límite— el justo estuviera seguro de que no habría fruto, probablemente seguiría sembrando, pues ha descubierto que sembrar es lo que sabe hacer, y que además le gusta, y también lo cree justo y necesario para todos. Mientras tanto no obliga a nadie a que siembre, simplemente invita a que les acompañemos en libertad, algo que los invitados sin carácter militante no apreciarán, reaccionando en contra. Y si el sembrador muere sembrando, la siembra de ese sembrador será la primera cosecha enterrada y resucitada.

La madurez del maestro consiste en ayudarnos a encontrar la seriedad que teníamos cuando jugábamos de niños; sólo a quien dejó de ser niño la vergüenza de cometer el primer error le hace cometer muchos más. El maestro es quien eternamente nos apacigua enseñándonos que, cuando no se puede tener todo lo que se quiere, es hora de querer lo que se tiene. El maestro es el testigo de nuestra identidad: no hay como volver junto a un maestro para darse cuenta de lo mucho que nos habíamos desviado. Aunque mintamos al maestro y él parezca creerlo, no le engañamos: no le engañamos porque él sabe que le engañamos. Y por eso se ninguna al maestro justo que nos recuerda la exigencia de fidelidad a lo eterno, porque el odio contra lo eterno es la cólera de los débiles.

Cuando en el mundo aparece un maestro justo, lo cual no ocurre todos los días, puede recordársele por este signo: los malvados se conjuran contra él, ya que no pueden soportar sin resentimiento tanta lección viva a su lado. Pero el maestro justo, el justo a secas, nos enseña algo totalmente distinto: que vengándose uno se iguala a su enemigo, pero perdonando deviene superior a él, y que siempre es mejor amar que tener razón.

EL JUSTO INICIA EN LA ESPERANZA ACTIVA ACTIVANDO MI ESPERANZA

Los magos no se pudieron en camino porque hubieran visto la estrella, sino que vieron la estrella porque se habían puesto en camino. El futuro tiene muchos nombres: para los débiles, es lo inalcanzable; para los temerosos, lo desconocido; para los valientes, la oportunidad. Quien llena de agua su lámpara no disipará las tinieblas, y quien intenta encender una hoguera con leña

húmeda no lo logrará. La persona laboriosa configura las circunstancias, no a la inversa. La persona hecha de merengue, con el cerebro débil de un niño, se desanima y desiste de su lucha porque carece de un ideal, o porque su ideal es mezquino. Los vibrantes pero inestables, pasado algún tiempo, abandonan la convicción que habían abrazado: su voluntad sólo requerida por emociones sin ideales se vuelve pronto indiferente y apática; cien veces se entusiasma y cien veces se desentusiasma. Falsamente heroica, exhibe su gesto por un día al ritmo de marchas vibrantes, a veces arrasando lo que ha costado mucho tiempo y esfuerzo, en nombre de un porvenir radiante. Tales temperamentos menosprecian el testimonio del padre fiel, de la madre sacrificada, del trabajador leal tenazmente responsable en sus obligaciones pequeñas, cultivadas en los espinos y en los viveros de lo humilde. Son temperamentos hechos de estallidos más o menos brillantes como relámpagos, que derrochan millones de kilovatios para regresar instantes después a la noche sin aurora. Pasan del entusiasmo y del proyecto fantástico al amargo desaliento porque carecen de un ideal arraigado en el alma, un ideal de ideales y no meramente ideal de ideas, que se traduce en decisiones modestas, por etapas, que garantizan la continuidad de lo emprendido, es decir, la fidelidad. Si la sustancia del ideal es la constancia y la de la constancia el ideal, el ritmo grotesco de la espontaneidad animal de quienes se dejan arrastrar por los caprichos momentáneos de un temperamento mal dominado da como resultado una vida fragmentada, donde se impone la flojera, la ambición desordenada, la exterioridad, el ritmo de las inercias sociales, la ley del mínimo esfuerzo.

La actitud más inteligente es enfrentarse con buen ánimo a las situaciones y problemas. En toda circunstancia siempre hay un lado brillante, detrás de la más negra nube tormentosa nos espera el sol. Nunca digas «ya basta, alcancé la perfección», pues es función de la perfección hacer que uno conozca su propia imperfección. El pan es más sabroso cuando se gana con el propio sudor, así que si no quieres trabajar, no comas; para disfrutar la sidra hay que pelar primero la manzana, para disfrutar las flores hay que sembrar primero el jardín, y cultivar un jardín requiere mucha agua, sobre todo en forma de sudor. Los sueños devienen realidad para quienes trabajan mientras sueñan. Ramón y Cajal exclamaba: «¡Santa fatiga del trabajo: tú nos traes el sueño reparador, único consuelo del pobre, del perseguido y del postergado!». □

«SÓLO POR LOS DESESPERADOS NO ES DADA LA ESPERANZA»

(W. Benjamin)

▣ REYES MATE

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

INTRODUCCIÓN

En Auschwitz se habló mucho del mal y de Dios. En el relato de Elie Wiesel sobre su estancia en Auschwitz, con 16 años, cuenta cómo un día trataron de escaparse un grupo de prisioneros y fueron capturados y condenados a ser ejecutados delante de todos los deportados. Recuerda que, mientras caía la trampa de la horca, alguien por detrás preguntó: «¿pero dónde está Dios?» y oyó otra voz que decía: «ahí está, ahorcado». Esta idea de la presencia de un Dios débil, ahorcado, es algo que se repite mucho en los campos de concentración, como en la reflexión de Hans Jonas y de Etty Hillesum, una joven holandesa, que entra agnóstica en el campo y muere siendo una gran mística. Ella y Hans Jonas y el propio Paul Celan —que en el poema *Tenebrae* escribe: «Señor, rézanos a nosotros que estamos cerca de ti»— comparten la idea de que muere un Dios en Auschwitz: el Dios omnipotente. Un acontecimiento que luego trabajaría Lévinas en una de las lecturas talmúdicas. Aparece otra figura de Dios, la del Dios débil, que luego encontraría su proyección en la tesis del teólogo protestante Jürgen Moltmann sobre el Dios crucificado y que en contexto judío se explica por la figura del *Tzinzum*: Dios que se retira y deja el campo al hombre, de suerte que la presencia del mal tiene que ver con la libertad humana y con la renuncia divina a su omnipotencia. Las reacciones al problema de Dios en el campo son muy variadas: desde un Primo Levi que se prohíbe hablar de Dios y de la providencia después de lo que ha visto, hasta estas otras experiencias como la de Etty Hillesum, que plantea como último recurso el salvar a Dios. Siempre cabe recurrir a la respuesta fácil al problema de la teodicea (endosar el problema del mal a la libertad del hombre) pero no podemos ni debemos perder de vista el hecho de



que la teodicea nace como una pregunta a Dios por el mal en el mundo (y no una pregunta al hombre). De eso se es muy consciente en el campo de exterminio.

EL MAL, LÍMITE DE LA ESPERANZA

El mal del que voy a hablar no es el físico ni el metafísico, sino el mal histórico, el mal moral. El mal que se inventa y que hace el hombre. Cuando pensemos en este mal, tengamos en cuenta una experiencia como la de los campos de exterminio. Es precisamente alguien que estuvo en un campo de exterminio, como Tadeus Borowski, primero de los escritores conocidos que se quitó la vida tras salir del campo, como luego harían Celan, Levi y tanto otros. Este es uno de los escritores mayores sobre los campos de exterminio. Escribe: «nunca vi tanta esperanza como en este campo» (hablando de Auschwitz). Lo dice muy críticamente, rebelándose contra la esperanza, pues estima que con menos esperanza podría haber habido más espíritu de lucha y de rebeldía. La esperanza, creer que aquello tenía un sentido, aunque no se supiera cuál, era lo que según él imposibilitó la rebelión. Demasiada esperanza. Algo parecido dice Benjamin, en el escrito sobre Kafka. Dice que su generación (según él la más desgraciada de la historia, porque le tocó vivir el ataque mortal a la esperanza que supuso el pacto entre Stalin y Hitler), estaba llena de esperanza, aunque no para ellos. Esta relación de la esperanza y la desesperanza él la expresa en el siguiente aforismo: «la esperanza nos es dada por los desesperados». Los desesperados son la reserva de la esperanza. Una frase que puede ser brillante, pero oscura si no se aclara. La explicación es que un desesperado es alguien que no se identifica con su suerte, entiende que su desgracia no es algo natural, fruto del destino inevitable. Es el que vive su situación desgraciada como una privación, una injusticia. Por eso la figura del desesperado es la de alguien que no se resigna a su suerte, ni entiende su situación como un destino fatal. Esa conciencia de la injusticia, esa memoria de las injusticias es el principio de la esperanza.

Surge una nueva idea, relacionar la esperanza con la memoria, la mirada hacia adelante con la vista puesta atrás. Es una mirada muy rara porque normalmente pensamos la esperanza relacionándola con la utopía. De hecho, el gran *Principio de Esperanza* de Bloch tiene como armazón teórico y precedente *El espíritu de la utopía*. En Bloch es así, entiende la esperanza como la anticipación de la utopía, el porvenir, el todavía no. Cuando relacionamos esperanza y utopía hay que entender utopía como proyección del presente, proyección del todavía no que está en el presente en estado latente, sin desarrollar. Bloch dice que la esperanza es un sueño diurno. A diferencia del sueño nocturno, el sueño diurno es voluntario, está presente el yo que sigue siendo el sujeto de la operación, que busca la realización de lo que todavía no tiene pero está exigiendo. La esperanza es esa movilización desde el presente para alcanzar lo que se le debe al presente. De ahí esa relación entre esperanza y utopía. La idea fundamental de esta concepción de la esperanza es que el porvenir es una proyección del presente, es más del presente. Es precisamente este punto, esta falta de novedad en el concepto de utopía aplicada a la esperanza, lo que lleva a Walter Benjamin a hurgar en el pasado. Él entiende que una esperanza digna de ese nombre debe ser una novedad, tiene que significar una novedad, no puede ser la proyección del presente. Eso hay que buscarlo, no en la utopía sino en el pasado. Cuando hablamos de pasado (nos vamos acercando al concepto de memoria en Benjamin) hay que entender que hay dos tipos de pasado. Un pasado que está presente en el presente, y un pasado que está ausente en el presente. El pasado presente en el presente es *grosso modo* el pasado de los vencedores. El vencedor de cada momento se entiende que es el heredero de las victorias pasadas, el triunfador se siente gestor de un patrimonio que han ido acumulando los distintos vencedores y que a él ahora le toca gestionar. El pasado de los vencedores está presente. El que está ausente es el pasado de los vencidos, el proyecto frustrado que ha quedado arrumbado en las cunetas de la historia. Ese es el presente interesante. Él es presente que puede enriquecer el presente, porque si se hace presente lo que está ausente va a cuestionar la lógica del presente y va a permitir una novedad. Esta preferencia de Benjamin de mirar al pasado en vez de a la utopía como referencia a la esperanza, de dar un carácter utópico al pasado y no a la proyección del presente, es lo que le lleva a decir en

su tesis 12 que lo que inspira el movimiento de la historia, la esperanza, no es el ideal de los nietos satisfechos sino el recuerdo, la memoria, de los abuelos humillados.

¿Por qué la memoria tiene esa carga de esperanza? Hablar de memoria hace diez años habría llamado la atención, porque apenas se hablaba de ello. Sin embargo, hoy es un tema que nos invade. Memoria histórica: de la guerra civil, de la transición, de Auschwitz, de los esclavos, del pasado colonial. Afortunadamente, estamos inundados de la memoria, lo que pasa es que hay un gran galimatías en la concepción de la memoria. Si queremos entender este fenómeno nuevo tenemos que pensar su diferencia respecto de la historia, que siempre ha estado ahí. Ambas gestionan el mismo tiempo, el pasado, pero lo hacen (lo miran) de una forma muy diferente. Santos Juliá escribía hace unas semanas un artículo en *El País* en que sostenía que la memoria es un asunto privado y moral, no político ni que tenga carga filosófica, que dé a conocer nada. Yo pienso que lo que caracteriza la memoria es que es un asunto político que además tiene una carga filosófica, tiene un contenido epistémico específico. Benjamin decía que la memoria es como esos rayos ultravioletas que permite ver aspectos ocultos de la realidad, que siempre han estado ahí, pero nadie les ha dado importancia, no han tenido importancia hermenéutica. La memoria tiene mucho que ver con la hermenéutica, es ver y dar significado a lo que está ahí y se ha considerado insignificante. Por explicar con imágenes lo que puede significar la memoria, me recuerda a esas esculturas de Chillida, esos huecos que horadan lo macizo del hierro y hacen aparecer a través de los huecos mundos nuevos que de alguna manera cuestionan y debilitan la contundencia de la materia, del hierro o del forjado. La memoria es la categoría que cuestiona una identificación muy habitual entre facticidad y realidad. La memoria no sólo es lo que ha tenido lugar sino lo posible que fue abortado. Introduce el concepto de posibilidad en el de realidad. Si uno analiza la historia de Chile después de Allende, un historiador dará importancia lógicamente a lo que ha tenido lugar; una vez que desaparece Allende lo que ocurre en Chile es la presencia de Pinochet, sus obras, sus legislaciones, sus iniciativas, eso sería la materia de la historia. Para la memoria sería todo eso pero visto precisamente desde esa ausencia de Allende. Allende también está detrás de Pinochet, y cuestiona su pretensión a ser la realidad de Chile. Eso es la memoria, el cuestionamiento de la identificación de facticidad y realidad. Se puede

también explicar recurriendo a una secuencia fílmica de *Shoa* (de Claude Lanzmann), la gran película sobre Auschwitz. Una película muy especial porque no hay artistas profesionales, las figuras que aparecen son supervivientes de situaciones extremas de los campos de concentración. Miembros de los comandos especiales de los que decía Primo Levi que eran los más desgraciados del mundo porque tenían que matar a sus compañeros y activar las cámaras de gas, meter, engañándolos, a sus propios familiares y compañeros, y luego sacarlos, quemarlos, triturar los huesos y luego esparcir las cenizas. Los protagonistas son testigos. Otra originalidad de la película es que no hay escenarios. El desafío es visitar esos lugares tal como están hoy, tal como estaban cuando en los años 80 se grabó la película, para ver el paso del tiempo, el fenómeno del olvido y mediante la fuerza del testigo horadar ese olvido y que el espectador acabe viendo la realidad con la mirada de los testigos. En una primera secuencia aparece un checo Srebniak que de joven estuvo allí, y vuelve treinta años después. Avanza por un bosque polaco con árboles, césped, un sitio tranquilo, avanza la cámara con él hasta que en un momento se para y dice «era aquí». Ahora, ahí no hay nada, sólo un poco de césped, pero es donde estaba la cámara de gas. Lo que está diciendo es que si queremos entender la realidad, no la historia, de ese bosque, no sólo debemos ver los árboles y el césped, sino algo más que forma parte de la realidad, aunque sea invisible: la cámara de gas que ya no está ahí, pero que estuvo. Eso es la memoria. No es traer al presente un pasado, sino ver el presente con esa otra mirada, descubrir en el presente esa otra realidad.

Si pensamos en el País Vasco, lugar donde ha habido víctimas, el lugar físico se altera de suerte que ya no podemos entender esa realidad física o geográfica como si no hubiera ocurrido nada. Es importante por tanto esa mirada de la víctima o del superviviente para captar precisamente la dimensión oculta de la realidad. Es lo que trata de decirnos el concepto de memoria respecto a la historia. Esta teoría uno la puede encontrar en autores tan dispares como Benjamín y Koselleck. Es este último quien escribe que «el cambio histórico se alimenta de los vencidos. En cuanto sobreviven han hecho la experiencia originaria de toda la historia, a saber, que ésta acostumbra a desarrollarse de manera distinta a la planificada». Es decir, la potencia de la mirada del vencido tiene algo que no saben los demás, a saber, que la historia pudo ser de otra manera. El vencedor identifica

la realidad con su experiencia, su victoria, pero el vencido sabe que esa realidad pudo haber sido de otra manera, y por tanto tiene una posibilidad latente que no está muerta, sino latente, que cuestiona lo existente y puede presentarse como su alternativa.

Si hoy las víctimas son tan importantes es gracias a la memoria. El primer servicio que ha rendido la reflexión que se ha hecho sobre la memoria (yo creo que es una reflexión fundamentalmente hecha sobre la memoria de Auschwitz) es la importancia que hoy tienen las víctimas. Porque víctimas ha habido siempre pero eran invisibles. Entendíamos que formaban parte del panorama, era el precio de la historia, del progreso. Decía Hegel que el Espíritu universal, en su desarrollo, tiene que «pisotear algunas florecillas al borde del camino». Casi siempre eran los más, pero eran florecillas al borde del camino porque no tenían significado, no eran relevantes desde el punto de vista hermenéutico para la comprensión del proceso histórico en su conjunto. Víctimas ha habido siempre, pero ahora se están haciendo visibles, ahora tienen voz. Volviendo al País Vasco, la situación nueva del actual alto el fuego respecto de las treguas anteriores es que ahora las víctimas son visibles. También estaban antes, pero silenciadas, ahora son visibles. Esto es un fenómeno mundial. En todos los países se debaten estas cuestiones, la memoria de las víctimas. Es un fenómeno nuevo y universal. Hace cinco a seis años, García Márquez y un grupo de colombianos escribieron una carta protestando por la decisión que había tomado la unión europea de exigir el visado a los colombianos que quisieran venir a Europa. Él escribió una carta en que decía algo que entonces sonó retórico pero hoy no: «no olviden ustedes que somos hijos o nietos de esclavos y, por tanto, que España (y no sólo España) tiene una deuda histórica con nosotros». Esto, dicho hace cinco o seis años, sonaba a exceso verbal. Hoy nos lo tomamos en serio.

Hemos asistido en Francia a la declaración por ley de la esclavitud y de la trata de esclavos como crímenes contra la humanidad. Se reconocía el pasado esclavista de Francia como un crimen contra la humanidad. La ley pasó tal cual, hasta que la opinión pública se dio cuenta de lo que eso significaba: reconocer que el discurso que se han hecho los franceses (y todos con ellos) de la Francia republicana y de la Gran Revolución de 1789, cohabitaba con una práctica de trata de esclavos, de esclavitud y de colonia. Algo ahí no funcionaba, había que revisar la universalidad de esa conciencia republi-

cana, puesto que convivía tan tranquilamente con esta práctica esclavista, y esto es lo que ha despertado inquietudes en la opinión pública francesa: La derecha de siempre —y con ella los historiadores— han levantado la voz para decir que la colonia fue muy positiva para los colonizados. Es decir, que lo que en el caso de Gabriel García Márquez podría sonar a retórica, cada vez lo es menos. Se oyen cada vez las voces de quines han sufrido injusticias pasadas.

Uno se pregunta si la justicia terminará por asumir sus responsabilidades pasadas. Para lograrlo es necesario que haya una teoría de la justicia en que la memoria sea relevante. Sólo así cabe pensar en un derecho donde también la reparación del pasado tenga cabida. Si uno mira las teorías dominantes de la justicia (Habermas, Rawls y sus entornos) lo que descubre es una preocupación máxima por neutralizar la memoria. No es que se les haya olvidado la memoria, es que hay una prevención, una alergia a la memoria. Hasta el punto de que McIntyre, un crítico muy agudo de la modernidad, se imagina la teoría de Rawls como la de un paracaidista que cae por casualidad en un territorio con desigualdades. Llega allí, ve lo que ve y pone manos a la obra para arreglar ese estado de cosas. Pero no establece un vínculo entre los problemas que ve y su propia historia. Los problemas se los encuentra de nuevas. Ahora bien, los problemas y desigualdades del mundo no están de nuevas ahí, son producto de un resultado histórico, y eso es precisamente lo que evitan las teorías de la justicia. No digamos el derecho construido con figuras de olvido: amnistía, prescripción, la no retroactividad de la ley, etc. Vivimos en una era de la memoria, pero con un colosal desafío a la justicia y al derecho. Está mucho más adelantada la conciencia moral de nuestro tiempo que las construcciones teóricas que puedan servirles de apoyo.

En los debates sobre el significado de la memoria, recuerdo uno en Berlín en que el tema era cómo Alemania había elaborado su pasado y cómo se había hecho en España. La desventaja era evidente: en España hemos hecho una transición sobre el olvido mientras que los alemanes han integrado su pasado en el presente. Berlín es la ciudad que, gracias a sus particulares circunstancias, más se mueve y proyecta hacia adelante. París, Londres o Roma no se mueven desde hace siglos. Pero Berlín innova al tiempo que rescata el pasado que aflora por doquier: en la calle donde estaban las sedes de la Gestapo y las SS, arrasadas por

los aliados, se ha construido un museo sobre los escombros, llamado *Topografía del terror*. En las casas donde vivían judíos que un buen día tuvieron que abandonar por la fuerza para ser deportados y exterminados se ha puesto una loseta con el nombre, día de arresto, campo de exterminio y día de la muerte. Toda la ciudad es una memoria. Delante de la Universidad Humboldt, en que se quemaron buena parte de los libros de la biblioteca en la noche de los cristales rotos, se ha levantado un monumento con los libros más atacados por los nazis. Es una ciudad de la memoria.

En ese debate en el que se ponía tan de manifiesto el cultivo de la memoria, en Alemania, y del olvido, en España, yo me permití, sin embargo, una observación crítica con Alemania porque este país está lejos de lo que en 1940 significaba la memoria. No ha llegado aún a la idea que entonces tenía Benjamin de la memoria. No ha llegado al imperativo categórico de la memoria que luego formularía Adorno en *Dialéctica negativa*. ¿En qué consiste en imperativo de la memoria? Se suele decir que consiste en recordar a Auschwitz para que la barbarie no se repita. Pero la formulación de Adorno no es esta. Él dice que consiste en «reorientar el pensamiento y la acción para que Auschwitz no se repita». No dice recordar, dice reorientar el pensamiento y la acción. El peligro de recordar es convertirlo en un gesto psicológico. No se trata de psicologías. Es un problema de interpretación de lo oculto. Por ello, si queremos dar contenido a la memoria hay que tener en cuenta el imperativo categórico adoniano: reorientar el pensamiento y la acción teniendo en cuenta la barbarie. ¿Qué significa esto? ¿Qué quiere decir reorientar el pensamiento y la acción, repensar la verdad teniendo en cuenta a Auschwitz? He dado una pista al referirme a Srebnik con ese «era aquí». El superviviente, la víctima, tiene una mirada distinta de la realidad, que también forma parte de la misma. Es como el ángel de la historia, en la tesis novena de Benjamin, comentando un cuadro de Klee donde aparece el ángel con las alas desplegadas, en actitud de volar deprisa hacia adelante, impulsado por un fuerte viento que viene de atrás (del paraíso, dice él). El ángel tiene una peculiaridad, que aunque vuela hacia adelante tiene el rostro mirando hacia atrás, a diferencia del ángel de la victoria de Berlín, que conmemora la victoria de Prusia sobre Francia y que mira desafiante hacia adelante. Ese ángel de la victoria mira hacia adelante, triunfante y glorioso. Pero este de Klee mira hacia atrás, y a diferencia del

otro tiene la cara desencajada, porque va viendo que su marcha triunfal se hace sobre escombros y cadáveres. Dice Benjamin: «eso, nosotros los llamamos progreso». Lo que para nosotros es progreso, para el ángel es una marcha sobre cadáveres y escombros. Esa mirada del ángel, que es lo que nosotros no vemos cuando construimos el progreso, es precisamente la memoria. Por ello la memoria no es sólo moral (como decía Santos Juliá), sino que es epistémica, nos permite ver algo de la realidad que sin ella no veríamos, porque nos permite conocer el lado oscuro de la realidad, ese en el que no nos fijamos porque no es visible: el mundo de las víctimas. Se trata de rebelarnos ante las víctimas, ante el hecho de que haya víctimas. Aquí hay una dimensión epistémica. Y otra política ¿Qué significa reorientar la política teniendo en cuenta Auschwitz? Creo que lo que significa es repensar la relación entre política y violencia. Cada vez que oigo hablar de la importancia de las víctimas siempre pienso que la cosa no consiste sólo ni en primer lugar en la reparación material. Lo realmente importante es hacer visible lo hasta ahora invisible; pensar lo impensado porque nos parecía in-significante. Repensar críticamente si la política puede seguir construyéndose como hasta ahora: sobre víctimas y con violencia. La relación entre violencia y política es el gran tema. Pensar la política sin violencia, ésa es la novedad. Eso pienso que significaría reorientar la acción teniendo en cuenta Auschwitz. Y también repensar la moral, en un punto que creo necesario. Hay un filósofo alemán, Tugendhat, que se ha dedicado a ver cómo los demás fundamentaban la moral moderna. Es un especialista de fundamentaciones modernas de la moral. Como es sabido la necesidad de preguntarse por el fundamento de la ética nace con el principio moderno de la autonomía del sujeto que no puede ya aceptar que ese fundamento se encuentre en algo extraño al propio sujeto como la religión o la tradición. Pues bien, una vez que desaparece la religión o la tradición como principio de la ética, el sujeto moderno se echa en manos de un prejuicio aceptado por todos y que nadie discute: el concepto de dignidad de la persona. Idea del respeto mutuo y dignidad de las personas. Eso sería el fundamento de la moral moderna. Pero si algo llama la atención al ver los relatos de los campos de exterminio es la inexistencia de dignidad. Ellos lo reconocen, y por ello Primo Levi se indignaba cuando algunos lo ocultaban. Dice que se han salvado los peores, porque para sobrevivir había que andar listos. Había campos en que

aparecer por las mañanas a la hora de formar filas sin la gorra significaba automáticamente la cámara de gas. Entonces los más espabilados se dedicaban a coger gorras para escapar de la cámara de gas. Y muchos débiles no encontraban sus gorras y acababan sentenciados. Dice Levi, «había que abandonar la dignidad a la puerta del campo». También hubo héroes, por supuesto, pero en los campos no había dignidad. Ahora bien, si hacemos de la dignidad el fundamento de la ética o declaramos inmorales a los deportados del campo o buscamos nuevas bases para la ética. Habría que pensar que a lo mejor la moralidad consiste en responder de la inhumanidad. Pensar que no nacemos con una dignidad, como supone la teoría moderna, sino que la conquistamos y algunos se pueden morir sin haberla conquistado. Lo dice Rosenzweig: «la humanidad se conquista, no se nace con ella». Y esa conquista consiste en responder ante la inhumanidad del otro.

Dura tarea la del imperativo categórico. Se dice que no basta recordar para que la barbarie no se repita, pero es que no hemos empezado siquiera a recordar, porque recordar no es un mero gesto psicológico, sino reorientar el pensamiento y la acción para que la barbarie no se repita.

¿Cómo pasar de la visibilidad de las víctimas a la esperanza? La memoria puede hacer algo muy importante por la esperanza: al mantener viva la injusticia pasada permite que no se archive la injusticia sino que esperemos la llegada de la justicia. Porque una injusticia sigue siendo injusticia por mucho tiempo que pase, siempre y cuando no haya sido saldada. En ningún sitio, salvo en el derecho (por convenciones entre los humanos), está escrito que un crimen prescriba. Hemos tardado siglos, hasta 1947, en reconocer que los crímenes contra la humanidad no prescriben. ¿Pero por qué han de prescribir otros crímenes? El crimen no prescribe mientras no sea saldada la injusticia que representa. La memoria puede mantener viva la conciencia, la actualidad de la injusticia. Pero, ¿cómo pasar de esa conciencia al cumplimiento de la esperanza? Esto es un debate que en cierto momento se plantean Horkheimer y Benjamin. Benjamin dice que «la memoria puede abrir expedientes que la ciencia da por liquidados». La memoria tiene el poder de abrir todos los archivos. Horkheimer le dice que esto le parece erróneo, porque si abre los archivos es porque piensa que el problema tiene solución, y eso es teología, no filosofía. La reflexión de Horkheimer se comprende porque él distingue

entre la esperanza cumplida y la esperanza prometida. Piensa que la filosofía puede mantenerse con dificultades en el nivel de la esperanza prometida, pero el hombre no puede consumir la justicia (para eso habría que resucitar a los muertos). La actualización de la injusticia, sí, pero de ahí no se pasa. El esfuerzo de Benjamin es titánico porque está constantemente intentando superar esa frontera, sin lograrlo. Acabo de publicar un comentario a las tesis de Benjamin, observando cómo pelea contra esa frontera de la esperanza prometida y acaba en una aporía, sin encontrar forma de saltar de la esperanza prometida a la esperanza cumplida. Posiblemente esta sea la frontera entre la filosofía y la teología. El teólogo católico J.B Metz, —el único que ya en los sesenta hablaba de Benjamin cuando todos hablaban de Bloch—, captó este punto, que forma parte de su trabajo teológico. Dice que para la esperanza cumplida hace falta un sujeto capaz de responder, y no puede ser el hombre. Tiene que ser un Dios. Como teólogo él lo acepta pero entiende que el filósofo no de el paso aunque no deja de mandarle un aviso: si al final la esperanza se substancia en una mera utopía, es decir, en una promesa sin realización, estaríamos ante un gran fraude. Si resulta que la esperanza es una utopía asintó-

tica, que se aleja a medida que avanzamos, entonces la esperanza sería un gran engaño. Si sólo es utopía y no realización habría que hablar de espera pero no de esperanza. Mejor que hablar de engaño o de fraude quizá convenga reconocer la visión trágica que tiene el cristianismo del hombre. Cuando Santo Tomás dice que el fin del hombre es sobrenatural está colocando al hombre en una situación muy complicada. Resulta, en efecto, que sólo se logra si alcanza su fin propio, pero como ese fin excede sus propias fuerza, porque no es natural sino sobrenatural, entonces el destino del hombre que sólo se atenga a sus propias fuerzas es el fracaso. Declaración de tragedia, porque necesita la gracia —algo que puede serle dado, pero que no puede exigir— para ser hombre logrado. Desde esta concepción trágica de la existencia, decir a quienes se encuentran en una situación aporética, como Benjamin, que la esperanza puede ser un engaño, quizás sea exagerado. Pero lo que sí que queda claro es que la esperanza puede ser vista desde dos ángulos muy distintos pero que se enriquecen mutuamente: sólo en contraste con la filosofía aparece el carácter gratuito de una virtud teologal; y sólo gracias a la teología puede la filosofía pensar la esperanza como algo más que una espera. □