

DIRECTOR: Luis Ferreiro
SECRETARIO: Fernando Soler
acontecimiento@mounier.org
Luis Capilla
Carlos Díaz
José Antonio Fernández
Teófilo González Vila
Carmen Herrando
José M. Linares Poveda
Julia Pérez Ramírez
Ricardo de Luis Carballada
Félix García Moriyón
José Manuel Alonso

- Educación
- Refugiados

EDITA: Instituto E. Mounier
c/ Melilla, 10 - 8.º D
28005 Madrid
☎ 91 473 16 97
http://www.mounier.es
Periodicidad: trimestral
ISSN: 1698-5486
Depósito legal: M-3.949-1986
DISEÑO Y PRODUCCIÓN:
La Factoría de Ediciones
☎ 91 452 94 17
factoria@factoriaediciones.net
ILUSTRACIONES: Ana C. Martín
IMPRESIÓN: Villena Artes Gráficas

SECCIONES

01 EDITORIAL

POLÍTICA Y ECONOMÍA

03 Liu Xiaobo: La conciencia de China, por Mar Llera

07 Los distintos fetichismos y la reconstrucción de la verdad, por Antonio Colomer Viadel

12 La españolía catalana y vasca, por Andrés Ortiz-Osés

13 Harto ya de tanta patria, por Carlos Díaz

14 En el centenario de la revolución rusa, por Federico Velázquez de Castro

EDUCACIÓN Y TERAPIA

16 Un dolor que nunca termina, por Patricia Isabel Casimiro Cuevas

19 Una tentativa de aplicación de cierta filosofía de la persona al derecho, por Javier Barraca Mairal

22 El Instituto Emmanuel Mounier de Buenos Aires, por Javier García Moritán

25 RINCÓN BIBLIOGRÁFICO

ANÁLISIS

Civilización y barbarie

PRESENTACIÓN 28

Barbarie, razón y pasión
LUIS FERREIRO ALMEDA 29

La barbarie que hay en la civilización
DANIEL DOS SANTOS 36

La posibilidad de autodestrucción
SANTIAGO OSÁCAR 41

**René Girard: teología política
entre los leones**
DESIDERIO PARRILLA MARTÍNEZ 45

**El arraigo. Civilización y barbarie
en el pensamiento de Simone Weil**
CARMEN HERRANDO 49

**El canon personalista de civilización.
Once urgencias**
CARLOS DÍAZ 55

Apocalipsis: ¿catástrofe o esperanza?
LUIS M.^a SALAZAR 60

Editorial

LUIS FERREIRO, DIRECTOR DE ACONTECIMIENTO

Los nacionalismos, o la insaciable sed de privilegios e indulgencias

Sin duda Nietzsche exageraba: «La indulgencia, la compasión, fueron siempre mi mayor riesgo: todo ser humano quiere que se sea indulgente con él, y que se le sufra» (*Así habló Zaratustra*, III, 209). Y, sin embargo, es una interpretación perfecta de lo que nos ocurre. Todo nacionalismo quiere que se le sufra, que se le permita saciar sus apetencias ilimitadas, y que los demás sean indulgentes con ellos. El riesgo de España es la compasión, el respeto a los fueros y la indulgencia con los desafueros.

España tiene un problema territorial porque tiene un problema de tribus y caciques: los nacionalismos, esa presunta ideología política cuya inanidad se envuelve en banderas que apenas esconden sus vergüenzas. No busquéis en el **ne-**nacionalismo argumento racional alguno, todo es instinto de posesión, egoísmo colectivo, inflación de vanidad, orgullo de pertenencia a una entelequia, a una nada, en la que sueñan serlo todo, soberbia que inventa diferencias para justificar una supremacía, con el consiguiente desprecio de los otros, a los hay que separar por fronteras, sin darse cuenta de que

Continúa en la página siguiente →

Mar Llera

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

LIU XIAOBO: LA CONCIENCIA DE CHINA

Cuando en 2010 Liu Xiaobo recibió el Nobel, muchos nos impresionamos por el tono de la carta que hizo llegar a las autoridades noruegas:

Aunque continuó afirmando que soy inocente y que los cargos en mi contra son inconstitucionales [...], la actitud [de mis jueces] ha sido moderada y razonable; además, a menudo han mostrado buena voluntad. [...] Durante mis seis meses de detención en Beikan vi mejoras en la organización de la prisión.

El premio fue entregado, en cualquier caso, frente a una silla vacía, en una dramática réplica de lo sucedido durante el periodo nazi con el disidente Von Ossietzky. Siete años después, otra silla vacía, ahora junto al mar, se ha convertido en la simbolización iconográfica de Liu, de su cadáver convertido en cenizas que devoran las olas.

Cuando en el arranque del pasado verano supimos que este luchador por los derechos fundamentales padecía un cáncer terminal y la prensa publicó que «había salido de la cárcel para recibir tratamiento en un hospital», la opinión pública internacional se sintió a un tiempo conmocionada y aliviada. Al fin se hacían verdad las palabras del Nobel: el régimen chino exhibía un nuevo, civilizado rostro.

Pero a quienes seguimos de cerca los pasos del Coloso Oriental nos llegaban otros testimonios. Desde un forzado aislamiento, su esposa sollozante Liu Xia conseguía enviar a una amiga un mensaje desesperado: «Ni radioterapia, ni quimioterapia... No tiene tratamiento». Por el contexto se entendía que era ya demasiado tarde. Esas autoridades tan «humanitarias» ante las cámaras habían dejado que la enfermedad avanzara sin haberle procurado remedio. Una vez diagnosticada, habían desoído a los especialistas extranjeros que abogaban por sacarlo del país. Y habían obligado a enmudecer al Nobel, que deseaba salir de

China más para salvar a su mujer que para salvarse a sí mismo. Mientras tanto en Youtube se multiplicaban vídeos de carácter promocional que exhibían las instalaciones sanitarias donde Liu Xiaobo... agonizaba.

Este intelectual —proclamado «la Conciencia de China» por *The Economist*— ha sufrido una muerte inhumana a manos de un régimen cruel. Y como su prisión no puede ya perpetuarse en su cuerpo mortal, se perpetúa ahora en su esposa, desaparecida desde que terminaron las honras fúnebres. Muchos de quienes participaron en ellas fueron asimismo detenidos, porque en China es un crimen llorar la muerte de «un enemigo del Estado». (*También lo es escribir líneas como éstas en una revista extranjera*). He aquí la emergente potencia global.

En Occidente parece que nos educan para denigrarnos a nosotros mismos: nuestro imperialismo, nuestro sistema económico, nuestra democracia, nuestras tradiciones, nuestras raíces. Somos la única civilización del mundo que se culpa de ser etnocéntrica, aunque otras lo sean tanto o más que nosotros. Nuestra matriz cultural se ha deconstruido hasta quedar reducida a cenizas intelectuales y morales: sin metafísica, sin antropología, sin fundamentación ética, sin conocimiento, sin certezas...; de ahí las esperpénticas carcajadas del visionario Michel Houellebecq. Y ahora que nos enfrentamos al terrorismo yihadista y a la *sinización* del planeta no sabemos cómo defendernos. Aquellos a quienes nos enfrentamos nos desprecian, porque antes lo hemos hecho nosotros mismos.

Al imparable ascenso chino contribuyen de manera eminente el declive del liderazgo norteamericano acentuado por las erráticas provocaciones de Trump, la fragmentación europea y el patetismo de un Brexit ni siquiera creíble para quienes lo votaron, las sucesivas secuencias catalanas de la tragicomedia «Puig-de-Mor» —epígono póstumo de Chiquito de la Calzada y su célebre *Conde Mor*—, junto a tantos otros indicios del ocaso de Occidente.



Por contra, China construye un nacionalismo cada día más fuerte y mejor pertrechado. Su propaganda es crecientemente sutil, progresivamente invisible. Se disemina y confunde con el periodismo profesional, con la investigación académica, con la prudencia política, con la lógica de los mercados, con el tecnocapitalismo. El Gran Dragón ha comenzado a invertir masivamente en todo el mundo para hacerse con el sector de la comunicación y la cultura; las tecnologías de la inteligencia, las redes, los datos; la producción del conocimiento, los imaginarios, las narrativas... Invierte en el mundo del cine, en prensa, en *social media*, en universidades, en centros de investigación, en las factorías del consumo también, por supuesto.

Los expertos están alertándonos del profundo cambio que hoy experimenta la relación entre los dos grandes superpoderes mundiales: las tradiciona-

les confrontaciones bilaterales en los ámbitos comercial y monetario, así como en materia de derechos humanos, están abriendo paso de modo ascendente a un litigio de mucha mayor envergadura donde se juega la preeminencia global.

China asegura una y otra vez que carece de ambición hegemónica, pero muchas de sus acciones comerciales, diplomáticas y militares desmienten esas declaraciones. Su agresividad se manifiesta en el doble rasero que supone preconizar la apertura de los mercados y el impulso globalizador en foros multilaterales como el de Davos, mientras se impulsan de modo soterrado políticas proteccionistas y en algunos casos contrarias a la legalidad internacional. China viola la propiedad intelectual y roba de modo sistemático secretos industriales a corporaciones extranjeras, protege a través de un corrupto capitalismo de Estado a sus SOE (*State Owned Enterprises*) —eje ver-

«En el pasado, China puede haber sido la fuente de una civilización duradera en el este de Asia, pero hoy no tiene más influencia civilizadora que la Grecia moderna en Europa»

tebral del sector público y de la política nacional—, restringe a su conveniencia el acceso de foráneos a su mercado, fomenta la opacidad en el ámbito de la información financiera, manipula los tipos de cambio, controla los flujos de inversión...

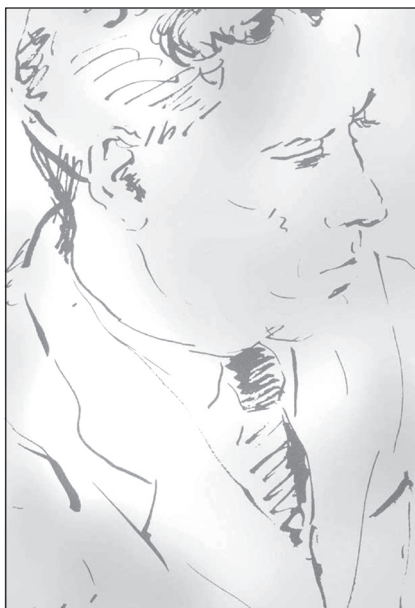
Lo más sorprendente es que, a pesar de eso, se presenta como el mejor relevo a Estados Unidos en el liderazgo de la globalización. Algo tiene que ver, sin duda, el viraje abiertamente proteccionista de Washington, y su retirada del Tratado Transpacífico y del Acuerdo de París sobre Cambio Climático. Por otra parte, el Gran Dragón hace gala de una *charming offensive*, una retórica de respeto a la soberanía de los Estados cuya elegancia contrasta con la agresiva vulgaridad de Trump. A ello hay que añadir la llamada —diplomacia de la chequera—, que compra voluntades al precio de jugosas inversiones como las que promueve el BAI (Banco Asiático de Inversiones en Infraestructuras). Como hemos apuntado, éstas afectan de modo creciente a las industrias del conocimiento, hasta el punto de erosionar los cimientos de la conciencia colectiva y la capacidad de reflexión moral. Los grandes conglomerados mediáticos, los

think-tanks de referencia internacional e incluso la industria del cine van siendo atados sigilosamente por los magnates chinos en una red de lazos invisibles, cada día más fuertes. Las comisiones de derechos humanos de las organizaciones multilaterales se ven asimismo afectadas. El pensamiento crítico y la libertad creativa que podrían oponer resistencia a la hegemonía discursiva del nuevo Guardián Mundial van siendo narcotizados poco a poco.

Ahora bien, Pekín no sabe, ni puede, ni siquiera quiere ocultar los inmensos déficit que lastran su proyecto y que paradójicamente abren un resquicio de esperanza para la Humanidad. «Aparte del valor del crecimiento económico, China no defiende muchos otros valores que los países deseen emular o compartir» —ha dicho David Kang, profesor de la Universidad del Sur de California. «En el pasado, China puede haber sido la fuente de una civilización duradera en el este de Asia, pero hoy no tiene más influencia civilizadora que la Grecia moderna en Europa» —añade Robert Daly, del Kissinger Institute.

El XIX Congreso del Partido Comunista Chino (PCC), celebrado durante el pasado mes de octubre, ha proclamado la voluntad de iniciar un nuevo periodo en que la potencia oriental exportará su paradigma a otras naciones. De modo simultáneo, se enfatizado el papel crucial del propio PCC en esta etapa. Probablemente sin ser consciente de ello, el Gigante Asiático está tejiendo así la trampa que anticipa su fracaso político y moral en el mundo. Porque un partido que persigue la disidencia, prohíbe la discrepancia, asfixia la deliberación, impide el pluralismo y encadena la libertad no puede luego esgrimir la retórica de la *Tianxia*. Según sus postulados la preeminencia china habrá de ser el resultado de una obediencia aquiescente por parte de los extranjeros, que se someterán de buen grado a esa civilización, impelidos por el contraste entre su grandeza y el desencanto de Occidente.

Liu Xiaobo fue un ferviente admirador de nuestro patrimonio ético y de nuestros valores morales. No esperemos que regrese del más allá para recordarnos por qué.



UNE AMITIÉ ENTRE PRIMAUTÉ DU SPIRITUEL ET ESPRIT

RENCONTRE À L'INITIATIVE DU
CERCLE D'ÉTUDES JACQUES
ET RAÏSSA MARITAIN ET DE
L'ASSOCIATION DES AMIS
D'EMMANUEL MOUNIER



AUX BERNARDINS

20 Rue de Poissy, Paris
samedi 20 janvier 2018
de 9h30 à 17h
Entrée gratuite

Esta jornada tiene por objeto estudiar las relaciones que mantuvieron Jacques Maritain y Emmanuel Mounier.

Tiene lugar después de la publicación de la *Correspondence Maritain-Mounier* en Desclée de Brouwer (primavera de 2016) y los *Entretiens* de Mounier (sus cuadernos personales) en Presses Universitaires de Rennes (marzo de 2017).

Se trata de comprender las filiaciones, intercambios e influencias, para cuestionar la inserción de la red joven de Esprit en el «ámbito de Maritain», y comprender cómo dos pensamientos, en principio bastante diferentes, entre Bergson, Tomás de Aquino, Jacques Chevalier, etc., dialogaron, al tiempo que mantuvieron su especificidad y vocabulario, sobre importantes cuestiones religiosas, filosóficas y políticas de los años 1930 y 1940. Se intentará comprender cómo estos diferentes estilos de presencia y compromiso en la vida de la ciudad y la Iglesia siguen siendo cercanos, distintos y complementarios.

INFORMATIONS - INSCRIPTION

Bernardins - Salle G
20, rue de Poissy, 75005 Paris
01 53 10 74 44

CONTACTS

Florian Michel:
florian.michel4@univ-paris1.fr
Yves Roullière:
roulliere.yves@orange.fr

INSCRIPTION OBLIGATOIRE

Nom :
Adresse :
Tél. & mail :
Adresser à Patrick Bizot
46, r. du Louvre, 78220 Viroflay
patrick.espiard@wanadoo.fr
06 78 42 62 25

MATIN

9:30h Accueil

9:45h Introduction

Michel Fourcade (*Cercle d'Études Jacques et Raïssa Maritain*) et
Jacques Le Goff (*Association des Amis d'Emmanuel Mounier*)

10h **Sylvain Guéna** (*CEJRM et AAEM*): Primauté du spirituel chez Jacques Maritain et Emmanuel Mounier à travers leur correspondance

10:30h **Michel Fourcade** (*Université de Montpellier et CEJRM*): Meudon et la génération non-conformiste (1927-1932)

PAUSE

11h15 **Jean-François Petit** (*Institut catholique de Paris et AAEM*): Mounier entre Chevalier et Maritain

11:45h **Florian Michel** (*Université Paris 1 et CEJRM*): Gilson entre Maritain et Mounier

APRÈS-MIDI

14h15 **Gérard Lurol** (*ICP et AAEM*), Les relations contrastées de Maritain et Mounier avec les non-croyants

14h45 **Didier Da Silva** (*Sciences Po-Paris et AAEM*), Maritain et Mounier aux prises avec Marx et Lénine

PAUSE

15h15 **Yves Roullière** (*AAEM*): Jacques Maritain, Emmanuel Mounier et la Guerre d'Espagne

CONCLUSION

Guillaume Cuchet (*Université Paris Est Créteil*)

Antonio Colomer Viadel
Catedrático de Derecho Constitucional

LOS DISTINTOS FETICHISMOS Y LA RECONSTRUCCIÓN DE LA VERDAD

I. EL FETICHISMO DE VOTACIÓN Y TUMULTO, IGUAL A DEMOCRACIA

Hace ya 2.500 años Aristóteles, que estableció las distintas formas de gobierno, fijó también las correspondientes degeneraciones de éstas, y en el caso de la democracia consideró que su perversión era la demagogia, cuando unas pretendidas mayorías, convencidas de su prepotencia y fortaleza, atropellan a las restantes minorías, pisoteando sus derechos, entre ellos la expresión discordante de ese abrumador dictado demagógico que quiere erigirse en la única verdad.

Es cierto que las formas y las garantías son importantes en la expresión de la democracia y a raíz de las primeras elecciones en la democracia recobrada española, en junio de 1977, escribí que «se quiere confundir la democracia —protagonismo consciente del pueblo—, por el mero mecanismo del sufragio, que es un instrumento de aquella, y que resulta inadecuado si no se dan las condiciones previas de serenidad, conciencia de los problemas, expresión libre y organización de las fuerzas sociales». Esta algarabía de tumultos y odios que los últimos tiempos en Cataluña han expresado un ambiente crispado, tan contrario al tradicional *seny* catalán, tiene también su expresión en otros caldos de cultivo históricos en los que se quiso aprovechar el desorden y las situaciones caóticas para dar apariencia de verosimilitud o expresión popular auténtica a lo que simplemente a la soberanía francesa, enemiga tradicional de España. Tal malabarismo ideológico por el que ciudadanos republicanos se reconvierten en súbditos de un rey extranjero, acabó tras muertes inútiles y daños a las gentes y los pueblos, como una aventura sin sentido.

En el siglo XIX, cuando aquellos hombres moderados, y beneméritos, que eran los republicanos federales fundan la I República Española, en 1873, convencidos de la descentralización y la autonomía de ciudades y regiones y el valor del convencimiento y la concordia, se entra en un frenesí caótico de cantona-

lismos egoístas en donde se proclaman múltiples repúblicas y, entre ellas, por ejemplo, las de Granada y Jaén se declaran la guerra, Jumilla amenaza a Murcia, y en el cantón de Cartagena la Armada sublevada llega a bombardear las ciudades de Alicante y Almería.

Este cantonalismo suicida e irracional se extiende por múltiples regiones y en tal ambiente de desbordamiento los presidentes de la República Federal, pacifistas de pro, tienen que enviar al ejército para reconstruir el orden constitucional federal. También entonces se aprovechó esta circunstancia enloquecida para proclamar de nuevo una República Catalana que tuvo una efímera vida de pocos meses.

Y más próximo a nosotros están los acontecimientos de 1934, ese intento de pocos días de una enloquecida y alucinante nueva República Catalana que se derrumbó como castillo de naipes trucados.

Qué contraste con lo que dijeron y escribieron dos notables catalanes, en el siglo XIX, Juan Prim, dirigiendo un Manifiesto para la Concordia a todos los españoles en 1866, y luego encabezando La Revolución Gloriosa, y como presidente del gobierno de España, promoviendo la aprobación de la Constitución de 1869, una de las más progresistas.

En el siglo XX, otro catalán ejemplar y notable fue Francesc Cambó, de la Lliga Regionalista, que apoyó al gobierno de Maura y es autor del libro *Por la concordia* (1927), todo un programa de reconciliación nacional.

Sólo una alucinación puede identificar votación y democracia, ya que se puede también votar un suicidio colectivo o el orden de sucesivos asesinatos, o el reparto de ganancias en una organización criminal, o creer que cualquier rincón de una entidad histórica puede ser troceada del conjunto por los manipuladores de turno, autores de eficaces lavados de cerebro e inductores a ser carne de cañón a seres fanatizados a los que ponen por delante mientras ellos enmascaran sus intereses y estrategias.

II. EL FETICHISMO DE LAS TEORÍAS REVOLUCIONARIAS

En los últimos tiempos de cambios políticos hemos visto que algunos políticos de nueva traza, traían en la mochila textos de autores cuyas teorías les permitirían alcanzar el cielo del poder por la innovación de sus estrategias.

La llegada de Podemos que, en principio, fue ilusionante porque parecía recoger aquel espíritu de renovación del 15 de mayo de la Puerta del Sol, con prácticas de respeto mutuo, audiencia a las distintas ideas y reciprocidad en el esfuerzo, se descubrió que en realidad encubría el pensamiento de un escritor argentino, Ernesto Laclau, teórico del populismo, cuyas ideas principales se encuentran en su libro *La razón populista* (2005). De ahí surgió esa estrategia de asumir todos los reclamos, todas las reivindicaciones, aunque algunas sean contradictorias, y echarles las culpas a los de arriba, esa «casta», origen de todos los males.

Por un lado se reivindicaba los círculos de participación popular de barrios y ciudades y por otra se buscaba un símbolo integrador, supremo e indiscutible que era el líder, el caudillo, en donde todas las masas debían identificarte y que por tanto, no admitía oposición de ninguna clase.

Ahora también, junto a los viejos fetiches nacionalistas, en la conspiración que viene incubándose desde hace tiempo, ya se renuncia al ejercicio de la lucha violenta en donde frente a la fuerza legítima del Estado se tiene todas las de perder. En esta estrategia de astucias y de manipulación de la verdad aparece un autor, el filósofo y politólogo norteamericano Gene Sharp, autor de un libro *De la dictadura a la democracia* (1994), que ha sido guía de combate para distintos movimientos nacionalistas y otros movimientos de resistencia en distintas partes del mundo. El nacionalismo catalán define en su estrategia a la sociedad democrática española como una tiranía y quiere aplicarle las recomendaciones de Sharp de la lucha no violenta contra el poder, si no fomentar que los ciudadanos no obedezcan a los líderes de esas estructuras del Estado, y conseguir que se establezca una doble soberanía y gobiernos paralelos y dos legitimidades que creen la duda y la confusión. También

la presión psicológica al adversario, mediante realizar juicios al revés, al acusador, establecer listas negras de comerciantes, métodos de no cooperación política para que deje de funcionar el gobierno, rechazo a la autoridad, retirada de la obediencia, boicot a reuniones oficiales, desobediencia civil a las leyes «ilegítimas», boicot social a grupos sociales para inducirlos a que se unan a la resistencia, cumplimiento lento y renuente que es una desobediencia enmascarada, no sólo al poder ejecutivo sino también a jueces y fiscales (¿no les suena de algo todo esto?).

Y también consejos sobre acción callejera, como promover huelgas estudiantiles, suspender actividades sociales o deportivas, ruidos simbólicos como las caceroladas o tractoradas, volver la espalda a las autoridades o agentes de las autoridades, en actos públicos, etc. Las milicias urbanas de la CUP tendrían la misión de control de tales tácticas contra la tiránica dictadura española, aunque conviene recordar que Sharp ya en una obra anterior, *La política de la acción no violenta* (1973) —que definía cómo una política jiu-jitsu, aprovechándose de los errores y equivocaciones del adversario—, tenía en cuenta las dictaduras de países Árabes o de Serbia o Ucrania, más recientemente.

En Estados Unidos algunos analistas le han acusado de apoyar derribar a gobiernos no afines a los intereses de Estados Unidos pero, en cualquier caso, es una lucha por las libertades que tendría algún sentido, aunque una vez más hay que recordar que el dicho maquiavélico de que el fin justifica los medios puede pervertir el fin por el contagio perverso de los medios. Y la ética siempre es la más resentida. Se trata de alcanzar el poder de la forma más fácil y menos costosa aunque se asiente en una monstruosa campaña de difamación por la que la democracia española, en cuyas normas jurídicas se fundamenta el acceso a las instituciones autonómicas y a sus presupuestos de muchos de estos conspiradores, difícilmente puede equipararse a una dictadura tiránica, a no ser en las mentes alucinadas del irracionalismo.

III. EL FETICHISMO DEL DIÁLOGO Y LA NEGOCIACIÓN MEDIADORA

Cuando han surgido algunas dudas sobre el éxito inmediato y arrollador de la revolución secesionista han empezado a esgrimirse en el campo nacionalista la necesidad de unos mediadores, de un diálogo, de una negociación en la que siempre se mantiene, claro está, la condición innegociable de la secesión.

Lo patético es que algunas gentes de buena voluntad y dirigentes políticos y sociales que se dicen respetuosos con el Estado de derecho y el orden constitucional, se adelantaron, frenéticamente a exigir diálogo y negociación.

Al parecer olvidan que los dirigentes políticos nacionalistas que ejercen cargos institucionales en la Generalitat o en el Parlament han violado sistemáticamente la Constitución y el ordenamiento jurídico, incluido el Estatut de autonomía, en función del cual ocupaban esos puestos y ejercían esas funciones, se han burlado de la resoluciones de los tribunales y de los jueces y fiscales, han inducido a las masas, mediante las tácticas que hemos indicado más arriba, a provocar conflictos en la calle como parte de su método de asalto al poder.

Por no señalar el negar la realidad existencial e histórica de España, de la que Catalunya siempre ha formado parte.

Es como si a una mujer violada —que podría ser la alegoría de la democracia española—, se le forzara a dialogar y a negociar con su violador y éste, condescendiente, otorgara el sustituir en el futuro, una nueva violación por sólo tocamientos libidinosos ¿se podría uno fiar del «ejemplar» comportamiento futuro de tal monstruo?

Ante el escándalo que esta actitud entreguista ha provocado, algunos políticos empiezan, sin gran entusiasmo, a matizar sus primeras adhesiones incondicionales al diálogo. Sólo es posible que este ocurra cuando haya buena fe mutua, compromiso ético de asumir las reglas comunes existentes de convivencia política y voluntad de respetar lo pactado. Ello es imposible con la catadura moral de esa dirección nacionalista dispuesta a cualquier cosa, incluso a un enfrentamiento civil, y una ruina de su Comunidad, con tal de ser «monarcas» de una república liliputien-

se. Cada cual tendrá que asumir sus responsabilidades y la menor sería la de las inhabilitaciones para participar en la vida pública ya que el sarcasmo mayor es que los autores de tales desafueros fueran a protagonizar con nuevas mascaradas y falacias el porvenir de las instituciones autonómicas.

Tendrá que ser una nueva clase política, de plurales ideologías, pero de más sano comportamiento moral los que tengan que hablar y dialogar en el futuro.

En cuanto a esos otros políticos dispuestos a aliarse con el diablo en beneficio de sus mezquinos intereses —que ellos creen coincidir con el interés general— o esos otros tibios disponibles para ceder, y acoplarse a cualquier solución en la que salgan gananciosos, habrá que recordarles una triste anécdota histórica que ya adelanto a los fanáticos y sectarios escandalizables, que es muy diferente al marco español pero no a la debilidad y cobardía intemporal entre los que la protagonizaron entonces y algunos de los actores actuales.

Me refiero a aquel momento histórico, triste, amargo, vergonzoso, el llamado Acuerdo de Múnich, en donde los jefes de gobierno de Francia y del Reino Unido se reunieron con los dictadores Hitler y Mussolini y bajo la amenaza de un posible conflicto bélico, sacrificaron al pueblo checoslovaco, a la justicia y al derecho internacional, entregando la región de los Sudetes a Alemania y de esa debilidad se aprovechó el dictador poco después para invadir y apoderarse del resto de Checoslovaquia.

Al volver al Reino Unido, el premier Chamberlain se presentó como un salvador de la paz europea y mundial, y así fue recibido en la Cámara de los Comunes por la mayoría de los diputados. En la sesión del 5 de octubre de 1938, seis días después del triste acuerdo de Múnich, en esa Cámara de los Comunes solo un diputado se levantó al final, Winston Churchill y tras reprochar al premier que hubiera cedido al chantaje en un ejercicio de sumisión inadmisible, añadió: «Os dieron a elegir entre el deshonor y la guerra, elegisteis el deshonor y ahora tendréis la guerra», trágica profecía que se iba a cumplir al año siguiente y en la que Churchill fue uno de los héroes salvadores.

Ciertamente las circunstancias no pueden equipararse ni hay un horizonte de guerra, pero lo que es cierto

es que la debilidad y la cobardía en la defensa del derecho y la justicia, puede arrastrarnos a cualquier desastre.

4. LA RECONSTRUCCIÓN DE LA VERDAD, LA PREVISIÓN POLÍTICA COMO EXIGENCIA EN EL GOBERNANTE Y LA CONCORDIA EN EL HORIZONTE

Sin lugar a dudas la grandeza de un político no sólo es enfrentarse con decisión y firmeza a los acontecimientos sino prever con antelación que vayan a ocurrir y tomar las medidas preventivas para que no ocurran en su vertiente más negativa.

Los sucesos que estos días nos conmueven, se veían venir desde hace tiempo y había que haber

tomado medidas previsoras y regeneradoras además de activar la toma de conciencia en el conjunto de nuestra comunidad política. No quiero darme de profeta a estas horas pero lo cierto es que hace casi cuatro años, el 30 de enero de 2014, escribí una carta al presidente del Gobierno Mariano Rajoy proponiéndole que tomara la iniciativa de la convocatoria de un referéndum consultivo nacional en las condiciones y términos que allí se indicaba. Convencido de que tal audaz iniciativa podría ser estimulante y además un ejercicio de transparencia sobre la voluntad política de toda la ciudadanía, incluida la de Cataluña. Tal vez conviene releer aquel texto en la hora presente.

Sr. Don Mariano Rajoy Presidente del Gobierno Palacio de la Moncloa Madrid

Valencia, 30 de enero de 2014

Señor Presidente:

Asistimos con un cierto estupor y asombro a la situación surrealista de la política española actual en donde el representante del Estado en Cataluña —el Presidente de la Generalitat de Cataluña— pone en marcha un procedimiento para desintegrar ese Estado del que es la máxima autoridad en la Comunidad Autónoma Catalana.

Además, con una cierta trivialidad colaboran otros representantes políticos en un procedimiento como de trámite para alcanzar ese objetivo desintegrador de la unidad nacional y la emergencia de un nuevo Estado nacional, Cataluña, vía referéndum de autodeterminación, eso sí, solicitando la bendición del Gobierno de España, para que todo sea respetuosamente legal.

Usted ha señalado el carácter inconstitucional de ese Referéndum que en consecuencia no puede realizarse sin violentar el orden legal y constitucional del país y al parecer duda de recibir al Presidente de la Generalitat en esa solicitada visita para anunciarle y pedirle su consentimiento

to para esa desintegración controlada y bendecida, en un marco festivo y lúdico de praxis democrática,

La cuestión surrealista se explica por la entremezcla de elementos sentimentales, emocionales e irracionales como son tantas expresiones de las pasiones nacionalistas. Ahora bien, no hay que infravalorar la importancia de estos elementos y cómo pueden ser arrastrados a comportamientos de grave violencia, como carne de cañón, algunas gentes inocentes que luego serían dejados en la estacada por los que los hubieran inducido a creencias políticas alucinógenas.

En medio de la grave crisis que vive la sociedad española y la debilidad del aparato del Estado por políticas que en cualquier caso son dolorosas y, desde luego, polémicas, quedarse simplemente en la argumentación legal para señalar que tales propuestas secesionistas se encuentran extramuros de la Constitución, no parece la estrategia adecuada.

En las encrucijadas políticas trascendentes y graves se necesita audacia e imaginación. Y estas pueden ejercerse desde el propio marco constitucional.

Ud. está capacitado para proponer al Rey la convocatoria de un Referéndum consultivo nacional por el que se le pregunte a todo el pueblo español si está de acuerdo o no en iniciar una reforma constitucional que introduzca en nuestro texto el derecho a la autodeterminación de las Comunidades Autónomas y, en consecuencia, a la posible separación e independencia de alguna de ellas de este Estado Nacional con cinco siglos de existencia que es España.

En nuestra Constitución de 1978 no hay cláusulas intangibles o irreformables como ocurre en la Constitución alemana respecto a la estructura federal del Estado, o en la Constitución francesa en relación con el régimen político republicano. Todo puede ser reformado aunque en este caso afectaría al título Preliminar de la Constitución que tiene un procedimiento reforzado, según el artículo 168, que se refiere a la revisión total de la Constitución o una parcial que afecte a ese título preliminar-arts 1 y 2 de la Constitución, —del Título I— derechos fundamentales y libertades públicas —o al Título II, La Corona.

Si la mayoría del pueblo español, con una participación alta, como sin lugar a dudas sería en este caso, aprobara esa reforma, aunque sea con carácter consultivo, moral y políticamente ese procedimiento de reforma, debería iniciarse mediante la aprobación en el Congreso, nuevas elecciones, confirmación, por la nueva Cámara de la reforma y un segundo referéndum nacional, —ahora vinculante— que definitivamente pueda ratificar la reforma y por tanto, constitucionalizar el derecho de autodeterminación.

Los nacionalistas podrían comprobar el parecer de sus conciudadanos en la respectiva Comunidad Autónoma, en el marco del cómputo total de votos del electorado español.

Si la constitucionalización de éste derecho de autodeterminación fuera rechazado, y pese a ello, algunos dirigen-

tes políticos o instituciones autonómicas, se empeñaran en continuar con tales procedimientos segregacionistas, a despecho de la voluntad expresada por el titular de la soberanía nacional, el pueblo español, Usted estaría revestido de toda la autoridad no sólo legal y constitucional sino también moral, política y de legitimidad democrática, para aplicar con firmeza las medidas de suspensión institucional e inhabilitación personal previstas en la Constitución y las leyes. El respaldo mayoritario de ese pueblo, ofendido por el desconocimiento y menosprecio a esa voluntad democrática ya expresada, lo tendría garantizado.

Es la hora de las decisiones políticas audaces y del coraje democrático en esta encrucijada un tanto paranoica en que vivimos.

¡Convoque, Señor Presidente, mediante la fórmula del acto obligado del Rey, ese referéndum! ¡aclaremos este panorama confuso y absurdo en que vivimos!

Y una última adenda: no confundamos la esquizofrenia política de ciertos dirigentes, y el despilfarro en la gestión pública caótica de los últimos gobiernos autonómicos en Cataluña, con las virtudes de la sociedad civil catalana. Su laboriosidad, iniciativa emprendedora, sentido del ahorro, capacidad organizativa y societaria, cariño a sus tradiciones e ilusión por ver crecer su comunidad.

Sólo algunos pocos imbéciles pueden pretender ridiculizar, mediante caricatura deformante, tales virtudes sociales.

Necesitamos para ese proyecto sugestivo de vida en común, que hay que regenerar en España, el aporte de esas virtudes del pueblo catalán. Tal vez, en alguna medida, hay que catalanizar a España. Sin renegar del espíritu quijotesco, ponderar el sentido común de Sancho, mediante una reciprocidad que nos salve a todos.

Antonio Colomer Viadel

Catedrático de Derecho Constitucional (JJ),
Universidad Politécnica de Valencia

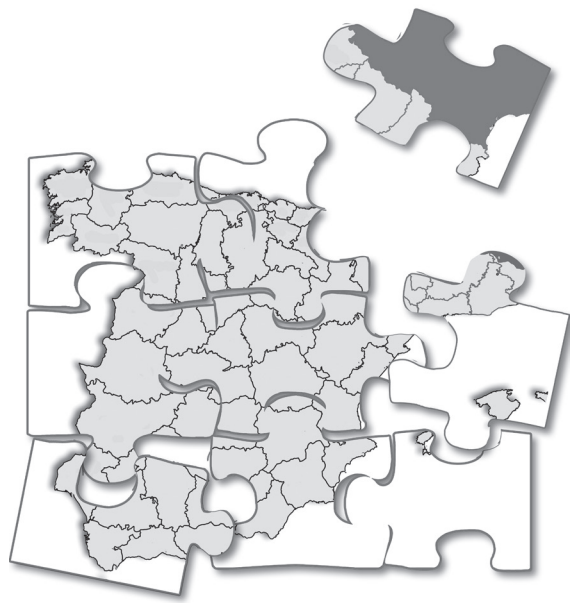
Las circunstancias ahora, desgraciadamente, no son las mismas, pero tampoco podemos renunciar al coraje de defender lo que es justo y desde la fortaleza tender la mano al conciudadano, piense lo que piense porque el pluralismo sigue siendo un principio constitucional que fundamenta nuestra Constitución pero no justifica, en ningún caso, el atropello de la ley que nos hemos dado todos y del respeto a las distintas opciones que se den en nuestra sociedad.

Sólo así, ciertamente, podremos reconstruir la verdad.

Andrés Ortiz-Osés

Catedrático Emérito de Filosofía de la Universidad de Deusto

LA ESPAÑOLÍA CATALANA Y VASCA



Vascos y catalanes extremosos se han parapetado con sus fueros desaforados por encima de España y los españoles, autoproclamándose superiores. Creo que esto se llama supremacismo, pero debería llamarse super necismo, incluso supernazismo, pues todos tenemos nuestras virtudes y defectos, nuestras positividades y negatividades, nuestras aportaciones y deportaciones. Ellos achacan a los demás lo que ellos mismos protagonizan en sus lares: la chulería y el orgullo, el machismo y el rencor, la política irredenta.

Para esos vascos el español es agresivo o violento, pero lo dicen tras el terrible capítulo etarra. Para esos catalanes, los españoles no son democráticos, pero lo dicen tras su proclamada república antidemocrática. Para esos catalanes y vascos, España es folclórica, pero lo afirman tras sus respectivos folclores identitarios y rimbombantes. Así que en Cataluña y el País Vasco nos robarían las señas de identidad de la vieja España, reciclando así nuestra tradicional idiosincrasia ritual. Vascos y catalanes resultarían así últimamente los más

españoles, mientras que los españoles intentamos recoger el antiguo *seny* o sensatez catalana y la antigua seriedad vascónica.

Hasta trabajamos más que ellos dados como están a sus festejos colectivos, y somos más internacionales con nuestro español al frente no reducido al catalán o euskera. Resulta que la más reacia mentalidad española aparcaría hoy en Cataluña y el País Vasco, ansiosos como están de una República rancia y de un secesionismo sesgado. Mientras que España se abre a Europa y al mundo entero, Cataluña y el País vasco se ensimisman en un encierro y encerrona que limita su propia potencialidad. Mientras que España despierta de viejos letargos y crisis, ciertos vascos y catalanes ansían la vuelta de un carlismo político desfado y periclitado.

Y mientras cierta Cataluña y Euskadi denuestran lo español, el español se expande personal y lingüísticamente, individual y colectivamente, política y culturalmente entre Europa, Latinoamérica y el mundo. He aquí que Cataluña y el País Vasco eran la avanzada de España, pero he acá que si persisten en perseguir unas utopías celestiales tan pías acabarán circunscritos a su propia periferia con rencor. En otros tiempos vascos y catalanes nos despertaban del sueño dogmático del franquismo, ahora los españoles debemos despertarles de su ensueño mitológico a través de una buena ración de razón crítica y autocrítica.

El nacionalismo tiene algo de nazi-onanismo, así pues de autoafirmación letal no sólo para el otro sino para sí mismo en su extremismo. Dicho extremismo lleva a pensar con las extremidades y no con la cabeza, ya que conlleva una mala dosis de chauvinismo, racismo y xenofobia. Pero sobre todo lleva consigo una inflación narcisista que sustituye el yo personal por un nosotros impersonal y fraudulento. El fraude de un superego colectivo a costas de los demás, neutralizados como lo de-más: cosificados. O el nacionalismo como ideología alienadora o enajenadora.

Carlos Díaz

Miembro del Instituto E. Mounier

HARTO YA DE TANTA PATRIA



Cuando estamos muertos nos comen los gusanos, cuando estamos vivo nos comen las preocupaciones, y cuando ni los unos ni las otras por separado, nos comen los cuatro jintes del Apocalipsis. Decía Kant que la guerra es nefasta porque hace más hombres malos de los que mata, y lo mismo cabría predicar de la violencia en general. Junto a eso habría que añadir que el tonto va a la guerra tonto viene de ella, y que cuando un estúpido social hace algo que le da vergüenza siempre declara que es su deber patriótico. Finalmente todos ellos guerrear para adquirir un pedazo de tierra donde ser prematuramente enterrados. El arte de la guerra, de toda guerra (¿hay alguna guerra que no sea nacionalista y patriótica?) es un negocio que consiste en mantener al soldadito lo suficientemente embrutecido y con un estado de ánimo lo bastante ausente como para que no se dé cuenta de que la guerra le está matando provisionalmente hasta que le llegue el bayonetazo definitivo. Pero sólo cuando un mosquito se posa en tus testículos te das cuenta de que no todo se soluciona con la violencia. Y sólo cuando la vida te da patadas tienes que aprovechar el impulso para avanzar.

El diablo es optimista si cree que puede hacer peores a toda esa caterva de patriotas bien arropados en sus banderas nacionalistas, los cuales, cuanto más hablan de su honor, tanto más cuidadosamente hay que contar los cubiertos de plata. Ni siquiera les queda algo de aquellos espartanos que no preguntaban cuántos eran los enemigos, sino dónde estaban; lo que preguntan estos patriotas por cuenta ajena es dónde está el botín y a cuánto asciende.

Semejantes matones son puericantores castrados, pues ni siquiera cuando cantan esas notas altas en la música militar de sus operetas se les nota en los genitales. Por lo demás, aún no se han enterado de que lo importante no es el tamaño de los güevos del perro en la pelea, sino el tamaño de la pelea en el perro.

Su egoísmo, en fin, les lleva a creer que egoísta es una persona de mal gusto que se preocupa más de sí mismo que de mí y de lo mío, y de las patrias ajenas más que de las mías propias.

Borra a menudo si quieres escribir cosas que sean dignas de ser leídas, recomendaba Horacio. Sabía medida: si te dan papel pautado, escribe al menos por el otro lado. Nunca escribas los versos torcidos de ninguna Patria, pues Patria es aquello que inspira todo verso torcido.

Federico Velázquez de Castro González

Doctor en Ciencias Químicas

EN EL CENTENARIO DE LA REVOLUCIÓN RUSA

En el 2017 recordamos el centenario de uno de los acontecimientos más importantes que ha marcado nuestra historia reciente: la Revolución soviética. Sería el inicio y referente de otros importantes sucesos revolucionarios, como los ocurridos en China y el sudeste asiático, Cuba, Angola, Mozambique y otros países y movimientos insurgentes de África y América Latina, además del pulso europeo de inicios del siglo *añ*, que en países como Alemania o Hungría pudieron haber inclinado la balanza hacia el lado rebelde de haber contado con el apoyo de la socialdemocracia. Y por encima de todo, la existencia de la URSS como faro y referente del movimiento obrero mundial durante buena parte del pasado siglo.

Cuando hoy asistimos a la caída, no sólo de las experiencias llamadas comunistas, sino de los ideales que a ellas condujeron, parece existir consenso en que estos regímenes han fracasado de forma definitiva. Y los que mantienen la bandera, como la República Popular China, lo hacen al precio de haber girado hacia el capitalismo mientras se mantienen las férreas estructuras de poder. Otros países, como Cuba o Vietnam, quedan residuales, sin capacidad de atracción para los oprimidos del mundo.

Resultaría muy prolijo hablar de las causas del fracaso. Desde los ambientes hostiles exteriores que obstaculizaron las revoluciones, muy claramente en la Rusia inicial o Cuba, pero también creando ejér-

citos mercenarios en países como Nicaragua, Angola o Mozambique para que los gobiernos tuvieran que destinar una parte importante de sus recursos materiales y humanos a contener la contrainsurgencia, hasta los internos, plasmados en autoritarismos y persecución de la disidencia. En el caso particular de la URSS, así como en China, se pretendió desarrollar el país transformando su carácter agrario en industrial a marchas forzadas, realizando en años lo que, de forma natural, hubiera requerido siglos. El precio que

los pueblos tuvieron que pagar por ello fue muy elevado, con grandes sacrificios en vidas y culturas. Y aunque Lenin había aconsejado vivamente apartar a Stalin, artífice de estos planes, de puestos de poder, los mecanismos centralizados le permitieron conseguirlo, y desde él depurar a izquierda y derecha según los bandazos ideológicos del tirano. Los derechos humanos, comenzando con el derecho a la vida, eran letra muerta en una dictadura que del proletariado había pasado al partido y de él a su propia persona.

Se ha afirmado que mientras Occidente predicaba la libertad y el Este la igualdad, tanto uno como otro olvidaron la fraternidad. Las revolu-

ciones, que tenían buenas razones para llevarse a cabo, dada la explotación y miseria que sufrían las clases populares de todas las naciones, fueron secuestradas a través de asaltos al poder, que sustrajeron protagonismo al pueblo depositándolo en su «vanguardia». Y como, en palabras de Gandhi, *todo lo que se alcanza por la violencia debe mantenerse por la violencia*, las cú-



pulas tuvieron que protegerse por miedo al enemigo externo e interno, y los nuevos sistemas se convirtieron en autocráticos. Toda esta mezcla de bloqueos y sabotajes desde el Imperio, y de ausencia de participación y democracia desde el interior, condujo a un malestar que terminó reclamando libertad, aunque las revoluciones exhiban algunas importantes conquistas: educación, sanidad, erradicación de la pobreza extrema, solidaridad internacional, etc.

Cuando se hable del centenario de la Revolución soviética, habrá acuerdo en analizarla como un hecho histórico concluido. De aquellos Consejos de obreros y soldados (*soviets*), que apuntaban a una verdadera revolución socialista, al régimen de Putin, plagado de desigualdad, corrupción y autoritarismo, ha transcurrido un siglo, un breve periodo de tiempo histórico. Y de la revisión de la deriva de los demás procesos revolucionarios, no sería difícil colegir para el sistema que la experiencia comunista definitivamente fracasó. Ya lo anticipaba la caída del muro de Berlín y «el final de la historia» que llevó al capitalismo a convertirse en hegemónico. Mas lo que se ignora es que la verdadera revolución socialista todavía no ha tenido lugar.

Las experiencias realizadas tienen mucho que enseñarnos, en lo de positivo alcanzado y en lo que debe evitarse. El socialismo, no el que figura en las siglas de la socialdemocracia europea, sino el auténtico, aun no ha acontecido, pues se trata de un proceso laborioso y progresivo en el que con esfuerzo y generosidad se va consiguiendo justicia y limando desigualdades. Socialismo es que los inmensos recursos con los que cuenta el planeta sean colectivos y estén destinados a satisfacer las necesidades humanas, tanto las actuales como las venideras. La riqueza, bien de las materias primas o de los productos manufacturados, debe estar disponible para todos, y no en manos de personas, clases o países privilegiados. Que el 1% de la humanidad disponga de tantos recursos como el 99% restante, muestra el sinsentido de un sistema económico que urge ser transformado. Mas, para que todo esto sea posible, y en unos momentos en los que el capitalismo muestra su insostenibilidad económica, social y ecológica, no basta con articular programas políticos que repitan los viejos errores. Es necesario que los grandes cambios vengamos acompa-

ñados de participación popular, que a través de la co-gestión, primero, y de la autogestión, después, coloquen los recursos en las manos que les corresponden, es decir, las de toda la población, de manera que desde los centros naturales (trabajo, barrio, municipios), todos puedan decidir.

Existen ya experiencias cooperativas, aunque es el mercado el que sigue decidiendo los criterios económicos dominantes. En este contexto, para llevar adelante proyectos de cooperación y solidaridad, se necesitan personas nuevas. No según el viejo marxismo, para el que el hombre nuevo llegaría tras muchas generaciones, sino desde ahora, viviendo de otra manera, con principios éticos y cambios claros en el estilo de vida (transporte, dieta, consumo, cultura). Con implicación en prácticas alternativas, como el comercio justo, la banca ética o la agricultura ecológica. Y sin perder de vista que lo puramente personal no basta, es necesario organizarse en ese abanico de posibilidades que ofrece la sociedad civil: sindicatos de clase, nuevos movimientos políticos, asociaciones humanistas, ambientales, por la paz, internacionalistas..., desde donde se pueda trabajar por la justicia y mantener la bandera del *otro mundo posible*, siempre que el trabajo se coordine y que los objetivos sean transformadores. Con formación, contenidos, conexión y valores puede ir abriéndose camino una nueva revolución personalista y comunitaria, que en una gran medida será silenciosa, y que es la que los desfavorecidos del mundo continúan esperando.

En síntesis, dos son las condiciones imprescindibles que preparen un cambio social profundo: un gran contenido ético, que necesariamente involucre la vida de sus protagonistas, y la participación de los pueblos, haciéndose artífices de su propio destino. Sabemos que no corren hoy tiempos favorables para experiencias transformadoras, pues el capitalismo ha logrado imbuir su cultura en el interior de la sociedad (individualismo, confort, consumismo). Pero en todo sistema hay grietas y éste no es una excepción: sepamos encontrarlas para generar nueva conciencia e ideales de esperanza. Ya hay un cierto camino andado y la tozuda realidad (que una y otra vez nos muestra por donde no se debe ir) serán buenos aliados en esta gran tarea de nuestro siglo. *Socialismo o barbarie* continúa siendo una consigna válida.

Patricia Isabel Casimiro Cuevas

Catedrática de Psicología. Universidad de Nayarit

UN DOLOR QUE NUNCA TERMINA

El duelo se refiere a una pérdida a lo largo del ciclo vital en diferentes esferas. La pérdida puede ser la muerte de una persona significativa (socialmente reconocido), un divorcio, la pérdida de relación con un amigo. Hay duelos mayores y menores, si es duelo ninguno es pequeño. También implica pérdidas materiales por desastres naturales, financieros, o de capacidades mentales y físicas. Hay duelos convencionales limitados a un círculo estrecho, y duelos postconvencionales en las personas cuya capacidad de condolencia es mayor. Lógicamente se sienten más fuertemente los duelos de las personas cercanas que los de las lejanas. Pero la vida es duelo, por uno mismo y por los demás (y en este último caso se denomina con-dolencia). Caso patológico sin embargo es el de quien sufre por todo y por todos siempre sin alegrarse por nada ni por nadie nunca. Schopenhauer hablaba incluso de un dolor cósmico que procuraba aliviar con una compasión del mismo signo.

La pérdida puede ser evidente cuando muere un esposo o un hijo, pero en algunos casos es más sutil en el caso de la pérdida de habilidades físicas y deterioro por el correr del tiempo o por un inesperado accidente sobrevenido. Ante estas últimas existe en nuestra sociedad una trivialización y falta de comprensión generalizadas, lo cual agrava el proceso y acentúa el malestar sobre todo si la pérdida en cuestión no va acompañada por una estimación social prominente. En este sentido asegura Niemeyer que «el duelo se complica por la falta de comprensión del entorno, ya sea al paciente o a la familia, la comunidad no ayuda a legitimar el dolor».

Sin embargo, perder —por ejemplo— la salud emocional y psíquica de un hijo es perder una parte de él mismo, y no sólo es, pues al mismo tiempo los padres pierden expectativas, planes futuros, y el control de lo cotidiano en la dinámica familiar, situación dolorosa ante la cual se plantean preguntas como: ¿en dónde estoy, esto a donde me lleva?, ¿tengo una hija/hijo a pesar de que no sé dónde está?, ¿en este mo-

mento en que pienso en él/ella estará en algún lugar?, ¿tendrá algo para comer?

Algunos autores plantean estos duelos como sigue: «El duelo en la psicosis es parcial, ya que la pérdida no es absoluta ni permanente, esto da lugar a que la esperanza de recuperación dificulte la misma». Pauline Boss utiliza al efecto el término *pérdida ambigua*, el cual hace referencia a un duelo que permanece sin resolver; además la pérdida ambigua implica ausencia de validación social, además del estigma. Señala dos tipos de pérdidas ambiguas: cuando la persona está ausente física pero no psicológicamente, o cuando la persona está presente físicamente pero ausente (o ausentada) a nivel psicológico. Este último caso se aplica también para la ausencia de salud mental por la pérdida relacional que sufre la familia y el propio enfermo en sus capacidades, de tal manera que ante la evolución del trastorno el enfermo y su familia siempre están perdiendo, por lo que el duelo es recurrente y no termina nunca. ¿Cómo aceptar sin más la pérdida de una vida así «normalizada»?

PÉRDIDAS EN LA ENFERMEDAD PSÍQUICA

Pareciera que en el caso de la enfermedad psíquica estamos hablando de todas las pérdidas a la vez, lo que implica que los familiares encuentren mayores dificultades para la elaboración de un duelo ambiguo y requieren ayuda psicológica específica en este sentido. Según Hernández Monsalve existen cuatro tipos:

- Pérdida de capacidades y de determinados aspectos que antes definían a la persona (valores, aficiones, etc.).
- Pérdidas materiales, incluyendo el status socioeconómico, etc.
- Pérdidas relacionales, ya sea de familiares, de una posible pareja, hijos, y amistades.
- Pérdida de proyectos vitales o experiencias asociadas a diferentes momentos del ciclo vital normal; se trata de aquello que el paciente no llegará a vivir a causa del problema que sufre.

- Young, Baioley y Rycroft hablan de la pérdida de expectativas en lo relativo al futuro, a lo que se asocian las críticas del entorno que no llega a comprender la situación por la que pasa la persona. Por la otra parte está la familia que tiene que organizarse para hacer frente a una situación que les afecta a nivel social, emocional y económico, y especialmente las reacciones de los padres cuyos hijos fueron diagnosticados con una enfermedad psíquica como la psicosis. Los resultados manifestaron que se encontraban en una situación de duelo permanente.
- Atkinson, después de mencionar muchos tipos de pérdidas por los que transitan estas familias permanentemente, menciona quizá la más importante de todas, el duelo y el doloroso sufrimiento que el paciente debe de pasar por la pérdida de su identidad. Reconocemos con Carlos Díaz que «solo cuando me duele el otro puedo sentir su dolor en mí», ¡qué triste es ver a un hijo sumido en el dolor desgarrador de no saber qué pasa con su vida! En relación a esto, una paciente se pregunta «¿por qué soy diferente a los otros?, ¿por qué todo dentro de mí se ha roto?, ¿por qué tú no puedes respetar mi realidad?». «Dicen que estoy mal de la cabeza, la gente no me quiere ni me da trabajo, y además mis amigas me dejaron sola». Aquí es fundamental tener en cuenta las alteraciones de la identidad como parte de la propia enfermedad o trastorno. Entre ellas la disminución del sentido de sí mismo, así como la alteración de la autoconciencia.

RESPECTO A LAS FORMAS DE EXPRESIÓN DEL DUELO:

Reacciones físicas: llanto, somnolencia, disnea, sudoración, anorexia, debilidad, pérdida de fuerzas física, sensación de vacío, dolor de cabeza, falta del deseo sexual, entre otras.

Reacciones afectivo-emocionales: incredulidad, confusión, rechazo, rabia, desamparo, depresión, apatía, culpa, impotencia, incertidumbre, vulnerabilidad, soledad, desesperanza.

Reacciones cognitivas: falta de interés, concentración, falta de memoria, pérdida de control, amnesia del hecho, sentimientos de inferioridad, mente en blanco, dificultad para controlar el carácter, pérdida

del sentido de la propia vida, confusión, desorientación, autoinculpación, falta de autoestima, despersonalización, demanda de justicia divina.

Reacciones conductuales: pérdida de confianza, resentimiento social, problemas familiares, problemas sociales, dificultades sexuales, sensación de no pertenencia a ningún grupo social, disminución de actividad, trastornos de conducta, drogadicción, alcoholismo, etc.

¿POR QUÉ A MÍ? EXPERIENCIA DE VIDA

Cuando el camino se vuelve difícil, necesitamos recordar que no estamos solos, que existen otros miles de familias que pasan por la misma situación. El Dr. Miguel Jarquín, miembro de una asociación para personas con discapacidad intelectual en Durango, México, en la década de los ochenta se comunica con Mme. Leclercq, viuda de Emmanuel Mounier, para que enviase un mensaje a los padres de dicha asociación. He aquí sus letras: «Un hijo enfermo. Sé de lo que estoy hablando. Durante meses y años, fui afectada por la enfermedad de mi hija Francisca. A quien este drama llenó de horror, antes que a nadie, fue a nosotros, padre y madre de esta niña magullada. Nosotros que dábamos un valor supremo a la relación con los demás estábamos privados de ello con lo que amamos, con Francisca estábamos privados totalmente de esta relación. Aniquilados, destrozados por la enfermedad de Francisca, como si esta fuerza en nosotros se encontrara sin sentido y no existiera más. Suprimida totalmente por la potencia del sufrimiento». Ante la enfermedad incurable, inexistente para la sociedad, con el miedo, el desconocimiento y la desesperanza que esto conlleva, los padres se encuentran sumidos en el dolor y con toda la tristeza y rabia se plantean: es mi compromiso aceptarlo o abandonarla, es mi tarea asumirla o, al contrario, no querer verla y hundirme para siempre en la desesperación interna arrastrando conmigo a los de mi alrededor. Por supuesto se atraviesa por momentos de todo tipo, con sus altibajos. Es necesario un poco de buena voluntad y fortaleza para vivir para ellos, para mí, y para los demás, es realmente necesario pasar por el sufrimiento profundo y aceptarlo para conocer mejor la vida.

Ante el diagnóstico de enfermedad, con un pronóstico desfavorable y una explicación de la mala

evolución de un trastorno psíquico una madre refiere: «Sentí que el mundo me había abandonado, y que no podía recurrir a Dios: si Él existiera esto no sucedería, me decía en voz baja para mis adentros, tenía la sensación de estar parada en el desierto ardiente e interminable, con solo silencio, soledad y quemazón, mientras en mi interior había ruido: esto no puede estar sucediendo. ¿Qué voy a hacer si no hay tratamiento para esto? A veces me pregunto qué significado tiene vivir esta experiencia, pero no hay mucho tiempo para pensar, ni para dormir, había que estar siempre de pie y confiando en que estaba haciendo lo mejor que podía. Lo que no he logrado es fortalecer mi fe, mi pobre personita temía a Dios, al Dios castigador de malas acciones, seguramente no era lo suficientemente buena, y esa era la manera de aprender que las cosas no se hacían de tal forma, tenía que templarme llenarme de paciencia, y amor para contener y acompañar a mi hijo» (Valencia Agudo, 2014).

Existencialmente nos planteamos si los hijos especiales vienen al mundo para vivir con unos padres especiales, o si los padres requieren del hijo especial para aprender de esta experiencia a ser mejores personas. Un hijo especial puede ser el mejor regalo de la vida para crecer y plenificarse y humanizar la propia persona. En principio quizás no podamos pensar en las bondades que traerá el acompañar al enfermo, pues el dolor y la impotencia nos hacen caer y creer que no podemos levantarnos, pero igual que amanece cada día después de la oscura noche, así también puede aparecer la esperanza.

El yo que teme y que sufre vive de la esperanza de su familia, de su paciencia y amor, su vida es luchar no únicamente con los que no le entienden, sino contra sí mismo, por eso el reconocer el dolor en el otro y amarle es lo que le permitirá sanar; sólo el tú que le acoge puede ayudar en el sufrimiento ante el desequilibrado temor de perderse en la locura o en la muerte (García Ledezma & Suárez Castillo, 2007).

Ante la alteración psíquica grave en la persona de un hijo pesa incansablemente la atroz pregunta; ¿por qué a mí? La respuesta es sencilla pero difícil de vislumbrar bajo la fuerte tormenta: ¿y por qué no a mí?, depende de mí qué tipo de respuesta dé a la palabra del enfermo. Darle respuesta es posible, no fácil, hay momentos donde el dolor te dobla, y no puedes responder al enfermo, porque no hay respuesta para nadie. La respuesta a veces es sólo llorar de tristeza y de

impotencia, al no encontrar formas de que comprenda su dolor y el dolor que por ello pasa la familia. Dice una paciente: «Hay momentos en que literalmente siento ganas de abrirle la cabeza y ver qué le pasa, qué sucede dentro de él». Esto no es posible; lo necesario en esos instantes es abrazar y escuchar a quien está sufriendo y que pueda sentirse aceptado y acompañado a pesar de las diferencias, posicionarte de igual a igual ante el hermano que sufre, hacerle sentir que le amas pese a lo caótico que actúa y piensa.

CONCLUSIONES

Es fundamental prestar atención a las personas que atraviesan por un proceso de duelo, cada proceso es diferente pero dar atención antes de que éste se vuelva crónico es de vital importancia, ya que de suyo algunos procesos son más complejos que otros. Los clínicos necesitan formación y conocimiento sobre los procesos de duelo, esto para mejorar la atención de los pacientes y sus familias, pero para producir verdaderos cambios es necesario un cambio de cultura y educación en salud mental.

BIBLIOGRAFÍA

1. Atkinson, S. (1994). Grieving and Loss in Parents With a Schizophrenic Child. *American Journal of Psychiatry*, 1137-1139.
2. Boss, P. (2009). *La pérdida ambigua: cómo aprender a vivir con un duelo no terminado*. Barcelona: GEDISA.
3. Díaz Hernandez, C. (2007) *Soy amado luego existo*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.
4. García Ledezma, R. I., & Suárez Castillo, M. (2007). La pérdida ambigua: una prolongada aflicción de la familia. *Psicología y Ciencia Social*, 37-41.
5. Hernández Monsalve, M. (2011). *Psicoterapia y rehabilitación de los pacientes con psicosis*. Madrid: Grupo 5.
6. Neimeyer, R. A. (2001). *Aprender de la pérdida*. Barcelona, España: Paidós.
7. Valencia Agudo, F. (2014). Grief and recovery after the onset of psychosis. *Revista Asociación Española Neuropsiquiátrica*, 9-20.

Javier Barraca Mairal

Profesor Titular de Filosofía en la URJC de Madrid,
Miembro de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación

UNA TENTATIVA DE APLICACIÓN DE CIERTA FILOSOFÍA DE LA PERSONA AL DERECHO

PARTIR DE LA PROPIA REFLEXIÓN EN TORNO A LAS CLAVES FILOSÓFICAS VINCULADAS A LA PERSONA

Todo esfuerzo de aplicación de una Filosofía centrada en la persona, a uno u otro campo de la vida y la acción humanas concretas, ha de procurar mostrar la característica luz o belleza de esta perspectiva filosófica, en relación con ese ámbito determinado, así como sus principales frutos en el mismo.

Para ello, parece lógico juzgar que debe partir de una clara presencia de las claves o ejes más significativos de esta concepción, en nuestro propio pensamiento, en nuestra conciencia. Mas, nuestro pensamiento comienza por constituir él mismo una realidad profundamente «personal», como no podía dejar de suceder, dado su radicar en la unidad integradora de nuestro ser personal. Esto reclama, en fin, que antes de adoptar los «principios personalistas», asumamos algo aún mucho más básico, como es desarrollar un «estilo de pensar» personalista o un filosofar desde la persona. Ello supone, ante todo, una vocación a pensar por nosotros mismos y con las personas, a convertir el pensamiento en pensar concreto de la persona, un pensar con rostro y mirada, con nombre y apellido.

Así, antes de explorar qué claves mínimas o imprescindibles debemos estimar como fundamentales en cualquier área de aplicación o de práctica conexa con el personalismo, sea esta la que sea, aquí nos parece que conviene el que quien a ello se aventure realice siempre su propia e insustituible reflexión personal. Acaso, esta convicción procede de nuestra propia consideración acerca de nosotros mismos, pues no nos vemos tanto como algún «pura sangre» —por decirlo así— del personalismo, ejemplar puro y auténtico de esta noble raza, sino como cierto heredero o hijo de alguna manera pródigo de su fecun-

da escuela o estela. Además, nos sentimos afectos a estimar como nuestra una original Filosofía en clave de la persona, sea luego ésta valorada por otros como estrictamente personalista o no.

Pues bien, en nuestro caso específico, tras dicha meditación, nuestra peculiar elección de unas elementales «pautas» filosóficas bajo el signo de la persona, se ha inclinado por las que enunciamos a continuación. A estas, las juzgamos irrenunciables, por nuestra parte, a la hora de acometer el impulso de la vivencia personalista en sus diversas manifestaciones, y en especial en el terreno de lo jurídico. Se trata de una mera síntesis personal, pero que estimamos ha de procurar realizar cada cual, en determinado sentido. En concreto, he aquí las claves básicas o nucleares que, a este respecto, nuestra propia consideración personal nos ha recomendado:

1. Partir siempre del acontecimiento del «encuentro» con la persona en concreto, de la experiencia profunda de su apelación y presencia viva, de la honda conmoción cordial de su «vocarnos» (cf. Carlos Díaz y su reflexión en torno al carácter esencial y radicalmente «vocativo» de la persona y de la subjetividad personal)¹.
2. Sentir, experimentar interiormente la primacía del valor inalienable de la persona en lo real: el valor de lo único o irrepetible, la dignidad inviolable de cada persona (cf. E. Lévinas y su característica forma de describir este valor de lo insustituible, irremplazable, a través de la huella y el rostro del Otro y de los otros, etc.)².
3. Abrir las entrañas, el propio corazón, al reconocer la vulnerabilidad, fragilidad, menesterosidad del prójimo y de uno mismo, hasta que ardan en el abrasador fuego de una exigente solicitud vital, práctica y activa. Al cabo, «responder» a esta

1. C. Díaz, *Para ser persona*, Instituto Emmanuel Mounier, Las Palmas, 1993.

2. Lévinas, E. (1977): *Totalidad e Infinito*, Salamanca: Ed. Sígueme. (1993): *Humanismo del otro hombre*, Madrid: Caparrós.

llamada existencial con un compromiso de cuidado, de amistad y de amor, en fin. Pero un amor de acogida, gratuidad y donación de sí mismo: un traducir en vida el reclamo incesante hacia la «personalización» presente en cada relación o encuentro con el «hermano». En definitiva: un dejarse convertir interminable a la misericordia fraterna³.

4. Ahondar en lo nuclear de nuestro propio carácter inter-subjetivo, hasta dar el salto desde lo relacional a lo «comunional». Comulgar juntos en una presencia de la Alteridad⁴, en y entre nosotros, que, desde nuestra sociabilidad originaria, nos aboca a lo comunitario en su sentido más profundo y fecundo.
5. Dejarnos transfigurar, desde nuestra apertura constitutiva a la Transcendencia, a Dios y a lo Infinito, hasta hundirnos enteramente en las llagas y el costado amorosos de nuestro hermano y Señor.

APLICACIÓN DE NUESTRA FILOSOFÍA DE LA PERSONA AL ÁMBITO DEL DERECHO

Si la primera de nuestras pautas consistía en partir del encuentro profundo con la persona, ¿cómo podemos traducir, en la vida y práctica, este acontecimiento, en el marco del supuestamente frío y neutral territorio del Derecho?

Pues bien, aquí, creemos que ello sólo tiene sentido desde una vivencia del Derecho como lucha, vocación o reivindicación de lo justo concreto⁵. Esto, por cuanto lo jurídico hunde su raíz en el valor de la justicia, se inicia siempre frente a situaciones y personas concretas, que sufren o en relación con las que se abusa en sus derechos. El Derecho tiene rostro y voz, connotación personal, no es una realidad anónima y lejana. Hay, en su misma génesis, un clamor

—el Derecho mismo es este clamor— de la persona por lo suyo; y lo más suyo de la persona no es sino su propia dignidad como tal persona.

Por todo esto, recordamos que hemos señalado que se ha de afirmar vitalmente la primacía del valor inalienable de la persona en lo real, el valor de lo único o irrepetible, de la dignidad personal. Mas, como acabamos de ver, precisamente, esta dignidad personal es el contenido básico del Derecho, y así constituye el núcleo irradiador de los conocidos Derechos Humanos (universales, primordiales, inalienables e indivisibles). Éstos constituyen el pilar fundamental y básico de todo bien, orden o respeto jurídicos. Para expresarlo sin tapujos: el sujeto del derecho es la persona⁶. Esta representa, además, el único ser vinculado por el derecho/deber jurídico, ligado por esta responsabilidad de la persona ante el otro. La dignidad personal se convierte, así, desde su origen, en responsabilidad, en demanda.

Así, lo precedente conecta a su vez con nuestra clave del reconocimiento de una exigencia o solicitud por parte de la persona, de una profunda responsabilidad que se convierte en cuidado, amistad o amor. En efecto, el Derecho demanda el cuidado atento y delicado de unos principios y valores determinados, valores exigentes y hermosos, tales como lo justo, lo equitativo, la libertad, el bien común, etc. Pero esto porque con ellos cuidamos a las personas concretas. La equidad jurídica pide dar lo que corresponde, sin duda, pero dárselo a alguien, «a cada uno», y darle precisamente «lo suyo», que supone algo real y concreto⁷.

Hay pues otros en el nacimiento del Derecho. Ello enlaza con ese radical carácter inter-subjetivo, relacional, comunitario de la persona, que enunciábamos. En el Derecho se hace patente y paciente la presencia de la alteridad y nuestra sociabilidad originaria. Esto por cuanto el Derecho y lo justo implican

3. Díaz, C. (2000): *El libro de los valores personalistas comunitarios*, Madrid: Ed. Mounier.

4. Díaz, C. (2008): *El Nuevo Pensamiento de Franz Rosenzweig*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, colección Persona (n.º 26).

5. Cf., J. Barraca Mairal: «La vocación del Derecho: clave de la deontología jurídica», en *Ética de las profesiones jurídicas: Estudios sobre Deontología*, VV.AA., AEDOS-U. S. Antonio de Murcia, vol. I, Murcia, 2003, pp. 243-256.

6. Cf. J. Barraca Mairal: *Pensar el Derecho*, Ed. Palabra, Madrid., 2015.

7. Cf. J. Barraca Mairal: «Educar en la originalidad personal con la justicia». *Revista Educación y Futuro Digital*, número 14, pp. 7-20, Madrid, 2017.

alteridad, y así otro al que dar o de quien recibir. Pero he aquí un otro que no es «allien», lo que me aliena, sino un «alter» —«al-ter»—, un tercero⁸, un sujeto del que respondo ante el otro y a quien respondo con el otro, un miembro co-responsable conmigo de una comunidad, de un todo, de un tejido de interrelaciones recíprocas. El Derecho coadyuva, por tanto, no sólo al bien común, sino a algo mucho más hondo: «al bien de la comunión». Este es el verdadero compromiso, en lo jurídico, de quien vive el pensar de la Filosofía de la persona. Lo jurídico facilita u ordena el reparto o distribución proporcionado de bienes u obligaciones en el grupo, pero no se limita ni consiste en sentido estricto a ello. Su realidad constituye un ser dinámico, pues el Derecho es «vida», vida de relación, su razón-corazón late en la convivencia social. Ello significa que el Derecho anima la comunidad, la configuración de formas de unidad cada día más justas, libres y plenas. El horizonte del Derecho es la comunión de las personas, cuyos corazones e interiores se entrelazan, como sus propias vidas, hasta conformar una sociedad mejor.

Por último, reclamábamos, para toda aplicación fecunda del pensar personalista y personalizador, la clave postrera de nuestra apertura constitutiva a la Transcendencia, a Dios, a lo Infinito. Ello nos conduce, en fin, hasta las mismas fuentes del Derecho,

a su origen y manantial más profundo. Al cabo, el último fundamento del Derecho, que es lucha y vocación por la persona concreta, nos orienta hacia aquello que supera a lo meramente humano. La dignidad humana no sólo conlleva reciprocidad, sino que nos lanza hacia una sed de justicia y de bondad que sólo aplaca el que es infinitamente más que justo, quien es Amor absoluto. El anhelo de lo justo en nosotros y en nuestro hermano salta desde la simple igualdad hasta la más alta benevolencia. La misericordia funda la justicia. En la base más «anárquica» y primordial del Derecho resplandece una luz superior a lo puramente humano. En nuestra dignidad personal brilla la huella de Dios, su imagen misma, velada y a la par revelada. La exigencia de reciprocidad se funda en una «asimetría originaria» (Lévinas), en un desbordarse de lo bueno que se convierte en común en un deber inefable e inacabable. No puedo vivir de espaldas, ni en el Derecho ni más allá de su ámbito, a esta llamada del Amor, a la caridad (por eso, hay recurso, revisión, clemencia, perdón, esperanza, redención) con y ante el tercero, pues también en éste se revela una presencia transcendente. Aún más, el cristiano ni vive ni quiere vivir sólo entre «terceros», sino abrazado a los hermanos, junto al corazón palpitante de su «Hermano en Dios» (K. Wojtyła)⁹.

8. «Una distinción levinasiana capital para los Derechos Humanos: los derechos del otro y el tercero», revista *Prisma jurídico*, vol. 12, n.º 1, Sao Paulo, UNINOVE, Brasil, (enero-junio) 2013, pp. 201-223.

9. Wojtyła, K.: *Hermano de Dios. Esplendor de la paternidad*, BAC, Madrid, 1990.

Javier García Moritán¹

Instituto Emmanuel Mounier de Buenos Aires

EL INSTITUTO EMMANUEL MOUNIER DE BUENOS AIRES

Una militancia personalista y comunitaria

1. INTRODUCCIÓN

No todos los días uno se encuentra con personas que experimentan una mirada afín del mundo, de las relaciones humanas y del sentido que nos mueve. No es tarea fácil ver más allá de los sesgos en que estamos inmersos, en la sociedad de consumo y del espectáculo. El «desorden establecido», en palabras de Mounier, está tan establecido como naturalizado y por tanto, invisibilizado. Asumir la crisis que nos incumbe y saber que hay razones por las que pelear es lo que nos convocó allá por 2011, a crear la sede Buenos Aires del Instituto Emmanuel Mounier (IEM-BA) y mirar de frente el proceso de deshumanización que nos corroe.

Errantes de una búsqueda insatisfecha, el IEM viene a ser para nosotros un espacio luminoso, en el que la turbulencia sentiente de nuestra vida social encuentra refugio. Pero no para contentarnos en el calorillo de un común empatizar, sino para tensarnos hacia los dilemas más sensibles de nuestro tiempo y ser testimonio encarnado.

Ver en la persona humana —y en el corazón de cada uno de nosotros— el llamado a superarnos en la *donación*, como advertir la nada que se abre a nuestros pies, si nos evadimos del tú, nos invita a plantar bandera en una filosofía potente, que da respuesta a la búsqueda existencial individual al hacerla comunitaria. Y fundamentalmente, asumir el lugar que falta como voz profética que se expida desde el humanismo con militancia personalista: gastar nuestras vidas poniendo los talentos en juego para que otra realidad sea posible.

2. EL NACIMIENTO: FORMACIÓN Y VOCACIÓN POLÍTICA

De ese modo, el 20 de julio de 2011 y tras haber participado de encuentros con el IEM de Argentina, fundado en 2004 por la querida amiga Inés Riego en la ciudad de Córdoba, convocamos en Buenos Aires a una reunión con el único propósito de invitar a ser parte de un movimiento que contribuya a la *humanización de la cultura*. Una veintena de sujetos más o menos rebeldes al mandato de lo real nos congregamos a ver cómo bajar de los cielos adormecidos una filosofía de inspiración judeocristiana que debía emerger allí donde se la solicitaba, es decir, en medio de la arena doliente de una sociedad extraviada, violenta e inequitativa.

Un mes después, exactamente el 10 de agosto de 2011, con la primera visita de Carlos Díaz a nuestra ciudad dimos nacimiento formal a la filial porteña del IEM. Allí, junto con Gonzalo Ranea Arias, Martín Grassi y Santiago Boffi, rubricamos el acta fundacional en la sede de la parroquia San Agustín. El mismo Carlos Díaz, cuya prédica exigía incorporar la mirada amorosa del otro, como acto fundante de una racionalidad cálida, cordial y transformar el «yo pienso, yo existo» cartesiano en un «soy amado luego existo», fue un verdadero impulso a nuestra tarea naciente.

Desde entonces y con el compromiso de una docena de amigos dimos forma a un grupo de estudio que durante dos años se sumergió en la filosofía de Emmanuel Mounier, Martin Buber, Jacques Maritain, Gabriel Marcel y tantos otros. Ese primer IEM-BA contó con el apoyo del sacerdote agustino y doctor en filosofía (actual obispo de Cafayate), José Demetrio Jiménez. Fruto de dicho grupo fue la publicación

1. El autor es cofundador del IEM-BA.

de un manifiesto con los «12 puntos para una política personalista»² con la intención de intervenir en el debate público de una Argentina enfrentada por la antinomia y denunciar el uso de los pobres, promover la realización espiritual del hombre y proclamar un servicio permanente a favor de la verdad³.

3. POR LA UNIVERSALIZACIÓN DEL HUMANISMO

Luego de ese tiempo más introspectivo, ya que éramos *un dentro que necesitaba un fuera*, decidimos pasar a un *momentum* más testimonial y eso nos llevaba a buscar una nueva sede. Los dos años en San Agustín fueron excelentes para la tarea iniciática que nos proponíamos, pero creíamos que debíamos superar el prejuicio de «filosofía cristiana» e ir hacia un espacio menos constreñido simbólicamente. A ninguno se le hubiera ocurrido esconder el propio catolicismo que profesamos la mayoría de nosotros, pero dado que la vocación del IEM es universal, pensábamos que la mera posibilidad de ser confundidos con un grupo parroquial atentaba contra nuestra misión.

Así, seguimos el ejemplo de *Esprit*, la revista y comunidad creada por Emmanuel Mounier, donde se congregaban fervientes católicos, como lo era él, pero también socialistas, anarquistas y agnósticos, entre otros. La nueva sede sería ofrecida con total generosidad por la diputada Elisa Carrió, al reconocer la afinidad de nuestra misión con el espacio por ella creado, el Instituto Hannah Arendt, cuyo objetivo es contribuir a la formación política y cultural de la ciudadanía.

Durante el tiempo en el Arendt, desde 2013 y hasta mediados de 2015 realizamos una serie de conferencias abiertas en las cuales se expuso y se discutió junto a importantes invitados, asuntos que llevaban a repensar nuestras comunidades y el lugar de la persona en ellas. El tema de la pobreza fue central y todos recordamos el encuentro con el fraile franciscano Ramiro de la Serna que nos transmitió un llamado actualizado en favor de «la opción por los pobres». Durante ese tiempo los encuentros fueron bimensuales e intentamos encarnar la idea de Mounier de que «no hay conciencia particular sin su maduración a través del drama total de su época», es decir, no olvidar a los más postergados, a los que están solos y a los que sufren, si de verdad nos importa la dignidad humana.

4. NUEVAS ALIANZAS

Desde 2015, con una mayor institucionalización y con la coordinación de Francisco del Campo, apuntamos a hacer más eficaces los medios y buscar alianzas estratégicas para incidir allí donde fuera necesario. De ese modo organizamos un programa conjunto de financiación privada para llevar la reflexión personal y comunitaria a lugares a donde no hubiéramos podido sin ese apoyo. Diseñamos el programa «Pensarnos» para promover el desarrollo cultural en las poblaciones rurales, crear talleres de reflexión y fortalecer las instituciones locales⁴.

Actualmente venimos trabajando en 6 localidades del interior de la Argentina y Uruguay a través de 5

2. Ver en <http://mounier.com.ar>.

3. El cierre del enfoque político se llevó adelante a través de un encuentro con más de 200 participantes donde dialogamos junto a los diputados nacionales: Elisa Carrió, Héctor «Toty» Flores e Inés Riego, presidente del IEM Argentina, para una reflexión sobre las posibilidades del personalismo comunitario en la política contemporánea.

4. En nuestros países —sin escapar a una problemática mundial— se ha acrecentado la migración del campo a la ciudad. Inexorablemente desaparecen los pueblos rurales, lo que además repercute en la producción de las economías regionales. Despoblado el campo, se hace difícil sostener inversiones, crece la inseguridad y las grandes ciudades, por su parte, no ofrecen más que miseria y hacinamiento a quienes llegan buscando una mejor calidad de vida. A través de «Pensarnos» buscamos facilitar la reflexión de los habitantes de dichas localidades para que reuniéndose y estableciendo acuerdos, puedan ir construyendo juntos otro futuro. Creemos fundamentalmente que las soluciones a estos problemas de desarrollo territorial no deben enfocarse exclusivamente desde una mirada objetivista o estadística. Por supuesto que hay que relevar los asuntos de infraestructura, servicios, educación, salud, empleo, seguridad o conectividad, entre otros, pero del mismo modo debe considerarse el aspecto cultural y espiritual. ¿Qué mantiene unida a una sociedad o qué visión de conjunto tienen? es tan o más importante que las soluciones pragmáticas que pudieran ofrecerse desde organismos internacionales, los Estados o quien fuera. Sea en una familia, como en un pueblo o en una nación, si las personas no descubren razones para vivir juntos, no hay receta que acierte por más sofisticada que fuera.

encuentros por sitio y por año, donde participan referentes de las distintas instituciones de los pueblos como los clubes, sociedades de fomento, la escuela, vecinos y autoridades locales. Los encuentros se orientan a despertar en los participantes una actitud crítica y consciente sobre sus vidas y su participación comunitaria y política, a través de distintas temáticas.

Asimismo y dado que el compromiso político debe verse plasmado donde más se necesita, establecimos un acuerdo con la Municipalidad de La Matanza, en la provincia de Buenos Aires, para desarrollar un programa de formación de funcionarios públicos a partir de una propuesta ético-política con foco en la dignidad de la persona. Cabe recordar que La Matanza es el municipio con mayor población de toda la Argentina con 1,8 millones de habitantes y con índices de pobreza más que considerables.

Además, en los últimos dos años —y con un espíritu casi nómada, a esta altura— hemos continuado nuestro trabajo a través de reuniones, presentaciones de libros y conferencias en «La Abadía Centro de Arte y Estudios Latinoamericanos», un centro cultural de espléndida prestancia cuyos responsables⁵ nos abren las puertas para nuestros eventos siempre que lo requerimos.

A propósito, en la Abadía, un par de meses antes de este artículo, congregamos a diferentes organizaciones que se identifican con el humanismo, a que pensemos juntos cómo organizar un movimiento más grande que el de nuestras propias agrupaciones y alcanzar la relevancia necesaria para incidir en la cosa pública. La puesta en común con representantes de la academia, gobierno, organizaciones de la

sociedad civil y representantes de empresas fue muy esperanzadora.

Y por último, pues así lo indica la cronología, apenas unos días atrás, el IEM-BA tuvo el orgullo de organizar una semana entera con Carlos Díaz. El fundador del IEM en 1984 e inspiración permanente de nuestro grupo en Buenos Aires, nos visitó del 23 al 30 de junio. Esos días además de participar en un congreso y dar tres conferencias en distintos ámbitos, compartimos tiempo juntos, esencial para renovar nuestros compromisos y aprender de las experiencias atravesadas por otros institutos Mounier.

5. CONCLUSIÓN

Aspiramos a ser el movimiento intelectual que vuelva el humanismo al centro de la escena. Estamos convencidos de la necesidad de hacer nuestro aporte, pues si no lo hacemos nadie lo hará por nosotros. En tiempos de verdades débiles, es menester militar en favor de la persona humana y su dignidad inalienable, entendida como valor primordial y derecho humano fundamental.

Necesitamos una militancia que vaya de la academia a la calle, en rebeldía contra todo avasallamiento, toda utilización y toda reducción de la persona; y asumir una vocación que, con todas nuestras contradicciones inherentes, busque cierta ejemplaridad en la conducta. En otras palabras, de nosotros depende hasta donde asomarnos en esta aventura a la que se nos invita. Sabemos que el llamado, por mucho vértigo que nos dé, es el de hacer la revolución que falta: aquella que debe ser política y económica, pero también moral y espiritual.

5. La Abadía, que supiera ser parte del antiguo monasterio benedictino de San Benito de Palermo, es hoy administrada por el movimiento católico de los sodálites (*Sodalitium Christianae Vitae*), quienes tienen por misión la evangelización a través de la cultura.



Emmanuel Mounier:
Entretiens (1926-1944).

Presses Universitaires de Rennes,
2017, 979 pp.

1. Vayan por delante mis más sinceras congratulaciones a quienes aún conservan viva la memoria de Mounier y gracias a ello han hecho posible con mucho esfuerzo y durante años la edición de este libro, gratitud que se extiende a decenas de instituciones y centenas de personas que han conocido indirectamente a Mounier (de su generación ya no quedan prácticamente testigos). Mounier es hoy bastante desconocido en el mundo, e incluso en Francia, en la medida en que el mundo ha dado un giro radical desde el año 1950, fecha de su muerte. Así es la historia, mañana nadie se acordará tampoco de nosotros, que nos lo merecemos menos.

Editados al fin estos *Entretiens* en una editorial de provincia (Rennes) han sido muchos los quebrantos económicos hasta su aparición. A pesar de ello, no puedo sino alabar el rigor de la investigación, gracias a la cual tenemos localizadas perfectamente muchas de las circunstancias de su acción, que de otro modo habrían desaparecido para siempre, como ya estaban a punto de hacerlo. Idéntica gratitud a la colaboración de las instituciones, perfectamente localizadas y detalladas en los índices impecables con que la obra finaliza. Desde el punto de vista de la técnica de la investigación nuestros amigos franceses nos han entregado una obra insuperable.

Conservados por Mme Paulette Mounier, excepto el cuaderno VI, desaparecido inexplicablemente, su hija Anne los guardó luego enviando una copia a la Abadía de Ardenne (*Fonds Mou-*

nier), y tras su muerte, su hermana *Martine*, heredera con sus sobrinos, los ha dado a la imprenta. Aunque Mme Paulette Mounier anuncio su publicación en 1983 no se publicaron del todo, si bien aparecieron parcialmente — junto con el volumen IV de las Obras completas de Mounier— en el *Bulletin des Amis d'Emmanuel Mounier* que ella publicaba.

En las actuales circunstancias, y no disponiendo nosotros mismos en el *Instituto Emmanuel Mounier* de dinero ni de voluntarios cualificados para la traducción, habiendo sido además muy pequeño su tiraje en el idioma original, mucho nos tememos que estos *Entretiens* vayan a quedar reservados para trabajos académicos, aunque tal vez haya alguien que haga algún libro sobre el asunto y de esta manera lo haga al menos indirectamente más accesible. También podrían editarse algunos fragmentos, por ejemplo su viaje a España y por contraposición su viaje a Irlanda (¡qué diferencia!), su comportamiento durante la cárcel, su afrontamiento durante el régimen nazi de ocupación francesa, su actitud ante la amenaza de excomunión por parte de la Iglesia, algunos de los cuales o no se han traducido en las *Obras Completas*, o sólo parcialmente.

2. Como es bien sabido, la palabra francesa *Entretien* es un término polisémico que significa varias cosas: apuntes, carnets, reflexiones puntuales, observaciones, etc.

Personalmente vuelvo a quedar más que sorprendido —fascinado— por la incesante actividad de Mounier, imposible de superar humanamente, casi ubicuo también en lo que se refiere a sus contactos con personas variadísimas y al propio tiempo

incansable trabajador de viña, inasequible al parecer al desaliento incluso en los peores momentos, porque todo lo hacía desde la presencia de Cristo, de quien se había fiado. Tomemos nota: «Amo mi trabajo. Esta mañana no me he dado descanso porque no podía ir retrasado. Por eso tomar vacaciones me resultaría insoportable» (p. 106). Para descansar habría tiempo.

La única vez que Mounier se refiere en las páginas presentes a los *Entretiens* dice de ellos lo siguiente: «Lamento mucho transformar estas notas en simples anotaciones cuando tanto he profundizado, meditado, e investigado en un alma y en una conversación vivas, algo que hubiera tenido el gusto de hacer tal y como se refleja en el papel» (p. 551). La no publicación, por lo demás, de estos escritos se encuentra en nuestra opinión en la enorme delicadeza de su alma: «Yo creo que existen en el mundo muy pocas malas intenciones. Cuanto más vivo, tanta más confianza tengo en los hombres. Lo que ocurre es que resulta muy difícil explicarse bien, y herimos... Los jóvenes saben que pueden escribirme cualquier cosa, que no la tomaré nunca al pie de la letra, y que les ayudaré y estaré dispuesto a reconfortarles siempre... Yo quemé las cartas porque hay en las cartas algo que no es verdadero más que en el momento mismo» (p. 105). Así pues, la gente es buena y la vida es bella, «la vida es un gran misterio, pero la vida es buena» (p. 106). No resulta fácil citar a tantos cientos y cientos de personas con las cuales se tiene relación, y sin embargo no dejar de ninguna de ellas ni siquiera una sospecha malévola, una insinuación destructiva, una sombra de duda.

Por otra parte Mounier no busca la masa, la tentación del número, convencido como está inequívocamente del carácter personal de cada diálogo: «*¡Pouvoir parler les hommes un à un!*» (p. 501). *¡Poder hablar a los hombres uno a uno!* Es este diálogo tú-y-yo el que yo siempre he sentido con Emmanuel Mounier, siempre me he visto personalmente interpelado, irremediablemente comunicado con él, y aún sigo sintiéndolo así; nunca tuve la impresión de estar leyendo discursos, sino siempre invitaciones, encuentros, a que me enrolase en la causa.

3. La actitud que en mí sigue produciendo este andante e infatigable cabaillero es la de que era muy valiente: como director de *Esprit* nunca censuró palabras, expresiones ni argumentos por miedo a condenarse, por evitar el escándalo de alguien, o por escrúpulo linfático, pues *confiaba en sí mismo y en su fe*: «Siempre he vivido con la preocupación de una *fe inteligente*, y *ese es el espíritu de nuestra obra*» (p. 108). Y remacha en otra parte: «La confianza en uno mismo no se tiene siempre, a mí me ha faltado durante dos años; pero en la obra sí he tenido siempre confianza» (p. 100), y ese es el sentido con que hay que hacer su declaración de amor al *acontecimiento*, nuestro maestro interior. Sólo el pusilánime y enfermizo miedo deviene inhábil para la acción, retórico, escrupuloso y existencialmente corrosivo. Atención, personalistas: «Nosotros no seríamos cristianos si nos creyésemos—nosotros o nuestra acción— indispensables» (p. 355). Atiéndase a la expresión *nosotros o nuestra acción*, que no es disyuntiva sino tautológica: porque quien dice *nosotros* dice *nuestra acción*.



4. Por otra parte, considero sin nostalgia una aportación histórica de carácter invaluable la rememoración de la época de estos *Entretiens* (1926-1944), de la cual ignora casi todo la actualidad, aunque sin saberlo es una reacción frente a ella. Al mismo tiempo, como parece inevita-

ble, ¿cuáles serían los *Entretiens* de Mounier hoy, cuáles sus causas, cómo su compromiso, qué haría, qué diría Mounier hoy? Para la mayoría de nosotros, cuya atonal vida carece de energía, todo lo que se contiene en estas páginas es una admirable *presencia luminosa*. Al respecto

quisiera confesar un error en el que había permanecido hasta la lectura de estas páginas. El ocho de diciembre del 1931 anota: «Esta tarde nos hemos reunido jurando que no podíamos dilatar más el nombre de la revista. Se ha decidido: *Esprit*. ¡Ojalá que una revista comunista hubiese tenido el

coraje de llamarse *Materia!* (p. 347). A cada uno lo suyo. Esta *voluntad de verdad*, tan inusual, donde unos y otros presumían de lo que no eran, destaca en cada página de estos *Entretiens*. Por lo demás, «espíritu» en Mounier era eso: ¡espíritu acontecido!

Carlos Díaz

De mens central. Essays over het personalisme [El hombre en el centro. Ensayos sobre personalismo]

Kalmthout, Pelckmans Pro 2017, 216 páginas

Tertio, «Semanario cristiano de opinión», de Amberes, anuncia en el número 929 (29 de noviembre de 2017) la próxima aparición de un conjunto de ensayos de jóvenes personalistas flamencos en lengua neerlandesa, bajo la dirección de Dries Dreweeer y Steven Van Hecke:

De los dos redactores, el primero es profesor del departamento de Filosofía de la Universidad de Tilburg, en los Países Bajos, y el segundo, en la facultad de Ciencias Sociales de la universidad flamenca de Lovaina (KUL). El semanario publica amplios extractos del ensayo de Dries Dreweeer: «Qué es el personalismo», así como del redactado en común y que concluye el libro: *La actualidad del personalismo*.

Al tiempo que acentúa la importancia que siempre ha tenido en este movimiento la *dignidad* individual de la persona humana, Dreweeer estima poco acertada la palabra *personalismo*, en la medida en que el término haya podido ser tomado como una exaltación larvada del individualismo, ya que en realidad se trata de todo lo contrario. Así, uno de los puntos fuertes del personalismo es que pone en valor los vín-

culos que se abren hacia el otro, pues sólo somos seres humanos en relación con los demás. Dreweeer recuerda que, en sus comienzos, el personalismo se opuso tanto a las ideologías totalitarias (nacional-socialista y comunista) —que subordinaban de forma absoluta los individuos al grupo (el pueblo o la clase obrera), al no concebir al individuo sino como un elemento del grupo—, como al capitalismo liberal burgués, del que deriva el neoliberalismo actual, y que parte del principio de que nadie debe nada a nadie, de modo que cada cual ha de mirar por su propia felicidad frente a la de los demás. En el espíritu de los pioneros del personalismo (Mounier, Maritain y Ricœur), no se trataba de crear una ideología más, sino más bien de ofrecer una alternativa a las ideologías: la de un humanismo integral que tenga en cuenta la relación permanente y universal de todo ser humano con cada uno de sus iguales, en el seno de la comunidad de la que forman parte, considerando dicha comunidad como un todo, tanto en el plano material como en el espiritual.

Deweere reconoce tanto la aportación del personalismo a la reconstrucción de la Europa de después de la guerra, a través de la democracia cristiana, como su ahogo en el plano intelectual, al tener que pagar el precio de cierto descrédito, debido a que, al ser cristianos, muchos de sus animadores no se hallaron en la línea del movimiento general de secu-

larización que vivían nuestras sociedades. A este respecto, conviene señalar esta cuestión curiosa, que puede generar debates: que la publicación de este libro *flamenco* se festejará en Bruselas el próximo 7 de diciembre en la sede del partido político *francófono* CDH (*Centre Démocrate humaniste*), hasta hace poco *Partido Social Cristiano*, que se deshizo de su carácter explícitamente cristiano en 2002 para proclamarse *humanista*. Hay que reconocer, por otra parte, que si en el libro que presentamos se destaca que el hombre es un ser espiritual orientado hacia la trascendencia desde la inevitable realidad de sus necesidades anímicas y corporales, los hechos mismos no tratan siempre de forma preeminente esta dimensión de primer orden: Simone Weil, por ejemplo, una de las grandes inspiradoras de los personalistas, a la que no se alude en el artículo de *Tertio*, mantendría sin dudarlo, a pesar de afinidades evidentes, no pocas cuestiones opuestas al personalismo en *La persona y lo sagrado* y en *Echar raíces* (*L'Enracinement*).

De mens Centraal, al tiempo que subraya la pertinencia siempre actual de la herencia personalista, ve el personalismo claramente orientado hacia el futuro y llama a una renovación crítica (crítica también hacia dentro) del diálogo con el mundo de hoy, un mundo habitado por un catastrofismo global, que se refugia en un frené-

tico «cada cual a lo suyo» y recibe halagos del mercado neoliberal, en el que ha consistido siempre su vocación. Se aborda aquí, por ejemplo, el problema capital de las relaciones concretas en los planos de la ecología o del derecho a la propiedad, entre el espacio público y el privado. Y de forma más general, si antes lo urgente era acudir al lado de la persona que estaba amenazada por la aniquilación totalitaria, en el presente se tratará más bien de animar en la persona cuanto la vincula a la sociedad de la que forma parte y hacia la que tiene obligaciones. Lejos de dejarse impresionar por la falta de prestigio de la democracia cristiana en Europa, los autores saludan bajo mano la disociación del personalismo de los partidos políticos, y ponen a Dinamarca como ejemplo, pues en este país donde el personalismo nunca estuvo vinculado a partido alguno, el personalismo está adquiriendo bastante dinamismo. Y se muestran expectantes acerca de la traducción política que podría hacer Emmanuel Macron del personalismo, al haber sido en tiempos alumno de Ricœur. En la orientación de *De mens central* se da una incontestable humildad: al tiempo que saben que van a contracorriente, sus autores continúan sensibles a la fragilidad de su proyecto, convencidos como están, por otra parte, de la necesidad de éste.

Gabriel Maës

(traducido por C. Herrando)

■ Análisis



Civilización y barbarie



PRESENTACIÓN

LUIS FERREIRO
Director de *Acontecimiento*

Europa se siente acosada, desafiada, intimidada, desbordada, amenazada. Tenga motivos reales o imaginarios ese es el sentimiento más extendido entre las masas y los dirigentes europeos y del resto de occidente. Su seguridad y tranquilidad interior han entrado en crisis. La vida alegre y confiada de sus ciudades parecía discurrir sin sombras siniestras y no tener fin cuando un rumor se ha extendido: un fantasma se pasea a extramuros y de cuando en cuando hace sus apariciones en el interior de sus fronteras. Es el fantasma de la barbarie. Inmigrantes ansiosos, refugiados desesperados, invasores solapados, quintacolumnistas del terror... Los bárbaros acechan en las fronteras y el miedo que anida en el interior aconseja reforzarlas y encerrarse detrás de ellas, o separarse de un continente que ya ha sido invadido (Gran Bretaña), o resucitar al monstruo fascista que, armado de pureza y de fuerza, nos dé seguridad a cambio de libertad.

Pero, ¿es correcto este diagnóstico? ¿Son bárbaros los menesterosos que se asoman a nuestras puertas? ¿Son civilizadas las reacciones de los que hacen estos diagnósticos y propugnan la incomunicación? Antes que nada hay saber qué es ser bárbaro y qué es ser civilizado. Uno y otro término son correlativos porque el problema básico es la comunicación entre los seres humanos: es el problema, o más bien el misterio, del otro. El reconocimiento desde el intelecto y el corazón de la plena humanidad del otro sitúa la relaciones humanas en el ámbito del encuentro, del que resulta el ser prójimos (esfera del ser, yo-tú). La degradación de este ámbito, o la actitud de extrañamiento del otro trastorna el ser de la relación y la rebaja a la coexistencia entre propios y ajenos (esfera del tener), o peor aún, a la existencia separada entre bárbaros y civilizados (esfera de los entes, diferentes y desiguales, yo-ello).

Mal planteado el problema, le sigue la confusión. Las prácticas para defender la civilización dan lugar a la renuncia a los valores que la distinguían de la barbarie, a la aceptación de métodos bárbaros para terminar aparentemente con la barbarie, pero que en

realidad degradan la civilización y terminan con ella. Combatir la barbarie con la barbarie equivale a universalizarla.

Este proceso nos invita a investigar la barbarie que hay en la civilización en la que estamos insertos: una formación social, una tendencia cultural que ha privilegiado una racionalidad reificante (Michel Henri), que ha sometido la naturaleza y ha expandido un universo de objetos, a costa del olvido del ser personal (Buber, yo/tú), y que, al final, amenaza con destruir la misma naturaleza conquistada (holocausto ecológico). ¿No será que el problema de fondo es una civilización violenta y violentadora, cuya acción tiene por fin la consagración de un mundo materialista expulsando al bárbaro espíritu que nos hace humanos?

El proceso civilizador, en contra de una opinión muy difundida, no consiste sólo en el progreso y difusión de la técnica, la medicina, las comunicaciones, la educación, la organización social, etc. Civilizar es humanizar, es un avance de la ética desde la ética. Un pueblo es tanto más civilizado cuanto más honra a la humanidad en sus miembros y en los de los pueblos vecinos. Es más civilizado cuanto menos recurre a la violencia y más respeta la vida y la libertad de las personas. El ser civilizado es el que crece en profundidad humana, el que enriquece su corazón y encuentra en él las verdades que liberan al intelecto, y con sus bondades convence y gana extensión porque su actitud invita a su aceptación.

Por eso, más bien habrá que replantear la civilización. Si la barbarie es ningunear lo humano en el hombre, destruir o envilecer la humanidad en el hombre (G. Marcel), hay que preguntarse cuánta barbarie hay en nuestra civilización y una vez evaluada hay que ponerse deberes para superarla.

La perspectiva que proponemos es ir más allá de un mero diagnóstico, por lúcido que sea, para ofrecer vías de salida de las barbaries y desbrozar los caminos para que avance una civilización auténtica. Si no hay razones para el optimismo habrá que trabajar para la esperanza, pues sólo ella nos da razones para mantener el combate por la verdadera civilización. 

BARBARIE, RAZÓN Y PASIÓN

LUIS FERREIRO ALMEDA

Presidente del Instituto E. Mounier



LUIS FERREIRO

La barbarie ha sido presentada como el contrapunto de la civilización, que desde la perspectiva del nosotros la designa como lo irracional y lo cruel que, supuestamente, reside en otros que habitan una exterioridad remota e incommunicable. Sin embargo, aquí proponemos una inversión de las ecuaciones que permiten deducir quiénes son los bárbaros. De la identificación de la barbarie con la sinrazón y las bajas pasiones hemos pasado a una barbarie moderna, que acampa entre nosotros, producto de un prolongado proceso de alienación, cuyo resultado es el dominio de una exterioridad deshumanizada sobre los restos del hombre interior. Contra esa barbarie reforzada por la razón apelamos a la recuperación apasionada de lo verdaderamente humano.

1. LA IDEA DE LA BARBARIE EN LOS TIEMPOS ANTIGUOS

En la antigua Grecia la noción primitiva del bárbaro servía para designar a quienes no hablaban la lengua griega y se comunicaban entre sí mediante sonidos ininteligibles. Este criterio lingüístico bastaba para dividir la población del mundo conocido en dos partes: nosotros y los otros, griegos y bárbaros. Más adelante, la desconfianza hacia los otros y la tendencia a descubrir en ellos, antes que nada, lo opuesto a nosotros y lo más defectuoso, fue dando a la idea el tinte de lo salvaje y la oposición griego-bárbaro se deslizó semánticamente a la de civilizado-salvaje.

Entre las características del bárbaro estarían ciertas transgresiones de las leyes de la convivencia humana tales como el infanticidio o el incesto, la ausencia de derecho y el recurso a la violencia para dirimir las diferencias, la incapacidad para formar sociedades organizadas, manteniéndose en grupos aislados como clanes o tribus, haciendo imposible una vida más cómoda al no darse la conveniente división del trabajo y no disponer de las técnicas y las obras necesarias. Inclu-

so se les imputaba la falta pudor como un rasgo que tendía a asimilarlos a la animalidad, así, Estrabón dice de los habitantes de Irlanda que «los hombres se aparean con cualquier mujer a la vista de todo el mundo».

La capacidad de reconocimiento de la humanidad del otro sería la clave para decidir sobre el grado de barbarie. El bárbaro se comporta como si los demás no fueran humanos o no lo fueran totalmente, lo que podía llegar a tal grado que ni siquiera alcanzase a entender su propia humanidad y la degradase comportándose como el animal. La barbarie estaría, entonces, en un terreno intermedio entre el de la humanidad y el de la animalidad, aproximándose más a uno o a otro. Esta presunción de irracionalidad llegó a ser decisiva para decidir el trato lícito que los civilizados podían dar a los bárbaros, de modo que si eran muy próximos a la animalidad se podía consentir el exterminio sin escrúpulos, como ha sucedido tantas veces en las conquistas, colonizaciones, expansiones de fronteras, etc. Es decir, el grado de barbarie artificial y provisional permitida al civilizado para extirpar la barbarie natural sería proporcional a su supuesta distancia a la animalidad.

Esta idea de la barbarie sitúa a la humanidad en un plano horizontal, en el cual los civilizados (griegos, romanos, cristianos, etc.) tienen conciencia de ser un nosotros que ocupa el centro del mundo. En la periferia se sitúan los otros, definidos por sus defectos respecto al nosotros, por lo que les falta para poderlos incluir en él, especialmente referidos a dos ejes: uno que va de la racionalidad a los instintos y las bajas pasiones; y otro que va del reconocimiento del otro como humano, amigo, ciudadano, hasta las diversas formas de incapacidad para la convivencia pacífica, como la beligerancia, la ferocidad, el estado de guerra permanente, lo que traía consigo medidas como la exclusión de las fronteras, un trato de fuerza, la reducción a la esclavitud o el exterminio.

Aristóteles, desde ese chauvinismo griego, distinguió variaciones en la forma de ser de los bárbaros: «Los pueblos que habitan los países y las diferentes regiones de Europa están por lo general llenos de coraje, pero son inferiores en relación con la inteligencia y la industria. Por esta razón saben mejor conservar su libertad, pero son incapaces de organizar un gobierno y no pueden conquistar los países vecinos. Los pueblos de Asia son inteligentes y aptos para la industria, pero les falta coraje y por esta razón no salen de su sujeción y de su esclavitud perpetua. La raza de los griegos, que ocupa las regiones intermedias, reúne estas dos clases de caracteres; es valiente e inteligente. Así permanece libre, conserva el mejor de los gobiernos e incluso podría someter a su obediencia a

todas las naciones, si se reuniera en un solo Estado» (*Política*, VII, 7).

Como era de esperar en Aristóteles, los griegos civilizados son los virtuosos del justo medio de esos dos ejes. Reúnen, en su justa medida, la razón y la pasión: inteligencia, *logos*, conocimiento, por un lado, y valentía, capacidad de amistad y de convivencia organizada, por otro. Frutos de esta virtud son dos rasgos distintivos: la libertad, que es la fundamental, y la industria, la técnica, la producción de artefactos y de todo lo que forma la civilización material, que es algo que se da por añadidura, y cuyo valor es más discutible que sea lo fundamental de la civilización o su finalidad última, como parece serlo en las ideas modernas. Se apunta aquí una distinción esencial entre lo que es interior al hombre, razón y pasión, el orden del espíritu, y lo que es exterior a él, producciones, obras, técnicas e, incluso, teorías y pensamientos ya elaborados, el orden de los cuerpos, según Pascal.

Para el proyecto ilustrado, la barbarie antigua tendría solución, bastaría la alfabetización universal, la difusión del conocimiento, el desarrollo y la aplicación de la ciencia y los males de la humanidad irían desapareciendo paulatinamente. Con el progreso de la educación la barbarie iría siendo arrinconada hasta que terminara por desaparecer. La referencia espacial es todavía dominante, como podemos ver en Condorcet: «Cuanto más se extiende la civilización por la tierra, más veremos desaparecer las guerras y las conquistas, así como la esclavitud y la pobreza». Pero esta idea ha resultado ser el germen de la actual globalización, es decir, la difusión de la técnica y del mercado, de ese aspecto de la civilización que Aristóteles llamaba industria, al margen de esa constelación de valores que se agrupa en torno a la libertad, sin la cual tenemos un régimen de sometimiento.

2. UN NUEVO CONCEPTO DE BARBARIE: LOS HOMBRES CONTRA LO HUMANO

Hemos dejado de lado hasta ahora el miedo a los bárbaros que anida en el interior de toda civilización, especialmente cuando están a las puertas. Lo que más aterra a la imaginación civilizada es la irrupción de los bárbaros, el dominio de sus hordas y la destrucción del orden civilizado. La memoria de las invasiones bárbaras conserva un cuadro de destrucción, violencia, caos y deshumanización. Así, la caída del Imperio Romano se ha representado como una catástrofe repentina. Sin embargo, esta imagen acuñada en la Ilustración se ha visto matizada por historiadores posteriores, que han acentuado la importancia de la descomposición interna del orden romano.

2.1. La barbarie como desorden

Apoyándose en Pascal, André Comte-Sponville señala otras formas de irrupción del desorden de origen endógeno. «El bárbaro —nos dice— no sólo es el cruel o el violento, sino también el que no acepta ningún valor superior, que únicamente cree en lo más bajo, se revuelca en él y querría sumergir ahí a todos los demás». Su propuesta es definir la barbarie como «la tiranía que consiste en someter o reducir un orden determinado a un orden inferior: la barbarie es la tiranía de lo inferior, la tiranía de los órdenes inferiores» (p. 110).

¿Qué significa esto? Pascal distinguía tres órdenes o conjuntos de realidades autónomas que se rigen por sus propias leyes y que están netamente separados entre sí: «La distancia infinita de los cuerpos a los espíritus figura la distancia infinitamente más infinita de los espíritus a la caridad, porque es sobrenatural». Cada persona vive en uno de estos órdenes y se requiere un salto mortal para pasar de uno a otro. Los ricos, los poderosos, los grandes que viven en el orden de los cuerpos no pueden pasar al orden del espíritu, al que pertenecen los sabios, los genios, los privilegiados del intelecto que reinan en el reino de la razón. Todos los cuerpos juntos son incapaces de formar un solo pensamiento. Ahora bien, sí pueden destruirlo, así el poder de Roma era incapaz de producir nada en el orden del espíritu, ni un pensamiento de geometría o de mecánica, cosa que sí estaba al alcance de Arquímedes, pero Roma podía matar a Arquímedes y lo hizo: he ahí la barbarie. Pero tampoco el orden de los espíritus puede saltar al orden de la caridad, de la justicia, de la bondad: «De todos los cuerpos y espíritus, no se puede obtener un movimiento de verdadera caridad: esto es imposible y de otro orden sobrenatural». El orden de la caridad es donde «los santos tienen su imperio» que es el del corazón, cuyas razones no son inteligibles para la razón. Así, nos dice Pascal, sería ridículo pensar que Jesucristo hubiera tenido que brillar como rey en el orden de los cuerpos, o como sabio en el de la razón, pues su reino no es de esos órdenes, sino del orden de la santidad, cuyo brillo sólo es visible a los ojos del corazón. Sin embargo, el orden de la caridad puede ser aplastado por la conspiración del poder y de la inteligencia, y puede crucificar a Cristo: he aquí otra forma de barbarie, en la que el orden de los cuerpos y el de los espíritus tiranizan al orden de la caridad o, dicho de otro modo, una barbarie de los hombres y sus instituciones destruyendo y rebajando lo humano. En forma más actual se pueden señalar, como modos de barbarie, la tiranía de la técnica sobre lo humano, la del mercado que impone sus fines y métodos sobre los de la sociedad, la sustitución



ción de la realidad por la burocracia, o por lo virtual, la de lo moral por lo legal, etc.

2.2. La barbarie feliz

La combinación de inteligencia y valentía puede darse en grado óptimo, como, según Aristóteles, sucedía en Grecia, pero también puede darse a niveles más bajos. Es, entonces, cuando la civilización cae en la decadencia y por debajo de la barbarie. ¿Qué ocurriría si un desarrollo de la inteligencia como mera racionalidad científica se combinara con una osadía para la transgresión? Esto ha ocurrido ya repetidamente en el siglo XX, por ejemplo, con los totalitarismos fascistas o comunistas. No es difícil reconocer esta clase de barbarie, sin embargo, hay formas de barbarie más solapadas, cuyo avance más o menos sigiloso puede ser imperceptible para los menos avisados. Pongamos como ejemplo el mundo feliz de Haldous Huxley.

¿Ejemplo de ficción? No tanto. Su protagonista, «el salvaje», vive inmerso en la atmósfera moral y estética de Shakespeare, condenado a la soledad en medio de una masa de adultos, programados científicamente desde el estado embrionario hasta la muerte, y mantenidos en la mentalidad infantil por medio del sexo y la droga racionalizados, con el fin de lograr la estabilidad de un sistema social en el que la esclavitud es aceptada y amada a cambio de un hedonismo compensatorio. «A medida que la libertad política y económica disminuye, la libertad sexual tiende, en compensación, a aumentar», dice Huxley en el prólogo, y «ayudará a reconciliar a sus súbditos con la servidumbre que es su destino». En el mundo feliz ya no

hay humanidad, aunque sigue habiendo hombres y mujeres, éstos ya no se diferencian mucho de autómatas, son máquinas sirviendo a máquinas para que funcione una sociedad que también es una máquina totalitaria. Es el triunfo de la racionalidad sobre todas las pasiones, que han sido neutralizadas por la química y el condicionamiento psicológico. Hasta la sexualidad ha dejado de ser una pasión. El mundo feliz ha logrado extirpar la maternidad, la paternidad, la fraternidad y toda clase de sentimientos, especialmente el sentimiento tan inquietante que es el amor, que ha sido sustituido por el erotismo y éste por lo pornográfico. Éste es su máximo logro con el que cree haber llegado a la civilización perfecta, una civilización cuya esencia es la nueva barbarie, la abolición del hombre por medio de una «invasión de la técnica» destinada «a sustituir la alegría por la satisfacción, la inquietud por la insatisfacción» (GM 53-54). Ahora, el hombre interior, que tiene el sentido de la libertad, la conciencia de su responsabilidad aun al precio de la culpabilidad cuando corre riesgos y comete errores, es el hombre imprevisible que no encaja en la máquina y no se resigna a servirla, su pecado es su disfuncionalidad, el único que no se puede perdonar, pues como decía Huxley, «en una época de tecnología avanzada la ineficacia es un pecado contra el Espíritu Santo».

Si antes definíamos al bárbaro como habitante del territorio entre el nosotros civilizado y la animalidad, en el mundo feliz se ha producido una subversión y hay otra jerarquía, cuya cima es la máquina, la industria de Aristóteles, un híbrido del orden los cuerpos y de la razón, en el fondo la nada, el reino del nihilismo. A su alrededor los hombres alienados, como cuerpos deshabitados sin pasiones ni libertad, semejantes a animales domesticados, sucedáneos de hombres que son la sombra del nosotros civilizado. Por último, arrojado a la barbarie exterior, el salvaje, el hombre libre y apasionado, que desea el amor verdadero aunque sea al precio del sufrimiento que le ahorran sus sucedáneos.

El mundo feliz puede verse como una profecía o como la parábola de lo que ya está sucediendo. Para Marcel, «el hecho dominante hoy sobre todos los demás... es que la vida ya no es amada, pues, en el fondo, nada se parece menos al amor a la vida que el gusto enfermizo por el gozo instantáneo...»

El mundo feliz puede verse como una profecía o como la parábola de lo que ya está sucediendo. Para Marcel, «el hecho dominante hoy sobre todos los demás... es que la vida ya no es amada, pues, en el fondo, nada se parece menos al amor a la vida que el gusto enfermizo por el gozo instantáneo... se ha roto cierto vínculo nupcial entre el hombre y la vida» (GM 141). El divorcio del hombre con la vida lleva también a la ruptura de la razón con la pasión que es la vida, para desarrollarse a partir de ahí como una razón volcada hacia las cosas, de modo que «el desarrollo a ultranza de la técnica apunta a extender sobre la vida, y en cierto sentido a poner en su lugar una superestructura casi íntegramente artificial, pero que de hecho se convierte para los hombres en el medio del que, al parecer, no pueden ya prescindir» (GM 76). Un medio donde el hombre acaba siendo superfluo como persona.

2.3. La razón bárbara

Pero, ¿cómo está sucediendo esto? Michel Henry sospecha que el «hiperdesarrollo de un hipersaber, cuyos medios teóricos y prácticos marcan una ruptura completa con los conocimientos tradicionales de la humanidad, tiene como efecto no sólo abatir esos conocimientos dados como si fueran ilusiones, sino la humanidad misma». Esos conocimientos tradicionales serían, básicamente, el conocimiento de sí mismo por un saber que es, sin separación, sentimiento y pensamiento, aprehensión inmediata de sí mismo, y que nada tiene que ver con ninguna clase de conocimiento de objetos, y por otro lado, el conocimiento empático del otro en su inmediatez, sin resabios objetivantes. Un saber «productor del bien, que producía lo bello, a la vez que lo sagrado

iluminaba todo», y frente al cual encontramos «lo nunca visto: la explosión científica y la ruina del hombre. He aquí la nueva barbarie que no es seguro que esta vez pueda ser superada» (MH 17).

La barbarie es «un empobrecimiento y una degeneración» respecto al estado de cultura engendrado por este saber que cristaliza en el arte, la ética y la re-

ligión. Para Henry, «toda cultura es una cultura de la vida... Es una acción que la vida ejerce sobre sí misma... designa la autotransformación de la vida, el movimiento por el que no cesa de modificarse a sí misma para alcanzar formas de realización y cumplimiento más altas, para acrecentarse» (MH 19). Frente a esa realización, potenciación y elevación de la vida que es la cultura, la barbarie es «la regresión de los modos de cumplimiento de la vida... no es un acontecimiento incomprensible y funesto que viniera a golpear desde el exterior a una cultura en la cima de su desarrollo», sino la desaparición progresiva de «un mundo humano, de sus dimensiones estética, ética y religiosa... es una enfermedad de la vida misma» (MH 36).

No hay, pues, una cultura de la muerte, por la sencilla razón de que donde está la muerte no puede estar la cultura, y donde se da la muerte por cualquier medio, está actuando ya la barbarie. La guerra, el terrorismo, la pena de muerte, el aborto, la eutanasia, la tortura, la manipulación genética que juega con la vida y la cosifica, etc., son variantes de la barbarie que harán más bárbaras a las sociedades que las racionalicen o que las legalicen. En el fondo de todo esto «lo que está envilecido es la noción misma de la vida, y lo demás viene por añadidura. Cabría preguntarse si el hombre de la técnica no acaba percibiendo la vida misma como una técnica completamente imperfecta en la que la chapuza sería la regla. En tales condiciones, ¿cómo no iba a arrogarse el derecho de intervenir en el propio curso de la vida, igual que se canaliza un río?» (GM 55).

En el lugar de los saberes de la vida se ha producido la invasión del saber que corresponde a la relación yo-ello, que no ha parado de crecer en forma de saber científico-técnico, cuyo prestigio le ha permitido

imponerse al resto de los saberes, hasta el punto de que presume de poder encontrar una solución científica a todo problema humano. Ahora bien, lo que entiende por hombre es, exclusivamente, lo que su visión miope le permite constatar del hombre, es decir, solamente lo que tiene el hombre, no lo que es el hombre, resultando el diagnóstico conocido: «el hombre no es más que X», siendo X cualquier cosa: química, mecánica, biología, neurología, sociología, etc.

Caemos, con ello, en la dominación de una ciencia ciega que pretende imponer su visión inferior y miope a una realidad de orden superior, es decir, caemos en la barbarie. Además, este saber se presenta al servicio del hombre tal como erróneamente lo entiende, de modo que «el universo técnico prolifera a la manera de un cáncer, auto-produciéndose y autonormalizándose por él mismo, ante la ausencia de toda norma, perfectamente indiferente a todo lo que no es él: indiferente a la vida» (MH 74), progresa «según un orden azaroso que no es ya el de la Naturaleza ni el de la Vida, que no es ya un orden, sino un proceso salvaje en el que toda posibilidad nueva nacida de un encuentro fortuito se convierte en la única razón de un desarrollo que ya no tiene ninguna razón» (MH 75), simplemente porque «todo lo que puede ser hecho por la ciencia, debe ser hecho por ella y para ella, al no haber nada distinto a ella y a la realidad que ella conoce, a saber, la realidad objetiva, cuya autorrealización es la técnica» (MH 75).

El bárbaro de hoy es el hombre lanzado al exterior de sí mismo, que tiende a vivir

desvinculado de cualquier forma de vida comunitaria, perdido en el anonimato de la muchedumbre. Pero se ha vuelto ininteligible lo humano, tanto en sí mismo como en los otros, con los que ya no sabe empatizar, situado como está en un mundo superpoblado de ar-

No hay, pues, una cultura de la muerte, por la sencilla razón de que donde está la muerte no puede estar la cultura, y donde se da la muerte por cualquier medio, está actuando ya la barbarie. La guerra, el terrorismo, la pena de muerte, el aborto, la eutanasia, la tortura, la manipulación genética que juega con la vida y la cosifica, etc., son variantes de la barbarie que harán más bárbaras a las sociedades que las racionalicen o que las legalicen.

tefactos en el que la conducta humana tiende a asimilarse al procedimiento técnico. Además, su conciencia está sometida a lo que Marcel llamaba técnicas de envilecimiento, como las practicadas en los campos de concentración, ahora adaptadas a la domesticación social, o la propaganda de guerra convertida en propaganda de paz, y que tienen la peculiaridad de que «ponen al individuo en una situación tal que pierde el contacto consigo mismo» (GM 30). El resultado, dice Michel Henry, es que «esta sociedad no es tanto la de los asistidos sociales, como la de los asistidos mentales» (MH 172), encerrados en la exterioridad, puesto que el bárbaro actual es el que se evade, antes de ser el que invade.

3. RECTIFICACIÓN DE LA BARBARIE MEDIANTE LA RECUPERACIÓN DEL HOMBRE INTERIOR

Para Nietzsche, «la gran marejada de la barbarie está a nuestras puertas». Contra él, dirá Mounier que «la gran marejada de la barbarie anida en nuestros corazones, vacíos; en nuestras cabezas, perdidas; en nuestras obras, incoherentes; en nuestros actos, estúpidos a fuerza de estrechez de miras». He aquí una llamada a rectificar en los tres órdenes y con esta prioridad: el corazón, la inteligencia y la acción.

Para salir de la barbarie lo esencial es querer salir y no ceder ante ella. No se puede forzar a dejar de ser bárbaros, hacer la guerra a los bárbaros es la entrada en otra barbarie. El bárbaro sólo deja de serlo voluntariamente. Sólo podemos invocar a esa voluntad recurriendo a los órdenes superiores. «El único recurso — dice Marcel — es trascendente... apelar... a un orden del espíritu que es también el de la gracia» (GM 32). Se trata de poner al hombre ante su propia vocación de persona para que dé de sí lo mejor que hay en él. Considerando las cosas «desde dentro, desde el punto de vista de la persona misma», dirá Marcel, no parece que pueda decir de sí misma: soy, pues se entiende «menos como ser que como voluntad de rebasar lo que en conjunto es y no es», nunca satisfecha, porque no responde «a la medida de la aspiración con la que se identifica. Su divisa no es *sum*, sino *sursum*», es decir, no que yo «soy», sino que yo «soy» hacia arriba, elevándome (GM 23).

Pero antes de emprender el ascenso hay que descender a lo más profundo, hasta el punto donde se palpa el sufrimiento primordial de la vida, que Michel Henry identifica con su esencia, puesto que al expe-

rimentarse a sí misma, en el mismo esfuerzo de afirmarse sufre su propio peso como una carga y se descubre a sí misma como *pathos*, es decir, pasión y padecimiento de vivir. En ese mismo punto es donde surge la tentación del relajamiento o del rechazo del sufrimiento, que es una reacción contra la vida misma, que conduce a la huida hacia lo exterior y lo objetivo, donde no tiene que afrontar su propia subjetividad doliente. Este movimiento de huida es la raíz misma de la barbarie y es ante él, en su propio surgimiento donde hay que pararlo. La reconciliación con el sufrimiento primordial de la vida, con su padecer esencial, requiere un incremento de esa pasión exaltada por Aristóteles: la valentía. Y esto, porque el hiperdesarrollo de la razón se ha producido a costa de la atrofia del valor. El argumento de la razón es la seguridad, a costa de paralizar la vida atada a la industria, mientras la valentía exigía riesgo, a cambio del gozo y el sufrimiento de la vida intensificada en la libertad.

La acción personalista busca los medios para dar impulso al ascenso del ser, arrancando con un acto de valor desde uno de esos medios, el recogimiento que permite el aislamiento provisional de un entorno bárbaro para recuperar el contacto perdido consigo mismo, de modo que pueda reordenar y equilibrar sus tendencias a la dispersión en los órdenes inferiores y su confusión. Hay que advertir que el recogimiento no tiene nada que ver con la relajación que hoy nos venden como el estado ideal de paz consigo mismo. La relajación es el abandono del ser a la inercia del orden de los cuerpos. La proliferación de medios de relajación y la incitación permanente al reposo indolente es un síntoma de una enfermedad social contagiosa que debilita la fuerza ascensional y apaga la vida. Por el contrario, la vida sana es tensión. Nos lo recuerda, con un juego de palabras, un fragmento de Heráclito: «nombre del arco, vida». El arco, *biós*, cuyo nombre es la vida, *bíos*, tiene que estar en tensión para lanzar lejos la flecha, *iós*, que es el hombre. El superhombre, decía Nietzsche, es una flecha lanzada al infinito. El recogimiento es el momento de tensar el arco de la vida para lanzar a la persona al movimiento ascensional del «sursum».

A este movimiento cordial hay que unir el movimiento de la inteligencia, pues, como dice Marcel, «entre amor e inteligencia no puede haber auténtico divorcio. Este divorcio sólo se consuma cuando la inteligencia se degrada y, si se le consiente la expresión, se cerebraliza, y, por supuesto, cuando el amor

queda reducido al apetito carnal» (GM 23). De este modo, la abstracción y la distracción, en las que consiste la barbarie, se disipan cuando, en la concreción y la concentración, la razón auxilia al corazón o las razones del corazón iluminan las realizaciones de la razón.

Por último, nunca se insistirá bastante en la necesidad de la comunidad. En el mundo hostil que sucedió al imperio romano la vida cenobítica permitió a la vida del espíritu concentrarse, poner límites a la barbarie y reconquistar la vida civil y moral. MacIntyre, comparando nuestra situación con aquella, viene a decir que lo que importa es construir nuevas formas de comunidad, «dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que caen ya sobre nosotros». La diferencia, dice, es que «en nuestra época los bárbaros no esperan al otro lado de las fronteras, sino que llevan gobernándonos hace algún tiempo. Y nuestra falta de conciencia de ello constituye parte de nuestra difícil situación. No estamos esperando a Godot, sino a otro, sin duda muy diferente, a San Benito» (p. 322). Entre tanto, no perderemos el tiempo si atendemos al imperativo propuesto por Gabriel Marcel: «cada uno de nosotros está obligado a multiplicar lo más posible alrededor de él las relaciones de ser a ser, y a luchar, por ello mismo, tan activamente como pueda contra la especie de anonimato devorador que prolifera en torno a nosotros a la manera de un tejido canceroso» (GM 154). 

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. *Política*. Barcelona, 1997.
 André Comte-Sponville. *El capitalismo, ¿es moral?* Barcelona, 2004.
 Michel Henry. *La barbarie*. Madrid, 1997.
 Aldous Huxley. *Un mundo feliz*. Barcelona, 1972.
 Alasdair MacIntyre. *Tras la virtud*. Barcelona, 1987.
 Gabriel Marcel. *Los hombres contra lo humano*. Madrid, 2001.
 Emmanuel Mounier. *Obras Completas, III*. Salamanca, 1990.
 Blaise Pascal. *Pensamientos*. Madrid, 1984.
 Tzvetan Todorov. *El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones*. Barcelona, 2008.

LA BARBARIE QUE HAY EN LA CIVILIZACIÓN

DANIEL DOS SANTOS

Profesor de Filosofía



LAS BASES DE NUESTRA REFLEXIÓN: LA EXPERIENCIA AFECTIVA DE LA VIDA

Michel Henry define la raíz de la barbarie del siglo XX de la sociedad europea en la que él vivió de la siguiente forma: «Este enraizamiento de las modalidades en la vida, en cuanto modos de la vida, es el único que puede hacernos entender en qué consiste la barbarie de nuestro tiempo, así como toda barbarie en general».¹

El filósofo francés dedica su vida a reflexionar, y a poner en debate con la sociedad de su tiempo, sobre la vida, sobre la innegociable subjetividad de cada persona humana y sobre la necesidad de no eliminar esta subjetividad a favor de un mundo tecnológico-científico en el que lo subjetivo ya no tiene lugar. No sólo no tiene lugar sino que es aniquilado y violentado como

consecuencia de la ignorancia práctica de la vida que nos habita. Para Henry la ignorancia experiencial de la vida, acentuada de modo histórico y único en los días de hoy por una visión de nosotros mismos y del mundo como un espacio de cosas cuantificables y observables científicamente, es lo que provoca barbarie y violencia:

La noción de progreso ha llegado de este modo a designar de manera exclusiva el progreso técnico. La idea de un progreso estético, intelectual, espiritual o moral, con sede en la vida del individuo y consistente en el autodesarrollo y el auto-crecimiento de las múltiples potencialidades fenomenológicas de esta vida, en su cultura, ya no tiene vigencia, al no disponer de ningún lugar asignable en la ontología implícita de

1. *Barbarie 134*, (M. Henry, *La barbarie*, Madrid 2006).

nuestro tiempo, según la cual no hay más realidad que la objetiva y científicamente cognoscible.²

La vida del individuo en su vivencia subjetiva, personal y nunca objetivable será la gran preocupación de Henry. A nosotros nos interesa la relación que hace él entre el olvido de la Vida en los sujetos de la sociedad y la barbarie que experimentamos como testigos del siglo XX y XXI.

LO QUE YA SABEMOS...

En el 2012 Miguel García-Baró y Olga Belmonte publicaban un artículo en el periódico digital *El Mundo* escrito con el provocador título: *La filosofía en España. Necrológica*. Los autores apuntaban al horror de constatar que a pesar del alto nivel de alfabetización que nuestro mundo presenta, cuando sucede alguna catástrofe, natural o social, en la que las leyes impuestas por la sociedad se suspenden temporalmente, frecuentemente se verifican saqueos y episodios de extrema violencia...

El artículo establece la relación entre una determinada falta de formación humana que se está promoviendo a favor de una formación técnica que parece embrutecernos aún más que en otras épocas en las que teníamos menos luces y menos medios filantrópicos. La barbarie no viene de fuera sino del mismo interior de nuestras comunidades y de nosotros mismos³ al haber perdido la dirección de lo que es verdaderamente humano y constructivo para nosotros mismos y para los demás. Es justamente en contra de una razón que entrega el timón exclusivamente a las ciencias naturales y las ciencias exactas que Henry habla, pues encuentra en este relevo la raíz de la locura violenta de nuestros tiempos.

LO QUE LA CIENCIA NO SABE

«Con su objetivismo radical, el universo de la técnica tiende a excluir todo aquello que constituye la humanidad del hombre: sus sensaciones, sus deseos, sus pasiones». Es uno de los comentarios de Henry a varias pinturas de Kandinsky en un artículo que, publicado después de *La Barbarie*, sobre aquello de lo que

la ciencia no puede hablar porque de ello no sabe nada. ¿De qué no puede saber la ciencia en los días de hoy con todos los avances en todas las áreas del saber científico? Para Henry es evidente que de muchas cosas puede saber la ciencia, pero de la vida interna subjetiva del sujeto no puede saber realmente nada. La revolución aportada con Galileo parece haber dado, en la medida en que los resultados de manipulación de los objetos fueron mejorando, la visión de que el mundo se debe entender geoméricamente como un espacio de cosas que interactúan entre ellas y en el que el ojo del hombre puede ser substituido por el telescopio o por el microscopio (o por el acelerador de partículas) pues son más eficaces y mejores cuantificadores de las cosas del mundo. Es lo que Henry llama el origen galileano: «el protoacto por el que la conciencia ha substituido el dato empírico por su idealización geométrica y, para ello, ha constituido esta idealización como tal, como el correlato de una invención y de una creación específicas»⁵.

El sujeto como protagonista de la experiencia de su subjetividad, a través de la cual interpreta el mundo, poco a poco va desapareciendo porque el modelo del conocimiento es el registro cuantificable y en función de las previsiones de los fenómenos y su manipulación. Sentir la frescura del agua no sirve para buscar la forma de hacer potable el agua del mar y por ello la ciencia no quiere ni puede saber nada de ello. Mucho menos sabe que el sentir de la frescura del agua revela un sentir más profundo que es el de sentir que siento y disfrutar de ello (o sufrir por ello). Para Henry la experiencia fundamental del ser humano es una experiencia siempre en acto de la que no debería nunca alejarse el sujeto y es la auto-afección o el experimentarse a sí mismo constantemente como un don gratuito, no pedido pero siempre presente. Perder la experiencia de sí es perder la vida. Esto es lo que nos pasa: «La técnica es la alquimia; es el auto-cumplimiento de la naturaleza en vez del autocumplimiento de la vida que nosotros somos. Es la barbarie, la nueva barbarie de nuestro tiempo, en lugar de la cultura»⁶.

En este punto hay que aclarar que Henry no está (y yo tampoco) en contra de la ciencia porque ésta es sólo un método o un orden de la razón, no tiene vida en sí misma, no tiene voluntad ni libertad. Es sólo un instrumento de nuestra razón. Lo peligroso es usar

2. *Barbarie* 82.

3. L. Ferreiro, «Barbarie, razón y pasión», *Persona y reflexión antropológica* 14 (2010), 13-18.

4. M. Henry, «Ce que la Science ne sait pas», *La Recherche* 422: «Avec son objectivisme radical, l'univers de la technique tend à exclure tout ce qui fait l'humanité de l'homme: ses sensations, ses désirs, ses passions».

5. *La Barbarie* 88.

6. *La barbarie* 80.

este instrumento y sólo este instrumento para relacionarnos con nosotros mismos, con los demás y con el mundo. La ciencia tiene por base la Vida de cada sujeto pues tiene que haber un sujeto que piensa, que analiza, que manipula. La ciencia no es capaz de pensar sobre su propio fundamento, dirá Henry⁷, pues tendría que salir de sus esquemas para hacerlo y dejaría de ser ciencia para ser filosofía de la ciencia.

EL SABER-HACER DE LA VIDA

El análisis del saber científico nos ha remitido al saber primordial que permite que haya una ciencia, que haya una observación del mundo con sus objetos, que en realidad está a la base de todo, es decir, la Vida del sujeto absoluto. La subjetividad es fuente de la ciencia y es «la auto-afección original de esa donación de sentido creadora de las idealidades de la física matemática»⁸. De esta riqueza conceptual de Henry nos limitamos a comentar estas tres palabras: Vida, sujeto y absoluto.

Decir la «Vida» será siempre una acción limitada porque la Vida se experimenta en uno mismo como constante donación de uno mismo en uno mismo. Es por eso que Henry le llama también auto-afección, pues es la experiencia metafísica⁹ de estar en una donación que es la de la propia existencia siempre en acto y delante de la cual somos siempre pasivos, pues la recibimos constantemente. La auto-afección hace referencia a nuestra experiencia afectiva más corriente y común, pero apunta a un afecto más profundo que el de estar afectado por el calor de hoy o por el nerviosismo de hablar delante de vosotros. La auto-afección es la experiencia de sentirme a mí mismo en toda esa riqueza de afecto. Lévinas diría que una cosa es experimentar que una comida me satisface y otra es experimentar esa satisfacción. Esta segunda experiencia es un roce de la Vida.

Decimos «sujeto» porque es el lugar por excelencia de la vida que fundamenta todo y da unidad a todo. El sujeto es también cuerpo, mente, voluntad, deseo... es carne en definitiva. Ser de carne es lo que más nos caracteriza, somos sujetos de carne, nos experimentamos a nosotros mismos con todo esto que somos,

como Henry ya nos mostró en su particular interpretación del *cogitare* cartesiano¹⁰.

«Absoluto», porque la experiencia de uno mismo es también experiencia de Parusia (dirá Henry) de experimentar que ese roce con la Vida es roce con lo Absoluto, con el fundamento, con el principio primero. La filosofía de Henry es una filosofía espiritual de acceso al Fundamento (a Dios en un lenguaje más tradicional) al que él también llama Fondo: «este juego del Absoluto consigo mismo es el ser real y verdadero de cada uno de nosotros, es lo propio de cada mónada y se cumple cada vez como una de ellas, y esto en la medida en que, siendo autoafección del Absoluto, la subjetividad de la vida se historializa y se esencia cada vez en la Ipseidad de un Individuo y en la forma de éste»¹¹.

Vivir en esta constante experiencia de la Vida nos permite ser más sujetos, ser más humanos, ser verdaderamente fraternos y civilizados en vez de bárbaros pues esta experiencia es nada más y nada menos que estar vivo, que ser... humano. Es un cambio de perspectiva radical. Para Henry este saber de la vida, porque es un experimentarse a sí mismo siempre en acto, es un saber-hacer, mientras que la ciencia es un saber teórico. La verdadera praxis es estar en la vida, el saber de la vida es praxis: «Al saber de la vida, como saber en el que la vida constituye a la vez el poder que conoce y lo que es conocido por él, procurándole, de manera exclusiva, su «contenido», lo llamamos praxis»¹². Esta praxis, este saber-hacer del sujeto que está conscientemente en la Vida, desarrolla todas sus capacidades, hace que el don y la gratuidad hagan parte de su forma de relacionarse con el mundo y con los demás. Humildad y pasividad en el sentido de recibirse a sí mismo, también hacen parte de su vivencia relacional, y la necesidad de colocar sus talentos para un uso gratuito y de bien también se van integrando. La clave aquí no es la de cumplir las reglas de una moral de buen comportamiento sino más bien vivir en esta praxis de donación que despliega mucha acción humana que otros intentan alcanzar sin éxito con el esfuerzo moralista. El sujeto vive de modo diferente. Es el contraste de la Barbarie, es lo que puede contrastar la Barbarie dentro de nosotros y a nuestro alrededor. El despliegue de la Vida en cada Individuo en el

7. *Ibid.*, 87.

8. *Ibid.*

9. La expresión «experiencia metafísica» es de Jean Wahl y lo uso en mi estudio de la intersubjetividad en Henry para entender el dinamismo de la Vida más allá de un sistema conceptual o de un razonamiento formal.

10. Ver el análisis de Henry sobre la experiencia del miedo en Descartes: *Genealogía del psicoanálisis*, Madrid 2002.

11. *La barbarie* 60.

12. *Ibid.*, 37.



que la Vida se historializa se concreta, socialmente, en el desarrollo de la ética, del arte y de la religión. Para Henry esta es la diferencia que marca la Vida vivida en cada sujeto y entre los sujetos.

SABER-HACER DE LA VIDA: SABER-GOZAR, SABER-SUFRIR

La praxis de la Vida en nosotros tiene su propio dinamismo:

El ser original de la vida y de la propia ciencia en cuanto modo de la vida, en cuanto pathos, no es, sino que adviene como la incesante venida a sí de la vida, como lo que, no cesando de sentirse y de experimentarse a sí mismo, no cesa de experimentarse de esa manera y, por lo tanto, de modificarse de la manera en que se modifica el Sufrir primitivo constituyente de la posibilidad de toda experiencia: en una oscilación perpetua de sufrimiento y alegría.¹³

La oscilación perpetua de sufrimiento y alegría es lo que Henry describe como las dos tonalidades afectivas de la vida en cada Individuo, en cada suje-

to. Las tonalidades afectivas no son directamente lo que nosotros experimentamos a nivel emocional como la alegría de ver un amigo o el sufrimiento porque alguien nos traicionó. La tonalidad afectiva es una dimensión ontológica en la que el sujeto se experimenta como donación pero también como no-libertad¹⁴ en el sentido de no haber sido causa de su existencia. Este tipo de sufrimiento es lo que Henry interpreta como algo que habita al sujeto intrínsecamente y que éste deberá asumir plenamente como la mayor dignidad de su carne.

La percepción ontológica de este sufrimiento (el de la contingencia y dependencia) como un mal a erradicar y no como plenitud es lo que hará que el sujeto no se quede en sí mismo, en la afectividad de su propia carne, sino que busque en la exterioridad el alivio de ese sufrimiento, que sólo puede venir con el asumir pleno de uno mismo. Esto sería la experimentación en la vida, la verdadera salvación y plenitud del sujeto. La cultura es el ámbito propio de los sujetos para vivir en su carne en vez de huir de ella. La cultura como praxis que se expresa claramente en la ética, el arte y la religión, como hemos dicho anteriormente. La ciencia en los días de hoy se usa más bien como fuga del Sujeto hacia la exterioridad, como si esa fuga le calmase ese sufrimiento ontológico que lo constituye. La fuga

13. *Ibid.*, 100.

14. Hago referencia al texto de mi tesis doctoral «Consideramos particularmente significativo la descripción de la no-libertad de la esencia y de su incapacidad de crear algo, pues es un modo de expresar la contingencia del sujeto que no es «libre» ya que no es causa de sí mismo ni es causa de la región ontológica de la exterioridad».

sólo nos destruye a nosotros, a los demás y al mundo que nos rodea.

El hombre de hoy encuentra en la mentalidad científica el modo de huir del vacío y angustia que siente por su propia contingencia (el sufrir del que habla Henry): «Es necesario considerar el hiperdesarrollo de la ciencia moderna como una de las tentativas mayores por las que la humanidad ha emprendido la tarea de huir de su angustia»¹⁵. Hay una angustia que nos habita en nuestras limitaciones, pero huir de la angustia sólo nos hará más daño.

Ahora bien, ¿cuáles son los movimientos y las estructuras culturales y sociales que se identifican con esta huida de la vida? Y también necesitamos preguntarnos ¿cuáles son esos otros movimientos y estructuras sociales que nos ayudan a permanecer en

nuestra carne en vez de huir de ella y descubrir en la vida misma que nos habita la forma de vivir la plenitud de nuestra contingencia?

El comunismo, el capitalismo y la psicología freudiana son tres ejemplos de lo que Henry llama las ideologías de la Barbarie. Son formas de pensar el auto-engañó y la ilusión de que yendo hacia la objetividad nos mejoraremos. El cultivo de la Vida (cultura) especialmente a través de la ética, del arte y de la religión es el modo del sujeto de no huir de esta angustia ontológica sino que más bien se queda en su carne y por ello también en comunión con la carne del otro. El sujeto de carne en Henry es profundamente intersubjetivo y constructor de fraternidad, algo que aún hay que redescubrir con más fuerza filosóficamente, pero sobre todo en la Vida entre nosotros. 

15. *Ibid.*, 105.

LA POSIBILIDAD DE AUTODESTRUCCIÓN

SANTIAGO OSÁCAR

Escultor y profesor de magisterio



SANTIAGO OSÁCAR

INTRODUCCIÓN

La popular imagen que abre los tebeos de Astérix, con la aldea de los galos rodeada por los campamentos romanos —avanzadilla de la *civitas*, de la urbe Roma— resulta muy expresiva para distinguir entre el mundo civilizado y el mundo de los bárbaros; pero también muestra gráficamente la ambigüedad de estos dos conceptos:

¿Realmente la *civitas* hace al hombre más humano, más persona? Los bárbaros, habitantes de los bosques, las montañas y los desiertos estarían más próximos al animal que el hombre civilizado... ¿o no? ¿Acaso no han preservado una humanidad más pura, que en el mundo civilizado se habría perdido o corrompido? El progreso, el proceso de civilización, ¿nos lleva hacia un mundo más humano o nos aleja de una humanidad original pura, natural, auténtica y por tanto feliz?

Horacio en su *beatus ille* se plantea la cuestión en clave filosófica de *eudaimonía*, de búsqueda de la felicidad, tema recurrente que seguirá apareciendo en toda la historia de la literatura y del pensamiento. Pero va a ser tras el movimiento de la Ilustración y la Revolución Industrial —cuando el progreso científico y tecnológico se ve a sí mismo, con arrogante optimismo, como solución definitiva a los problemas y carencias de la humanidad— va a ser entonces, cuando va a ir tomando más entidad esta reflexión: ¿realmente nos lleva el progreso a una humanidad más plena... o más bien nos lleva a su destrucción?

El movimiento ecologista tiene sus raíces en el romanticismo. En su origen podría hablarse de un «ecologismo humanista» que se ha ido perdiendo en favor de un ecologismo cientificista, materialista o animalista que actualmente aparece en primer plano al abordar la cuestión ecológica. La posibilidad cierta de un desastre nuclear, el cambio climático, la contaminación... parecen justificar este deslizamiento en el planteamiento de la cuestión, del ámbito de las humanidades al de la ciencia. La urgencia por resolver las

consecuencias materiales de la crisis ecológica nos ha hecho olvidar sus causas... que son, principalmente, antropológicas.

En este contexto aparece la encíclica *Laudato Si*, del Papa Francisco, recuperando y profundizando la dimensión humanista, filosófica y teológica de la ecología.

LA RAÍZ ANTROPOLÓGICA DE LA CRISIS ECOLÓGICA

Para contestar a la pregunta «¿qué es el hombre?», puede ayudarnos el ejercicio de pensar en qué se distingue de los animales y del resto de los seres, tanto vivos como inertes. Propongo a continuación una imagen que circula por las redes sociales y que sintetiza muy bien —aunque quizá de modo maniqueo— las dos posibles respuestas que dominarían actualmente en nuestras sociedades.

¿Cuál es el lugar del hombre en el cosmos? El dibujo se presenta como una propuesta de elección entre dos alternativas posibles. Veámoslo con cierto detenimiento:

El primer dibujo sería una crítica al capitalismo, al darwinismo liberal. El formato nos remite a las pirámides tróficas de los ecosistemas en cuyos niveles superiores aparecen los depredadores y los superdepredadores. En este caso el ser humano (hemos de suponer que varón, blanco y rico) en virtud de su superioridad, se impone sobre las demás especies y sobre otros humanos de segunda categoría sobre los que ejerce dominio absoluto.

El segundo dibujo se presenta a sí mismo como la alternativa adecuada a esa pretensión del hombre de ser culmen y centro del universo y dueño de todas las cosas. Aquí, el ser humano sería entendido como un elemento más de ese todo que es el cosmos. Debería abandonar sus pretensiones de superioridad y así se recuperaría el equilibrio y la armonía entre todos los seres.

Evidentemente el dibujante ha pretendido mover la voluntad del espectador hacia el segundo esquema antropológico; seguramente el primero causa rechazo, pero resulta difícil sostener que el ser humano tenga el mismo valor y dignidad que una medusa o un caracol.



Sorprendentemente, los relatos bíblicos, tal y como los entiende el magisterio de la Iglesia aportan una perspectiva totalmente distinta, que supera esta disyuntiva entre la pirámide y la esfera y que supera la falacia de la posición intermedia entre ambas. La Escritura no es un tratado filosófico, ni siquiera teológico; pero entre sus libros, ya sean de carácter mitológico, poético, histórico o legendario se va perfilando nítidamente una antropología que sitúa al hombre en relación al cosmos. «¿Qué es el hombre?». El Salmo 8 enuncia explícitamente la pregunta antropológica:

Quando contemplo el cielo, obra de tus dedos,
la luna y las estrellas que has creado me pregunto:
¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él,
el ser humano para darle poder?
Lo hiciste poco inferior a los ángeles;
lo coronaste de gloria y dignidad,
le diste el mando sobre las obras de tus manos
Todo lo sometiste bajo sus pies:
rebaños de ovejas y toros
y hasta las bestias del campo

En la Biblia el ser humano es el rey de la creación, pero no su dueño. Ha sido coronado de gloria y dignidad, por encima de las demás criaturas. Pero está por debajo de Dios, que es quien lo ha coronado. El segundo relato del Génesis presenta a Adán y Eva como administradores de la finca de Dios: «Tomó, pues, Yahvé Dios al hombre y lo dejó en el jardín de Edén, para que lo labrase y cuidase» (Gn 2, 15).

El hombre continúa la tarea creadora de Dios; al cultivar el mundo se cultiva a sí mismo y coopera con la obra de Dios. No es él quien decide qué hacer con el cosmos, cómo utilizarlo o hacia dónde llevarlo, pues el hombre encuentra en sí mismo y en el mundo una dinámica, unas leyes internas, unas exigencias éticas. Así lo explica el Papa Francisco:

«Dios ha creado el mundo inscribiendo en él un orden y un dinamismo que el ser humano no tiene derecho a ignorar» (LS 221). «Estamos llamados a ser los instrumentos del Padre Dios para que nuestro planeta sea lo que Él soñó al crearlo y responda a su proyecto de paz, belleza y plenitud» (LS 53).

Así pues la obra creadora de Dios es un proyecto que se va desarrollando: Hay un designio previo, un plan que el hombre recibe como vocación, que está llamado a llevar adelante con la ayuda y la guía de Dios. «En la Biblia, el Dios que libera y salva es el mismo que creó el universo, y esos dos modos divinos de actuar están íntima e inseparablemente conectados» (LS 73).

EL PLAN DE DIOS Y EL PLAN DEL HOMBRE

La Historia de la Salvación no es como la Historia que se estudia en los libros, una historia de civilizaciones, de imperios que se conquistan y se suceden unos a otros. La Historia de la Salvación es una historia de biografías, de personas concretas. Esta idea queda expresada en las genealogías de Jesús con que empiezan los evangelios de Mateo y Lucas. Dios tiene un plan, un designio para cada persona: Muchas de ellas son biografías humildes de las que, no obstante, depende el advenimiento de Cristo y por tanto el cumplimiento del designio universal de Salvación de todo el cosmos. Al lado de la historia de Rajab la prostituta, de Abraham el arameo errante o de Ruth la moabita, las hazañas de Nabuconodotor, de Alejandro Magno o de Julio César, son absolutamente irrelevantes. Totalmente insignificantes.

Pero el hombre puede rechazar el plan que Dios le propone. Al verse al frente del jardín del Edén, puede querer ser Dios él mismo. Puede concebir su propio plan, para darse la felicidad y la plenitud a sí mismo concibiendo un designio alternativo al de Dios. Para llevarlo a cabo tiene disponibles los inmensos recursos que le ofrece el mundo y de los que es administrador.

Es el pecado original, que muy bien puede entenderse en clave ecológica. Pero el plan del hombre, que el tentador le presenta como máxima expresión de libertad, acaba por convertirse en esclavitud. El plan del hombre es un plan inhumano que esclaviza a la creación, que la explota y la somete al no respetar sus ritmos ni su naturaleza ni su finalidad última.

El plan del hombre esclaviza también a los demás hombres; los contempla como medios para lograr su proyecto, los somete a inhumanas condiciones de trabajo y explotación, arrebatándoles su dignidad y, en fin, su condición de personas.

Por último el plan del hombre lo hace a sí mismo esclavo de ese plan, al que sacrifica su propia humanidad y su propia dignidad en aras del máximo beneficio, del status, de los honores, del éxito empresarial o laboral; crea un ídolo y se somete a él.

El pueblo de Israel, esclavo en Egipto, expresa muy bien la condición del hombre caído. En su marcha por el desierto es imagen de la Iglesia, ya liberada pero todavía en camino. Sometida aún a la tentación de volverse atrás y al peligro de desviarse.

El camino de la humanidad es esa cooperación con la obra de Dios que conduce a todo el Universo hacia su plenitud. «Vio Dios cuanto había hecho y era muy bueno». Del mismo modo que Dios descansó en el séptimo día, el hombre está llamado a interrumpir su

trabajo, su camino, y, en descanso contemplativo, ver si realmente es muy bueno lo que ha hecho y en qué medida debe convertirse, ser reorientado por el designio divino. El Sabbat judío completa su sentido con la institución del año sabático en el que descansaba la tierra (cada siete años) y del año jubilar (cada 49) en el que se volvía al designio originario, tras la conquista de la tierra prometida, de una sociedad de hombres libres e iguales en el reparto del territorio que Dios había dado a su pueblo.

El domingo cristiano, día primero de la creación y día inaugural de la creación nueva y definitiva, recoge esta dimensión del Sabbat judío fundamentándola en la resurrección de Cristo: «El fin de la marcha del universo está en la plenitud de Dios, que ya ha sido alcanzada por Cristo resucitado, eje de la maduración universal» (LS 83).

LA POSIBILIDAD DE AUTODESTRUCCIÓN

El papa Francisco en la encíclica *Laudato Si*, consciente de la gravedad de la crisis ecológica, propone su magisterio a todos los hombres como un Sabbat, como un domingo contemplativo: una invitación a la reflexión en un momento de encrucijada. La salvación no puede entenderse como un asunto privado, personal y exclusivamente espiritual. La humanidad entera,

en su camino lleva consigo, como Noé, el futuro de todo el universo. «Porque el ser humano, dotado de inteligencia y de amor, y atraído por la plenitud de Cristo, está llamado a reconducir todas las criaturas a su Creador» (LS 83).

Pero la autodestrucción, el rechazo definitivo de todo Bien y de toda Belleza (eso que llamamos infierno) es también una posibilidad. La Condenación no es un castigo para los pecadores del mismo modo que la Salvación no es un premio para los buenos (no hay nadie bueno sino solo Dios). La oferta de una tierra prometida, una tierra de paz, de belleza y de felicidad entre los hombres y con todas las criaturas sigue abierta. La Salvación, lograda ya por Cristo, sigue vigente. Pero es necesario pararse y rectificar la trayectoria de nuestro camino. El significado etimológico de convertirse es corregir el rumbo, cambiar la orientación. Por eso el Papa Francisco propone el término «Conversión ecológica» en este tiempo de encrucijada.

Mira, yo pongo hoy ante ti vida y felicidad, muerte y desgracia. Si escuchas los mandamientos de Yahveh tu Dios que te prescribo hoy (...) vivirás y te multiplicarás. Te pongo delante vida o muerte, bendición o maldición. Escoge la vida para que vivas tú y tu descendencia, amando a Yahveh tu Dios en la tierra que te voy a dar (Dt 30, 15-20). 

RENÉ GIRARD: TEOLOGÍA POLÍTICA ENTRE LOS LEONES

DESIDERIO PARRILLA MARTÍNEZ

Profesor de Filosofía de la U. Católica S. Antonio de Murcia



DESIDERIO PARRILLA (IZQUIERDA) CON SUSO BATISTA

René Girard expone las implicaciones políticas de la teoría mimética en: *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis*, Katz Editores, Madrid, 2010. René Girard comenta la obra *Sobre la guerra*, de Carl von Clausewitz (1780-1831) y su tesis de que «la guerra es la continuación de la política por otros medios». Girard construye una teoría política deudora de los principios del mecanismo mimético. La «esencia de lo político» consiste en contener la violencia.

La política «contiene» la violencia, pero en los dos sentidos del verbo contener:

1. el Estado «contiene» la violencia porque mantiene a raya y limita la violencia reprimiendo su tendencia innata; y
2. el Estado «contiene» la violencia porque encierra dentro de sí esa violencia, mediante procedimientos violentos.

Girard admite que la política contiene la violencia en el siglo XX en el segundo de estos sentidos. Sin ignorar el primero, parece estar convencido de su incapacidad para seguir desarrollando sus efectos pacificadores en el mundo actual. En efecto, Girard parece situar en el periodo de la Guerra Fría y la disuasión nuclear el último momento en el que la política conservaba todavía un sentido, es decir, una capacidad para contener una violencia cada vez mayor. Desde entonces, para Girard, la política ha sido superada, y la ciencia política y el Estado ya no tienen ninguna utilidad, ni pueden cumplir con su misión histórica de contener la violencia extrema. Más bien el Estado y la sociedad política son partes de un mecanismo desbocado que conduce a la humanidad hacia su propia autodestrucción. No son ya la solución sino la causa del problema.

La violencia política se revela incontrolable e incapaz de estructurar pacíficamente el espacio global. La política sólo puede conducir al «Apocalipsis», entendido como auto-destrucción ecológica y geopolítica de

la humanidad (DMA). Sólo se podría impedir esta catástrofe global de la escalada violenta si esta situación de «Apocalipsis» se asumiera como «Revelación» de la verdad sobre el deseo mimético. Esta situación extrema, limítrofe con la auto-destrucción total, se convierte en ocasión para reconocer la verdad de la «Revelación (apocalipsis) evangélica», de manera que reconocer este «Apocalipsis de salvación» sería la única escapatoria *in extremis* para este «Apocalipsis de destrucción mutua asegurada».

Nuestra crítica desde la filosofía aristotélico-tomista se centra en dos puntos:

- A. René Girard se muestra deudor de la ideología neoliberal dominante cuando destruye la «esencia de lo político». Niega su entidad al Estado convirtiéndolo en una mera ilusión mimética, una alucinación surgida de los «mecanismos miméticos».
- B. René Girard desemboca en un «nihilismo cristiano» o «anarquismo evangélico» de raigambre agustiniana. Este «agustinismo político» de René Girard, donde el Estado se torna ilusorio, espejismo producto de la mimesis, es una teología política inaceptable para la racionalidad aristotélico-tomista que concibe el Estado como «sociedad perfecta».
- C. Respecto a la primera objeción, Girard asume la deriva anarco-capitalista de «Estado mínimo (o anulado)» de la ideología neoliberal. El Estado ya no será la culminación del Espíritu Objetivo. Como Francis Fukuyama, retoma la deriva subjetivista neohegeliana de Alexandre Kojève y Jean Hyppolite, cuando detiene el proceso dialéctico en la temprana etapa del Espíritu Subjetivo para encumbrar el mercado capitalista, y la competitividad recíproca entre individuos, como institución suprema de la sociedad humana civilizada.

Respecto a la segunda objeción, el deseo mimético le permite prescindir como a sus intérpretes neoliberales y anarco-capitalistas de ese lastre que es la institución estatal, aunque sustituyendo el «Espíritu Absoluto» por el «Espíritu Santo», como si eso bastara para considerar innecesario o nugatorio el «Espíritu objetivo» que constituye el Estado (racionalidad científica y filosófica, artes y técnicas, cultura objetiva).

La teología política de René Girard ha tenido buena acogida en el movimiento neoconservador de los EEUU. Ha sido especialmente promocionada por la facción anarcocapitalista, o neoliberal extrema, que promueve el «capitalismo salvaje» dentro de la coyuntura del «fusionismo norteamericano». Este fusionismo supone la fusión del neoliberalismo económico de la

Escuela de Chicago (Milton Friedman, Friedrich Hayek) con la derecha cristiana de los EEUU. En los años 70 esta fusión consiguió reconciliar y unificar posturas hasta la fecha irreconciliables: el capitalismo salvaje más extremo con el americanismo religioso de las masivas sectas evangélicas, adventistas y pentecostales. (Americanismo por otro lado condenado como herético por el papa León XIII). Ya en 1988 Eugene Webb dedicó un libro donde establecía un paralelismo entre René Girard y Eric Voegelin, otro adalid de este movimiento conservador norteamericano. Durante la guerra fría Voegelin elaboró una justificación teórica llena de erudición para la categoría imperialista del Destino Manifiesto, donde la Doctrina Monroe era elevada a una categoría escatológica, por no decir simplemente mística.

René Girard no haría sino prolongar esta labor de justificar y legitimar la ideología neo-conservadora propia del capitalismo globalizado impuesto por los Estados Unidos tras la caída de la URSS. Peter Andreas Thiel (1967), empresario estadounidense, administrador de fondos de inversión libre y capitalista de riesgo, es el gran mecenas que contribuye a la extensión de la obra de René Girard por todo el mundo a través de la financiación de la Fundación Imitatio. Conoció a René Girard en 1998 durante sus estudios de filosofía en Silicon Valley y quedó impactado por sus propuestas.

Peter Thiel cofundó PayPal, fue uno de los primeros inversores de Facebook y está en su Consejo de Administración. Preside Clarium Capital, un fondo de inversión libre macroglobal que administra más de 2 BILLONES de dólares, y es socio administrador de The Founders Fund, un fondo de capital de riesgo de 275 millones de dólares. Thiel figuró en el puesto 246 en la Forbes 400 de 2016, con un patrimonio neto de 2,7 mil millones de dólares. Si Peter Thiel fuera un estado soberano ocuparía el puesto 153 entre los 220 estados según PNB. Actualmente forma parte del equipo de transición de Donald Trump (<https://www.youtube.com/watch?v=lxugv8EtwvU>). De hecho, Peter Thiel donó 1,5 millones de dólares a la campaña de Donald Trump, al que apoyó desde las primarias.

Peter Thiel es fundador de Palantir Technologies, Inc., una compañía valorada en 2015 en 15 BILLONES de dólares, asociada a In-Q-Tel tiene como misión identificar e invertir en las empresas que desarrollan tecnologías de vanguardia que puedan servir a los intereses de seguridad nacional de los EEUU, además de mantener la CIA equipada con lo último en tecnología de la información en apoyo de los servicios de inteligencia, espionaje y contra-información. Fundada en 2004, los

clientes originales de Palantir eran agencias federales de la CIA. La compañía es conocida por dos proyectos de software en particular: 1) Palantir Gotham la que es utilizada por analistas de contra-terrorismo en oficinas en la CIA y del Departamento de Estados Unidos de Defensa, y ciberanalistas en el Monitor de Guerra de Información (responsable por las investigaciones de GhostNet y de Red de la Sombra); 2) Palantir Metropolis es utilizado por fondos de cobertura, bancos y empresas de servicios financieros.

Determinado por la capacidad explicativa de la teoría mimética de los fenómenos psicosociales de masas, Peter Thiel fue uno de los primeros inversores de Facebook, la popular página web de redes sociales, y está en su Consejo de Administración. El enfoque de Thiel en la inversión se convirtió en el tema de un capítulo en el libro de Steve Drobny: *Dentro de la casa de dinero (Inside The House of Money)*. Thiel considera que la clave del éxito en el negocio de inversión de riesgo reside en apostar en empresas digitales que ofrezcan servicios a través de internet basados en los principios de la psicología de masas y el contagio por imitación. De hecho, Co-fundó Paypal por esta convicción de que el mimetismo rige los dinamismos de interacción social y económica. Thiel ha figurado en el puesto número 377 en la Forbes 400, con un patrimonio neto de mil trescientos millones de dólares, lo cual podría servir como test de validez de la teoría mimética a tenor del éxito de sus aplicaciones prácticas.

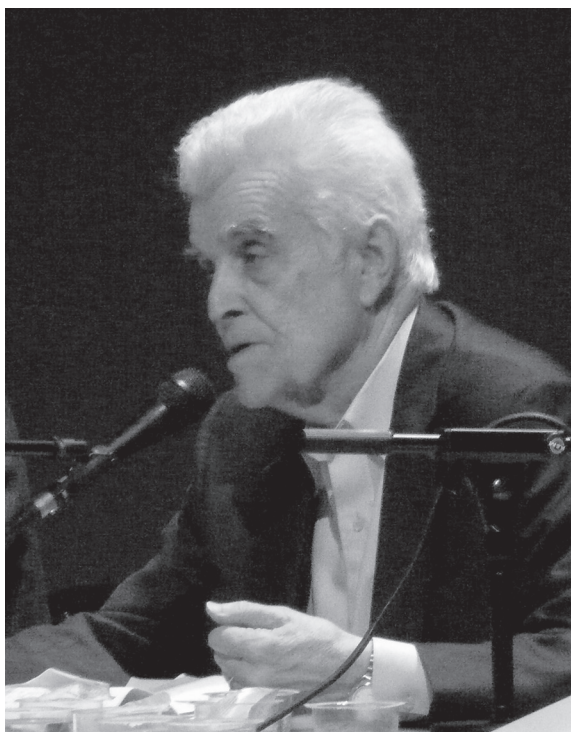
La hipótesis mimética también sería la prueba de que cualquier estrategia geopolítica requiere estar sostenida en algún tipo de filosofía. La filosofía, en efecto, es requerida por la política y acompaña a la guerra, ya sea una guerra diplomática, una guerra militar, una guerra económica o una batalla de las ideas

para controlar la mentalidad y las prácticas sociales. Así, por ejemplo, la extensión de la filosofía cartesiana estuvo asociada a la nueva organización internacional en forma de Estado nación posterior a la Paz de Westfalia. El éxito y la proliferación del cartesianismo vendrían determinados por su función de arma política contra la escolástica y las enseñanzas tradicionales de las universidades católicas. Pero también por su capacidad para perfeccionar armas de guerra gracias a los

desarrollos que introducía en la balística la geometría analítica cartesiana. La teoría mimética de René Girard, como cualquier otra filosofía políticamente implantada, no es una excepción a esta regla. La teoría mimética de René Girard, lejos de suponer una teoría axiológicamente neutra, corre el riesgo de quedar inserta en un plan de justificación ideológica de la mentalidad capitalista extrema, cuyas estrategias pasan por la «guerra contra-informativa», el espionaje internacional, la manipulación colectiva y el control de masas, a través de empresas que dominan la población y el mercado capitalista globalizado.

Si Marx tuvo a Lenin y Nietzsche tuvo a Hitler

parece que algunos activistas neoconservadores han decidido ser los ejecutores prácticos de cierta interpretación de la teoría mimética como herramienta de ingeniería de control social. Ciertos adalides del anarco-capitalismo la promueven como legitimadora de la ideología neoliberal del «Estado mínimo» (o anulado) y la emplean incluso en las estrategias de «guerra económica» y «guerra informática». Sería lamentable que un autor tan importante como René Girard quedara reducido a esta pobre función ideológica, en vez de ser puesta al servicio de la verdad liberadora que el propio Girard descubrió en la persona de Jesucristo. 



RENÉ GIRARD DURANTE UN COLOQUIO EN 2007, EN PARÍS.

EL ARRAIGO

Civilización y barbarie en el pensamiento de Simone Weil

CARMEN HERRANDO

Miembro del Instituto E. Mounier.

Profesora de la Universidad San Jorge de Zaragoza



CARMEN HERRANDO (DCHA.) Y JULIA PÉREZ

«Es imposible concebir qué pueda ser más contrario a este ideal que la forma que ha tomado en la actualidad la civilización moderna, al término de una evolución de muchos siglos. Jamás el individuo ha estado tan completamente abandonado a una colectividad ciega y jamás los hombres han sido más incapaces no sólo de someter sus acciones a sus pensamientos, sino, incluso, de pensar. Los términos de opresores y oprimidos, la noción de clase, todo esto está muy cerca de perder toda significación, mientras son evidentes la impotencia y la angustia de todos los hombres ante la máquina social, convertida en una máquina para destrozarse los corazones, para aplastar los espíritus; una máquina para fabricar la inconsciencia, la necedad, la corrupción, la debilidad y, sobre todo, el vértigo» (*Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*).

Estas palabras las escribe Simone Weil en 1934, con 25 años de edad. A lo largo de su breve vida clamará ante el desastre de la Europa de su tiempo, sobre todo en Londres, al final de sus días, durante la misión que le encomienda, en plena guerra, la organización *France libre*. Ella, Emmanuel Mounier, y otros pensadores que asistieron a aquella ruina de Europa (pienso en C. S. Lewis, quien por entonces publicaba *La abolición del hombre*) dieron claves, propusieron soluciones (Mounier, la rehabilitación de la persona; Lewis, la consideración de lo que denomina *Tao*; sobre Simone Weil vamos a dar pistas...). Estas claves tienen eco hoy, aunque los cambios sociales a los que asistimos nos carguen de escepticismo.

Las dos obras más destacadas del pensamiento político de Simone Weil son *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social* y *L'Enraci-*

nement (traducido como *Echar raíces*). Aunque dejó verdaderos tesoros en muchos otros escritos. Las *Reflexiones* las escribe en 1934, tras pedir una excepción —era profesora de Filosofía—, justo antes de iniciar una experiencia de trabajo como obrera manual; no vería publicado este texto que siempre consideró «su gran obra». A raíz de leer este trabajo, el disidente comunista Boris Souvarine dijo que Simone Weil era «el único cerebro que ha tenido el movimiento obrero en muchos años»¹. La segunda obra, *El enraizamiento. Preludio para una declaración de deberes hacia el ser humano*, fue calificada por su editor, Albert Camus, como un verdadero *tratado de civilización*.

En el año anterior a la guerra, Simone Weil anota que muchas personas pensaban entonces que por efecto del gran poder de la técnica o por una suerte de decadencia moral, se estaba entrando en un periodo de mayor barbarie, en comparación con otros momentos históricos. Pero ella no creía que fuese así; aunque también le parecía que la creencia de que se estaba dando una disminución progresiva de la barbarie en la humanidad llamada civilizada era otra falsedad, pues estaba convencida de que la barbarie forma parte de la naturaleza humana: «Siempre se es bárbaro hacia los débiles. O, al menos, para no negar el poder de la virtud, se podría decir que, salvo al precio de un esfuerzo de generosidad —tan escasa como el genio—, somos siempre bárbaros con los débiles»².

Nacida en una familia judía, Simone Weil abandona la Francia ocupada en 1940 para trasladarse con sus padres a Marsella, donde residieron hasta mayo de 1942. Allí vivió un tiempo fecundo en encuentros y pensamiento (colaboró en *Cahiers du Sud* y en *Cahiers de Témoignage Chrétien*, que jugaron un papel importante en la resistencia). La familia Weil se embarcaba hacia América en mayo de 1942, gracias a que André, el hermano de Simone, pudo conseguirles visados. Simone Weil partió con el alma destrozada, invadida por un sentimiento de traición a su patria.

Cuando dejó a sus padres instalados en Nueva York, ella trató por todos los medios de regresar a Europa. A finales de noviembre del 42 desembarcaba en Inglaterra. En Londres, la dirección del Interior de *France Libre* la contrató como redactora, con el encargo de que pensara sobre la Francia de después de la guerra. Así surgirá *L'Enracinement*³. En este trabajo, Simone Weil reprocha a los hombres de 1789 no haber sido capaces de ver algo tan elemental como que la noción

de derecho se sustenta en la de obligación, y que sin ella pierde incluso su autonomía conceptual. Por eso, *L'Enracinement* lleva el subtítulo *Preludio para una declaración de los deberes hacia el ser humano*. Para que uno tenga derechos, viene a decir Simone Weil, es preciso que alguien reconozca que tiene obligaciones para con esa persona. La filósofa afirma el carácter incondicionado de la obligación, que hace que sólo el ser humano pueda ser objeto de la misma. La obligación hacia el ser humano, afirma Simone Weil, se funda en algo que no pertenece a este mundo, pues cada persona tiene un destino eterno, y eso hace que tengamos la obligación esencial de proferir respeto-respeto absoluto- a nuestros semejantes.

Llega así Simone Weil a concebir las necesidades del alma (equivalentes a las obligaciones hacia el ser humano); es la virtud de la atención al otro la que las saca a la luz, al considerar el aspecto espiritual del hombre, el destino eterno de todos los seres humanos. Son las siguientes:

- El **orden**, entendido como un tejido de relaciones sociales que permite realizar las obligaciones principales antes que las secundarias.
- La **libertad**, o posibilidad real de elegir, sabiendo que las normas han de emanar de una autoridad reconocida como propia.
- La **obediencia**, con dos vertientes: obedecer reglas establecidas y obedecer a seres humanos. Supone el consentimiento; nunca el servilismo.
- La **iniciativa y la responsabilidad**: cada persona ha de implicarse en su quehacer cotidiano y actuar sabiendo por qué y para qué lo hace.
- La **igualdad**, por la que se respeta a todos los seres humanos por igual.
- La **jerarquía**: cierta veneración (autoridad real) hacia los superiores jerárquicos, considerados en su aspecto simbólico.
- El **honor**, que tiene que ver con considerar al hombre en su entorno social. Sólo el crimen puede desplazar a una persona de la consideración social que merece.
- El **castigo**. Quien comete un crimen se sale de las obligaciones eternas que lo ligan a los demás, y sólo a través del castigo podrá ser reintegrado en esa red de obligaciones.
- La **libertad de opinión** es una necesidad de la inteligencia. «Cuando la inteligencia no está a gusto, toda el alma está enferma», dice S. Weil.

1. Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, op. cit., p. 257.

2. Simone Weil, «Réflexions sur la barbarie», *Œuvres complètes*, II, vol. 3, Gallimard, París, 1989, pp. 222-223.

3. Remito al número 89 de *Acontecimiento* para ver este contexto en el que surgen las *Necesidades del alma* que a continuación se exponen.

- La **seguridad** viene a significar que el alma no puede quedar presa del miedo, porque el miedo es una suerte de parálisis del alma.
- El **riesgo**: incentivo necesario en la vida; su ausencia provoca anquilosamiento en el alma, similar al del miedo.
- La **propiedad privada**. Sin ella queda el hombre como perdido y aislado, pues necesita rodearse de algunos objetos que son como la prolongación de su propio cuerpo.
- La **propiedad colectiva** como participación en un sentimiento real de pertenencia.
- La **verdad**: la necesidad más sagrada del ser humano. S. Weil persiguió la verdad «con toda el alma», siguiendo la expresión de Platón.
- El **arraigo**, primera necesidad: «Un ser humano tiene una raíz por su participación real, activa y natural, en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos para el futuro»⁴.

... Y una necesidad que no figura en la lista: la *alegría*. «La alegría es una necesidad esencial del alma. La falta de alegría, sea a causa de la desgracia o simplemente por aburrimiento, es un estado de enfermedad en el que se apagan la inteligencia, el valor y la generosidad. Es una asfixia. El pensamiento se alimenta de alegría»⁵.

La autora destaca el dinero entre los factores que impiden satisfacer las necesidades del alma, pues «destruye las raíces allá donde entra, sustituyendo cualquier movimiento humano por el deseo de ganar. Y predomina por encima de cualquier otro motivo porque pide un esfuerzo de atención muy inferior»⁶. Tras las necesidades del alma, Simone Weil se ocupa del desarraigo: «El desarraigo es de lejos la enfermedad más peligrosa de las sociedades humanas, pues se multiplica a sí mismo. En seres verdaderamente desarraigados sólo hay dos comportamientos posibles: o caen en una inercia de alma que equivale casi a la muerte, como la mayoría de los esclavos en tiempo del Imperio Romano, o se lanzan a una actividad que los desarraiga aún más, muchas veces por los métodos más violentos»⁷.

Un régimen político que se precie ha de velar para que los ciudadanos tengan resueltas las necesidades del alma, pues cuando dichas necesidades vitales no

son satisfechas se cae en un estado de vida vegetativa similar al de la muerte. El contenido de este *tratado de civilización* puede resumirse en estas ideas:

Cada ser humano alberga un deseo de bien absoluto que deja entrever lo sagrado que habita en él.

La política nunca ha de concebirse como «técnica del poder», sino como servicio, y también como un arte inspirado que pertenece a la orientación esencial hacia el bien.

En la civilización que hay que construir es preciso favorecer el cultivo del pensamiento y la vida espiritual, de manera que toda acción personal (y social, a partir de lo personal) puedan considerarse una suerte de puente hacia Dios.

La autora presenta también estos obstáculos para la construcción de la civilización: «Nuestra concepción falsa de la grandeza; la degradación del sentimiento de justicia; nuestra idolatría del dinero, y la ausencia en nosotros de inspiración religiosa»⁸.

Las necesidades del alma son, así, una orientación bien distinta de la que plantearon los «hombres de 1789», quienes subrayan el derecho, sin tener en cuenta el fundamento de éste en la obligación hacia los demás. Se trata, para Simone Weil, de un error radical.

Poco después de la publicación de *L'Enracinement* merced a la admiración de Albert Camus, dio cuentas de él en *Esprit* Emmanuel Mounier: «Imposible imaginar un texto aparentemente menos político, un texto que induzca de forma más acuciante a reflexionar sobre lo que es *político* y lo que no lo es», escribía. Y añadía:

Con su viejo socialismo y su nuevo cristianismo apostados como francotiradores, [Simone Weil] repetía a nuestros representantes, entretenidos en las intrigas clásicas del poder: No hay más que dos criterios de elección, sólo dos: uno, que el bien esté siempre por encima de la utilidad; el otro, que «lo que está espiritualmente bien está bien bajo cualquier concepto, bajo cualquier relación, en cualquier tiempo, en cualquier lugar y en todas las circunstancias»⁹.

Simone Weil descubre su juego de golpe, sin timidez, sin precauciones. ¿Se pretende ser eficaz? ¿Se

4. Simone Weil, *L'Enracinement*, op. cit., pp. 142-143.

5. Simone Weil, *Écrits de Londres*, Gallimard, París, 1957, p. 168.

6. Simone Weil, *L'Enracinement*, op. cit., p. 144.

7. *Ibid.*, p. 146.

8. *Ibid.*, p. 287.

9. C. Herrando, «*L'Enracinement* en la crítica literaria. Camus, Mounier, Eliot», *Ápeiron*, N.º 5, 2016, p. 128.

persigue hacer historia? Entonces, no preguntemos en primer lugar a las relaciones de fuerza, a las coyunturas, al movimiento de la historia —ese gran aparato que sirve para apartar del espíritu las ilusiones, y que por una suerte de hipnosis llega a separar al hombre de la acción y a la responsabilidad del hombre—. Preguntémonos primero cuáles son nuestras obligaciones y cómo hay que respetarlas. Preguntémonos ante todo por lo eterno, para desde ahí ordenar lo temporal.

Mounier admira en Simone Weil su remisión a lo eterno en el hombre y su insistencia en señalar que es preciso que «cualquier ejercicio de poder de la colectividad sobre los individuos quede limitado por lo sagrado»¹⁰.

Otra idea clave sobre la civilización es la siguiente: «nada es más peligroso que la fe en una raza, en una nación, en una clase social o en un partido»¹¹. Pues cuando un grupo humano se cree «portador de civilización», esta misma creencia le lleva a caer, y en la primera ocasión que se le presente actuará como un bárbaro.

Simone Weil denuncia la fe desmedida en el progreso, que impide ver la barbarie generada en nuestras sociedades llamadas «progresistas». Y carga contra el «ídolo social». Hoy constatamos cómo lo social está presente hasta la náusea en nuestro mundo. La autora denuncia ese imperio de lo social y condena la imaginación como forma degradada del pensamiento, sobre todo cuando es colectiva. «Si hay algo en el mundo —escribe con 25 años—, algo absolutamente abstracto, absolutamente misterioso e inaccesible a los sentidos y al pensamiento, eso es la colectividad»¹², en la que casi siempre el individuo es como un juguete. Y es que las colectividades no piensan; sólo piensa la persona.



LA FUERZA

La noción de *fuerza* es esencial en el pensamiento de Simone Weil. La considera admirablemente en *La Iliada o el poema de la fuerza*, cuya primera redacción data de 1937-1938, aunque no sería publicado hasta 1940 en *Cahiers du Sud*. No se pueden pensar las relaciones humanas sin considerar el papel que juega en ellas la *fuerza*¹³. En *La Iliada o el poema de la fuerza*, Simone Weil define *fuerza* como «aquello que hace una cosa de quien le está sometido»¹⁴. Y analiza el poema de Homero desde la clave de la fuerza, inspirándose en las vivencias humanas de sus protagonistas, aquellos griegos que aún estaban impregnados de *pietas* y exhalaban por ello compasión hacia sus semejantes. La fuerza es la verdadera

protagonista del poema. En las actitudes de aquellos hombres admirables, Simone Weil contempla la *némesis*, esa virtud griega que hoy se ha perdido, aunque para ella subsiste en la noción del *karma* oriental. La autora denuncia formas inferiores de la fuerza, como el *prestigio*, constituido por «soberbia indiferencia del fuerte hacia los débiles, una indiferencia tan contagiosa que se comunica a quienes son objeto de ella»¹⁵.

Pensemos en el predicamento que tienen hoy estos conceptos denostados por Simone Weil (prestigio, ambición, protagonismo, poder, egoísmo, utilitarismo...); no hay duda de que están en el centro de esta civilización que se desmorona. Por eso la autora se fija en los pueblos que tenían presente el fondo sagrado de los seres humanos, y vuelve su mirada esperanzada hacia las «patrias perdidas», no para lamentar su inexistencia, sino para recuperar la esencia misma del hombre... Además de Grecia, estudia y admira la civilización occitana medieval, sofocada por una Inqui-

10. Simone Weil, «Fragments et notes», *Écrits de Londres*, op. cit., p. 158.

11. Simone Weil, «Réflexions sur la barbarie», op. cit., p. 223.

12. Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*, Madrid, Trotta, 2015, p. 76.

13. Simone Weil, «Réflexions sur la barbarie», op. cit., p. 223.

14. Simone Weil, «L'Iliade ou le poème de la force», *Œuvres complètes*, II, vol. 3, Gallimard, París, 1989, p. 227.

15. *Ibid.*, p. 240.

sición creada para tal efecto, y aprenderá sánscrito para sumergirse en los grandes textos de las tradiciones hindúes. Buscando esta inspiración para Europa, Simone Weil llega a una conclusión radical: que el hombre sin Dios cae en la más terrible de las miserias.

La experiencia de la fuerza la vivió también en su incursión en la guerra civil española. En la carta que dirige en 1938 a George Bernanos, escribe:

Cuando se sabe que es posible matar sin arriesgarse a castigo ni reprobación, se mata; o al menos se rodea de sonrisas alentadoras a aquellos que matan. Si por casualidad se experimenta primero cierto desagrado, se calla, y pronto queda sofocado, por miedo a parecer que se carece de virilidad. Hay ahí una incitación, una ebriedad, a la que es imposible resistirse sin una fuerza de ánimo que me parece excepcional, puesto que no la he encontrado en ninguna parte ¹⁶.



Y en otro lugar:

El contacto con la fuerza es hipnotizador: sumerge en el sueño [...]. Criterio: el miedo y el gusto de matar. Evitar uno y otro. ¿Cómo? En España, esto me parecía un esfuerzo que rompía el corazón y que no se podía sostener durante mucho tiempo ¹⁷.

Para Simone Weil, Europa ha perdido su alma; ya no es capaz de gestar una obra poética como la de Homero, donde aparece la virtud que se traduce en atención al otro y en compasión. A Europa no le que-

da grandeza moral porque no reconoce los vínculos del ser humano con lo sobrenatural. Simone Weil relaciona Grecia con el Evangelio, «última y maravillosa expresión del genio griego» ¹⁸. Sin embargo, este espíritu evangélico que aún podría quedarle a Europa se vio aplastado por la influencia de Roma, sociedad despectiva con los extranjeros y los vencidos; y también por la influencia hebrea, pues los judíos veían en

la desgracia la señal de su pecado... Simone Weil hace una interpretación muy particular de Roma y de Israel, en la que no es posible entrar aquí (es uno de los aspectos más controvertidos de su pensamiento). Sólo indicaré que pensaba que la Iglesia, por influencia de Roma, desfiguró el Evangelio; y esta es una de las razones por las que no quiso recibir el bautismo, a pesar de haberlo deseado profundamente; decía que su vocación la instaba a permanecer sólo en el umbral de la Iglesia...

En el pensamiento de la filósofa francesa hay un vínculo entre lo que pertenece al orden del bien y está en contacto con dicho orden —la mística—, y las condiciones que van orientando las sociedades, es decir, la política. De ahí que una verdadera civilización sea la que llegue a crear unas condiciones de existencia capa-

ces de aunar mística y política. En este sentido, en Simone Weil, civilización no se opone tanto a barbarie como a ciertas formas de «baja civilización», como sería el caso de Roma. Así, una civilización que se precie alberga la misión de ser un puente, una mediación, entre lo sobrenatural y este mundo.

Gracias a sus muy profundas intuiciones, y sobre todo por medio del estudio y del amor, Simone Weil

16. Simone Weil, *Lettre à Georges Bernanos*, *Œuvres*, Gallimard, col. Quarto, París, 1999, p. 408.

17. Simone Weil, «Cahier III», *Œuvres complètes*, VI, vol. 1, Gallimard, París, 1994, pp. 304-305.

18. Simone Weil, «L'Iliade ou le poème de la force», *op. cit.*, 251.

fue ascendiendo del razonamiento a la ética, a la religión y a la mística, frutos preciosos de una atención admirablemente cultivada y dirigida a los más desgraciados de este mundo. Elabora así una metafísica de la atención y de la gracia, que plasman bien estas palabras escritas al final de su vida:

Sólo la luz que cae continuamente del cielo le proporciona a un árbol la energía que hunde profundamente en la tierra las poderosas raíces. En verdad, el árbol está enraizado en el cielo ¹⁹.

UNA ESPIRITUALIDAD DEL TRABAJO

¿Qué solución da Simone Weil al problema acuciante de la barbarie? Invita a beber la luz que procede del cielo, como alimento y fuente de energía para alguien con las raíces bien hundidas en la tierra. Invita también al pensamiento, ejercitado siempre desde la atención, y que sólo puede llevarse a cabo desde la responsabilidad y el compromiso que brotan en la vida y se traducen en vida (su coherencia la llevó a «quemar» su vida, en el sentido de una vida ofrecida en sacrificio, donde los protagonistas son sobre todo los seres de dolor y de desgracia).

En el terreno social invita a edificar una política que contemple las «necesidades del alma», a formar instituciones que permitan significar lo absoluto en este mundo, una política no exenta de mística. Y presenta aquí su concepción de una *espiritualidad del trabajo*.

Nuestra época tiene como misión propia, por vocación, la constitución de una civilización fundada sobre la espiritualidad del trabajo. [...] Esta vocación es la única cosa lo bastante grande como para proponerla a los pueblos en lugar de la idolatría totalitaria ²⁰.

Una civilización constituida por una espiritualidad del trabajo sería el mayor grado de arraigo del hombre en el universo, y por ende lo contrario al estado en el que estamos, que consiste en un desarraigo casi total²¹.

La experiencia de ocho meses en la fábrica la dejó muy herida. Así lo plasma en su diario:

Después del año de estancia en la fábrica, antes de volver a la enseñanza, mis padres me llevaron a Portugal; allí los dejé para ir sola a una pequeña aldea. Tenía el alma y el cuerpo hechos pedazos; el contacto con la desdicha había matado mi juventud. Hasta entonces, no había tenido experiencia de la desdicha, salvo de la mía, que, por ser mía, me parecía de escasa importancia y que no era, por otra parte, sino una desdicha a medias, puesto que era biológica y no social. Sabía muy bien que había mucha desdicha en el mundo, estaba obsesionada con ella, pero nunca la había constatado mediante un contacto prolongado. Estando en la fábrica, confundida a los ojos de todos, incluso a mis propios ojos, confundida con la masa anónima, la desdicha de los otros entró en mi carne y en mi alma. Nada me separaba de ella, pues había olvidado realmente mi pasado y no esperaba ningún futuro, pudiendo difícilmente imaginar la posibilidad de sobrevivir a aquellas fatigas. Lo que allí sufrí me marcó de tal forma que, todavía hoy, cuando un ser humano, quienquiera que sea y en no importa qué circunstancia, me habla sin brutalidad, no puedo evitar la impresión de que debe haber (*sic*) un error y que, sin duda, ese error va desgraciadamente a disiparse ²².

Convencida de la importancia de comprender el mundo, Simone Weil propone un ejercicio de *lectura* de la realidad hecho a base de atención y de compasión. Esta vivencia directa de lo real equivale a experimentar la *necesidad* en toda su crudeza, sin decorados ni rodeos especulativos que le resten verdad; y será lo que proporcione a la filósofa acceso a la entraña religiosa de lo real, una dimensión que durante la mayor parte de su vida le fue ajena²³, pero que llegaría a vivir con una hondura impresionante, auspiciada por la gracia.

Desde su experiencia de lo sobrenatural, Simone Weil llega a la conclusión de que el momento presen-

19. Simone Weil, «La personne et le sacré», *Écrits de Londres et dernières lettres*, op. cit., pp. 29-30.

20. Simone Weil, *L'Enracinement*, op. cit., p. 189.

21. *Ibid.*, pp. 191-192.

22. Simone Weil, *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid, 1993, p. 40.

23. Así escribe en 1942: «Puedo decir que, en toda mi vida, jamás, en ningún momento, he buscado a Dios. Quizás por esa razón, sin duda demasiado subjetiva, es ésa una expresión que no me gusta y que me parece falsa. En la adolescencia pensaba que carecíamos de los datos necesarios para resolver el problema de Dios y que la única forma segura de no resolverlo mal, lo que me parecía el peor de los males, era no plantearlo, así que no me lo planteaba. No afirmaba ni negaba. Resolverlo me parecía inútil, pues pensaba que lo importante, puesto que estamos en este mundo, era adoptar la mejor actitud posible respecto a los problemas de este mundo. Y esto no dependía del problema de Dios». Weil, S.: *A la espera de Dios*, p. 38.

te exige una santidad especial, sin precedentes²⁴, ligada a una espiritualidad del trabajo: «El trabajo perfectamente bien hecho, sin estimulante, tal vez podría ser una forma de santidad»²⁵. Consiste fundamentalmente en echar raíces entre los seres humanos, pero con el corazón y la mirada puestos en lo sobrenatural y con un deseo ardiente de la gracia que procede de lo alto. Estas palabras de R. Chenavier ayudan a entenderla: «Haciéndose materia por el trabajo, el hombre es consagrado como punto de apoyo que permite a Dios actuar en el mundo. Esto hace del trabajo un sacramento, y ahí está toda su virtud descreadora. El 'yo' ya no opone resistencia ni a la necesidad ni a Dios. Es pura obediencia consentida a una y a Otro»²⁶.

Simone Weil lleva a cabo una lectura atenta de lo real. Y es en la entraña de esta realidad donde halla la semilla de lo sobrenatural como un diminuto grano de mostaza: lo *infinitamente pequeño*, como le gustaba decir. Aunque sus incursiones en otras tradiciones religiosas fueran serias, es en Cristo en quien

centra la mirada, porque es Él quien se le revela de forma especial. Por eso encuentra en lo real toda una simbología de la Cruz, y reclama por experiencia propia la mediación de Cristo como símbolo principal y cima de la espiritualidad del trabajo: «No hay, no puede haber, en el terreno que sea, ninguna actividad humana que no tenga por suprema y secreta verdad la Cruz de Cristo. Ninguna puede separarse de la Cruz de Cristo sin pudrirse o secarse como un sarmiento cortado»²⁷.

Buscar una espiritualidad del trabajo no es sino prestar atención a esta forma de santidad cotidiana que no consiste en separarse del mundo y de los hombres, sino en enraizarse entre los seres humanos, con un gran deseo de la gracia que viene de lo alto. Prestar atención, especialmente a los más desdichados, dominar la fuerza, ser capaces de «vaciar su alma para que puedan entrar en ella los pensamientos de la sabiduría eterna»²⁸. 

24. *Ibid.*, p. 61.

25. Simone Weil, «Cahier V», *Œuvres complètes* VI, vol. 2, *op. cit.*, p. 237.

26. Robert Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Éditions du Cerf, París, 2001, p. 588.

27. Simone Weil, *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, París, 1962, p. 126.

28. Simone Weil, *L'Enracinement*, *op. cit.*, p. 353.

EL CANON PERSONALISTA DE CIVILIZACIÓN. ONCE URGENCIAS

CARLOS DÍAZ

Miembro del Instituto E. Mounier



CARLOS DÍAZ

I. SEIS PRENOTANDOS IMPRESCINDIBLES SOBRE EL CANON PERSONALISTA

1. En este Aula de julio de 2017 los mayores somos mayoría, los menores son minoría. Yo quisiera hablar para las dos edades, ya que un programa personalista a la carta y según la edad no sería válido para todos. En este Aula sólo a los locos les otorgamos un canon especial, y a los niños un canon propedéutico. Gracias a que no estamos en los tiempos de Sócrates, Platón y Aristóteles, el canon personalista vincula también a las mujeres y a los esclavos, si es que los hay aquí. Así que ruego la máxima atención a toda la asamblea.
2. Tampoco cabe un canon personalista del pasado, otro del presente, y otro del futuro, y la razón es bien clara: el *eidos* o esencia de la humanidad no cambia, aunque sí cambien las perspectivas históricas al respecto. Privilegiar una edad áurea sobre las restantes en la larga marcha de la humanización impediría ver la continuidad histórica y genética que existe en una realidad que, como la humana, cambia permaneciendo y permanece cambiando: todos somos padres, adultos y niños en la evolución de la especie.
3. Con todos mis respetos para *la ciencia*, tampoco ella es inmutable; aunque avanza, no tiene la última palabra respecto del hombre; la ciencia misma nos ha ido enseñado —con una modestia que bien quisiéramos para todos nosotros— a ser más cautelosos, dejando la puerta abierta al saber que no sabemos. Sólo un Dios real —*maius quod quid nihil cogitari posset, mayor que el cual nada pudiera pensarse*— podría explicar —si existiera— todos los secretos del tiempo, del ser y del hombre.
4. Puede discutirse la existencia de Dios (Dios está fuera del tiempo humano) y la del cosmos (el cosmos no puede dar razón de sí mismo), pero no la del hombre, pues ambos —cosmos y Dios— sólo pueden ser puestos a discusión por

el hombre mismo: *sólo el sexto día de la creación* (la creación del hombre) resulta imprescindible para poner nombre a los cinco días primeros, a pesar de sus enormes limitaciones. Ni siquiera la existencia de Dios podría demostrarse sin el hombre, hasta que el hombre no abre los ojos Dios duerme para el hombre. Un Dios sin ningún referente dialógico humano sería él mismo *inhumano* y *predivino*.

5. No basta un canon teórico relamido para explicar la condición humana; hasta que el hombre no actúa ni siquiera hay teoría, sólo proyecto de teoría. El *homo sapiens* sólo lo es en tanto que *homo agens*, ni siquiera alcanza la condición de *homo*. Sin su dimensión praxica los programas, las proclamas, los reclamos teóricos, las exhortaciones morales o las parénesis teológicas devienen irreales fantasmagorías pues la acción no es un complemento exterior y meramente potestativo respecto de la teoría que se predica, sino su misma sustancia. Quien dice y no hace, todavía no ha recibido las aguas bautismales del personalismo. Cuando tengo que pasar el Rubicón y no doy el necesario paso adelante, echarle la culpa a mi fragilidad para justificar mi incoherente pasividad vegetalizada tengo *mala fe*. Se autoengaña quien dice que hace lo que no hace: nada hay más degradante y lesivo para la propia autoestima. Por otra parte, quien no hace lo que dice que hace está hablando sin saberlo por boca de pregonero, frente a la cual la lógica de la afirmación de una persona honesta es la siguiente: Algo hay que *hacer*; si los demás no lo *hacen*, ¿por qué no lo *hago* yo?; y si no lo *hago* yo, ¿*quién soy* yo?
6. Si el hombre se afirma haciendo lo que dice, y si negando lo que dice se equivoca sobre su propia identidad existencial, entonces también está mintiendo cuando defiende la posible demostración de la existencia de Dios al que mienta. Por la mentira de todos contra todos (satanismo) el hombre deviene homicida desde el inicio. Y entonces la teología deviene una plaga y las religiones una farsa. En esas condiciones todo recurso a la racionalidad religiosa debería ser tenida por un canon nefando para el individuo y para la especie.
7. Dicho lo anterior, ¿seremos capaces de concretar el canon personalista en este verano de finales de julio de 2017, de tal manera que siga conservando vigencia y credibilidad pese a la caducidad del tiempo, que todo lo oxida y todo lo muta? Quien desconsidere esta modesta pregunta se expondrá a dormirse sobre la *ideología* de los

propios laureles, en la medida en que la ideología es el conocimiento empobrecido y dogmático de la realidad. Y quien esté libre de ese peligro, que arroje la primera piedra.

En efecto, también nuestro amado personalismo se encuentra lastrado por los laureles de su propio *ismo*, por el *ismo* que hay en él. Los grandes clásicos del personalismo, tantos y tan plurales, corren el riesgo de ser fosilizados y ajenos a nuestra presente civilización si no los revisamos ni los replanteamos desde el fragor de nuestras exigencias cotidianas: ¿acaso estamos los personalistas esforzándonos lo suficiente para devolverles a la existencia real sacándoles del corralón de su encierro esencialista, o por el contrario nuestra *ignava ratio*, esa racionalidad perezosa de siempre nos induce a dejar pudrir su esfuerzo en un limbo a modo de reservorio inamovible e insuperable? Recordemos que *clásico* no es alguien a quien no es necesario leer pero sí obligado citar.

8. El personalismo está muy bien, tan bien que sus aportaciones resultan imprescindibles en última instancia para *toda clase de humanismos*, exceptuando los *bestialismos*, los cuales —y ésta es la revancha— no pueden haber sido formulados sino por humanos. En efecto, a la hora de la verdad sólo los inhumanistas más bestiales han negado el valor de la persona no tratando al otro como a sí mismo. El mérito indeleble del personalismo radica en haber descubierto la *condición relacional* de todo ser humano, haber mostrado que las palabras unciales de la humana convivencia son *pares de palabras*, *yo-y-tú*, lo cual saben incluso los más cínicos aun cuando lo conculquen con máxima intensidad. El problema es cuando nosotros, los humanistas, creyendo hacer el ángel hacemos el animal, cuando los animalistas creyendo defender a los animales excluyen al animal humano, y cuando los bestiales concluyen que el hombre es un lobo para el otro hombre y que el que más pueda capador.

II. UN POSIBLE CANON PERSONALISTA Y COMUNITARIO

9. Decíamos en el punto *I,1* que las cosas en su tiempo y los nabos en adviento. En nuestros días concretos espacio y tiempo constituyen una sola dimensión. En tal medida tenemos que imprimir a nuestras vidas un cambio de marcha tan drástico y vertiginoso en las dos décadas próximas, que de lo contrario la vida humana se hará imposible en la

Tierra, ya que después del 2040 sería demasiado tarde, porque a estas alturas del 2017 nos hemos ido convirtiendo en *prepóstumos*. La reflexión sobre este ineludible cambio drástico en nuestros modos de vida se hace ya intrínsecamente necesario para el canon personalista de civilización. Si el personalismo no lo hace y sigue pelando la pava metafísica, al margen de la psicología personal y de las masas no tendremos futuro ni él ni nosotros.

Es hora de acercarse, pues, a la persona a través de sus urgencias algésicas y de sus pesares y sufrimientos —los perciba o no, los perciba adecuada o inadecuadamente—, algo que por lo demás atisbó Emmanuel Mounier escribiendo parcialmente su excelente *Tratado del carácter* en condiciones de extrema dificultad durante su reclusión carcelaria a la que su compromiso social —otra dimensión básica de la persona— le había llevado. Esto no es adoptar una posición antimetafísica —algo que pone muy malhumorados a quienes sitúan la metafísica en una extraterritorialidad sin cuerpo, por aquello del último grado de abstracción sin extremaunción—, sino muy al contrario un mentís a la metafísica dedicada a la inspección del sexo de los ángeles. Por mi parte, y sin pretender dar lecciones a nadie que no las quiera aprender, yo mismo he tenido también la suerte de reconducir a la vida la metafísica y la posición del hombre en el cosmos, empeño en el que actualmente me encuentro volcado día y noche tratando de acostar la metafísica a la psicología, es decir, de diferenciar para unir y sanar su alma y su cuerpo.

10. Ahora bien, la cuestión del cambio climático ha devenido tan urgente como hasta ahora difícilmente asumible para la mayoría de la población¹, así que —dada nuestra incapacidad para reaccionar con la perentoriedad necesaria— resulta

obligado preguntarnos: ¿por qué no creemos en el cambio climático?, ¿por qué las víctimas de inundaciones, sequías y tormentas severas están menos dispuestas a hablar sobre el cambio climático que padecen?, ¿por qué el cambio climático es para la gente más incierto que los peligros inminentes de los ataques terroristas, o una invasión extraterrestre?, ¿por qué tener niños hace que la gente se preocupe menos por el cambio climático? He aquí por qué:

- a. Los dispuestos a aceptar que este último constituye una amenaza real y creciente son propensos a considerar el clima extremo como la evidencia de una creciente desestabilización; por el contrario, si consideramos sesgadamente que se trata de un mito —un *esquema*— donde las nuevas informaciones no encuentran en él su asiento, por lo cual las modificamos para insertarlas en el esquema vigente. En esta *asimilación sesgada* todo argumento racional queda anulado, y los datos científicos llevarán las de perder frente a mi historia emocional y mis significantes culturales que no puedo eliminar.

Frente a esa actitud, el cambio climático es un problema mundial que requiere una respuesta colectiva y mucho valor para afrontar lo que se denomina *fenómeno del rey desnudo* (lo que yo diga no es irrelevante aunque todo el mundo lo contradiga). El costo social de admitir un error y el esfuerzo requerido para cambiar un comportamiento socialmente erróneo puede ser tan grande que me resulte más gratificante continuar con una mentira conocida rodeándome de personas que estén de acuerdo conmigo eligiendo también yo mis fuentes de información en medios de prensa, sitios *web*, *blogs* y publicaciones cuidadosamente seleccionados, *cámara de eco* que refuerza mis opiniones, aquellas que quiero que se me digan a fin de no aceptar mi responsabilidad.

Por otro lado, esta cuestión nos parece demasiado

1. En el año 2030 alcanzaremos las 450 partes por billón de CO₂ en la atmósfera. Las consecuencias directas son dos: incremento de la altura del nivel del mar y decremento de la producción agrícola. Las consecuencias de esto son las *guerras del clima*. La consecuencia nuclear de las migraciones masivas, la hambruna y la inseguridad a una escala nunca antes vista. Un solo ejemplo: Bangladesh quedará sumergida parcialmente. 100 millones de personas tendrán que emigrar. India reducirá en un 25% su producción agrícola (hoy en día consumen lo que producen). Con lo que 300 millones de personas no tendrán qué comer. Pakistán tiene un único río que nace en Cachemira (en conflicto con India). La India redirigirá las aguas hacia sus territorios para aguantar la asfixiante presión de la hambruna y los refugiados de Bangladesh. El conflicto armado con Pakistán (potencia nuclear como India) es inevitable. Esto es el resultado de analizar un único país. La solución está en la llamada *teoría de los cinco grifos*: *Población*: pura aritmética. El planeta no puede con tanta gente. *Combustibles*: sólo hay 12 empresas en el mundo que extraen el 95% de los combustibles fósiles. Tienen que dejar de hacerlo. *Carne y lácteos*: tenemos que consumir mucho menos. Contribuyen a un 57% de las emisiones de CO₂. *Agua*: Estamos secando los acuíferos. Tenemos que consumir menos agua. *Consumismo*: tenemos que compartir, intercambiar y usar las cosas hasta el final de su vida útil. Y después repararlas para que sigan viviendo. Constituye para mí un orgullo de padre que nuestros hijos Carlos y Esther estén comprometidos con esta lucha, aunque mi preocupación por su militante visión de la realidad a veces me pueda. Gracias, maestros.

lejana: no puedo lidiar con el cambio climático porque las fuerzas de la selección genética y cultural no están creando cerebros capaces de mirar hacia adelante varias generaciones.

En lo que atañe a la *percepción del riesgo*, hay que distinguir entre *riesgo temible* (sensación de impotencia frente a impactos involuntarios y catastróficos, por ejemplo armas nucleares y accidentes de gas nervioso) y *riesgo desconocido* (ansiedad que proviene de la incertidumbre ante peligros nuevos e imprevisibles, por ejemplo los productos químicos, los aditivos alimentarios, los hornos de microondas). El primer riesgo se ve reforzado por su condición de intergeneracional e irreversible, el segundo enfatiza su invisibilidad y su carencia de precedentes. También hay riesgos como la *radiación*, que involucra a ambos tipos. Los peligros más *mundanos* de los accidentes de bicicletas, el humo interior, el alcohol y las piscinas en casa tienen puntuaciones bajas en ambos criterios, aunque son las principales fuentes de muertes. Mis amigos y vecinos podrían sentirse muy agitados por una torre de teléfonos celulares porque contiene una mezcla casi perfecta de amenazas: nueva tecnología, miedo a la radiación, amenaza a nuestros niños mientras juegan inocentemente en su patio de la escuela, proximidad visible y con un plazo claramente definido. Y el golpe de gracia: un enemigo externo, la corporación de telefonía *T-Mobile* sin rostro que, por sus «propias infames razones», había disfrazado esta peligrosa torre emisora de radiación.

Así las cosas, me refiere mi hijo Carlos, gran experto en estas cuestiones, ¿por qué el cambio climático no es capaz de plantear el mismo nivel de preocupación, si también es catastrófico, irreversible, nuevo y se relaciona con la tecnología amenazando a los niños y haciendo que la gente se sienta impotente? Las resistencias a la energía nuclear, los productos químicos tóxicos o la vacunación, tienden a surgir en el momento en que algo está a punto de cambiar: cuando llevo a mi hijo a recibir una vacunación, o cuando me pueden colocar una planta nuclear en mi vecindario. Pero, una vez que se acepta el *status quo* y forman parte de la vida normal, se requiere un nivel mucho mayor de amenaza para su eliminación. La gente podría muy bien movilizarse contra una nueva tecnología energética que causa el cambio climático, pero no contra los automóviles, los aviones y las plantas de energía que ya tejen el tejido de sus vidas.

Según Daniel Kahneman, premio Nobel por su trabajo pionero en la *psicología de la toma de decisiones*, cuyo libro más vendido se titula *Pensar rápido y pensar, las preocupaciones lentas* son triples. *El primer problema* es que el cambio climático se percibe

abstracto, distante, invisible y disputado, por lo que no suele merecer la atención prominente que corresponde a su enorme relevancia. El *segundo problema* es que el tratamiento del cambio climático supone aceptar ciertos costos a corto plazo y reducciones en mis niveles de vida para mitigar las pérdidas más altas pero inciertas situadas lejos y en el futuro. Respecto de esto existe gran diferencia entre *la ignorancia (no saber)*, *la negación (la negativa a saber)* y *la negación (la opción activa de no advertir)*. Los prejuicios nos ayudan a aplicar nuestra experiencia previa a la nueva información, permitiéndonos decidir qué escuchar y qué ignorar —recordemos los ídolos de Bacon—.

Para movilizar a la gente hay que *convertir las cuestiones en un asunto emocional*. Nuestras decisiones tienen más probabilidades de estar dirigidas por un conjunto de atajos mentales intuitivos que por tendencias cognitivas. Según la *teoría de la utilidad*, las elecciones de la gente se llevan a cabo mediante una evaluación racional de los beneficios futuros. En este sentido, *las personas son más reacias a las pérdidas que a las ganancias, mucho más sensibles a los costos a corto plazo que a los costos a largo plazo, y privilegian la certeza sobre la incertidumbre*. En tal sentido resulta más que probable que ninguna cantidad de conciencia psicológica superará la renuencia de las personas a bajar su nivel de vida.

Por el contrario, los defensores de la acción hacen hincapié en los costos a largo plazo de la inacción y, tomando una hoja de los activistas de la salud, subrayan que hay beneficios económicos inmediatos al pasar a una economía sostenible. A la inversa, los oponentes de la acción juegan el mismo juego al revés, enfatizando los costos a corto plazo y la dolorosa interrupción del *status quo*, minimizando los costos a largo plazo de los impactos del cambio climático o rechazando la existencia del problema. La reducción de las emisiones de gases de efecto invernadero que causan el cambio climático nos costará alrededor del 1% de nuestro ingreso anual durante los próximos cincuenta años. Si no lo hacemos, los costos anuales de los eventos climáticos extremos aumentarán de 5% a 20% de nuestros ingresos anuales por tiempo indefinido. Esto suena como un argumento ineludible para una acción inmediata, y de hecho lo sería si evaluásemos los costos de la misma manera que ponderamos los beneficios. Estamos mucho más preparados para asumir riesgos en las pérdidas que las posibles ganancias, especialmente si las pérdidas se pagan en el futuro, pues se prioriza abrumadoramente el corto plazo. Los gráficos de las diferentes escalas de tiempo arrojan una curva hiperbólica donde el sentido de

pérdida relativa es más agudo en un futuro próximo pero disminuye en el futuro lejano: es el *descuento hiperbólico*. De hecho, los gobiernos han demostrado estar nada dispuestos a gastar en costos a corto plazo, pero muy dispuestos a aceptar costos mucho mayores en el futuro.

11. ¿Las soluciones?

En primer lugar, ninguna medida tendrá el menor efecto si no somos capaces de *hallar ya el punto emocional de las personas y de las poblaciones* en orden a la obtención de las soluciones correctas.

En segundo lugar, parece ineludible con la máxima ineludibilidad la *habilitación de un sistema penológico de castigos y recompensas* cuando no exista motivación para cometer actos anónimos de altruismo, estableciéndolo como una bandera de todos cual santo y seña de «pertenencia social». Noruega, por ejemplo, es el octavo exportador mundial de crudo y sus emisiones crecieron cinco veces más rápido que sus ya generosas concesiones bajo el Protocolo de Kyoto. Todo el mundo en Noruega tiene una participación personal directa en esta economía petrolera gracias a los seis mil millones de dólares ahorrados en el fondo estatal de petróleo, que ahora incluye una participación de dos billones de dólares en las arenas bituminosas de Alberta. Con todo, Noruega es un contribuyente espectacularmente grande al cambio climático y, gracias a sus tradiciones igualitarias, ha compartido esa responsabilidad con toda su población.

En tercer lugar, a estas alturas de la historia resultan ya de todo punto imprescindibles al menos los siguientes *siete giros civilizatorios personalistas y comunitarios*, cuya ausencia casi siempre echo en falta entre los genetistas de poblaciones sociales, y cuya recordación me parece de vida o muerte:

Un *giro sintáctico*, no siendo bastante el necesario *yo-y-tú* convencional, sino también el *nosotros* post-convencional.

Un *giro semántico*: más aún que cambiar de discurso —que también— habitarlo en nuestras vidas con el compromiso de la acción; necesitamos menos los locuaces inertes que los mudos activos, aunque lo mejor serían los que ejercitan una *razón cálida*.

Un *giro pragmático*: luchar por la supervivencia cambiando radicalmente de vida en orden a la convivencia comunitaria y ecológica.

Un *giro fílico*: nada de esto podrá llevarse a cabo sin la alegre asunción del amor como principio vital: da más fuerza sentirse amado que creerse fuerte, la verdad se descubre en el amor, sólo se posee lo que se regala, la posición de resistencia al amor acaba con todo.

Un *giro elpídico*: la esperanza es el motor de la historia para quienes se comprometen, no para los supersticiosos que esperan sin hacer. La desesperanza es la prehistoria, el regreso del cangrejo a su escondrijo.

Un *giro pístico*: todo pensamiento que no se decapita desemboca en la trascendencia. No queremos ser pollos decapitados que siguen caminando por inercia durante un breve tiempo antes de morir degollados. Dios lo puede todo. Obviamente, y a diferencia de los demás giros, éste no puede serle exigido a nadie que no lo quiera aceptar.

Un *giro pedagógico*, si bien urgente: hay que enseñar la secuencia de las palabras clave *amar/saber/querer/poder/deber/esperar/hacer/agradecer*. Por mi parte, y llevado de mi neurótico estajanovismo, no siento aún llegado el tiempo para descansar. Gracias a todos los trabajadores de la viña que hoy me acompañan y a los que nos precedieron y enseñaron con su generoso ejemplo civilizatorio. 

APOCALIPSIS: ¿CATÁSTROFE O ESPERANZA?

LUIS M.^a SALAZAR
Profesor de Teología



LUIS MARÍA SALAZAR CON JULIA PÉREZ

La pregunta del título, lo más sencillo es contestar con la canción: «Depende. ¿De qué depende?», depende de para quien. Y es que el Apocalipsis nos sitúa en una situación de opresión y conflicto. En ese momento la literatura apocalíptica toma partido, ofreciendo esperanza a los oprimidos y anunciando el fin del poder opresor. Por este motivo el significado del Apocalipsis será distinto según el lado en que el lector se sitúe. Es más, el texto mismo es una invitación permanente a cambiar de bando. Dicho en cristiano es una permanente invitación «a convertirse».

Se suele situar la redacción del *Apocalipsis* durante la persecución de Domiciano. En esos momentos, la naciente Iglesia atraviesa una situación difícilísima en la que la confiscación de los bienes de los cristianos y la muerte de muchos de ellos salpican el día a día de la Iglesia. Una lectura maniquea del libro del Apocalipsis nos permitiría hablar de una Iglesia buena machacada por un imperio malo. Desde esa perspectiva más bien simplista, el objetivo del texto sería anunciar la victoria final de la Iglesia sobre el imperio. Sin embargo un acercamiento más sosegado al libro no ofrece una conclusión tan sencilla. Para el autor del apocalipsis el resultado de este «drama» no es en absoluto algo automático, previamente fijado, sino que, partiendo de la victoria de Cristo, cuenta con la conversión de los cristianos y a ella invita.

Aunque con muchos matices, podemos describir la estructura del *Apocalipsis* dividiéndolo en dos partes de tamaño desigual, enmarcado el conjunto entre un prólogo y un epílogo. La primera parte se compone de siete cartas dirigidas a otras tantas iglesias situadas en diferentes ciudades (Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia y Laodicea). La segunda parte, denominada en ocasiones como «el testimonio de la Iglesia» o también «el gran combate escatológico» describe en un lenguaje simbólico el sufrimiento infringido por la persecución y la victoria final de Cristo sobre el mal.

Las siete cartas, aunque estén personalizadas, en realidad están dirigidas a la «plenitud de la Iglesia» representada por el número siete. Estas cartas son remitidas por el testigo fiel, apelativo que designa a Jesucristo y que en este contexto tiene un significado muy especial, puesto que los cristianos están siendo condenados mediante falsos testimonios de sus acusadores («dichosos vosotros cuando, con mentira, os acusen»). Frente a estos falsos testimonios que causan sufrimiento a los cristianos, Cristo se muestra como el que testifica a favor de ellos ante el Padre. Cristo es aquel cuyo testimonio (*martirio*) es causa de salvación.

En cada una de estas cartas se repite un esquema común: hay una alabanza, hay una corrección, en ocasiones muy dura, y siempre hay una exhortación, una invitación a convertirse.

Esta primera parte del Apocalipsis imposibilita lo que hemos denominado una «una lectura maniquea» del libro. Al contrario, el testigo fiel, aunque reconoce el sufrimiento de la Iglesia y sus deseos de fidelidad, advierte a la comunidad que no podrá resistir a la persecución si no está verdaderamente unida a Cristo. Las cartas afirman claramente que la Iglesia sólo estará preparada para subsistir a la persecución si renueva el «amor primero» y se mantiene totalmente unida a su Señor.

La segunda parte del libro, que hemos denominado «el testimonio de la Iglesia», se nos presenta en un lenguaje simbólico, mediante series sucesivas de elementos, el sufrimiento que padece la humanidad, un sufrimiento que en la comunidad cristiana ha tomado forma cruel a causa de la persecución que sufre. La descripción del sufrimiento va precedida por un anuncio de la victoria del Cristo-Cordero que encontrará su manifestación plena al final del libro.

La interpretación de estas series sucesivas no es algo fácil. En ocasiones se han visto como descripciones de los mismos hechos desde puntos de vista diferentes. A mí me seduce mirarlas como una estructura Fractal, es decir, como una especie de fuegos artificiales donde cada uno de los elementos de la primera serie vuelve a dividirse en una nueva serie y así sucesivamente. De esta manera cuando parecen haber terminado los sellos, se despliegan las trompetas; cuando estas parecen concluir se despliegan los caballos, los signos y las bestias, las plagas... Esta sucesión aparentemente interminable tiene un efecto muy particular sobre el lector: cuando parece que ha alcanzado el final de la lucha, lo que ha alcanzado es el comienzo de un nuevo combate. Esta sucesión ocurre incluso en la victoria de Cristo, la cual es descrita en la sucesión de las 7 copas. Parece como que qui-

siera decirnos a aquellos que esperamos la salvación de Dios: donde vosotros esperáis una liberación milagrosa, Dios os introduce en un proceso de liberación.

Es interesante hablar del *autor* del Apocalipsis. Normalmente hablamos del Apocalipsis de S. Juan. Sin embargo es muy poco probable que el evangelista Juan sea el autor material del libro. Se trata de un caso de lo que denominamos pseudonimia. No debíamos interpretar la pseudonimia desde nuestras categorías de verdadero/falso. Es más, Juan no es presentado en el libro como autor, sino como un personaje dentro de él. Él es «el vidente» bajo cuya autoridad se sitúa el libro. Esa es la clave de la pseudonimia, ofrecer a los lectores, pertenecientes en su origen a la comunidad joanea, una referencia que les dé confianza.

Y es que, como hemos dicho, el libro se nos ofrece como un instrumento para fortalecer la fe de los creyentes en el contexto de la persecución. No es tanto un libro para ser leído como para ser vivido. Su redacción tiene la forma, especialmente evidente en el prólogo y el epílogo, de un drama litúrgico que debe ser representado con la intención de provocar un efecto catártico en la vida de la comunidad. Esta catarsis, gracias a la cual nos reencontramos con la victoria de Cristo resucitado, no sólo era necesaria en la Iglesia del siglo primero sino en la Iglesia de todos los tiempos. Quienes intentamos vivir en el día a día como ciudadanos del reino de Dios necesitamos permanentemente volver a encontrarnos a Cristo y ser testigo de su victoria presencializada litúrgicamente.

Entendido así, el libro del Apocalipsis no sería el relato de la historia, ni presente ni futura, sino que nos ofrece las claves para interpretar nuestro propio tiempo. En ocasiones se dice que la literatura apocalíptica representa una huida de la realidad. Nada más lejos que esto. El Apocalipsis de Juan sería un libro para la vida ordinaria. Una clave de interpretación de la historia presente.

En esta perspectiva desde la que podemos interpretar la simbología del libro, no sólo como una «herramienta criptográfica» para ocultar su contenido a los no iniciados, sino como el intento de ofrecer a la comunidad un universo simbólico alternativo al simbolismo dominante. Por ejemplo, mientras que el emperador se describe a sí mismo como un dios, en el texto se desenmascara su condición «bestial»; si el poder se presenta como dueño del espacio y del tiempo, en el texto su tiempo es tasado y su dominio es siempre parcial. Si el 7 se nos presenta como plenitud, el número de la bestia, al margen de otras interpretaciones, no puede ser el 777, sino el 666, porque el poder de la bestia nunca será pleno; el imperio es presentado como prostituta cuya relación es limitada

y parcial, y no como novia o esposa a la que se promete fidelidad. Así sucesivamente.

Es verdad que el simbolismo del *Apocalipsis* es un simbolismo culto en el que muchas de las imágenes no son intuitivas, sino que remiten a textos del Antiguo Testamento, muy familiares para la comunidad cristiana. Éxodo y profetas (Daniel, Ezequiel, Miqueas, Sofonías...) son citados de modo implícito en multitud de ocasiones. Estas imágenes tienen un efecto estimulante puesto que muestran, proyectado hacia el futuro, cómo Dios interviene en la historia, apoyados en la constatación de que Dios ha intervenido ya en otras ocasiones y reforzando así la confianza en que no abandonará a la iglesia a su suerte. Puesto que ya ha intervenido esperamos que intervendrá nuevamente para liberar a aquellos que se mantienen fieles frente a la fuerza del mal representada en el imperio perseguidor.

EL APOCALIPSIS EN UN CONTEXTO MÁS AMPLIO

El apocalipsis de San Juan no es el único ni el más antiguo de los libros de este género. En el periodo veterotestamentario, particularmente en el tiempo de la persecución seleúcida, bajo Antioco IV Epífanos, son varios los textos apocalípticos que ven la luz, tanto dentro del canon bíblico (Daniel) como fuera de él (p. ej. Henoc). Es más, el género literario apocalíptico puede interpretarse en un contexto más amplio dentro de lo que se ha venido en llamar posteriormente «la literatura de resistencia».

Este último concepto es realmente interesante y se ha acuñado para agrupar las literaturas que reivindican el valor de lo indígena, de lo autóctono, de lo tradicional, frente al colonialismo cultural que sólo reconoce como civilización los frutos del pensamiento científico-técnico occidental. La literatura de resistencia, en un sentido amplio, se opone a la idea de un único modelo cultural, impuesto por el poder hegemónico, frente al cual todas las demás manifestaciones son consideradas primitivas, bárbaras, incivilizadas.

Como ejemplo de esa literatura de resistencia me permito proponer el poema «Los nadies» de Eduardo Galeano.

Para entender el significado de la literatura de resistencia ayuda comprender el funcionamiento básico de los sistemas imperiales. El imperio funciona gracias a un proceso de permanente expansión. Esta expansión utiliza una combinación precisa entre conquista y seducción. Las periferias son conquistadas y oprimidas y con sus recursos financian el núcleo del imperio. Dicho núcleo también crece, pero mediante un

mecanismo de seducción, ofreciendo privilegios a los que se adhieren a los «valores del imperio» porque un verdadero imperio no puede mantenerse exclusivamente mediante la violencia. Necesita que sus ciudadanos se sientan cómodamente instalados en él y que colaboren «voluntariamente» a su sostenimiento. Por supuesto, si alguien rechaza esos privilegios o intenta desenmascarar el mecanismo, será considerado como disidente y la cara amable del seductor se tornará en violencia descarnada que sólo se maquillará para evitar ser descubierto por aquellos que «de buena fe» disfrutan de sus privilegios y los reconocen como los grandes logros de su expansión civilizadora.

Hay que aclarar que la pertenencia al núcleo o a la periferia del imperio no es meramente geográfica sino estratégica, de modo que la excelencia en cualquiera de sus formas (académica, deportiva, artística, política), será fácilmente incorporada al núcleo que de este modo se legitima ideológicamente.

El problema es que el equilibrio entre los conquistados, que sostienen el imperio y los privilegiados, que disfrutan de él es un equilibrio frágil, que necesita de la expansión permanente. Cuando esta expansión se detiene (por limitación geográfica, por falta de materias primas...) el sistema colapsa, o mejor, entra en juego un proceso alternativo de «reconquista» mediante el cual, quienes eran privilegiados tienen que volver a pasar a la condición de conquistados. Por ejemplo, el imperio Romano tuvo multitud de guerras civiles, mediante las cuales la mitad del imperio, la que se adhería a la parte perdedora, perdía derechos de ciudadanía y se convertía de nuevo en «tierra conquistada». En el caso de Israel durante la dominación seleúcida, Antioco IV realizó una masacre en Jerusalén que hasta entonces había gozado de una cierta autonomía de costumbres. Algunos afirman que estaba loco, pero lo cierto es que su actuación respondía a la lógica implacable del imperio.

En este proceso es donde aparece la llamada literatura de resistencia. Sus autores pertenecen, en cierto modo, al núcleo del imperio y disfrutan, también en cierto modo, de sus privilegios: son «cultos», tienen audiencia y relevancia social, ejercen un cierto tipo de liderazgo. Pero precisamente por su formación privilegiada tienen la lucidez para descubrir los mecanismos crueles del imperio. Deciden entonces utilizar su capacidad de influencia para organizar y sobre todo legitimar ideológicamente un movimiento de resistencia. Esta resistencia no tiene por qué ser violenta, en muchos casos ni siquiera es una oposición política, sino fundamentalmente una resistencia ética e ideológica.

La literatura de resistencia ofrece un universo simbólico alternativo que desenmascara el «pensamien-

Sueñan las pulgas con comprarse un perro y sueñan los nadies con salir de pobres, que algún mágico día llueva de pronto la buena suerte, que llueva a cántaros la buena suerte; pero la buena suerte no llueve ayer, ni hoy, ni mañana, ni nunca, ni en lloviznita cae del cielo la buena suerte, por mucho que los nadies la llamen y aunque les pique la mano izquierda, o se levanten con el pie derecho, o empiecen el año cambiando de escoba.

Los nadies: los hijos de nadie, los dueños de nada.

**Los nadies: los ningunos, los ninguneados,
corriendo la Liebre, muriendo la vida,
jodidos, rejodidos:**

Que no son, aunque sean.

Que no hablan idiomas, sino dialectos.

Que no hacen arte, sino artesanía.

Que no practican cultura, sino folklore.

Que no son seres humanos, sino recursos humanos.

Que no tienen cara, sino brazos.

Que no tienen nombre, sino número.

Que no figuran en la historia universal, sino en la crónica Roja de la prensa local.

Los nadies, que cuestan menos que la bala que los mata.

LOS NADIES, EDUARDO GALEANO

to único». Pone de manifiesto que la solución técnica tiene un trasfondo «político» y que lo que se presenta como un ejercicio de la *responsabilidad ineludible* es muchas veces una «opción de parte» al servicio de los privilegiados.

La literatura de resistencia prevendrá a sus lectores contra la «seducción del sistema», animándoles a rechazar los privilegios que le ofrece y que los convertirían en cómplices del mismo.

Naturalmente el proceso de resistencia es también ambiguo en sus motivaciones y en sus procedimientos. La pretensión de usar la fuerza del sistema para luchar contra el sistema no está libre de efectos secundarios, ni puede escapar siempre a la acusación de colaboracionismo. Tampoco puede evitar convertirse ella misma en un microsistema opresor de los disidentes. Estas ambigüedades son un signo de la incómoda complejidad de lo real.

Con todo, en la literatura apocalíptica veterotestamentaria parece haber una diferencia en cuanto a la legitimación o no de la resistencia violenta, mucho menos acentuada en los libros canónicos del Antiguo Testamento y contemplada con más simpatía en los apócrifos.

El *Apocalipsis* de Juan puede leerse en esta clave de literatura de resistencia en la que es reconocible un mensaje altamente subversivo para entonces y para ahora: la *Pax Romana* era una paz cruel. En la misma línea, Tácito había afirmado tras la victoria sobre Cartago: *Solitudinem fecerunt, pacem appelunt* [Hicieron un desierto y lo llamaron paz].

Pero el *Apocalipsis* dice más. Este poder hegemónico y cruel, signo y manifestación de todos los poderes hegemónicos y crueles que en el mundo son y serán, tiene sus días tasados. Dios (no hay que olvidar que se trata de un escrito para creyentes) le ha puesto límite. Surgirá, ya está naciendo, un reino (una ciudad) eterno y universal, reino de la paz y de la justicia, Reino del amor, especialmente hacia los débiles y necesitados.

Es necesario elegir a qué reino queremos servir. La ambigüedad es tibieza y la tibieza produce náuseas. 