

Año XIV - Nº 47

Primavera de 1998

A *contecimiento*

REVISTA DE PENSAMIENTO PERSONALISTA Y COMUNITARIO

**EN LA
FRONTERA**



Sumario

Primavera de 1998. Año XIV. Número 47.

Editorial	1
Día a día	
Política & Economía	
Periodismo conspirativo, púlpitos radiofónicos y nuevo plebiscito, por <i>Rafael Cid</i>	3
Linux o la antropología estigmatizada, por <i>Francisco Bautista de Matos</i>	7
Educación	
Algunas perversiones del afecto, por <i>Carlos Díaz</i>	9
Pensamiento	
Afrontar la muerte, vivir la vida, por <i>Encarna Ayuso Gil</i>	12
La sabiduría de la no-violencia, por <i>José Luis Vázquez Borau</i>	16
De celebraciones, visitas y primarias, por <i>Manuel Sánchez Cuesta</i>	19
Dos crisis para pensar un siglo, por <i>José L. Rozalén Medina</i>	21
Religión	
Los laicos, carisma eclesial, por <i>Félix Felipe</i>	24
Rincón bibliográfico	27

URGENTE,
ve a la página 18

Análisis

En la frontera

[32]

Presentación

Estudios

Las ciencias naturales ante el sentido de la vida humana, por <i>Ildefonso Murillo</i>	33
La injerencia de lo virtual en la realidad, por <i>José Luis Briz</i>	37
En la frontera... el «hilo» de la vida, por <i>Javier Júdez Gutiérrez</i>	40
Paradójicas parareligiones, por <i>José Manuel Domínguez Prieto</i>	45
La miseria de una ecología sin fronteras, por <i>Agustín Domingo Moratalla</i>	49

Testimonio

Entrevista a Antonio Fernández-Rañada. La ciencia y Dios. El misterio, frontera de la ciencia, por <i>Luis Narvarte y Andrés Simón</i>	53
--	----

El libro del trimestre

Juan Luis Ruiz de La Peña: Una fe que crea cultura, por <i>Andrés Simón Lorda</i>	59
---	----

*El acontecimiento será
nuestro maestro interior.*

Emmanuel Mounier

Edita

Instituto Emmanuel Mounier

Melilla, 10 - 8º D

28005 Madrid

Dirección del I. E. M. en Internet:

<http://www.pangea.org/~spie>

Correo electrónico:

iem@pangea.org

Consejo de redacción

Luis A. Aranguren Gonzalo

Ángel J. Barahona

Antonio Calvo (*Presidente
del Instituto E. Mounier*)

Luis Capilla

Carlos Díaz

Luis Ferreiro (*Director*)

Teófilo González Vila

Eduardo Martínez

Mercedes Muñoz

Manuel Sánchez Cuesta

Andrés Simón

Rafael Ángel Soto

Colaboradores

Jesús M^a Ayuso (Extremadura)

José M^a Vegas (Rusia)

El Instituto Emmanuel Mounier trabaja desde la sociedad civil al servicio de los valores de la persona en comunidad. Todas las personas que colaboran en esta revista y en el resto de sus actividades lo hacen de manera voluntaria y desinteresada.

Periodicidad: trimestral.

Administración, suscripciones, publicidad:

Instituto Emmanuel Mounier

Melilla, 10 - 8º D

28005 Madrid

Teléfono/Fax: 91 473 16 97

Depósito legal: M-3.949-1986

Impresión: Palgraphic, S. A. (Humanes de Madrid)

Diseño y producción:

La Factoría de Ediciones, S. L.

Servicios Editoriales

Conde de Xiquena, 15 - 2º dcha.

28004 Madrid

Teléfono/Fax: 91 310 40 98

Editorial

Ciencias, fronteras y fantasías

Como todo el mundo sabe, el origen de la vida se explica por la química, pero lo que no sabe todo el mundo es cómo se explica el origen de la ciencia química: ni más ni menos que por el misterio de la muerte.

Las creencias religiosas de los egipcios sobre el mundo de ultratumba impulsaron la búsqueda de las mejores formas de conservar los cuerpos. El arte de los embalsamadores (*khemeia*) necesitaba la indagación de sustancias y procedimientos para aumentar la eficacia de su trabajo.

La guerra, oficio de muerte, proporcionó otro impulso hacia el descubrimiento y manipulación de sustancias resistentes y creó la metalurgia. Y entre los metales uno, el oro, despertó la ambición y estimuló la investigación. Los sueños y las fantasías más grandes bulleron en las mentes de los sabios mientras hervían en sus alambiques y redomas las mezclas más imaginativas.

En todo caso, cualquiera de estos motivos era suficiente para que estos saberes se guardaran celosamente en secreto. Lo cual, a su vez, era motivo para suscitar la curiosidad y la desconfianza. La práctica de la *khemeia* llegó a ser prohibida por Diocleciano, pues a tal punto llegó la creencia en el éxito inminente del proceso de la fabricación del oro a partir de otros metales que el emperador temía la bancarrota de la economía imperial. Parece que estimaba necesario algunos ajustes o un plan de convergencia, con reducción del déficit y de la oferta monetaria (no hay nada nuevo bajo el sol). Y, claro, si la gente se dedicaba a fabricar oro en sus casas, difícil iba a tener el control de la inflación. Así que, ni corto ni perezoso, mandó quemar todos los tratados de *khemeia*.

Como además estos conocimientos procedían del dios egipcio de la sabiduría, Thot, el triunfo del cristianismo

acabaría de relegarlo. Su práctica, llevada por los cristianos nestorianos a Persia, sería rescatada cuando ésta cayó en manos de los árabes, quienes la volvieron a introducir en occidente con el nombre de *al-kimiya*.

Aquí fue practicada por sabios como Roger Bacon, san Alberto Magno, Arnau de Vilanova, Raimundo Lulio y Tomás de Aquino, que creyeron en la posibilidad de conseguir la piedra filosofal que transmutaría los metales. También se creía que a partir de ella se obtendría la panacea que curaría todas las enfermedades, y los más osados aseguraban que ese elixir proporcionaría la vida inmortal. Estas creencias llegaron hasta el siglo XVIII y participaron de ellas ilustres científicos como R. Boyle o Newton.

En la alquimia se encontraban el trabajo técnico serio y paciente, la pasión de penetrar en los misterios de la materia, la ética de la responsabilidad, la humildad del sabio en busca de una sabiduría gratuita y de unos conocimientos para el servicio de la humanidad, la razón filosófica y la mística religiosa. Más que un ácido o un modo operatorio, se cifraba una norma de conducta en la palabra clave «vitriol»: «visita interiora terrae rectificando invenies occultum lapidem», es decir, «visita el interior de la tierra y obrando rectamente hallarás la piedra escondida».

El cenit de este movimiento místico y científico puede situarse en la figura de Paracelso, que da un giro a la alquimia, la hace menos hermética y la orienta al servicio de la humanidad a través de la medicina, en un esfuerzo por renovarla sacándola de la tradición galénica. Pero al popularizarse, después de su muerte se produce una bifurcación entre una corriente de tendencia racional y laboriosa que daría lugar a la química moderna, y otra mágica que terminó llenándose de charlatanes y buscadores de fortuna.

Como la química, todas las ciencias modernas han tenido orígenes y tradiciones en las que se combinaba la razón, el mito, la fantasía y el prejuicio en proporciones variables. De ningún modo ha sido el camino de la ciencia un desarrollo lineal, o un camino seguro como lo quería Kant para la filosofía.

Las fantásticas creencias de muchos hombres de ciencia sorprenden, y más increíble resulta que lo que hoy juzgamos impropio de una mentalidad científica y capaz de retrasar el progreso, con frecuencia fue la motivación que hizo avanzar la ciencia.

Basten unos ejemplos. El avance de la astronomía con Tycho Brahe se debió a su fuerte creencia en el poder predictivo de la astrología.

Los descubrimientos sobre el magnetismo y el campo magnético de la tierra están unidos a la convicción de William Gilbert de la existencia del alma de la tierra y los demás planetas.

Kepler creía en la armonía del mundo, que se movía según una partitura compuesta por Dios en signos matemáticos para que nosotros la admirásemos: «Los movimientos de los cielos no son, pues, sino un concierto perenne», «la tierra se ve afectada por la armonía y la música

dulce, porque en la tierra no existe sólo la humedad inerte y desprovista de razón, sino también un alma inteligente que empieza a bailar cuando las circunstancias tocan para ella».

La revolución científica fue un fenómeno del Renacimiento, y como tal un diálogo con las tradiciones filosóficas griegas en el seno del crisol cultural del cristianismo, por eso al lado de toda corriente científica se encontraba una concepción de Dios como mago, artista, arquitecto, ingeniero o matemático.

Junto a ella, una serie de creencias, que hoy pueden parecer absurdas, son comprensibles para aquellos tiempos. Pero cuando vemos el retorno de los brujos, de la magia, de los fantasmas más que de la fantasía creadora, no podemos ya esbozar una sonrisa comprensiva como ante los grandes hombres del pasado inmersos en las creencias de su tiempo, sino desatar sin rubor la «risa filosófica» y fustigar a los charlatanes con la ironía más burlesca. No vemos en esas ideas más que la búsqueda de la fama vividora y del vil metal, o el desvarío y la evasión de quienes retroceden ante la complejidad, dificultad o peligrosidad de la ciencia actual.

La persona y la sociedad humana está condenada a vivir en la frontera, en la

expansión permanente del conocimiento y de las posibilidades. El ser humano debería ser experto en fronteras, un instinto animal lo encierra en ellas, pero una misteriosa pedagogía lo arrastra de frontera en frontera hasta el infinito sin él saberlo.

La frontera es un signo de finitud y su superación se nos antoja una aproximación al infinito, que nos atrae a su centro con la fuerza de un remolino, porque es el atributo del bien perfecto.

Cuando nos acercamos a él como a algo que se nos niega y ansiamos su posesión a toda costa, entonces nos situamos ante la frontera con el espíritu prometeico de transgresión. De aquí surgen las amenazas y las alienaciones. Buscando ser como Dios no contamos con hacernos responsables de las consecuencias de alcanzar la fruta prohibida, ebrios del ánimo de posesión que termina por cerrarnos el paraíso.

Cuando afrontamos la frontera como algo que se nos da o nos espera sin deseo de arrebatarla, estamos en un camino de salvación, pues las fronteras están en el hombre, ser no fijado todavía, para ser superadas, no para afinarse o atrincherarse en su interior por miedo a afrontar lo desconocido.

IMPRESO PARA DOMICILIACIÓN BANCARIA

fotocopie y envíe este formulario

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

Nombre
Apellidos
Domicilio
Población Provincia C.P.
Banco o Caja
Domicilio del Banco o Caja C.P.
Agencia número Número de cuenta

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

Entidad	Agencia	D.C.	Número de cuenta
<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>

Importe: pesetas, que corresponden a (marque lo que corresponda):

- Suscripción a la revista *Acontecimiento* (4 números, 2.000 pesetas).
 Cuota de socio del Instituto Emmanuel Mounier (desde 4.000 pts./año).

Para enviar a su Banco o Caja

Lugar y fecha
Banco o Caja
Domicilio del Banco o Caja
..... C.P.
Agencia N°
N° de cuenta

Sr. Director de la Sucursal:

Le ruego que, hasta nuevo aviso, se sirva abonar los recibos presentados por el **Instituto Emmanuel Mounier** con cargo a mi C/C o Libreta de Ahorros.

Firma:

Titular
Domicilio
Población C.P.

Periodismo conspirativo, púlpitos radiofónicos y nuevo plebiscito

Rafael Cid

Periodista. Director de la revista Crisis.

De un golpe, la prensa ha suprimido las condiciones que hacían posible el poder absoluto de los gobernantes

Gabriel Tarde

En las tripas de la vida política española libran combate tres culturas distintas y distantes que tratan de imponer sus valores. En unos casos estas culturas se manifiestan refrendando los viejos códigos o renovando los establecidos mediante simple acatamiento democrático y en otros fomentando una descodificación política del poder electoral a través de un nuevo plebiscito.

Estas tres culturas de poder que constituyen aquí y ahora uno de los problemas centrales de actualidad son la reduccionista o fósil, la centrista o posibilista y la formalmente regeneracionista o antisistema. Lo que diferencia, visto desde la problemática presente, esta disidencia de otras pasadas, es la calidad de los contenidos de las conciencias que determinan las conductas de los individuos (la formación de la opinión) y construyen la vida social.

Siguiendo el esquema pionero y clásico del sociólogo de la comunicación Gabriel Tarde, podríamos decir que en la cultura reduccionista la formación de la opinión se realiza vía tradición, en la cultura centrista

se hace través de la razón y en la regeneracionista el mecanismo de causalidad (conciencia-conducta) se nutre de la «conversación», entendida en código tardiano.

La cultura reduccionista o fósil es la que podríamos llamar histórica o tradicional. Está representada por sectores que añoran la mejor recuperación de cualquier tiempo pasado. Su drama radica en el agotamiento de sus programas y en la gerontocracia de sus referentes. Es como el antidemocrático reclamo a la «constitución interna» tan socorrido por los inmovilistas.

Se trata de un grupo ya con escasa clientela, situada al margen de la *Realpolitik* y carente de espacio de poder en el conglomerado mediático, donde sólo aparece como daguerrotipo *kitsch*. En la clasificación de Tarde, la cultura fósil que se basaría en la tradición como el medio de formar la opinión, de ahí su escasa eficacia comunicativa.

La cultura centrista o posibilista, la dominante hoy en día, es la cultura de la nueva clase. Representa el continuismo lampedusiano, el *aggiornamento* de las estructuras muchas veces al dictado de la iniciativa de la economía de mercado y de sus oligarquías. Bajo el anti-paradigma de la pasada guerra civil han establecido un *modus operandi* de consenso que soslaya *a priori* cualquier experimento rupturista.

Sus miembros se consideraron ungidos como la única clase política dirigente posible en la España de la antigua dos Españas. El continuismo es el axioma sobre el que edificaron la, en teoría, necesaria confrontación política de las formaciones que patrimonializan sucesivamente el poder. Se creen herederos de la democracia que disfrutamos y constituyen una casta liderada por hombres sin pasado en el pasado, como condición *in partibus* para ser ecuménicos sin responsabilidades ni compromisos heredados.

Esta cultura considera la democracia como un punto de partida y la monarquía como línea de salida, aunque su eclecticismo hace que la meta siempre sea algo provisional y contingente. Para esta comunidad política de intereses destinada en principio a hegemonizar la vida pública en España durante varias generaciones (al estilo de la Democracia Cristiana en Italia), el ejecutivo democrático por sí mismo aporta el carisma y la legitimación que conlleva la tentación de nunguear parasitariamente a los otros poderes del Estado.

Las cúpulas de las formaciones mayoritarias de esta cultura son partícipes de un legado que obliga a la transición sin ruptura y a la ósmosis entre sus estructuras en momentos de necesario recambio o

sucesión. Por eso, ante el desmoronamiento de UCD algunos de sus cuadros más sagaces y operativos se trasvasaron al PSOE y ahora, tras la llegada del PP, esa misma leva se apresta a crear condiciones para un nuevo consenso y la consiguiente transición. La combinación sucesoria entre sus elites, que se gestó sobre la base de amnesia ética frente al pasado y la entronización de liderazgos blancos, es uno de los arcanos de este Sistema.

La cultura dominante es pragmática y adquiere sus recursos entre la numerosa tropa de la estructura administrativa de nueva planta levantada bajo su égida. Este provechoso clientelismo se intensifica en los momentos de su hegemonía política (el famoso rodillo socialista), debilita la autonomía de la sociedad civil y crea las condiciones de manumisión que impelen el seguidismo en todos los agentes productivos por miedo a comprometer la estabilidad y prosperidad de sus negocios y empresas. Como ocurre con los mecanismos de la economía de casino, los regidores de esa cultura se hacen cada vez más prósperos e influyentes a medida que su entorno vital declina.

Los posibilistas gozan del amparo y protección de un magma de medios de comunicación oficiales, gubernamentales y asimilados que contribuyen a maquillar su gestión y su huella ante la opinión pública. Esta seguridad temeraria y autista origina a largo plazo una arteriosclerosis en el sistema dominante que, a la postre inevitablemente debilita su proyecto y le hace flagrantemente vulnerable.

De ahí que, a pesar de todo, la cultura del Sistema, cuando se embriaga por sus propios éxitos, provoque sucesiones y cambios de regímenes traumáticos, ajenos al armonioso devenir de la normativa democrática convencional.

Establecida la palabra como el espacio social de las ideas, la clave de la cultura centrista en el sistema comunicativo tardiano de referen-

cia sería la razón pragmática. Pero la razón entendida como una estructura de mensajes elaborados por una elite que encauza y dirige a la opinión pública. Esta elite, auténticos mandarines del pensar político cultural (pensamiento único cuando están en el poder y pensamiento plural cuando lo han perdido) redobla su capacidad de imitación por el hecho de controlar no sólo a los emisores sino también por producir y gestionar al mismo tiempo los mensajes que difunden.

El Sistema de cultura centrista posibilista dominante está representado por el PSOE, el gobierno, la administración, el PP, los partidos nacionalistas hegemónico y las formaciones sociales y poderes fácticos que han prosperado a su sombra o en la perspectiva de una alternativa sin peligro de compromiso. Además, estos dos bandos pactan sus propias «razones de estado», una línea divisoria sellada por la amnesia, la amnistía, los intereses y juegos del poder y dominio que en teoría les blindan frente a la irrupción de terceros en el mercado libre político.

La cultura antisistema y retóricamente regeneracionista es un sincretismo revanchista. Se ha formado por un aluvión de disidentes de las variadas familias que pueblan el sistema y aledaños («ángeles caídos»). Son extraparlamentarios en cuanto no tienen representación directa en las Cámaras, pero sí influencia. Gracias a su poder económico-financiero y mediático han logrado trasladar su mensaje a la opinión pública y hostigar a los dinosaurios del sistema.

Su mérito estriba en haber sabido actuar como una quinta columna que ha ido erosionando los principios de la cultura posibilista, demostrando su vacuidad y poniendo en evidencia que sus «estadistas» a menudo sólo protegían intereses domésticos y burdos aparatos de corrupción y dominio. Su acción radical y contestataria, surgida a veces desde las propias estructuras

del régimen que ahora demonizan, ha servido de hecho de banderín de enganche de una larga saga de agravios de postín. Hoy, por su impacto de presencia constituyen un movimiento.

Gran parte de su tirón en sectores sensibles de la sociedad reside en su habilidad para conocer los nuevos mecanismos de poder en las sociedades de la información. Mientras el Sistema edificaba su *ratio* política sobre el axioma marxista «la ideología dominante es la ideología de la clase dominante», el movimiento regeneracionista ha pasado página al diseñar la conquista del Estado desde la certeza de que la «ideología dominante prefigura la nueva clase dominante». Por eso se mueven entre la conspiración y la insaculación periodística.

En realidad, esta amalgama de movimiento político, grupo de presión, sociedad iniciática, sindicato de intereses, púlpito comunicativo y plataforma regeneracionista que significa la cultura antisistema no hubiera sido operativa (si movida, no movimiento) sin tangencial y lábil condición de «rupturistas». La eficacia de ciertos referentes regeneracionistas radica en simular denunciar los pactos estratégicos entre viejas y nuevas familias-partidos y sus respectivas «razones de Estado».

Esta arrogante supuesta voluntad de ruptura que manifiesta en sus hechos la cultura regeneracionista es utilizada por el Sistema como prueba de su desclasamiento y aventurerismo. Pero, desde Goethe sabemos que «nunca se llegó tan lejos como cuando no se sabe dónde se va». Por eso, todas las familias que histórica e históricamente integran la *Realpolitik*, conservadores y socialistas, a menudo polo positivo y polo negativo de un mismo circuito cerrado, ven como osados intrusos peligrosos a los regeneracionistas de salón.

Sin embargo, hasta ahora ése se ha soslayado hábilmente por los re-

generacionistas convirtiendo en cuerpo electoral en tiempo real a la opinión pública y vaciando de continente el concepto democrático. Así, frente al poder soberano imperativo del Gobierno, ellos erigen el escrutinio vigilante de las ondas, las audiencias de las televisiones y la difusión grandilocuente de su prensa. Y frente a las «razones de Estado», el imperativo mercantil-democrático de que los gestores respondan ante los accionistas con luz y taquígrafos.

Todo esto ha sido posible por un proceso de transferencia de hegemonía que está minando las bases sobre las que se asienta el poder. El gobierno conserva la mayoría electoral, principio de su legalidad. Sin embargo, su legitimidad puede ponerse en crisis si pierde el control de la mayoría social y la iniciativa para reconquistarla. Además, la aceleración social, al universalizar códigos, ha dejado obsoletos valores y convenciones que antes encarnaban las «autoridades» provocando un desfase entre normativa y realidad social y entre sociedad y cuerpo electoral.

El arma secreta de la cultura regeneracionista a la hora de conformar conciencias, crear opinión y determinar conductas sin limitación de horizontes, abriéndose camino en territorio colonizado por los mandarines del Sistema, consiste en haber descubierto la fuerza transformadora de la «conversación». Conversación entendida en el sentido que Tarde da a ésta como la herramienta que hace cristalizar vía imitación las ideas fuerza de los líderes de opinión.

A través de tertulias radiofónicas de recalcitrante subjetividad, columnistas *enrage* y prensa que elabora la información desde la compulsión de su propia valoración, en los últimos de Gobierno del PSOE, por ejemplo, los antis-

tema lograron convertirse en una especie de primera fuerza de oposición extraparlamentaria de la sociedad civil. Remedando la eficacia y el poder de convicción de las «charlas junto a la chimenea», hostigando a sus adversarios con un plebiscito graneado, consiguiendo, además, arrancar nueva clientela sobre la estratificación social reglada.



Igual que en la antigua Roma los *Concilium Plebis* (*plebis scita*) llegaron a tomar carácter vinculante para todo el pueblo cuando quebraron la potestas de la clase patricia, los agitadores hertzianos intentan influir sobre el poder electoral. Para ello proyectan un mensaje de descodificación política que cala poco a poco en una masa crítica social que disiente del nuevo «centralismo democrático» del sistema de partidos.

En términos de mercadotecnia, la cultura regeneracionista actúa como un «nuevo producto» que ha conseguido ya posicionarse en el mercado después de cubrir con éxi-

to la primera y más difícil fase de introducción, despertando la atención y el interés de los «consumidores potenciales». Por el contrario, la cultura posibilista tiene un perfil de producto agostado, en fase de rápida declinación, que no reacciona a ningún plan de *marketing* porque ha perdido la confianza del «usuario» y, lo que es más importante, muchos creen que «no vale lo que cuesta».

Sin embargo, esta dinámica positiva de la cultura regeneracionista tiene sus voraces exigencias. Una de estas servidumbres, común como otras muchas como sus adversarios del Sistema, es la necesidad de proyectarse como una elite para trascender de la simple comunicación impersonal. La conversación muda su efecto imitador y por tanto su capacidad para crear y subvertir a la opinión pública si no es producida por una elite que provoca una «atención espontánea» y altos índices de seductora credibilidad. «La conversación es el agente más poderoso de la imitación, de la propaganda de sentimientos, así como de ideas y de modos de acción» (Tarde *dixit*).

El reto de la cultura regeneracionista es su presunto *label* de autenticidad. También es su Talón de Aquiles. Los antisistema ganaron años atrás carta de naturaleza más por su crítica y resuelta confrontación con el *establishment*, denunciando sus prácticas de corrupción, desfalcos, endogamia, nepotismo, cleptomanía, demagogia política y guerra sucia, que por la afirmación de sus valores. Se trata, pues, en esta primera etapa, de un movimiento esencialmente refractario que ha ganado unas «primarias» merced a su eficaz impulso comunicativo frente a una forma de «democracia estabulada» y que ahora

cuando con el PP en el poder juegan en casa empiezan a sentirse huérfanos y madrastras.

Si Clausewitz definió la política como el arte de hacer la guerra por otros medios, lo sustantivo del movimiento regeneracionista es que hace política (consigue sus objetivos estratégicos como colectivo de intereses) por medio de una guerra informativa y de comunicación-diana. Se trata de una contienda que busca legitimarse como un conflicto entre la sociedad abierta y la sociedad paternalista y virtual.

Pero las carencias y la recurrente falta de transparencia de la supuesta tercera vía no son sólo fruto de una defensiva teoría de la conspiración. Para los influyentes estamentos de la clase media y numerosos descontentos que han abonado el «espejismo» del prometido cambio, existen todavía muchos interrogantes que impiden contemplar a la cultura regeneracionista como una clara opción política de la sociedad civil que pregonan.

A saber: ¿En el escenario que dibujan algunos de sus representantes es política e históricamente razonable fomentar *per se* la discordia nacionalista? ¿Su concepto del Estado mínimo es social o malthusiano? ¿El sincretismo de partida del regeneracionismo, que cohabita simultáneamente con sectores conservadores de la

iglesia católica y la solera comunista de IU, dará de sí algo más que un movimiento antisocialista?

De momento, hasta ayer el éxito les acompañó, cumpliéndose algo de lo que constituye la base de las



leyes del sociólogo francés Tarde, en su estudio sobre el conductismo de la opinión pública. A saber, las «innovaciones políticas» se están difundiendo desde las elites hacia la sociedad y desde las capitales a la periferia, según el método de irradiación que siguieron las teo-

rias democráticas en el siglo XVIII para derrocar al viejo régimen.

Esa al menos sería una de las posibles interpretaciones de la brusca y elocuente desurbanización sufrida por el PSOE en las últimas elecciones. La defección de las clases medias, semillero de las innovaciones políticas, víctimas sobre todo de una política fiscal demagógica, completaría el escenario del ocaso de los últimos dioses monoclovisitas.

Al final el auténtico último signo del cambio dependerá de la calidad de las «innovaciones políticas», determinadas a su vez por lo que el Premio Nobel de Economía Simón Kuznets denominó «innovación trascendental». O en otras palabras, dependerá de que el poder del cambio de la actual globalización de la información entrañe algo realmente nuevo, progresista y democrático o sólo alumbre el nuevo absolutismo cibernético del tercer milenio convirtiendo a la democracia en desoladora y embrutecedora aritmética.

La habitual e indecente migración de ex-ministros y parlamentarios hacia el poder mediático como tertulianos o asimilados, versión a la viceversa de la recalitrante venalidad política de numerosos periodistas, es un signo de los tiempos y un mal augurio para la salud democrática.

Linux o la antropología estigmatizada

Francisco Bautista de Matos

Licenciado en Filosofía

Esta vez ha sido el *San Francisco Chronicle* el encargado de supurar el verdadero veneno, que todo el orbe, económicamente evangelizado, esconde tras la atmósfera de lo «políticamente correcto». Que la economía moderna sostiene más dogmas, misterios y milagros que la Iglesia, ya resulta evidente desde hace tiempo, y así, al dogma de la inmaculada concepción, la economía responde con el de la inmaculada concepción del beneficio del empresario, el milagro del aumento del valor en nada envidia al de la multiplicación de los panes y los peces, y sigue y suma con el dogma de la bondad de la propiedad privada, con el de que la naturaleza humana es egoísta sin remedio y etc., etc., etc., un etcétera que continúa por tertulias radiofónicas, artículos de prensa, eslóganes publicitarios, guiones de cine, ideas políticas, consejos administrativos, guías de belleza o de astrología, convicciones ciudadanas y, como no, un etcétera que reaparece con la fuerza del fundamentalismo más primitivo, y por ello, menos disimulado y más transparente, en el periódico *San Francisco Chronicle*.

Y es que, al mencionado rotativo, se le ha irritado la sensibilidad política, por la modesta aportación que un finés llamado Linus Tor-

valds, ha realizado a la historia de la programación informática del siglo XX. Nuestro hombre venido del frío, es un buen programador, como tantos otros que han colaborado con él en la elaboración colectiva –vía Internet– de un sistema operativo¹ para los ordenadores, llamado Linux. Esta obra, fruto del



esfuerzo de una comunidad internacional de anónimos programadores, ha merecido el siguiente comentario en un editorial del periódico que nos ocupa:

«Vayan a decirles a esos socialistas de la programación que se lleven a Europa sus concepciones radicales del desarrollo cooperativo del *free code*.² Los americanos exigen su libertad de pagar por los

programas que dominan el mercado lo que es justo a sus creadores».³

A primera vista, semejante reacción, resulta cuando menos chocante; ¡pobre Linus!, volverse a Europa. Pero si al fin y al cabo, no ha hecho más que trabajar en el terreno de la programación, como tantos otros europeos que habían sido recibidos con los brazos abiertos en los EE. UU. ¿A qué viene ese desafecto repentino por la materia gris del viejo continente?, ¿es que no les parecen homologables los títulos fineses con los suyos? ¿Tanto hemos decaído los europeos al contacto con la socialdemocracia? En fin, dejémonos de ironías, y efectúemos con el escabelo la vivisección de estas bravatas.

Veamos que ha hecho Linus: él, junto a otros informáticos de Helsinki –un grupo informal–, ha elaborado el núcleo del sistema operativo Linux –50.000 líneas–, y lo ha lanzado a Internet gratuitamente, como propuesta para que se participase con ellos en su elaboración y mejora. Resultado: miles de colaboradores, han programado gratuitamente, el resto del millón de líneas que actualmente componen el sistema operativo Linux. El programa circula gratuitamente por Internet –con su código fuente libre–, mutando cada vez que a alguien se le ocurre una nueva idea útil para mejorarlo.

Hasta aquí los hechos, ahora veamos que ha ocurrido realmente.

Ante todo, ¿qué ha hecho Linus?, y ¿qué no ha hecho Linus?: ha hecho, junto con miles de programadores informáticos como él, un trabajo en el que no se ha generado plusvalía,⁴ o si se prefiere, han realizado un trabajo al margen del mundo comercial. Esto no es nada nuevo, si repasamos la historia del mundo obrero encontraremos cientos de experiencias iguales o parecidas. Pero, ¿por qué molestan tanto al capitalismo estas experiencias?, pues porque este hecho presupone dos tesis contradictorias con el capitalismo.

La primera es la de que pueden establecerse relaciones económicas sin la mediación de un capital que se vea aumentado cuantitativamente en el proceso. Esta premisa choca frontalmente con la tesis capitalista de que toda relación productiva debe encuadrarse en una compra-venta generadora de plusvalía. Efectivamente, en la producción de Linux, nadie ha vendido y nadie ha comprado, y sin embargo todos han salido beneficiados con el trabajo colectivo. En la producción de Linux nadie ha aumentado su valor inicial cuantitativamente, sólo cualitativamente; es decir, la diferencia entre el antes de realizar la tarea, y el después, es que todos disponen de un nuevo utensilio informático, pero no ha intervenido un capital que haya crecido cuantitativamente después de la producción. Ha sido un trabajo cooperativo en estado puro, sin la mediación del dinero. Es por tanto un contraejemplo a la teoría capitalista que sostiene la inviabilidad de un sistema económico al margen de las relaciones de compra-venta en las que se produce plusvalía.

La segunda premisa que presupone la experiencia del Linux está íntimamente relacionada con la anterior, y afecta a la concepción antropológica del liberalismo económico. Como para el capitalismo toda relación entre los hombres debe de ser una relación de compra-venta, se ha visto obligado a

sostener que ese tipo de relación le es propia a la naturaleza humana; o hablando en plata como a los empresarios les gusta, que el hombre en toda época ha comerciado o ha tendido a hacerlo aunque sea de modo imperfecto; sostienen que hasta las tribus más apartadas han mantenido relaciones de compra-venta aunque sea encubiertas, exagerando, para sostener esta tesis, el papel del trueque en aquellos hombres. El desmentido de esta concepción del hombre como *homo œconomicus* lo hacen los estudios antropológicos en cuanto dan dos pasos en la materia, ya que el hombre que sólo se relaciona comprando y vendiendo es un experimento extremadamente reciente. El ser humano ha elaborado economías muy distintas a la nuestra, y en las que nunca el comercio ha ocupado un papel rector de la vida social. Los hombres también son capaces de colaborar para obtener un rendimiento en forma cualitativa –que es lo que en tanto que hombres verdaderamente les importa– al margen de la producción de plusvalor –que es lo que en tanto que hombres menos les importa–. El caso Linux es una prueba de ello y de como en los márgenes de tiempo que les da el sistema capitalista, miles de personas han sido capaces de producir útilmente algo para todos. Es la experiencia socialista en estado puro. Trabajo sin producción de plusvalía, sin estratificación de las tareas y por tanto sin una jerarquía profesional, un reparto gratuito y masivo, un bien para todos sin distinción de su poder adquisitivo.

En resumidas cuentas, al *San Francisco Chronicle* lo único que le molesta realmente, es lo que no ha hecho Linus, es decir, que no se haya convertido en un Bill Gates, en un churumbele prodigio que comercialice sus inventos en un proceso de creación del plusvalor; lo de Linus es una experiencia que presupone una antropología que hoy está estigmatizada, puesto que

la antropología oficial es aquella que respalda a Bill Gates y a la venta de su sistema operativo Windows 95, un programa que se vende en el mercado y que por tanto si produce plusvalía, que elaboran un grupo de informáticos contratados, que tiene protegido su código fuente para perpetuar su venta en sucesivas versiones ligeramente modificadas, que sí hace distinciones entre los que pueden pagar y los que no pueden hacerlo, que en suma, cuenta con el *homo œconomicus* y su grito de libertad a sus espaldas, grito, que como señala el editorial, únicamente puede consistir en que le permitan cumplir con su íntima naturaleza comprando y vendiendo. No debe por tanto extrañarnos el escándalo ante la «perversión» de la naturaleza humana, al contrario, debemos congratularnos de que todavía quede alguien capaz de reconocer la «desviación» en el mismísimo Jardín del Edén. Está claro que suscribirse al *San Francisco Chronicle* es algo «más» que comprar un periódico.

Notas

1. Un «sistema operativo» es el programa «íntimo» del ordenador, sin el cual los demás programas no podrían funcionar. Un ordenador no puede utilizar dos sistemas operativos al mismo tiempo, ya que, recurriendo a una metáfora automovilística, en un coche solo puede haber un volante.
2. *Free code*: código libre. Se refiere a que el código fuente del programa es accesible al usuario.
A su vez, el código fuente es el «corazón» de un programa, pudiendo acceder a él tenemos el control absoluto del mismo. En los programas comerciales –ya sean sistemas operativos, utilidades o juegos– este código está protegido, resultando inaccesible al usuario.
3. Artículo aparecido el día 12 de abril de 1998 en el suplemento económico del periódico *El Mundo* y firmado por Edouard Launet, enviado especial del diario francés *Libération* a California.
4. Plusvalía significa: más valor. Con este término se señala el aumento de valor operado por un capital tras la venta de la mercancía que ha servido a producir.

Algunas perversiones del afecto

Carlos Díaz

Miembro del Instituto E. Mounier.

1. Algunas perversiones hipertróficas del afecto

Todas las perversiones del afecto se reducen a una misma, la *perversión histérica* llevada por su anhelo de ser el muerto en el entierro, el novio en la boda, o el niño en el bautizo, el caso es estar indefectiblemente en primera línea, hacerse el interesante para los demás y para uno mismo; se trata de un ardiente deseo de ocupar el centro del escenario, de impresionar, de atraer la atención lo que lleva a mentir e incluso a terminar creyéndose las propias falsedades. También suele manifestarse en un desordenado deseo de ser amado.

Con frecuencia, a estas gentes mezquinamente egocéntricas cualquier nimiedad concerniente a su propio yo, cualquier broma o juicio ajeno, por verdadero o justo que fuere, les desquicia. Consecuentemente, tienden a interpretar todo de manera desfavorable, como si todo fuera contra ellos, o de manera adorable, como si todos hubiesen de caer rendidos de admiración ante ellos. Algunas de sus variedades son las siguientes.

Perversión egotista sentimentalista

En lugar de centrarse en el objeto intencional que origina nuestra respuesta afectiva, la persona se centra en su propio sentimiento; el

contenido de la experiencia se desplaza de su objeto al sentimiento ocasionado por el objeto, y así la conmoción hasta las lágrimas sirve más que nada de instrumento para procurarse un gozo, un sentimiento placentero, degradando el sentimiento a un puro estado emocional (*sentimentalismo*).

¿Cuál es el resultado? Que –carente de refrendo objetivo y de criterio de contrastación– este egotista queda embrollado en la dinámica de su propio corazón, que no sabe distinguir entre lo grande y lo pequeño, y que de este modo termina enredándose en cosas pequeñas y triviales, en marujeos: un exceso de *ego* empequeñece la afectividad del *ego*.

Perversión egotista ingenua

El sujeto toma la señal del entusiasmo como prueba de hallarse en posesión de la virtud que le entusiasma, hipertrofia que no debe tomarse por intensidad afectiva, sino por estado narcisista y desordenado del alma.

Variante de lo mismo es el *egotismo débil* del incapaz de frenar compasión ante el borracho que le suplica una copa más, y se la da aunque ello resulte desastroso para el borracho mismo. Esta persona ignora que el verdadero amor obliga a pensar en el bien objetivo de nuestro prójimo (quien bien te quiera te hará llorar), y que en ocasiones un *no* puede ser una manifesta-

ción mucho más verdadera de afecto que un *sí*. Este corazón «demasiado bueno», más que benevolente o delicado, es débil y desordenado.

Perversión egotista orgiástica

Incluso puede darse cuando uno se acerca a Dios simplemente buscando saborearse a sí mismo, degustar los propios sentimientos, mientras se instrumentaliza la oración como medio para tal satisfacción. Aquí se desconoce el pesar contrito, el caer en brazos de Dios, así como la voluntad de no volver a pecar, toda vez que se hace de la contricción un mero estado emocional.

Bajo el signo de una *orgía de contricciones*, según se vive en determinadas sectas o grupos similares, el agente puede llegar a entregarse a un frenesí (también *exhibicionista*) de remordimiento público revolcándose por el suelo y lanzando gritos salvajes, aunque volviendo después a la «normalidad», sin que se haya operado ningún cambio fundamental en su vida, pero sintiéndose mucho mejor tras la liberación emocional de la mala conciencia. En realidad, se trata de una *autoindulgencia emocional*, de una «confesión barata».

Perversión egotista exhibicionista

Ante una gran audiencia el sujeto ostenta un falso *pathos* y se re-

crea hinchando retóricamente su indignación o/y su entusiasmo.

2. Algunas perversiones atroficas del afecto

Perversión egotista pseudoobjetivista y esteticista

El sujeto en cuestión, en lugar de interesarse por el herido gravemente en un accidente, se preocupa sobre todo de observar sus reacciones, su expresión, etc., como en la parábola de Buda. No le interesa su prójimo o prójimo, sino lo lejano, la ciencia, la clasificación estadística, la ocasión nueva de interesarse para aumentar el conocimiento, para satisfacer la curiosidad, etc. Dificilmente podría decirse de este ser afectivamente mutilado que llegará a ser profundo, pues le falta la empatía necesaria para entrar en lo vivo, en lo directo, en lo irrepitible e inextirpable real.

Variante de lo mismo pueda darse en el *esteta refinado*, con un corazón, si no endurecido, sí helado (¡y alelado!). Nerón se deja conmover por la llama que incendia la ciudad, permaneciendo indiferente al achicharramiento de los ciudadanos. Mucho esteticismo desmayado se esconde en las manifestaciones del arte por el arte, o del arte-espectáculo (en literatura, cine, etc). Sin embargo, esta falta de corazón dista de ser despasionada como presume, pudiendo llegar a generar *fanáticos del esteticismo*, para quienes no importa el sufrimiento ajeno, y la compasión es una abominable debilidad.

Perversión egotista pragmática

Para el utilitarista toda experiencia afectiva constituye una pérdida de tiempo, por eso –carente hasta de la menor educación sentimental, incapaz de entender los dolores fecundos– se mofa de cual-

quier gesto de compasión por el sufrido, de ahí que diga: «la compasión no ayuda, haz algo y no pierdas el tiempo con sentimentalismos», etc. Cabe ahí el «*burócrata metafísico*. Para este funcionario ‘fossilizado’ sólo cuentan las cosas que tienen realidad jurídica. Su afectividad se reduce a la satisfacción que siente al cumplir a la letra las prescripciones legales».¹

Perversión egotista voluntarista-budista-evasionista-amargada

Casos hay también en los cuales, paradójicamente, coinciden el *voluntarista* y el *budista*, pues este último busca extinguir toda forma de afirmación de la voluntad... ¡pero a base de echarle voluntad a la causa voluntaria! A este grupo se agregan asimismo el *timorato*, que hipertrofia la voluntad de no sentir por miedo al fracaso, y el *amargado*, cuyo corazón ha sido acallado, cerrado y endurecido por algún trauma o herida por alguna persona a la que amaba ardientemente, la vida le ha maltratado, etc.²

En esos cuatro casos, sin embargo, «el empuñamiento de la esfera afectiva es generalmente algo deliberado. Lo encontramos en los hombres penetrados del ideal moral hiperkantiano que mira con recelo a cualquier respuesta afectiva como si perjudicara a la integridad de la moral o, por lo menos, como algo innecesario. La voluntad, a propósito, reduce toda la afectividad y silencia el corazón. Lo encontramos también en el estoico, que lucha por conseguir la *apathia* y coloca la meta del hombre sabio en la supresión completa de la afectividad. Y también está presente en el hombre que cierra su corazón –lo sella– por temor a la afectividad. A causa de un ideal religioso mal entendido, o bien considera todo tipo de afectividad como una pasión, o bien teme el riesgo que implica todo sentimiento o todo ‘querer cautivado’. Y así,

lucha por silenciar y endurecer su corazón».³

Sea como fuere, en el fondo de estas actitudes late el *resentimiento*, actitud de quien rechaza que otro lo haya hecho mejor y merezca por su excelencia un homenaje. El *resentido* destruye los valores por no poderlos sustanciar él mismo, se cierra al reconocimiento del superior cuya superioridad siente como una aminoración de la propia valía. Si el alma noble se alegra incluso por los valores aunque él mismo no sea capaz de realizarlos, felicitando cordialmente al vencedor por haber sido capaz de lo sublime, por el contrario el resentido envidia o incluso llega a odiar aquello que es mejor que él; en resumen, el resentido llega a invertir los valores con tal de no reconocer nada que el propio *ego*: «en los casos en que un fuerte impulso a la realización de un determinado valor va acompañado por un sentimiento de impotencia para su plena consecución, por ejemplo la obtención de un bien, se introduce una tendencia de la conciencia a solucionar ese estado inquietante de tensión entre el impulso y la impotencia, rebajando el valor positivo del bien correspondiente, negándolo o, cuando ello es posible, considerando como algo positivamente valioso lo contrario de algún modo a ese bien».⁴

Perversión egotista endurecida

Hay personas de corazón duro, muerto, personas ciegas para los afectos, personas *sin corazón*, afectivamente impotentes. Ni saben lo que es una emoción, ni parecen interesadas en aprenderlo, de tal modo que su alma parece tan brumosa como el acero; pueden consumirles todo tipo de sentimientos negativos (odio, rabia, ira, envidia, avaricia, orgullo, codicia, pánico, etc., comportándose como animales salvajes), pero son incapaces de dejar afectar su corazón, porque los



afectos y dolores que verdaderamente llegan al alma han debido despejarse previamente de todos los sentimientos destructivos. Tales personas, hasta que no lleguen a la raíz de su mal, cuyo bálsamo es el amor que nos hace más humildes, más cercanos al *humus* del *homo*, a la tierra, no podrán dejar hablar a su corazón: sabido es que el toro manso cuando se ve acorralado se vuelve violento, mas no por ello bravo.

No debe tomarse, sin embargo, por tales a aquellas otras personas que han llegado a parecer carentes de corazón cuando en realidad lo que padecen es una afectividad débil, oscura, salvaje, y por ende hetero/autodestructiva. Un borracho

víctima de su propio vicio puede poseer un corazón sensible; un irascible, a pesar de que su irascibilidad le lleve a violentas explosiones de iracundia, puede asimismo tener buen corazón.

Notas

1. Hildebrand, D. v: *El corazón*. Ed. Palabra, Madrid, 1997, pp. 115.
2. Obviamente, tampoco nos parece buena la guerra de los pueblos como ocasión para captar valores positivos. Mal maestro es la guerra, por eso tenemos que manifestar nuestro desacuerdo pleno con Max Scheler, quien en su libro *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg* (Leipzig, 1915) asegura que la guerra «predispone muy especialmente al conocimiento de las realidades absolutas» (p. 119), que

es un «vínculo hacia la moralidad» (p. 112), porque «aumenta la cantidad total de amor sobre la tierra en tanto que amor por los valores, especialmente los superiores» (p. 100), como por ejemplo ¡el Estado y la Nación! La paz, por el contrario, con sus «placeres corrompidos» (p. 104) genera un «orden esencialmente antimoral y malo» (p. 89), llegando incluso a afirmar que «la moral del amor cristiano constituye una unidad esencial con la moral guerrera» (pp. 91-92), y que «todo amor por la humanidad y su bienestar es una desviación antimoral y antilegal» de un amor que debería pertenecer a los portadores de los valores superiores que son «las personas totalitarias llamadas naciones» (p. 88).

3. Hildebrand, D. v: *El corazón*. Ed. Palabra, Madrid, 1997, pp. 116-117.
4. Es la *Umsturz der Werte* de que habla Max Scheler en *El resentimiento en la moral*. Berna, 1955, pp. 63 ss.

Afrontar la muerte, vivir la vida

Encarna Ayuso Gil

Enfermera. Miembro del Instituto E. Mounier.

Tecnología y muerte

La visión prometeica de la medicina de vencer la muerte y el principio introducido por la tecnociencia del «todo-lo-que-puede-hacerse-debe-hacerse», ha provocado una fuerte convulsión en los procesos del nacer y morir humanos en nuestra sociedad de finales del siglo xx.

Aquella forma de morir donde el moribundo, conocedor de la situación límite que vivía, se rodeaba de familiares, amigos, se reconciliaba con ellos, manifestaba su última voluntad, en definitiva donde la cercanía, la proximidad de los otros, la convivencia de los últimos momentos presidía el acto de morir. Este trato cotidiano con la muerte, no exento de dolor y sufrimiento, facilitaba el duelo entre familiares y amigos y de algún modo la pervivencia en la memoria. El acontecimiento vivido de esta manera ha sido sustituido por una experiencia del morir mucho más objetiva, medicalizada y mediatizada. Se teme a la muerte y por ello se la rechaza, se pide una muerte rápida, ausente de dolor y sin tener conciencia de ella.

La aplicación de la tecnología ha contribuido en este proceso, ha provocado profundas transformaciones tanto en la forma de morir como en el contexto en el que se muere. Sirva como ejemplo que hoy día el 85% de las personas muere en instituciones: morir en el

hospital forma ya parte de las costumbres. La muerte ya no es percibida como un fenómeno natural sino artificial pues su advenimiento depende de la tecnociencia médica.

Así pues, el no reconocimiento de los límites naturales ha traído como consecuencia la creación involuntaria de dos nuevas categorías de muertos: los «muertos vivientes» y los «muertos aplazados»¹.

Los primeros son personas inconscientes, sumidas en un coma profundo e irreversible que han perdido irremediablemente el contacto con los demás. Para mantener la vida necesitan de un soporte artificial que supla unas funciones básicas como son respirar y alimentarse. Un accidente traumático entre otras causas, pueden originar este tipo de situaciones. Más allá del límite natural podrían permanecer así meses, años, tal como lo ha demostrado la experiencia clínica. A estas personas también se les llama vegetativos crónicos, «vegetales», comatosos acabados o descebrados.

Los «muertos aplazados» son aquellas personas conscientes a los que la medicina y la ciencia ya no pueden ayudar, pero a los que se insiste en reanimar en los momentos críticos, supliendo las carencias biológicas, para posponer una muerte que se sabe inevitable.

A esta intervención médica se la ha llamado «ensañamiento terapéutico». Las intervenciones agresivas

se justifican por el mero hecho de ser posibles; la técnica ya no se usa en función del paciente, cuanto de legitimarse en su existencia misma; el paciente deja de ser un fin para convertirse en medio, es así instrumentalizado. Cuando no se tiene o no se reconoce el límite, es difícil saber cuándo hay que parar. Siempre hay un tratamiento más eficaz, un diagnóstico que buscar, una prueba que realizar, difícilmente se reconoce la agonía aun cuando todo el cuerpo y la propia voluntad personal lo anuncie.

El anciano y el enfermo terminal constituyen las dos principales categorías susceptibles de este tipo de enfoque. Los interrogantes se suceden continuamente y estimulan un debate sobre el valor de la vida humana. ¿Se debe salvar la vida a cualquier precio siempre que sea posible? ¿Se debe prolongar o mantener una vida abandonada irreversiblemente por la conciencia? ¿Sigue siendo un valor absoluto el carácter sagrado de la vida? ¿Se debería renunciar a la intervención médica intensiva al final de la vida? A este tipo de planteamientos se suceden otros relacionados con la distribución de recursos. Ambas situaciones viven hoy en el conflicto ético y jurídico.

Así nuestra sociedad actual vive en la contradicción: queriendo alejar la muerte del mundo de los vivos se la hace más presente; queriendo evitar el sufrimiento se le prolonga y se hace más acuciante;

queriendo vivir más feliz surgen enfermedades nuevas, aumentan las enfermedades crónicas. No parece fácil desentenderse de estos atributos humanos, pues cuanto más se les rehuye más se nos hacen presentes.

A la medicina y a la técnica se les imputa la responsabilidad de estas situaciones, pues no en vano se ha puesto en ellas la esperanza de una vida feliz y exenta de enfermedades. Sin embargo, la tecnología no existe sin poder y no deja de ser un intermediario cuya finalidad es permanecer al servicio del hombre. La deshumanización y despersonalización de la muerte puede atribuirse más a la incapacidad de la ciencia para proponer las referencias éticas necesarias para su uso y desarrollo, como los límites de su poder, hoy ilimitado.

Por otra parte, la medicina, la tecnología vive, progresa y se desarrolla dentro de un marco social, jurídico, cultural y ético que le sirve de conciencia; en este sentido es transmisor de los valores culturales emergentes y nunca en la historia de la humanidad la realidad de la muerte había estado tan en contradicción con los valores culturales de nuestras sociedades modernas. Valores como la productividad, la eficacia, la rentabilidad propia de la era tecnocientífica conviven mal con la ineficacia, la improductividad y el fracaso que acompañan inevitablemente a la muerte.



Rechazo de la muerte

Este rechazo de la muerte que tiende a separar el reino de los vivos del de los muertos se manifiesta en los siguientes factores²:

1. *La pérdida de alteridad del morir.* Si es la muerte del prójimo, de la persona con la que se han tejido lazos afectivos y psicológicos, la que nos permite tomar conciencia de nuestra propia muerte. Hoy

en nuestras sociedades individualizadas, fragmentadas, sin relaciones fundantes, el ser humano intenta alejar la idea de la muerte, la expulsa de sí mismo, de su yo. Por no querer afrontar la muerte del otro, pierde irremediamente la posibilidad de tomar conciencia de su propia muerte. Intenta consagrar una diferencia que le permita vivir o, en todo caso, vivir mejor. Así se institucionaliza al moribundo, al anciano con pocas expectativas de

vida, se descarga de la responsabilidad de afrontar un acontecimiento humano que le interroga a sí mismo y por el prójimo.

Pues en este paraíso consumista, donde el único tiempo que se vive es el presente que se consume, no hay tiempo para esperar una muerte cada vez más prolongada, la muerte ante la pérdida del valor de la transcendencia deviene un sinsentido.

2. *La muerte es «marginada»* por ser símbolo de injusticia y fracaso

de la ciencia. Antaño, cuando la desigualdad entre los hombres era aceptable, la muerte era la gran igualizadora de la condición humana, representaba el último acto de justicia para el desheredado. Actualmente la muerte parece terriblemente injusta en una sociedad que ha luchado por reducir estas diferencias; su carácter azaroso escapa a la racionalización y planificación a ultranza de la actividad y modo de vida humanos, y por ello es escandaloso. Además es percibida como un evidente fracaso de la ciencia que tantas expectativas había despertado. Por último, es antiestética para una sociedad que admira la belleza, la perfección física, el hedonismo. La preservación de la estética explica en parte que ya no se muera en casa sino en el hospital.

3. *Transformación del ritual de la muerte.* El antiguo ritual favorecía el familiarizarse con ella y calmar el sufrimiento de los vivos. La muerte no se concebía como una ruptura brutal, sino más bien como el desenlace natural de una vida terrestre y, para los creyentes, como un simple paso a otra vida. Por ello los gestos de las personas afectadas revestían ese carácter de cotidianidad casi familiar tal como se manifestaba en el aseo del difunto en su propio lecho.

El ritual moderno está gestionado por profesionales expertos: médicos, enfermeras y tanatólogos que se ocupan del moribundo, mientras que los ritos fúnebres tratan que el muerto parezca vivo o lo reducen simplemente a cenizas. Se completa con enterramientos rápidos y discretos. El nuevo ritual se articula como intento de evitar enmascarar la muerte, y sobre todo, evitar vivirla.

4. *Negar la realidad de proximidad de la muerte.* Para ello representa una especie de comedia donde el moribundo, familiares y amigos fingen ignorar el destino final.

Ante la amenaza de la muerte adoptan conductas de fingimientos y representan verdades a medias o mienten y simulan que no existe. La muerte de uno mismo no se vive sino que se ignora.

Esta falta de sinceridad ante uno de los acontecimientos más íntimos de la persona atentan contra la dignidad humana, pues el carácter verídico de la enfermedad, sufrimiento y la muerte son realidades humanas que pertenecen a la intimidad de la persona y sólo desde el afrontamiento y la conquista de la verdad puede el hombre salir de la soledad y orientarse hacia los demás.

Si es un hecho constatado el olvido, el ocultamiento de la muerte, su deshumanización, el ser humano, ante la realidad de los hechos, intenta apropiarse de nuevo la muerte, humanizarla y responde, una vez más y en consonancia con la época en la que vive, intenta retomar el control de su vida y su muerte con la razón, pero con una razón autosuficiente; quiere defender la dignidad humana pero no encuentra donde sustentarla, de nuevo no se quiere dialogar con el misterio, con la transcendencia.

Se reivindica entonces el derecho subjetivo de morir, consecuencia de la aceptación del principio de autonomía de la persona. Se reclama el derecho a morir con dignidad, a la muerte natural, a los testamentos de vida, a los cuidados paliativos y a la eutanasia.

Así la libertad de no sufrir y la de morir se apuntan como la última conquista del ser humano sobre su propia humanidad. Recupera así el poder sobre sí mismo y con él la seguridad de estar a salvo de la contingencia de los mandatos de Dios, el azar o el destino.

Consideramos que es una tarea urgente de la humanidad devolver un sentido a la muerte así como una conversión a la vida, ante los peligrosos excesos de una deriva ética hacia el reconocimiento de un derecho a la muerte que puede justificar una política de eutanasia ac-

tiva. Si el derecho no protege a los débiles, quedarán éstos desprotegidos y las minorías de hoy serán las mayorías del mañana.

¿Dónde está muerte tu victoria?

En este contexto descrito en nuestro moderno mundo secularizado, la muerte parece ser el destino último del hombre, por ello quizá esa lucha interminable por vencer la muerte, por alejar el envejecimiento por un lado y por adelantarse a ella y evitar el sufrimiento físico como preludio, por otro. Muerte y sufrimiento no se aceptan porque carecen de sentido en una sociedad altamente tecnológica que aspira a la eternidad en este mundo.

Landsberg, en su *Ensayo sobre la Experiencia de la Muerte*³, nos sitúa en otra dimensión desde donde afrontar este conflicto humano:

1. La no definitividad de la muerte

«La definitividad de la muerte no es sino un sufrimiento que la persona puede experimentar allí donde el acto que puede conducir a la supervivencia y a la eternidad se ha hundido en la desesperanza. La angustia de la muerte, y no solamente los dolores del morir, sería incomprensible si la estructura fundamental de nuestro ser no contuviera el postulado existencial de un “más allá”. «La angustia misma nos revela que la muerte y la nada se oponen a la tendencia más profunda y más inevitable de nuestro ser..., el impulso de la persona humana a realizarse y a eternizarse. En el fondo del ser hay un acto: *la afirmación de sí mismo*».

Es «la esperanza la que constituye el sentido de nuestra vida y prolonga la afirmación contenida en la estructura íntima del ser en general».

«La esperanza, acto de la existencia personal, difiere esencial-

mente de esos sentimientos múltiples que llamamos expectativas de algo». «Parecen ambas dirigirse al futuro. Pero hay aquí *dos futuros* que pertenecen a *dos clases de tiempo*. El futuro de la expectativa es el futuro del mundo en el cual se aguarda el cumplimiento de distintos acontecimientos. El futuro de la esperanza es el futuro de mi persona misma, en el cual debo realizarme. La esperanza es confianza tendida hacia su futuro y paciencia en el mismo acto.

La expectativa tiene su raíz en la impaciencia, al anticipar siempre su futuro y al dudar siempre de sí misma. La esperanza tiende, en principio, a la verdad; la expectativa, en principio, a la ilusión. La expectativa admite un tiempo que pertenece al mundo y al azar; la esperanza constituye otro tiempo, que pertenece a la persona misma y a la libertad... La esperanza tiende al ser, a la actualización permanente y progresiva de la persona humana. La expectativa anticipa por imaginación; la esperanza crea por actualización. La expectativa duda; la esperanza afirma...».

2. Como experiencia específicamente humana supone cierta realización de dos principios estrechamente ligados: la personalización espiritual y el amor personal al prójimo.

«Únicamente en relación con una personalización progresiva de la integridad de la existencia humana, la muerte adquiere realmen-

te un sentido. La aceptación de la muerte transforma la muerte; pero esta aceptación supone una resistencia. La persona humana, en su esencia propia, no es "*existencia orientada a la muerte*". Como toda otra existencia lo está a su manera, también ella se halla dirigida a la realización de sí misma y a la eternidad. Tiende a su propia perfección, aun pasando por encima de esa vieja piedra, dura y penosa, que es la muerte física". "Es entonces cuando conseguimos vencer la angustia y el tedio; sentimos que la muerte puede contener la liberación de una fuerza que parece poder existir con independencia de la vida corporal».

Ahora bien, uno no tiene experiencia de su propia muerte, es el amor personal al prójimo el que nos permite transcender este acontecimiento, «únicamente la experiencia de la muerte del otro nos enseña lo que son *cualitativamente*, la ausencia y el alejamiento». «Es precisamente en este momento en el que el ser vivo nos abandona cuando vamos a hacer la experiencia de la ausencia misteriosa de la persona espiritual». «Un solo acto de amor personal es suficiente para que se me revele, con la presencia o, más bien "la ausencia presente" de la persona, lo esencial de la muerte misma... La idea de la muerte humana encuentra entonces su plenitud».

«La conciencia de la necesidad de la muerte no despierta más que por la *participación*, por el amor

personal que envuelve semejante experiencia. Hemos constituido un 'nosotros' con el moribundo. Y es en este "*nosotros*", es por la fuerza propia de este nuevo ser de orden personal, como somos conducidos al conocimiento vivido de nuestro *tener que morir*»⁴.

Por último decir que la certidumbre de una victoria posible sobre la muerte no se encuentra más que en la vida cristiana. «Porque la Revelación Cristiana nos propone un Dios herido, un Dios maltrecho, un Dios que muere crucificado, que excluye nuestra loca esperanza de inmortalidad, a costa de los demás, que nos enseña a morir con amor a la vida y a vivir como seres mortales, como hombres»⁵.

Notas

1. J-L Baudouin, D. Blondeau, *La ética ante la muerte y el derecho a morir*, Herder, Barcelona 1995, pp. 29-35.
2. *Ibidem* pp. 39-58.
3. P-L Landsberg, *Ensayo sobre la Experiencia de la Muerte*, Caparros Editores, Madrid 1995, pp. 41-44 y 47-50.
4. La cursiva es del autor.
5. A. Andrés, *Escuchar a Dios, entender a los hombres y acercarme a los pobres*, ACC, Madrid 1990, p. 65.

La sabiduría de la no-violencia

José Luis Vázquez Borau

Miembro del Instituto E. Mounier. Barcelona.

Cuando los medios de comunicación social como nos recuerdan que el 30 de enero de 1998, hace ahora 50 años, tuvo lugar la muerte violenta del testigo pacifista más grande del siglo que acaba, bien que merece pararnos un instante a reflexionar sobre lo que para Gandhi fue un motivo de toda su existencia: la no-violencia activa.

¿Qué significado tiene esta palabra? Se podría decir que la no-violencia es una «manera de hacer que deriva de una manera de ser» y Gandhi afirma que «la no-violencia es la más fina cualidad del alma, que solo se desarrolla mediante la práctica»¹.

La violencia y el odio son normales, están íntimamente ligados al instinto de conservación. Contraataque y huida son las dos reacciones instintivas normales de los animales atacados que, con frecuencia se dan juntas. Como nos describe José Luis L. Aranguren, «la conducta agresiva del ser humano le es común a los animales. Pero en éstos la agresividad se limita a la territorialidad o defensa del territorio propio, al establecimiento de una jerarquía general y, en especial, la orden de procedencia en el apareamiento sexual. La 'novedad' en la especie humana consiste en la extensión del impulso agresivo hasta poder alcanzar la casi totalidad de su comportamiento, y la conversión de la agresividad en violencia. Novedad en el ser humano sería también la de la existencia de un

*impulso de destructividad o incluso una autodestructividad y muerte, el llamado impulso tanático. La persona paga el precio de haberse elevado por encima del animal, procediendo en ocasiones por debajo de él. Es el coste del yo: egoísmo como la otra cara del altruismo, solidaridad con su reverso de solitariedad*².

La violencia produce una reacción en cadena, tendiendo siempre a aumentar en intensidad. Toda respuesta violenta lleva en sí la tendencia al exceso; no a compensar, sino a sobrepasar el mal causado. Un día Gandhi vio que un jefe musulmán en rebeldía contra los ingleses tenía miedo y le dijo: «No tengas miedo. El que tiene miedo, odia; el que odia mata. Rompe tu espada y arrójala lejos, y el miedo no hará mella en ti. Yo me he liberado del miedo y del deseo, y por eso conozco la fuerza de Dios»³.

Algunas veces, la respuesta violenta no se exterioriza, pero esto no significa necesariamente que haya sido suprimida. La respuesta natural de un niño que recibe un golpe es devolverlo. Si es un adulto el que pega, el niño sabe que su respuesta podría provocar una violencia irresistible, y es probable, pues, que se abstenga en responder. Pero puede reaccionar de otras maneras: puede «vengarse» sobre un tercero, puede vengarse sobre sí mismo. Es bien sabido que de padres violentos pueden salir hijos introvertidos en forma de una especie de «super-yo»

violento. Esto puede conducir a un estado perpetuo de tensión interna, a una personalidad comprimida y tensa que, pese a un idealismo superficial, adolece de una gran inestabilidad y puede estallar en violencia en cualquier momento.

Gandhi afirmó que «la violencia es la ley de la bestia, la no-violencia es la ley de la persona». Se trata pues de una disposición del corazón para acoger con amor a toda persona. De ahí que la no-violencia exija una constante vigilancia para detectar en el propio comportamiento las manifestaciones de violencia y procurar eliminar sus raíces, pues «la paz es ante todo sacrificio de sí mismo»⁴.

Gandhi al escribir su libro *Todos los hombres son hermanos*, expresó su convencimiento más profundo en estas palabras: «La no-violencia es la fuerza más grande que la humanidad tiene a su disposición. Es más poderosa que el arma más destructiva inventada por el ser humano»⁵. Pero para esto, la persona y la comunidad no-violenta debe:

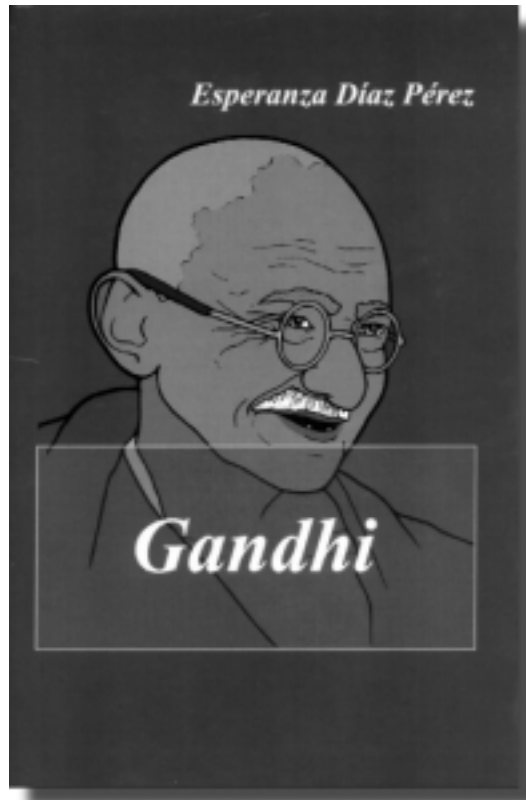
1. Procurar desistir de *todo espíritu de dominación* sobre las demás personas e ir eliminando los signos externos de superioridad, asumiendo el sufrimiento como fuerza de liberación. En esta misma dinámica, otro apóstol de la no-violencia activa, *Martin Luter King*, nos dice que el perdón no es una cuestión de cantidad sino de calidad: «Una persona no puede perdonar hasta

cuatrocientas noventa veces sin que el perdón se integre en la estructura misma de su ser. El perdón no es un acto ocasional, es una actitud permanente... Muy lejos de ser la piadosa exhortación de un soñador utópico, el mandamiento del amor a nuestros enemigos es una necesidad absoluta, si queremos sobrevivir. El que llegue incluso a nuestros enemigos es la clave para resolver los problemas de nuestro mundo. Jesús no es un idealista sin sentido práctico. Es el verdadero realista práctico».

2. Renunciar a las armas y a la protección policial como consecuencia del *desarme interior*. Pacíficos no son los que no hacen la guerra, sino los que hacen la paz. La Paz no es sólo una ausencia de enfrentamiento, sino algo superior: la igualdad, la solidaridad, y la justicia. Lo demás es aplazar las guerras, y a eso se le llama tregua y no paz... De ahí se deduce que hay que ir contra las causas inmediatas de las guerras, es decir, contra los militarismos. Como decía Mahatma Gandhi: «*La no cooperación con el mal es un deber tan evidente como la cooperación con el bien*».

3. *Decir siempre la verdad*, con amor, a las personas que concierne y no a segundas o terceras personas. Pues la verdad crea orden y armonía, manifestando la realidad tal cual es. La verdad procura el entendimiento entre las personas. Con la duda o los juicios mal formados se puede hacer el mayor mal que uno se pueda imaginar. Hay que confiar y no dudar; promover y no hundir; alentar y no destruir. El primero y más fuerte enemigo de la verdad son los *prejuicios*, tan arraigados en la mente de las personas. El prejuicio surge siempre en cuestiones de significado humano con

importancia para la orientación de nuestra vida. A nadie se le ocurre opinar sobre cuestiones de carácter científico sin estar previamente informados; somos bien conscientes de nuestra ignorancia y por eso nos abstenemos de opinar. No ocurre lo mismo en cuestiones de religión,



ética o política donde tenemos ideas preconcebidas y nada ni nadie logra apearnos de nuestras ideas, aunque tengan poco o ningún fundamento. Esto ocurre porque no defendemos la verdad sino la idea que nos interesa o conviene. El prejuicio se engendra y se sustenta sobre intereses ocultos y que actúan en el subconsciente y nos impiden ver las cosas como son y nos impulsan a afirmar lo que deseamos que sea. Cada cual sigue su verdad, únicamente la suya, sin cuestionarse si estará equivocado.

4. *Solidarizarse con los débiles*, los pequeños, los oprimidos de la sociedad.

5. *Denunciar las injusticias* y las demás violaciones de los Derechos Humanos con medios adecuados a la no-violencia. Si una persona da la propia vida por la justicia, cayendo en la lucha, su acción no cae en el vacío: adquiere validez histórica. Puede llegar a ser la encarnación social de un profetismo realmente eficaz.

6. Promover la *resistencia pacífica* llegando hasta la desobediencia de las leyes, pues no todo lo que es legal es legítimo, y la verdad, la justicia y el amor son más importantes que la legalidad.

7. Promover un *modelo alternativo de sociedad*. No basta con condenar la violencia, hay que suscitar una sociedad sin clases, sin oprimidos ni opresores. Una revolución a favor de un futuro mejor y más humano, no debe realizarse según el esquema y los medios propios del «viejo mundo» que se trata de superar. Este gran proyecto debe traducirse en un gran número de pequeños proyectos de movilización y de participación popular. Es indispensable establecer un flujo de comunión y participación, sabiendo que la fuerza de los débiles cuando toman conciencia de su responsabilidad y se unen, pueden hacer derribar grandes muros y barreras que parecían infranqueables.

Quisiera citar para terminar un texto que recojo de la perspicaz biografía de *Esperanza Díaz Pérez* sobre Gandhi que me ha estremecido y a lo que todos, de una manera u otra debemos aspirar a realizar: «*Si muriese de una larga enfermedad o incluso de lepra, entonces podríais gritar desde los tejados al mundo entero que yo era un falso mahatma aún a riesgo de que la*

gente os maldiga. Si muero de una enfermedad, podéis declarar que soy un falso e hipócrita mahatma aún a riesgo de que la gente os maldiga. Y si tiene lugar una explosión, como sucedió la semana pasada, o si alguien dispara sobre mí y recibo su bala en mi pecho desnudo sin un suspiro y con el nombre de Rama en los labios, solamente entonces podréis decir que era un verdadero mahatma»⁶. Si se me permite, aquí encontramos la razón y la fuerza de su testimonio, pues en medio de una inmensa acción, supo vivir una profunda contemplación. el mismo Gandhi se expresa así: «Siendo niño, sentía un profundo temor hacia los fantasmas y espíritus. Y recuerdo que Rambha, mi nodriza, me sugirió que repitiera el Ramanama para librarme de mis temores... Gracias a la semilla de aquella buena mujer, el Ramanama se ha convertido en mí en un remedio infalible. Nuestro

más poderoso aliado para vencer la pasión animal es el Ramanama o cualquier otro mantra... Recuerdo que los últimos días de mi segunda huelga de hambre me resultaban especialmente duros, porque hasta entonces no había comprendido la asombrosa eficacia del Ramanama, por lo que mi capacidad de sufrimiento era menor... El Ramanama es un sol que ha iluminado mis horas más oscuras. El cristiano puede hallar el mismo alivio en la repetición del nombre de Jesús, y el musulmán en la repetición del nombre de Alá... Sea cual sea la causa por la que una persona sufre, la repetición sentida y sincera del Ramanama no puede hacer el milagro de devolverte un miembro que has perdido, pero si puede hacer el milagro aún mayor de ayudarte a gozar de una paz inefable, a pesar de tal pérdida, y de privarle a la muerte de su victoria y de su agujón al final del trayecto... Indudablemente

el Ramanama es la ayuda más segura. Si se recita de corazón hace que se esfume como por ensalmo todo mal pensamiento; y, eliminados los malos pensamientos, no hay acción mala posible... Ya he dicho que recitar de corazón el Ramanama constituye una ayuda de un poder incalculable. A su lado, la bomba atómica no es nada. Este poder es capaz de suprimir todo dolor»⁷.

Notas

1. Cf. LANZA DEL VASTO, *La aventura de la no-violencia*, Sigueme, Salamanca.
2. J. L. ARANGUREN, *De ética y de moral*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1991, 185.
3. O. P. REGAMEY, *Non-violence et conscience chrétienne*, París 1958, 212.
4. C. DEVRET, *Gandhi su pensamiento y su acción*, Fontanella, Barcelona, 1976, 182.
5. GANDHI, *Todos los hombres son hermanos*, Atenas, Sigueme, Salamanca, 1973, 126.
6. E. DÍAZ PÉREZ, *Gandhi*, Instituto E. Mounier, Madrid 1998, 139.
7. A. DE MELLO, *Contacto con Dios*, Santander 1991, 114-115.

URGENTE

En el número 45 de Acontecimiento incluíamos el testimonio de Plácido Ferrándiz, un sacerdote condenado por insumisión y recluso en la prisión militar de Alcalá de Henares. Hechos muy graves que a continuación se explican nos llevan a invitaros a que enviéis el siguiente texto por fax o carta, bien al Juez de Vigilancia Penitenciaria, bien al Coronel Director de la prisión.

Sr. Juez / Sr. Coronel Director:

El motivo del presente fax/carta es expresarle nuestra preocupación por los recientes sucesos acaecidos en el establecimiento penitenciario del que Vd. es responsable, donde están siendo agredidos los presos Elías Rozas, Ramiro Paz, Plácido Ferrándiz y Miguel Ángel Burón.

Exigimos que tome las medidas necesarias para que esta situación no se vuelva a repetir, así como que abra la oportuna investigación, puesto que la situación en este establecimiento cada vez es más grave, debido a la creciente presencia de elementos neonazis en su interior y la impunidad con que realizan sus actividades, exhiben toda su simbología, etc. Todo esto pone en peligro la integridad de los presos de cuya seguridad es Vd. responsable.

Deseamos que una rápida intervención en este centro ponga fin a esta preocupante situación de constante violación de la ley. En contra de lo que algunos funcionarios de su Establecimiento Penitenciario puedan pensar, estos presos no están aislados: la sociedad observa y exige su seguridad.

Atentamente,

Sr. Juez de Vigilancia Penitenciaria. Prisión Militar de Alcalá de Henares (Madrid). N° de fax 91 817 34 12

Sr. D. Jesús Ranero Alós, Coronel Director de la EPM de Alcalá de Henares (Madrid). N° de fax 91 882 34 93

De celebraciones, visitas y primarias

Manuel Sánchez Cuesta

Profesor de Filosofía. Miembro del Instituto E. Mounier.

Quisiera, en lo que sigue, referirme a tres hechos aparentemente distintos –las celebraciones del aniversario de 1898, la visita en abril de los reyes a Las Hurdes y el triunfo de Borrel sobre Almunia en las recientes primarias del PSOE–, pero hilvanados en su sucesión por una racionalidad histórica que permite considerarlos como momentos de una saga épica que muestra la profunda transformación operada en España en lo que va de siglo, hasta el punto que de ser un país pobre, oligárquico y aislado ha pasado a convertirse en otro moderno, democrático e incorporado como el que más a Europa y al mundo. Los tres ilustran pues la eficacia del legítimo ejercicio del poder en un Estado de derecho, la



violencia subyacente a las ideologías –muy particularmente cuando éstas se fundamentalizan– y la sabia razón del pueblo cuando a éste se le devuelve su libertad.

Si, como se acostumbra, asumimos la «Generación del 98» como la del primer grupo de españoles que piensa España desde las experiencias del «Desastre» y de esa historia anodina o de «marasmo nacional» de la segunda mitad del siglo XIX, veremos que España aparece ante sus ojos como un país en crisis profunda y respecto a cuya circunstancia cultural el finiquito del imperio con la pérdida de Cuba, Puerto Rico y Filipinas no es más que la punta del iceberg de sus múltiples contradicciones e irreconciliables posicionamientos ideológicos.

España, por eso, veinticinco años después, sin una efectiva revolución industrial y clausurada todavía sobre sí misma, continúa siendo una nación atrasada, tradicional, endogámica y de la que es fiel metáfora aquella comarca cacereña de Las Hurdes, visitada en 1922 por el rey Alfonso XIII.

¿Cómo salvar una tal España miserable y agraria, que comienza a sentir en las carnes de parte de su gente el aguijón de la libertad y del progreso modernos? ¿Cómo materializar esos ideales desde su inconsciencia y postración, desde su más absoluta falta de compromiso con lo que supone un proyecto histórico común en un momento tan delicado? Porque, lejos de haber

propiciado la restauración borbónica y la larga estabilidad política que generó



una solución a la verdadera realidad española, se descubre el daño causado al pueblo por la pactada alternancia de progresistas y conservadores bajo el tapujo de la atención a la formalidad democrática.

El movimiento regeneracionista, iniciado con el cambio de siglo y que dura tres décadas, tratará de ser la respuesta intelectual a este estado de cosas, proponiendo reformas administrativas y técnicas (agrarismo, enseñanza, descentralización administrativa, política hidráulica y de apoyo al campesinado y a la industria, etc.) encaminadas a modernizar el país, pero a condición, eso sí, de que un gobierno autoritario las lleve a cabo. Conviene, sin embargo, observar

que el regeneracionismo no aplica soluciones *políticas*. De ahí que dicho movimiento, aunque bueno en su intención, acabara fracasando, pues difícilmente podía resolverse un problema que afectaba de manera tan directa al pueblo sin el concurso del propio pueblo, esto es, desde una operatividad meramente intelectual y foránea.

¿Qué subyace a todo ésto? El mantenimiento de un concepto excesivamente romántico de intelectual y de político, ambos autoasumiéndose *héroes* y, por lo mismo, llamados a ser inductores y guías de cuantos cambios sociales fueran a su juicio necesarios. Se trata de una revitalización del mesianismo, el cual exige a su vez como telón de fondo la existencia de un pueblo dócil al que poder orientar, dado que sólo el héroe (materializado en la figura del líder, del aparato del partido, del tecnócrata) es quien se halla en el secreto de lo que el pueblo precisa y por eso únicamente a él compete encontrar el modo de hacer efectivas las exigencias de modernización.

Es de destacar, a este respecto, el retrato que hace Unamuno en «*San Manuel Bueno, mártir*» de las contradicciones, ilusiones y nostalgias propias de una España que fenece y de otra, ambigua por futura, que emerge. Retraído este, nunca mejor dicho, «del alma». En la novela se hallan ya los dos posicionamientos político-vitales en que se enmarcaban los españoles y su carácter irreconciliable; la iniciada modernización del campo y de la industria, no exenta, como suele acaecer en tales casos, de perplejidades y de riesgos; el violento efecto «bumerán» contenido en las ideologías; la desazón subliminal provocada por ese universo de héroes que el «viento está llevándose» y sustituyendo

ya a la vez por otro mundo no menos irracional.

Quizás a esto se deba el que, pese a la distancia que parecía guardar la circunstancia narrada en el libro respecto a una posible realidad objetiva, apenas publicado se hicieran dos lecturas que dibujaban a las claras las dos Españas machadianas en clima de preguerra civil. Una ve-



bajo los cambios políticos, sociales y culturales un ataque a las creencias tradicionales, concluyendo que había que oponerse a toda modernización y a la racionalización que la misma conlleva. Otra, desde un anticlericalismo justificado por la teocracia eclesial, percibió en la novela una eficaz crítica a la secular postración e ignorancia del pueblo, –de todos los pueblos de España–, no tanto como garantía de una paz gozosa, cuanto como sometimiento a una iglesia que aupaba buena parte de su poder sobre la base de dicho oscurantismo.

Al pueblo correspondió llevar a cabo luego, en trágica confrontación, la negación de este viejo mito del «hombre salvador y el pueblo impotente», condición esencial para una renovación y progreso constantes, obligando a que las soluciones, más que administrativas y técnicas, fueran principalmente de tipo político. La auténtica modernidad española tuvo su origen en ese cambio. No en vano de él proceden la proclamación de la universalidad de nuestros derechos fundamentales así como de las condiciones materiales necesarias reclamadas por los mismos; el convencimiento personal de que se trata de una tarea ciudadana, común y compartida; y la asunción de la certeza de que la última palabra en democracia la tiene siempre el pueblo.

Celebrar, en consecuencia, el aniversario de 1898 equivale a rememorar, entre otras cosas, la España de hoy como la posibilidad que fue en la ya apuntada dramática metáfora de aquellas Hurdes de entonces. Por eso, de Las Hurdes de 1922, recorridas a caballo por Alfonso XIII, a Las Hurdes de 1998, visitadas en abril por el rey Juan Carlos, media toda la distancia del negativo y del positivo de una fotografía, vale decir, de la síntesis constituida por la de un pueblo atrasado, pobre y aislado, a la de un país moderno y abierto al mundo. Una mutación, por cierto, esta similar en el orden político a la ejemplificada en las recientes «primarias» del PSOE en su intento de encontrar un cabeza de lista a la presidencia del gobierno en las próximas elecciones generales. En ellas hemos podido contemplar la fuerza y la esencialidad de la democracia, al haber podido ser rechazado, –describimos, no valoramos–, por las bases el candidato propuesto por el aparato del partido.

Dos crisis para pensar un siglo

José L. Rozalén Medina

Catedrático de Filosofía. Miembro del Instituto E. Mounier.

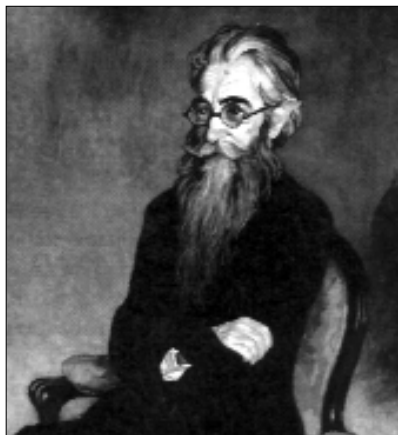
1. La crisis española

Un siglo ha pasado desde aquellos años en que, coincidiendo con la pérdida de los últimos vestigios del imperio español, se produjeron en España unas manifestaciones filosóficas y literarias de una riqueza y vehemencia extraordinarias, expresión clara de una *profunda y compleja crisis de la conciencia española*. Pero, además, junto a esta *crisis autóctona*, se produce una *crisis de valores foránea, europea*, de caracteres mucho más amplios y radicales, que también afecta intensamente a los intelectuales españoles, e intensifica y da nuevas dimensiones a la problemática nacional.

Como escribe Manuel María Pérez López en *Ínsula* (nº 613, enero, 1998), «es cierto que el acontecimiento (el Desastre) intensificó la discusión pública, amplió temporalmente su alcance ..., pero ni generó el debate ni le añadió novedades importantes: las actitudes, los planteamientos, las construcciones conceptuales, y el bagaje intelectual no se modificaron por su influjo...» Era, pues, una crisis mucho más profunda y amplia que la conmoción nacional producida por la pérdida de las últimas Colonias.

La *crisis española*, señala el prof. Pedro Cerezo, era la de la España tradicional, la de la monarquía católica a ultranza, el dogmatismo religioso, el ordenancismo político, la militarización del poder, la insensibilidad social ... Se lleva a

cabo una *crítica radical omnímoda* a toda la trayectoria histórica moderna: *España es el problema*. Más que cualquier parcela de esa amplia realidad, más que soluciones parciales, hay que encontrar entre todos *la solución* a ese enigma que es España y que nunca nos hemos planteado seriamente.



También los *regeneracionistas* (de diversos tipos y categorías) se afanaban por encontrar las claves de nuestro progreso y resurgimiento, pero pensamos que, habiendo aplicado diagnósticos y métodos diferentes, no se pueden identificar totalmente con los hombres del 98, aunque sobre esta cuestión hay interpretaciones enfrentadas y discutibles.

Dicho muy sistemáticamente, el regeneracionismo cifraba el remedio de los males de España «en una *modernización socio-cultural* cuyas

premisas ya habían entrado en crisis», mientras que los autores del 98 se abren a una *búsqueda apasionada y radical de la total transformación del ser de España*: No podemos regenerarnos, si no estamos dispuestos a llegar a la raíz de nuestros males, a un verdadero *renacimiento*. «¡Hay que llegar al espíritu heroico de D. Quijote!».

En realidad, la *generación del 98* representa «el *modernismo filosófico español*, así como el *modernismo* constituye la *expresión literaria, fundamentalmente poética, del alma metafísica trágica de los hombres del 98*», no pareciendo sostenible la teoría que había defendido habitualmente la separación tajante entre estos dos movimientos: *el modernismo*, con un marcado carácter estético, y la *generación del 98*, con una profunda impronta filosófica-existencial.

El modernismo, como el 98, significó «una ansia de liberación», la expresión de una crisis espiritual de muy hondas raíces metafísicas frente al naturalismo y positivismo dominantes. El egotismo, el simbolismo, el idealismo ético y estéticos, la anarquía intelectual, la soledad espiritual, la tendencia romántica... son algunos de los rasgos que podemos rastrear, tanto en los modernistas como en los intelectuales del 98.

Todos estos escritores quieren buscar el camino, pretenden encontrar las *auténticas señas de identidad de nuestro país*, lejos por

igual de tradicionalismos casticistas y folklóricos, como de progresismos revolucionarios. Muchos de ellos defendieron en algunos momentos de su vida posiciones políticas con cierta radicalidad, pero, por distintos motivos, se sintieron defraudados de ellas en su madurez y siguieron rumbos muy individualistas y atípicos, aunque siempre con un toque de idealismo irrenunciable.

La generación del 98 (dejando ahora al margen la vieja diatriba sobre si el nombre es adecuado o no) proclamará que la *tradicción eterna* (no los fósiles ni estereotipos de los tradicionalistas), es decir, aquella *tradicción antigua y profunda* que arranca de Séneca y pasa por Raimón Llull, Vives, Fray Luis, Teresa de Jesús ..., *aquella sí hay que conservarla y rescatarla* porque significa nuestra verdadera «intrahistoria», nuestro ser más genuino. Como escribe Laín Entralgo, es la «España máxima», no la «España mínima», la que tenemos que inventar, pero no desde la nada, sino desde la tradición más honda y verdadera.

Decía con su habitual brillantez Francisco Umbral que «fueron (los del 98) unos formidables tipos humanos y literarios ... Debemos aprender de ellos, aparte la plural lección literaria, el interesarnos por el país, no sólo en lo económico, en la dependencia financiera de Europa, en lo técnico, sino en el ser/estar mismo de España, porque el hombre es él y su circunstancia..., y negar España hoy, en la política, en la enseñanza o en el pasaporte es dejarle a uno sin "circunstancia"».

Esa «generación fantasma», en palabras orteguianas, «a la que no se le puede pedir mucho, porque se encontró sin una nación en que reorganizarse, ni individualidades a las que seguir» ... Esa generación que se encontró «sin casa y sin padres en el orden espiritual ..., que no negoció nunca con los tópicos del patriotismo y que al escuchar la pala-

bra España no recuerda a Calderón ni a Lepanto, no piensa en las victorias de la Cruz, no suscita la imagen de un cielo azul y bajo él un esplendor, sino que meramente siente, y eso que siente es dolor...», esa generación que no arregló las cosas, pero que sembró sensibilidades, esa generación, pensamos nosotros, nos sigue enseñando hoy, más allá de sus egregios valores literarios, una ejemplaridad incuestionable que debe impulsarnos al noble esfuerzo de la razón y el coraje, y no al estéril y entreguista abatimiento.

2. La crisis finisecular

La *segunda crisis, la finisecular, de carácter más universal y europeo*, significa «un estremecimiento espiritual más que político, en el que aparecen caracteres dramáticos y nihilistas». Esta crisis general, como apuntamos más arriba, también afecta profundamente a los hombres del 98, pero ellos la amplían, la integran en sus circunstancias, la personalizan. La búsqueda constante de nuestra identidad como personas y como españoles, el pesimismo vital reinante que los atenazaba, la inquietud permanente por escapar del mundo sórdido y materialista que los envolvía, en busca esforzada de una utopía salvadora y casi mística... son algunas de las manifestaciones esenciales de su actuación y de su pensamiento.

Era como si todo esfuerzo fuese en vano: *Se habían desengañado de la ciencia* (cuando en España ni siquiera había llegado), porque habían comprendido que ésta no tenía poder para dar sentido a la vida, a la existencia humana, y podía presentar, por contra, unos límites opresores, aniquiladores (Nietzsche, Schopenhauer... lo habían intuido genialmente).

La ciencia había desmitificado los errores y las ilusiones vanas,

pero, de paso, había destruido las raíces de la vida, sin las cuales no puede haber compromiso ético. El mundo no tenía otro sentido que la *resignación* o la *creación desesperada*, que producía un *talante trágico*, tan común a la mayoría de estos intelectuales españoles.

En palabras de Manuel M^a Pérez López (*Ínsula*, nº 613, enero, 1998), se había producido un doble desengaño: El «desengaño histórico», en cuanto que «el resultado real de las ilusiones racionalistas –la sociedad industrial que ellos viven–, lejos de haber traído la felicidad, resultaba a sus ojos deshumanizadora y cruel, multiplicadora de la injusticia», y, por otra parte, se había producido lo que pudiéramos llamar “desarraigado existencial”, culpable de haber desconectado a los seres humanos de su forma natural de vida para alienarlos en una y más terrible esclavitud».

Va emergiendo un ambiente angustioso de dolor y desengaño, de escepticismo, de malestar de la cultura (Freud), de desencantamiento del mundo (Weber), de impotencia ante el corrupto mundo de la democracia burguesa y del progreso despersonalizador que desquicia y rompe el Yo personal. Lo expresa así Azorín en *La voluntad*: «Todo esto es como un ambiente angustioso, anhelante, que nos hace pensar minuto a minuto en la inutilidad de todo esfuerzo, en que el dolor es lo único cierto en la vida, en que no valen afanes ni ansiedades...».

Sin embargo, decían ellos, a pesar de todo, hay que buscar apasionadamente, a veces dramáticamente, el *fondo insobornable* del que hablaba Pío Baroja, ese *yo crítico y creador que subyace a toda religión, a toda moral, a toda democracia*. Hay que llegar, a través de la acción ética y estética, a las profundas aguas de nuestra conciencia nacional que salvaría a España de la decadencia espiritual en la que estaba sumergida.

3. Centenario vivo y sugeridor

Pensamos nosotros que no se trata de conmemorar un Centenario más, aunque sea tan significativo como éste, trayendo a la escena de los medios de comunicación, de las revistas, de los libros durante unos meses a unos cuantos españoles extraordinarios, para repetir sobre ellos los mismos tópicos de siempre y luego olvidarlos, sin que seamos capaces de atisbar ni en su obra ni en su talante personal los caminos de convivencia, de racionalidad y de futuro que ellos nos quisieron sugerir a todos los españoles.

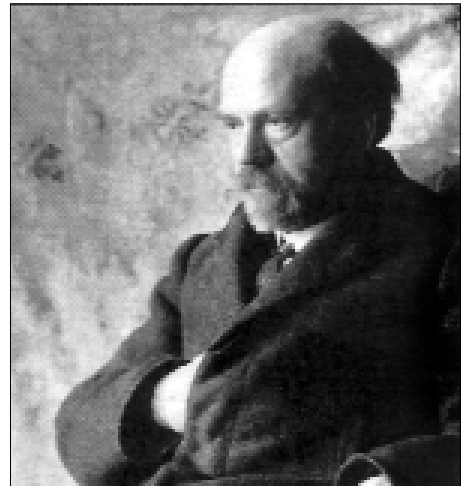
Nos recuerda Sanz Villanueva en su artículo sobre la generación del 98 (*El Mundo*, 6-12-97), que estos autores tienen un peso específico tanto en el plano del pensamiento, como en el de la innovación literaria que ha llegado hasta nosotros: «Su proyección hacia el



futuro –que es nuestra actualidad– tendría que ocupar un buen espacio y poner de relieve, a la vez que su significado en el período de su desarrollo, lo que ha contado más tarde. Nuestra historia reciente no sería la misma sin la lección y el ejemplo de las gentes del 98».

El estudio de aquellos hechos, de aquellas sinceras inquietudes, no nos debe dejar sumidos en una actitud de nostálgica impotencia, de dolorosa incapacidad de cambio, de romántico nacionalismo estéril y retrógrado, sino que, muy al contrario, debe impulsarnos a buscar soluciones a aquellos problemas, que, salvando, naturalmente, las circunstancias, y admitiendo que se han producido avances notables en todos los aspectos, aún perduran entre nosotros, comoquistes dolorosos y desestabilizadores.

Problemas no solucionados como los objetivos, métodos y organización de la enseñanza en todos los niveles, las permanentes y flagrantes injusticias sociales, el talante ético deteriorado, la democracia real y participativa no consolidada, la corrupción permanente y aceptada, la falta de inquietudes intelectuales y morales en un pueblo manejado muchas veces por los grupos de poder y por los medios de comunicación y que no presenta criterios hondos de actuación, los ataques frecuentes a la libertad y a la dignidad de los que menos tienen, las descalificaciones intolerantes e insolidarias por razones de sexo, religión, cultura..., son cuestiones vivas



que aún laten, sin resolverse, entre nosotros, y sobre los cuales los hombres del 98 lanzan su luz esclarecedora.

Problemas como los derivados de la falta de interés por la educación e investigación científica y humanística en todas sus dimensiones, de la carencia de una verdadera vertebración de España, del olvido del conocimiento de nuestra historia común y de nuestra conciencia colectiva, no como exaltación patriótica y nacionalista (sea ésta provincial, regionalista o nacional), sino como aproximación inteligente al sentido de nuestro común pasado, abierto a todas las tierras, lenguas y culturas de este país, pletórico de irracionales desmanes, pero pleno, también, de extraordinarias realizaciones, para enmendar los primeros y para potenciar las segundas y poder así construir en el ámbito de la libertad compartida un futuro esperanzado que no excluya ni aniquile las diferencias y los matices ... Son problemas y cuestiones candentes, sobre los que, si sabemos mirar, proyectan su inteligencia y su fuerza interior aquellos hombres, magníficos, del 98 que supieron «soñar España».

Los laicos, carisma eclesial

Félix Felipe

Profesor de Moral Social. Zaragoza.

El Concilio Vaticano II marca una nueva etapa en la comprensión de la Iglesia, recuperando dos temas olvidados en la Teología: el Espíritu Santo y los laicos. En esta nueva conciencia que la Iglesia tiene de sí, los laicos adquieren una especial relevancia al reconocerles que son elemento central de la acción de la Iglesia en la sociedad y sujetos activos en la vida interna de la comunidad eclesial.

No cabe duda que el Concilio ha marcado un gran giro renovador y potenciador; en primer lugar, en la misma visión de la Iglesia al pasar de una Iglesia clerical –donde el clero era considerado como el único responsable del ser y de la misión de la Iglesia–, a una Iglesia eminentemente secular, donde el «laico aparece como el nuevo protagonista de la iglesia» (Los cristianos laicos, Iglesia en el mundo, 43); respecto a la pastoral evangelizadora se da el paso de una pastoral, que reducía a los laicos a destinatarios, a otro tipo de pastoral, de la que todo el pueblo de Dios es objeto y sujeto de la evangelización.

1. Encuadramiento eclesiológico

Para comprender el carisma-vocación laical es fundamental encuadrarlo en toda la riqueza eclesiológica, expresada en diversas

imágenes, que proyectan luz especial sobre el sentido del laico.

Iglesia, pueblo de Dios (L.G. cap. II). Con este título se pone la base teológica del laicado y de la responsabilidad de todo el pueblo. Se acabó el dualismo: clero-laico.

Iglesia, sacramento universal de salvación (GS. 45). Afirmar la Iglesia como «sacramento» es concebirla a partir de Jesucristo; está orientada hacia el mundo y se ponen las bases de la auténtica evangelización de la sociedad. El concepto de Iglesia como sacramento incluye dos puntos muy importantes; por una parte, se acentúa su carácter misionero y el testimonio personal y comunitario como camino que abre al evangelio; y por otra parte, se evita el peligro de un tipo de «narcisismo eclesiológico», al señalarnos que lo básico y esencial de la Iglesia es la orientación hacia el misterio de Dios y hacia las grandes preguntas de los hombres. Aquí radica el perfil novedoso de la Iglesia: que sea y actúe como signo.

La Iglesia, cuerpo de Cristo (L.G. 7). La metáfora del cuerpo, tomada de San Pablo, pone de relieve el carácter de «comunidad», que debe armonizar «lo uno y lo diverso»; clarifica la necesaria complementariedad de los carismas y ministerios (1ª Corint. 12, 1ss). Con esta metáfora San Pablo exhorta y estimula a los creyentes que eviten las riva-

lidades entre ellos, se ayuden mutuamente, se superen los particularismos insolidarios y cerrados sobre sí mismos, y no obstante sus diferencias, ninguno se considere superior a los otros, sino que todos y cada uno estén al servicio de los demás (Rom. 12, 4ss). La idea de cuerpo conecta con la Eucaristía y, por tanto, con la exigencia de fraternidad, de poner en práctica el amor mutuo y el servicio en orden a transformar el mundo en hogar y mesa para todos; se potencia la dimensión espiritual, al superar el ritualismo y el legalismo por la experiencia de Cristo y del Espíritu, que no elimina ni el rito ni lo moral, pero le da un nuevo sentido y motivación.

La Iglesia, signo de comunión (L.G. 1). La eclesiología de comunión es la idea central y fundamental en los Documentos del Concilio (Sínodo 1985, relación final 12; Christi fideles laici 12). Una Iglesia «comunidad» implica reconocimiento de la dignidad del cristiano como sujeto libre, consciente y responsable, y como miembro de Cristo y templo del Espíritu por el bautismo. Reconocer y respetar esta dignidad del cristiano supone que cada uno y todo el pueblo ha de ser protagonista. El no respetar dicho protagonismo y la participación del pueblo, el obstaculizarlo, el impedirlo, el reducirlo a simple ejecutor pasivo, va contra la dignidad del cristiano como persona-sujeto y contra el Es-

píritu que sopla donde quiere (Cf. Jn. 3, 7), y que oculta su misterio a los sabios y entendidos y se lo revela a los sencillos (Cf. Mt. 11, 25).

Desde la comunión se supera el dualismo: clero-laicos; se supera también la fragmentación, la contraposición confrontada de funciones en la Iglesia, al ser sustituida por la comunidad de servicios y ministerios.

Para definir las vocaciones en la comunidad eclesial se ha partir de la vocación entera de la Iglesia. Los diferentes ministerios, servicios, tienen como base fundamental el único ministerio de la Iglesia, que es el de Cristo. Las diversas tareas surgen en virtud de la misión encomendada a la comunidad misma. La comunidad creyente organizada y estructurada internamente, según la imagen paulina del cuerpo, es la matriz de los ministerios, servicios; en su seno son gestados por el Espíritu de Dios. Un mismo y único Espíritu suscita todos los dones en la comunidad y al servicio de ella. (Cfr. LG 7) Las personas encargadas de los servicios eclesiales proceden de la comunidad, cuya fuente es el amor salvador y liberador de Dios en Cristo, interiorizado por el Espíritu.

Frente a la fragmentación y un cierto particularismo e individualismo cerrado eclesial, es muy importante y urgente el tomar conciencia de esta realidad global y objetiva: lo importante, lo prioritario, la cuestión esencial es aquello que los creyentes tenemos en común antes que las diferencias, los particularismos. Todos los creyentes, toda la comunidad es responsable. Hay que actuar como comunidad solidaria; responsable es el cuerpo colectivo. Los actos ministeriales son servicios eclesiales, los ha generado el Espíritu, representan a la Iglesia y la hacen presente en medio del mundo, y mediante ella, hacen visible la presencia de Cristo. De todo esto se deduce una actitud básica significativa: el actuar, el trabajar con otros en co-

responsabilidad es el único modo válido de actuar eclesialmente. Corresponsabilidad que implica una preocupación por la totalidad de las acciones eclesiales y no sólo por la parcela de acción que cada uno realiza.

2. Carisma-vocación laical

Frente a un concepto de «vocación» que había quedado reducida a determinados estados en la Iglesia –los religiosos llamados a la santidad y los clérigos como llamados al ministerio–, el laico era reducido al estado que no tiene vocación especial, ni a la santidad ni al ministerio, la eclesiología del Concilio Vaticano II recupera su sentido global y radical del término «vocación», vinculándola a la vocación cristiana bautismal, sin eliminar las diversas vocaciones particulares, pero se las sitúan en su lugar correcto.

Según el Concilio Vaticano II (L.G. 30) para definir y hablar del laico es preciso partir de lo común a todos, anterior a las diferencias. Lo importante y básico en la Iglesia no es ni lo jurídico ni lo moral, sino lo místico-sacramental: el bautismo, por el que entramos a formar parte del pueblo de Dios. «*El deber y el derecho del laico al apostolado deriva de su misma unión con Cristo cabeza. Insertos por el bautismo en el cuerpo místico de Cristo, robustecidos por la confirmación en la fortaleza del Espíritu Santo, es el mismo Señor el que los destina al apostolado*» (AA. 3). Esto es lo básico y nuclear: todos somos cristianos, todos somos hijos de Dios y hermanos con igual dignidad y nadie es más que nadie. Todos somos Iglesia y, por tanto, el sujeto de la misión evangelizadora es toda la comunidad, que actúa a través de los diversos ministerios y tareas. La condición comunitaria precede a la diversidad de los ministerios, servicios, tareas. Toda la comunidad es

ministerial, apostólica, profética y sacerdotal, aunque no todos en el mismo grado y con idénticas tareas. Por consiguiente, la participación del laico en el apostolado y en la vida interna de la Iglesia es un derecho que corresponde a todo cristiano y no una concesión jerárquica.

Insisto: lo básico y fundamental no es ni ser clero, ni laico, ni religioso, sino ser cristiano; todos somos corresponsables; todos constituimos la Iglesia. Iluminadora y muy significativa es la afirmación de Pedro Calsaldáliga, pronunciada en la homilía de la misa que presidió en sus 25 años del Episcopado: «Yo no querría celebrar nada de esos 25 años del Episcopado hasta que los cristianos no celebren sus 25 años del bautismo. Porque es más importante estar bautizado que ser obispo». Esto no quita el reconocer que la Iglesia es una comunidad orgánica y estructurada según la imagen paulina de cuerpo, dentro del cual se especifican los distintos carismas, vocaciones, que concretan y encarnan la misión común. El laicado es uno de ellos con precisas incidencias tanto en el interior de la Iglesia como en el mundo.

La específico, lo característico, lo distintivo del laico es *lo secular* (L.G. 31), pero no es algo exclusivo, ya que toda la Iglesia es secular. Ahora bien, esta dimensión cualificante de toda la Iglesia se realiza de forma plena e intensa en los laicos.

Los laicos y la misión de la Iglesia

El laicado es una vocación, un carisma eclesial, cuyo origen es sacramental: «*El bautismo, la confirmación y, para muchos de ellos, el matrimonio*» (Christi fideles laici, 20, 23). En este contexto de la misión de la Iglesia cobra nueva significación la vocación laical.

La plena secularidad, carisma del laico, tiene un sentido teológico in-

tegrado en el ser y misión de la Iglesia: *ser signo*, que recuerda esta dimensión cualificante de la Iglesia; la Iglesia está llamada a ser secular. Todos somos ciudadanos del mismo mundo; todos somos compañeros de viaje a bordo de la Nave Tierra. No podemos olvidar que antes que cristianos somos personas. Este presupuesto es previo a todas las diferencias, las cuales desde ahí adquieren sentido. Todos, –creyentes y no creyentes–, estamos amenazados por los mismos problemas y somos solidarios precisamente por ser personas humanas. Más aun, la misión evangelizadora de la Iglesia sólo es posible cuando la Iglesia se considera parte de la humanidad y del mundo; cuando se solidariza con los problemas de los hombres (GS. 1) y se inserta en el mundo para servicio de los seres humanos en humildad y paciencia.

La Iglesia está referida al mundo, a su servicio, aunque se realiza de distinta manera. La Iglesia no es fin en sí misma; está al servicio de todos los hombres (Pablo VI). Es verdad que la fe cristiana no se agota en la transformación del orden social, pero también es cierto que la construcción del Reino de Dios, que es competencia de la Iglesia, pasa por una transformación evangélica de las realidades temporales para ponerlas al servicio de todos los hombres (LG. 36). La actividad del laico en el orden temporal no sólo tiene sentido ético, sino teológico: hace presente y visible a Cristo, hermano, entre los hermanos. La acción social cristiana se convierte en signo del Reino de Dios al estar orientada a la transformación del mundo en hogar y en mesa donde todos quepan y puedan sentarse, compartiendo el mismo pan como hijos de Dios y hermanos (LG. 38).

Todo esto está exigiendo un laicado con conciencia de su propia

dignidad y funciones, que conduce lógicamente a un laicado con capacidad de iniciativas, responsable y con conciencia de sus derechos y exigencias eclesiales. Ahora bien, una participación de calidad pasa necesariamente por una seria formación catecumenal y en los Agentes de pastoral por una formación teológica. La fe sociológica apenas es fuente de participación.

Los laicos en una Iglesia ministerial

Desde la perspectiva de la misión de la Iglesia hay que mantener la secularidad de la Iglesia. En este contexto se atenta contra la secularidad, cuando desde una espiritualidad desencarnada, no se valora, ni se reconoce ni se respeta la consistencia y autonomía del mundo; pero también cuando queda reducida a lo meramente temporal, social y moral, ya que el servicio al mundo es fuente de experiencia de gracia de Dios. Para ello, se precisa una praxis globalizadora, que en expresión de J. B. Metz sea «mística y política». De ahí la necesaria complementariedad de los diversos carismas y servicios.

El carácter secular de la Iglesia, el fundamentar la vocación del laico en el bautismo y como consecuencia su participación activa, produce un profundo cambio en la comprensión y relación entre los diversos carismas, en concreto, el clero y el religioso. Para definir al clero y a los religiosos hay que presuponer la condición laical. No es el laico el que se define en función del clero y del religioso, sino al revés. Pues se da una prioridad existencial y teológica del laico sobre el ministerio ordenado y el religioso, ya que siempre se es laico antes que integrarse en el ministerio ordenado y en la vida religiosa. Para

recibir el sacramento del Orden o entrar en la vida religiosa se requiere como condición previa ser persona y el bautismo, es decir, la pertenencia previa a la humanidad y a la comunidad cristiana, que es la condición laical.

No cabe duda que el laico, enraizado en lo sacramental, queda revalorizado y clarifica su protagonismo eclesial y social y, la vez, proyecta luz sobre la relación y complementariedad entre los diversos carismas y funciones cristianas; al cambiar el significado y valoración de uno provoca modificación en los otros. Pero esto no supone eliminar y menosvalorar a los otros carismas, en concreto, el clero y el religioso, sino que adquieren un nuevo perfil. Se ven como totalmente necesarios y recuperan su pleno sentido al colocarlos en el lugar correcto dentro de la Iglesia; los ministerios ordenados como siervos de la comunidad y los religiosos surgen en la Iglesia para revitalizar la vocación cristiana, testimoniando la radicalidad de las bienaventuranzas, e invitar a la Iglesia a que no se instale ni se adapte al mundo esclavizado por los ídolos del dinero, el poder y el éxito.

El sacramento bautismal es la fuente y el punto de partida para determinar la identidad laical y la forma de vivir la secularidad, y el bautismo es vivido de forma diferente por los ministros ordenados y por los religiosos. Pero en ambos casos se parte del bautismo, el cual nos incorpora a la comunidad de hijos de Dios y de hermanos libres, participamos de la misión de Cristo, pero con servicios diversos y complementarios. De este modo la Iglesia aparece como signo de salvación universal e integral para el mundo. Para ello se precisa la existencia y armonía integradora de los diversos carismas, servicios entre sí complementarios.

- Josep M. ESQUIROL, *La frivolidad política del final de la historia*. Colección Esprit, nº 31. Caparrós Editores. Madrid, 1998. 130 págs.

La comprensión del hombre que tiene la actual época postmoderna viene dada por el rótulo del nihilismo. Acerca de las negativas consecuencias que en el ámbito individual conlleva dicha visión se han escrito numerosas obras. El libro de Josep M. Esquirol explora la actual situación cultural en otra dirección: ¿qué política se puede esperar de la postmodernidad? Para acometer tal tarea explora primero un asunto propiamente moderno, a saber, el final de la historia, el cual ha sido recogido por la postmodernidad. Esto lo hace de la mano del pensamiento de Kojève, quien recoge y reelabora las ideas de Hegel quien ya anunciara el final de la historia, no como una situación apocalíptica de grandes cataclismo que le darían término, sino entendiéndolo como consumación o plenitud. Con la modernidad se habría logrado mediante el estado el reconocimiento universal de todos los hombres, dándose así cumplimiento a la máxima aspiración humana. En opinión de Kojève con la democracias occidentales y japonesa se habría alcanzado el «último hombre» que ya no tendría que preocuparse por buscar un sistema mejor. Tras la caída del Muro de Berlín, las ideas de Kojève fueron divulgadas a escala planetaria por Fukuyama en su famoso artículo «¿El final de la historia?». La única tarea que resta sería extender esa democracia capitalista que formalmente ya reconoce a

todos a todo el planeta. Sólo es una cuestión de cantidad, ya que en absoluto es posible mejorar el sistema, o dicho con otras palabras, el ideal de la política es ya la democracia que tenemos de hecho, facticidad e idealidad son equivalentes. Tal planteamiento ha sido asumido sin cambiar un ápice por la postmodernidad, e incluso radicalizado. Así Rorty, uno de los filósofos postmodernos, se preguntará: dado que ya hemos alcanzado el ideal, ¿para qué entonces la filosofía –esto es, una indagación sobre la naturaleza humana, la naturaleza de la personalidad, la razón del comportamiento moral y el significado de la vida humana–? Su respuesta será declararlas inútiles. Para una teoría política lo único necesario es describir la democracia existente, pues ésta es el ideal.

La parte final del libro, ya más bien como propuesta, insiste, de la mano de Ricœur y Arendt, en la relevancia y centralidad de la imaginación política y en la saludable separación entre los ideales y la realidad histórica. Sólo la tensión entre estos dos niveles, en forma de creatividad, de esfuerzo y de cambio, permite un espacio auténticamente humano.

- Gabriel AMENGUAL: *Modernidad y crisis del sujeto*. Colección Esprit, nº 32. Caparrós Editores. Madrid, 1998. 226 págs.

En este libro se abordan los avatares sufridos por la subjetividad desde la Modernidad hasta nuestros días. Para ello no se lleva a cabo una enumeración de lo que al respecto puedan haber dicho los diferentes autores sino que se busca pensar el

proceso sufrido en su conjunto. Con la Modernidad comenzó una época con plena conciencia de su novedad, en ruptura con el pasado, al menos, desvinculada de la tradición. Una época que no pedía prestados sus puntos de partida, sus fundamentos o sus criterios orientadores, sino que había extraído de sí misma, es decir, remitirse a la propia subjetividad, para encontrar la propia normatividad, el propio fundamento, el propio planteamiento. De esta forma la Modernidad es la época en la que el hombre se constituye como sujeto, donde todo es comprendido en referencia a él, donde todo adquiere sentido, coherencia y unidad en referencia al yo. Pero esta planteamiento llevaba en sí las semillas de su destrucción. Al ponerse a estudiar al hombre, centro y fundamento de todo, la modernidad acaba por afirmar su descenramiento, y de esta forma por socabar sus propios cimientos. Hitos de este proceso han sido lo que Freud llamó la «ofensa» cosmológica, la biológica, la psicológica, a la que se podrían añadir la sociológica y la lingüística o semiológica.

Se hace patente pues la necesidad de ofrecer una adecuada visión del hombre diferente a los planteamientos más en boga: las repeticiones con acentos cambiados del discurso de la modernidad y la postmodernidad, que como su nombre indica sigue jugando en el mismo terreno. Tal visión del hombre será aquella que rompa con el egoísmo moderno y/o postmoderno, con su aislamiento, etc., y reconozca como algo positivo la aper-



tura al otro y al Totalmente Otro (Dios) que lejos de conducir al desencanto y desinterés lleva a descubrir la comunidad humana y la responsabilidad de unos hombres por otros.

- Jean NABERT, *Ensayo sobre el mal*, Trad. José Demetrio Jiménez. Colección Espirit n° 28. Madrid, 1997. 152 págs.

Jean Nabert (1881-1960) ha sido una de las figuras más relevantes del pensamiento francés en este siglo XX. Su obra ha tenido una repercusión enorme en diferentes pensadores entre los que se ha de destacar sobre todo a Paul Ricoeur. Ésta es su primera obra traducida al castellano.

Este libro es una búsqueda de adecuación entre ser y lo que deber ser. En este esfuerzo, específicamente humano e intelectualmente filosófico, chocamos con lo *injustificable*: con el *mal*, que en cuanto moral lleva consigo la «complicidad del querer», el *pecado*. El autor de este *Ensayo...* piensa, sin embargo, que «de todos los males... no hay ninguno del que tengamos derecho a afirmar, según las leyes de la libertad y de la obligación, que no debería ser y que podría, en consecuencia, ser suprimido por una acción de la voluntad». Conviene distinguir esto del hecho que algunos de esos males sean consecuencia de degradaciones morales.

Se trata de una cuestión abierta y el autor la aborda desde la certeza íntima de la *pureza* del fondo de la conciencia individual. Circulando entre la conciencia trascendental de Kant y la experiencia interior de Maine de Biran, Nabert piensa que, aun reconociendo la profundidad del mal, hallamos en el *yo* los fundamentos para una *liberación espiritual*: la verdad de una experiencia que trasciende la conciencia individual y que funda la certeza –no obstante la expe-

riencia interior de decadencia en el pecado– de que el mal mismo no es algo abandonado al azar o al *acaso*, sino un medio dentro de una finalidad, de un progresor por consumarse. Claro está, insinúa Nabert, que todo esto trasciende la ética y sólo se dilucida en la experiencia religiosa.

- Xavier ZUBIRI, *El problema teológico del hombre: cristianismo*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri. Madrid, 1997. 655 págs.

La Fundación Xavier Zubiri sigue adelante con la tarea de editar póstumamente los diferentes cursos orales que dictara Zubiri a lo largo de su vida y sobre cuyas transcripciones volvió por norma general en numerosas ocasiones buscando perfeccionar lo allí expuesto. Con este volumen se cierra una trilogía iniciada en 1983 con la publicación de *El hombre y Dios*, continuada después en 1993 por *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Como el mismo Zubiri señalaba en la introducción del primero de los libros el asunto a tratar era el de la dimensión teológica, que no teológica, del hombre. Dicho de otro modo, llevar a cabo «el análisis de la realidad humana en cuanto constitutivamente envuelve la versión (digámoslo así) a la realidad divina». Zubiri estaba convencido que ésta era la manre adecuada de abordar ese magno problema que se nos presenta bajo el rótulo de «Dios», sobre todo cuando las vías de acceso a Dios empleadas en épocas pasadas se han revelado impracticables. Tal es el caso, por ejemplo, de la Teología natural, las llamadas pruebas cosmológicas, para las que es posible probar la existencia de Dios a partir de la experiencia sensible utilizando recursos como el orden del universo o el principio de causalidad. Otro tanto ocurre con la Teodicea del racional-

lismo moderno, erigida sobre el argumento ontológico.

La razón no parece tener la capacidad para acceder directamente a Dios, ni por la vía de los juicios analíticos, ni por la de los sintéticos. El hombre no puede llegar a Dios si éste no se le hace presente. De ahí que a Dios se le encuentre, más que en la razón, por vía de la experiencia, experiencia de Dios. Una experiencia que es individual, social e histórica. De la vida humana como experiencia de Dios se ocupó el primer volumen de la trilogía. De la experiencia de Dios en historia de las religiones, el segundo. Y en este último se intenta identificar y definir la experiencia cristiana, que para Zubiri consiste en la máxima manifestación de Dios posible: la encarnación. En el misterio cristiano Dios se hace hombre y el hombre se hace Dios: es la experiencia de la deiformidad y la deificación. Un singular esfuerzo por abordar el problema de Dios a la altura de la filosofía del siglo XX.

- Fuensanta MELÉNDEZ JIMÉNEZ, *En los márgenes de la marginalidad*. Escuela Libre Editorial (Fundación ONCE). Madrid, 1997. 384 págs. ISBN 84-88816-21-9

Pocas veces se juntan en un libro dominio de la materia y compromiso personal con el asunto tratado en tan alto grado como en éste de Fuensanta Meléndez. Esta obra busca exponer la realidad de las personas con deficiencia mental y encontrar cuáles han de ser las orientaciones de unas pastoral llevada a cabo con los criterios del Reino.

La primera parte presenta la marginalidad a las que se somete a las personas con deficiencia mental. Se trata de saber quiénes y cuántas son, qué nos dicen, y constatar, por desgracia, que como colectivo se sienten marginados, despreciados, ignorados, lo cual les hace sufrir. En la

segunda parte se emprende la tarea de analizar los márgenes circundantes de estas personas: la familia, la sociedad civil, la sociedad religiosa, ... aportándose abundante documentación que permite sopesar aciertos y fallos, voces valientes y silencios bochornosos. La última parte busca poner en relación ambos elementos: *en los márgenes de la marginalidad*. Reclamando un posicionamiento explícito y claro de todos estos sectores y proponiendo una serie de principios formativos (de intergración y normalización) y de prevención.

Todo el estudio está escrito desde el punto de vista de la relación, existente o no, con la persona con deficiencia mental a la que tristemente con frecuencia se les niega la posibilidad de ser *yo* al no implicarnos como tú en relación con ellos.

- Primo LEVI, *Entrevistas y conversaciones*. Edición de M. Belpoliti. Trad. Francesc Miravittles. Ediciones Península. Barcelona, 1998.
- F. CAMON, *Conversaciones con Primo Levi*. Anaya & Mario Muchnik. Madrid, 1996.

Por una vez no hay que celebrar que éste sea el primer libro traducido de una de las figuras importantes de este siglo. Por una vez tenemos la fortuna de disponer ya en español, y por lo general bastante bien traducido –algunos por Carmen Martín Gaité–, de la mayor parte de la obra del autor (no podemos dejar de mencionar su trilogía *Si esto es un hombre*, *La tregua* y *Los hundidos y los salvados*). Primo Levi sobrevivió al campo de exterminio nazi de Auschwitz. Tal condición de superviviente le convirtió en testigo y le supuso la obligación de contar al mundo lo que allí había sucedido –otros hombres cuyos testimonios han llegado al gran público son, por ejemplo, Wiesel, Amery, Bettelheim y Buber-Neu-

mann-. Responsabilidad contraída con todas las víctimas, con todos los hijos, padres, familiares, amigos, etc., que allí fueron asesinados, pero también obligación ineludible de desmentir a los verdugos que se jactaban ante sus víctimas diciendo: «De cualquier manera que termine esta guerra, la guerra contra vosotros la hemos ganado; ninguno de vosotros quedará para contarlo, pero incluso si alguno lograra escapar el mundo no lo creería. Tal vez haya sospechas, discusiones, investigaciones de los historiadores, pero no podrá haber ninguna certidumbre, porque con vosotros serán destruidas las pruebas (...). La historia del Lager, seremos nosotros quien la escriba» (Prefacio de *Los hundidos y los salvados*).

Todos estos escritores no sólo han logrado encontrar, en un combate a vida o muerte con el lenguaje –y la frase no es mera retórica, cf., por ejemplo, *La escritura o la vida* de Semprún–, las palabras necesarias para ser capaces de narrar lo inenarrable, de contar al mundo aquello que se escapaba a cualquier posibilidad hasta ahora imaginada (Levinas comentaba que en su cautiverio como soldado francés durante la guerra, pudo pensar en muchas cosas, pero nunca llegar a atisbar siquiera la posibilidad de algo así como Auschwitz). Sino que, además, sus voces han acometido la tarea de pensar la condición humana, ellos que han tenido ante sí al hombre víctima, al hombre verdugo y al hombre testigo impasible, distante, cómplice. Y, también, a toda la gama de tonalidades que tal paleta de coloraciones morales permite obtener.

Estos dos libros de entrevistas con Levi nos dan la oportunidad de entender aún mejor su personalidad; de escucharlo afrontando directamente cuestiones como el mal y la existencia de Dios, su judaísmo, etc., que no aparecen tan explícitamente en sus libros; así como de conocer su valoración de la situación política, cultural, etc., hasta 1987, año en el que nos sorprendió quitándose la vida, ya que Levi fue un hombre que nunca cejó en el empeño de leer el presente desde la dolorosa memoria, que incluso llevaba tatuada en su piel: 174517.

- André NEHER, *El exilio de la palabra. –Del silencio bíblico al silencio de Auschwitz–*. Trad. Alberto Sucasas. Rtopiedras Ediciones. Barcelona, 1997. 246 págs.

André Neher ha sido uno de los pensadores judíos franceses más relevantes de este siglo xx. Su nombre ha de colocarse junto al de Levinas, Wiesel, Jankélévitch, etc. Este libro, sin duda uno de los más importantes de su producción, supone la posibilidad de acercarnos por vez primera a su pensamiento. De él ya se tradujo en tiempos, en la editorial Sígueme, su espléndido estudio *La esencia del profetismo*, hoy por desgracia agotadísimo, un trabajo que pertenece más al género de los manuales, género por otro lado tremendamente necesario, que al de la exposición de una reflexión personal.

Este libro afronta, como deja muy claro el subtítulo, el problema del mal desde el marco que facilita la Biblia. Para ello Neher propone un singular desafío al lector: oír el silencio en el Libro que

contiene la Palabra. Desde la exégesis judía de la Biblia, Neher recorre la Escritura fijándose en el tratamiento del silencio, lo que le lleva a recrear el sentido de algunas figuras decisivas (Adán, Abraham, Job, etc.) e iluminar desde nuevas perspectivas algunos episodios clave (la creación, Babel, la vocación profética, etc.). Tal estrategia permite descubrir la Escritura como un texto vivo. Sin embargo, Auschwitz es un acontecimiento que conmociona –hasta amenazar con destruirla– la Palabra, por un silencio que parece capaz de acallar el habla divina. Un acontecimiento que gravita a lo largo de toda la lectura del libro, aun cuando sólo en su segunda parte se afronte directamente. Así, entre la Biblia y Auschwitz, entre la Palabra y el Silencio, el libro nos adentra en el difícil territorio del judaísmo contemporáneo, trágicamente abocado a experimentar el vínculo entre la Palabra, el Exilio y el Silencio.

- Franz ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*. Trad. Miguel García-Baró. Ediciones Sígueme. Salamanca 1997. 508 págs.

Franz Rosenzweig, con este libro, Martin Buber con *Yo y Tú* (Colección Esprit nº 1), Ferdinand Ebner con *La palabra y las realidades espirituales* (Colección Esprit nº 17) y Gabriel Marcel con *Diario metafísico* (Ed. Losada, cuya continuación *Ser y tener* es el nº 13 de la Colección Esprit) pusieron las primeras piedras del personalismo comunitario de este siglo xx. La presente traducción facilita así que podamos disponer ya en español de todos los textos

iniciales del personalismo. Hasta ahora de Rosenzweig se había traducido *El nuevo pensamiento* (Visor) y *El libro del sentido común sano y enfermo* (Colección Esprit nº 10), ambos son escritos introductorios a esta su magna obra, especialmente recomendable, como señala el traductor, es la lectura de *El libro del sentido...*

La obra de Rosenzweig, al igual que la de los otros iniciadores del personalismo comunitario, pone de manifiesto, tras el drama de la Primera Guerra Mundial, augurio de lo que ha de acontecer, la necesidad de formular un nuevo pensamiento que enmiende los errores del viejo pensamiento, cuya culminación sería Hegel y sus comienzos se remontaría hasta los griegos, es decir, la tradición filosófica occidental. Para ello será necesario romper con un planteamiento reduccionista que ha conducido en la modernidad al ensimismamiento del sujeto. Rosenzweig defenderá la imposibilidad de reducir los diferentes elementos de la realidad uno al otro, por muchas vueltas que les demos Dios seguirá siendo Dios, el mundo seguirá siendo el mundo y el hombre seguirá siendo el hombre. Los elementos tan sólo se nos entregan en sus relaciones mutuas. Así tras el primer análisis de los elementos en que se descubren las insuficiencias del viejo pensamiento, Rosenzweig pasará a estudiar sus relaciones: la de Dios y el mundo, creación; la de Dios y el hombre, revelación; la del hombre y el mundo redención. Surgen así las puntas de la estrella davídica: Dios, revelación, hombre, redención, mundo, creación.

España, fin de siglo



Hace un siglo, España liquidaba sus últimas posesiones de ultramar, cuatro siglos después dejaba de ser un imperio. Humillada, abandonaba los restos insulares a manos de otro imperio que tomaba el relevo. A las Américas y Filipinas, les quedaba un futuro abierto: configurarse como naciones. Para España ese mismo era el reto: acrisolar una nueva realidad social y cultural, nacional e internacional.

realiza José Luis Rubio, profesor de Historia de los Movimientos Sociales de América, en su artículo «Del 98 a nosotros». Aquí destacamos una perspectiva y una propuesta, que hacemos nuestra, de una España inseparable de los pueblos de América.

El resultado de la metamorfosis del problema social que Unamuno y otros señalaban en el crepúsculo del siglo pasado, lo presenta L.A. Aranguren

España, fin de siglo

Aquel año de 1898, Unamuno veía venir de lejos los graves problemas que habría que afrontar: «*Perdido nuestro imperio colonial y reclusos en nuestra pobre casa, no tardarán en surgir dos problemas sociales que absorberán a todos los demás: el que plantea el socialista movimiento obrero y el que impulsa el movimiento regionalista*». El primero, daría lugar a grandes convulsiones, sin que llegue a estar resuelto a juzgar por nuestra situación laboral, y el segundo sigue siendo un foco de malestar.

Deseaba D. Miguel «*un patriotismo más grande que el que anhela el mayor esplendor de la patria en la historia y su predominio histórico*», un patriotismo, diríase, digno de un pueblo quijotesco, «el que se pregunta cuál sea el fin de su propia patria en la felicidad temporal y eterna de sus hijos, y cuál su papel en la penosa ascensión del linaje humano al reino de la paz y la caridad cristiana», un patriotismo de servicio para bien de todas y cada una de las personas que pueblan el planeta.

Este era el problema que se nos planteaba hace un siglo. Y esto es lo que esperábamos evaluar al proponer este tema. Nuestra sorpresa, llegada la hora de dar a imprenta las aportaciones, no es que se haya solucionado o agravado el problema, sino que es ignorado. España no interesa, sería un objeto nacional no identificado si no fuera por la selección nacional de fútbol, que es lo único que levanta pasiones, y un sujeto histórico que no ejerce, de voluntad en excedencia, salvo para afirmar sus dependencias.

Sin embargo, a algunos todavía nos duele España, luego es pronto para que deje de existir, aunque sea tarde para soñarla. Somos herederos de la responsabilidad de administrar y cuidar su patrimonio y de saldar sus deudas. Una de ellas es la solidaridad con el pueblo del Sáhara abandonado por una dictadura a otra tiranía, que abre la sección de política.

Esta sección central se abre con la valoración del cambio de situación de España en el último siglo, que

en su artículo «La España del bienestar y sus secuelas».

Como paradigma de contradicciones entre el proyecto del mundo del dinero y la falta y necesidad de proyecto personal y colectivo, Rubén Vázquez presenta su visión de la España del ocio y el negocio como la ve, la goza y la sufre la juventud de la internacional Costa del Sol.

Unamuno, en carta a Ganivet, afirmaba que «los dos factores radicales de la vida de un pueblo, los dos polos del eje sobre que gira son la economía y la religión». La España de antaño era monolíticamente católica y con frecuencia martillo de herejes, la de hoy, superados los 10.000 dólares de renta per cápita, presenta una «Nueva sensibilidad religiosa» más fragmentada. Una mentalidad sobre la que medita el teólogo Raul Berzosa.

Andrés Simón reflexiona sobre el problema crucial del nacionalismo. Nuestra asombrosa vista de águila para las diferencias y la ceguera para lo que nos une, requiere reflexionar sobre el «ethos» nacional y los conceptos cuya confusión llevan consigo el peligro de degenerar en patología.

Bajo el título de «Patrias no, gracias», Carlos Díaz desenmascara el ídolo que ofrecen los que no tienen más patria que el dinero a los que no deberían tener más patria que la del espíritu.

En la entrevista, Olegario González de Cardedal, ofrece una síntesis magistral de la cambiante atmósfera existencial que han respirado las últimas generaciones de españoles, dejando abierto el corazón, pese a las incertidumbres, a la esperanza de que las Españas que serán puedan reinventar lo mejor de las que han sido.

Por último, presentamos el libro que creemos más adecuado al tema: «*España, canto y llanto. Historia del Movimiento Obrero con la Iglesia al fondo*», de Carlos Díaz, que ajusta cuentas con el pasado reciente.

Del 98 a nosotros

José Luis Rubio Cordón

Profesor Emérito de la Universidad Complutense de Madrid.

El punto de partida es: ¿llorar o celebrar los cien años del 98?

No hace muchos días polemizaba con un compañero de universidad sobre la conmemoración de aquella fecha. «Pero, ¿cómo se puede conmemorar –decía– una catástrofe como fue el 98?»

Naturalmente desde una visión local española –mínima– no habría nada que celebrar: el gran Imperio antiguo pierde sus últimos dominios. Ya se pone el sol. Es el final. Volvamos hacia nosotros mismos, encerrémonos en nuestro asilo.

Pero no es ese el punto de partida exacto. Aquel viejo Imperio no se hizo y se deshizo simplemente, como tantos otros Imperios en la historia contemporánea. Se hizo y se deshizo haciendo, a la vez, una Comunidad de naciones, diversas y unas. El 98 es la fecha en que se cierra una vieja forma. Pero es la fecha venturosa en que empieza a germinar, a desarrollarse, una nueva forma: la Comunidad entre iguales. La memoria de aquel fin no puede empañar la conmemoración de este comienzo. La semilla se destruye y empieza a nacer el árbol.

La alegría o la esperanza de hoy, a los cien años del «desastre español», no puede estar en lo que fue para España aquella fecha: ha de estar en lo que han sido estos cien años para una Comunidad en la que, si la Península Ibérica fue determinante, ahora es una porción más –igual, semejante a otras–. Debe estar en si aquella simiente se ha convertido en árbol o no.

* * *

Miremos hacia atrás. ¿Cómo éramos? ¿Qué éramos hace un siglo?

Descarnadamente: como comunidad no existíamos, nuestra presencia en el mundo era nula.

Como países, uno por uno, estábamos sumidos en la inoperancia ante los acontecimientos mundiales. Padecíamos sin participar.

La irrupción de los Estados Unidos en Cuba, Puerto Rico y Filipinas se hace para barrer una cultura e imponer otra nueva, la norteamericana. Los nuevos ocupantes de las viejas islas hispanas hablan en sus

proclamas de la llegada de «una civilización esclarecida», del fin de una cultura despreciable que hay que barrer en el menor tiempo posible.

Eramos una España vencida, humillada, y el sur de los Estados Unidos un conjunto de pueblos claramente despreciables y dominables.

Acabábamos el siglo con la mitad del México independiente arrebatado; con la isla de Puerto Rico y Filipinas ocupadas, colonizadas; con Cuba sometida a un derecho de ocupación, y con todo el subcontinente iberoamericano vigilado e intervenido a gusto del Imperio nuevo. Algo que va a intentar perpetuarse en el nuevo siglo, país por país, ante la mirada demasiado indiferente e insolidaria de los países no afectados en cada ocasión.

Era tal nuestra debilidad pueblo a pueblo, era tal nuestra debilidad como conjunto inarticulado, y era tal la fuerza de los otros –más bien, del otro, anglosajón– que late en nuestros corazones angustiados la pregunta que Rubén Darío se hace:

«¿Seremos entregados a los bárbaros fieros?
«¿Tantos millones de hombres hablaremos inglés?»

Incluso, nuestra desaparición como distintos, como portadores de una personalidad diferenciada, se alzaba como una estremecedora posibilidad. Podíamos dejar de ser nosotros, podíamos empezar a ser otros, era posible que tantos millones de hombres habláramos inglés.

Contemplados desde fuera, aparecíamos como un amasijo caótico de estirpes inferiores –hispanos, indígenas, negros, mestizos y mulatos–, pueblos incapaces, negados para el Progreso, para la Ciencia, para la Técnica, para el refinamiento cultural. Eramos, sencillamente, bárbaros, destinados a ser dominados y difícilmente insertados en culturas más avanzadas.

Y contemplados desde dentro, vivíamos una mentalidad, largamente trabajada, de autodenigración continua. Cada una de las naciones americanas era, en mayor o menor proporción, resultado de un mestizaje indo-hispano con inserciones negroafricanas. Y, en conjunto, mestizaje despreciable.

En un pueblo tan eminentemente indígena como Bolivia, con una cultura eminentemente mestiza, un intelectual de relumbré, Gabriel René Moreno, afirmaba:

«... el cerebro indígena y el cerebro mestizo son celularmente incapaces de concebir la libertad republicana con su altivez deliberativa y sus prestaciones de civismo».

Largamente, desde la escuela misma, se ha ido preparando la aceptación de la superioridad de los otros. Y, paralelamente, se ha ido formando a las generaciones sucesivas en el encono, cuando no en el odio, y siempre en el menosprecio, al vecino indohispano.

No se puede esconder que, cuando el viejo siglo termina y cuando el nuevo comienza, ya han germinado voces decisivas de autoafirmación, y que Hispanoamérica vuelve en ellas a tomar conciencia de sí misma: Eugenio M^a de Hostos –que vive para y por la América toda–, José Martí –el de «Nuestra América»: «el vino, de plátano; si sale agrio, es nuestro vino»–, José Enrique Rodó –con «ariélismo» y su denuncia de la «nordomanía»: «Patria es para los hispanoamericanos la América española»–, Manuel Ugarte –peregrino de la unidad, que el llamaba «Patria Grande»–, y Justo Arosemena –que pide la concreción política de la unidad–...

Pero tampoco se puede esconder que esas voces son entonces muy aisladas, que los pueblos en su conjunto no han sido penetrados por las mismas, que se sigue en la pobreza moral del ansia de elevarse siendo otros y de que el vecino se mineralice en su definitiva inferioridad.

La realidad del conjunto es la neta desolación. Es un letargo en el que solo esas voces invitan a la vida nueva.

* * *

¿Y España, mientras tanto? ¿Qué es de esa España abofeteada sonoramente por la humillación de la derrota y el Tratado de París?

La atonía, la inferioridad de España, es evidente. Los Pirineos separan a dos mundos, no en lo geográfico sino en el tiempo. Al sur se vive un ayer. Al Norte se camina hacia el futuro. Mentas privilegiadas –paralelamente o consecuentemente a lo sucedido en América– plantean como única solución Europa. «Hay que europeizarse». O «España es el problema: Europa la solución».

La imagen de aquella España es sobrecogedora. Lucas Mallada, un observador minucioso y angustiado, examina la situación en 1890 –víspera del desastre– y escribe:

«... España sigue entumecida y rezagada detrás de todo el mundo civilizado. Todos van más aprisa que nosotros;

y cuando las demás naciones dirigen a la nuestra una mirada compasiva, al verla macilenta, con torpe e inseguro paso, no pueden creer que llegue a alcanzar un puesto de honor en el banquete de la vida. Es que, en medio de sus esfuerzos, la ven envuelta en una densa niebla de apatía e ignorancia».

¡Cómo describe aquella España Antonio Machado –el poeta del que tuve la suerte de llegar a ser alumno en mi niñez–. Sus palabras no pueden ser más pesimistas, sobre todo cuando nos asegura, frente a quienes encuentran que el español tiene el estómago vacío, que «el vacío es más bien en la cabeza». Aquel pesar cuando nos dice:

«La España de charanga y pandereta,
cerrado y sacristía ...»
«... de espíritu burlón y de alma quieta ...»
«Esa España inferior que ora y bosteza,
vieja y tahir, zaragatera y triste ...»

La realidad que nos envuelve al concluir el siglo XIX, y aún entrado el siglo XX, es innegablemente desoladora. Es así. Al menos es así en la superficie. Nada grande parece florecer entre nosotros. Sólo hay brotes muy dispersos. Ciertamente. Somos no un mundo, una cultura, una identidad una en su variedad: somos una dispersión invertebrada. Una dispersión que ni se conoce a sí misma, ni tiene conciencia de sí misma, ni tiene fe en sí misma.

* * *

No éramos. Habíamos desaparecido. Un siglo después, somos. Y somos el segundo espacio cultural de nuestro tiempo. Estamos aquí, todavía sin creérselo del todo, afirmándonos en nosotros mismos.

Tantos millones de hombres no hemos decidido hablar inglés. Seguimos en nuestras lenguas cada día más firmes. Tenemos, o al menos estamos haciendo, una casa común reconocida.

Un hecho prodigioso se ha producido en este siglo: hemos afirmado nuestra personalidad, no desaparecidos. Esa sería una hazaña suficiente. Pero es que, además, significamos una sólida esperanza humana. ¡Había, pues, bajo la superficie agotada, desconocidas potencialidades!

Partíamos de casi nada, o de algo cuya negación era frecuente. Nada significábamos y nada representábamos. Ahora representamos y significamos. No es que nos hayamos colocado, nosotros también, entre los grupos humanos superiores. Antes me mordería la lengua que situarme en esa vanidad. Solamente hemos mostrado que no somos inferiores, que todas las colectividades humanas, por desgraciado que sea su presente, pueden llegar a donde llegan las otras, las

que en un momento determinado se encuentran en cabeza. Hemos mostrado, modestamente, que no existe determinante inexorable para las razas y los pueblos, que nada nos viene por definición congénita.

Comprendimos que la afirmación más honda de cada uno de nuestros pueblos no había que encontrarla en la oposición al vecino, sino en las raíces comunes en armonía con la diversidad.

Ciertamente, hoy nos insertamos en uniones extra-iberoamericanas. España y Portugal en la Unión Europea. México se integra en una Zona de Libre Comercio con Estados Unidos y Canadá. Puerto Rico permanece como posesión estadounidense, con oscilaciones fuertes hacia su constitución en otro Estado de la Unión. Planea sobre todos los países al sur de Río Bravo el proyecto de un todo económico para el continente, una plataforma de las Américas. (Pero, también, en los propios Estados Unidos, 29 millones de «hispanos» en ascenso afirman su presencia).

Y, sin embargo, los imperativos geográficos y económicos no nos impiden acrecentar nuestra percepción de lo que nos es común, de que existe profundamente una cultura y una historia comunes, una civilización propia y diferenciada que vive y respira bajo todos los desgarros actuales. No nos impiden llegar a la idea grande de una Comunidad Iberoamericana que se va expresando en la celebración anual de las Cumbres de Jefes de Estado y de Gobierno. Cumbres que son algo más que el anuncio de una economía común, de una organización común de la defensa, o de una política exterior uniformada. Que son la expresión de un alma común.

* * *

Una civilización derrotada mostró que su vencimiento no sería para siempre, que había fuerza y potencialidad para resurgir y colocarse nuevamente en cabeza, y esta vez en civilización progresiva, en una modernidad nuestra.

Considerados un siglo atrás como pueblos tarados para el progreso y la civilización, como amasijo de razas inferiores no aptas para la modernidad, la hazaña de este siglo realizada por estos pueblos ha sido nuestra afirmación, la negación de nuestra negación, el descubrimiento –bajo nuestras cenizas– del ascua encendida que albergábamos.

Se ven claras señales de superación, de abandono de viejas incapacidades –que no eran, sin duda, con-

génitas–: una asombrosa afirmación indígena, una consolidación democrática, una irrupción vigorosa de movimientos sociales de base, la entrada progresiva de algunas Fuerzas Armadas en una mentalidad nueva, el papel prioritario universalmente de nuestras Artes y nuestras Letras, la resuelta ruptura de nuestra supuesta incapacidad científica y técnica, la nueva Iglesia ... y el sentido de la unidad recobrado. (Lo que no puede hacer olvidar nuestros capítulos pendientes: la injusticia en el reparto, la creciente Deuda Social, la todavía balbuciente respuesta de la Escuela al ideal de la Patria Grande, por encima de los localismos).

* * *



Tenemos que hacer balance. Y nuestro saldo –con todas sus imperfecciones– es positivo. En común representamos algo en esta Humanidad, fraccionada por parcialismos enfrentados: culturales, étnicos, económico-sociales.

No es solamente que estemos: es que SOMOS. Tenemos una tarea común por delante. Significamos, SOMOS, una causa humana. Y una causa no parcial, sino integradora. Somos síntesis étnica, cultural, económico-social. Representamos la Utopía posible del MESTIZAJE. El mestizaje es nuestro pabellón de Paz.

En el mestizaje reside nuestra posición de ventaja respecto a las parcialidades del Occidente puro o del Oriente puro. El Occidente nos pertenece, pero también somos Oriente. No podemos enfrentarnos con uno u otro sin desgarrarnos nosotros mismos. Somos blancos, indios, negros, mestizos, mulatos, somos «raza cósmica», como destacaba no hace mucho Leopoldo Zea, en Santiago de Chile, sobre la huella de Vasconcelos.

Tenemos que mantener el hilo común de nuestra unidad de sentido en el mundo, por encima de nuestras adscripciones económicas o políticas actuales a otras unidades supranacionales. No se trata de deshacer los pasos dados. Se trata de que esos pasos no nos alejen de nuestra propia razón de ser. Afortunadamente tenemos dos verbos diferenciados: el SER y el ESTAR. Debemos estar con los otros, pero somos nosotros mismos.

Creo que entre todos podemos, como resultado de un siglo de esfuerzos, y como destilación de otros siglos que pacientemente nos fueron cincelandos, que la comunidad sea *para sí*, y no *para otro*. Para poder, en esta forma, ser *para todos*.

La España del bienestar y sus secuelas

Luis A. Aranguren Gonzalo

Miembro del Instituto Emmanuel Mounier.

«Hemos hecho la vida más larga, más cómoda y placentera, pero ¿no la hemos hecho también más vacía, más superficial y absurda?». Obispos vascos, 1992.

Hace once años, en los primeros pasos de ACONTECIMIENTO, se recogía un artículo de José Luis Sampedro donde se nos advertía del abismo hacia el que se encaminaba este Norte henchido de progreso tecnológico y centrado en el crecimiento de las cifras macroeconómicas; a este estado de cosas Sampedro lo denominaba «desarrollismo», que no es sino la parte hipertrofiada de nuestra cultura: «el desarrollismo, con su falso ideal del crecimiento perpetuo, es precisamente la dimensión patológica de la cultura occidental»¹. La lógica del bienestar consiste en avanzar de modo ilimitado hacia mayores cotas de confort, placer... vida buena, al fin y al cabo, porque todo ello nos dignifica y proporciona eso que llamamos *calidad de vida*, clásico dogma de los bienestantes.

1. Un poco de historia

Durante los años ochenta España se incorpora a la élite de los países que habitan en la órbita del Bienestar como modo de articulación del propio Estado. Ciertamente es que el crecimiento económico de aquellos años (en los que Mario Conde era el modelo de referencia mayoritario para los jóvenes universitarios) estaba basado en el proceso creciente de *dualización y de exclusión social*, según el cual la dictadura del mercado y la consiguiente escisión social colocaba de una parte a los que disfrutaban de trabajo, vivienda y futuro para contarlos mientras que capas crecientes de la población eran expulsadas a los márgenes: naufragos del desarrollo, nuevos pobres, excluidos, ...a los que les era denegado participar en la buena vida de los afortunados. No obstante, en aquellos años – de extensa ingeniería social– se afianzó una política de Servicios Sociales que ponía en marcha un sistema de protección social frente a situaciones de extrema necesidad y se convertía en portavoz del reconocimien-

to de los derechos sociales y económicos de toda la ciudadanía. Ahora bien, no es lo mismo reconocer esos derechos que garantizar su ejercicio; para ello se pensó desarrollar, desde la política estatal de Servicios Sociales, una red de equipamientos sociales y de profesionales que garantizaran el cumplimiento de estos derechos. Llegados a la década de los noventa, las distintas Administraciones públicas asumen el reto de la implantación de diversas redes de centros y equipos profesionales de diferente índole. La resaca del 92 trae consigo la oficialización de la crisis del Estado del Bienestar en España, con lo que el Estado benefactor se retira poco a poco convirtiéndose en Estado mínimo respecto a los más desfavorecidos y necesitados.

2. Los datos del bienestar

La España oficial, mientras tanto, está contenta. Y motivos no le faltan. No podemos ocultar que durante estos últimos años hemos asistido a notables esfuerzos por universalizar la educación y la sanidad, a la mejora de las prestaciones sociales, a una cierta activación de la protección social. El Estado del Bienestar, a pesar de lo que podamos criticar por injusto, patológico y perverso, no deja de formar parte de un movimiento colectivo de emancipación de la ciudadanía en su conjunto.

El año 1997 es considerado por ciertos expertos como el año del «milagro» económico español: los números avalan la disminución en la tasa de inflación, la bajada progresiva de los tipos de interés, así como la del déficit público. Son números que permiten la entrada de España en el grupo de cabeza de la moneda única –el euro– que se pondrá en marcha el uno de enero de 1999. A pie de obra, en la calle, solemos decir que si bien los números macroeconómicos son boyantes, nosotros no andamos sobrados. Y puede que sea verdad, pero todo es cuestión del cristal con el que miremos nuestra verdad. Porque lo que sí parece cosa cierta es que durante 1997 los españoles, en general, dimos buena cuenta de que vivimos en una

sociedad de consumo muy consolidada. Sólo durante los últimos festejos navideños hemos gastado unos 800.000 millones de pesetas, la mayor parte de ellos repartidos en comidas y bebidas. Para que no todo sea gasto superfluo, ya hemos aprendido a gastar por Navidad en regalos solidarios, apadrinamientos de niños que se encuentran muy lejos de nuestro bienestar y participación en subastas televisivo-benéficas. Mientras, el llamado «consumo de lujo», en firmas como Loewe, Dior, etc., está cifrado en más de 600.000 millones de pesetas al año; pues sí, hay quien gasta, por ejemplo, un millón de pesetas por adquirir una maleta de piel de cocodrilo. Por otra parte, decenas de generosos empresarios mallorquines están dispuestos a poner encima de la mesa cien millones de pesetas –cada uno– con tal de que el rey Juan Carlos tenga un nuevo yate donde poder celebrar sa-raos, festejos y pasear con los mandamases que le visiten.



3. Las sombras del bienestar

El bienestar no es ilimitado. Como muchos han analizado durante estos últimos años, el Estado del Bienestar ha muerto de éxito; la tentación del exceso se topó con la ignorancia consciente o inconsciente de los límites. Los ciudadanos resultamos demasiado caros para nuestro Estado; ¿o no? R. Petrella afirma lo siguiente: «El objetivo del Estado del Welfare (asegurar la seguridad social a cada ciudadano) no es «imposible» o «insostenible» desde el punto de vista financiero: lo que ocurre es que tal objetivo es culturalmente imposible para las fuerzas conservadoras, a partir del momento en que la repartición no es tan «buena» para los dueños del capital»². No olvidemos que en el origen de la crisis del Estado del Bienestar occidental se encuentra la reacción de las clases acomodadas y clases medias, fomentada por las fuerzas conservadoras, frente a la fuerte presión fiscal que su-

frían en un horizonte nada halagüeño: envejecimiento de la población, paro estructural, múltiples formas de asegurarse la jubilación anticipada. Reagan y Thatcher lideraron la caída de este estado de cosas y enarbolan con orgullo la bandera del neoliberalismo.

Y en esas estamos. Participamos del triunfo de un sistema económico que se ha erigido en *pensamiento único*. Una de las consecuencias inmediatas de este fenómeno es la disminución de poder de los estados nacionales. Maastricht dirige los destinos de la economía española, y las transnacionales son los auténticos motores de este AVE que continúa su carrera desenfrenada. El mercado gobierna mientras que el Estado gestiona. Más que al Consejo de ministros, nuestras miradas y oídos apuntan a cumbres como la de Davos, la del grupo G-7, o la del

FMI. En estos foros –mecas del libremercado– se confirma ritualmente «que es necesario combatir la inflación, reducir los déficits presupuestarios, proseguir una política monetaria restrictiva, animar a la flexibilidad del trabajo, dismantelar el Estado-providencia y estimular sin descanso el librecambio»³. En este capítulo se nos quiere ofrecer la imagen de una España líder en materia industrial y tecnológica, cuando en realidad el papel asignado a este país –tanto por la Europa comunitaria como por las grandes empresas multinacionales– es la de ser un país de servicios. En España no se invierte en tecnología, sino que se venden determinados productos, o se fabrican piezas de un puzzle que ignoramos dónde se terminará vendiendo, y sobre todo, qué ganaremos con ello.

Por otra parte, el dios mercado ha sacado a subasta pública todo lo que toca. El llamado interés general va desde el fútbol televisado hasta el voluntariado que reparte esponjas en las maratones populares o engalana las calles barcelonesas en la víspera de la boda real; todo vale porque ha de ser así. Asistimos impávidos a los argumentos que nos proporciona la ideología de lo inevitable.

Y lo que resulta más doloroso: la patología del desarrollismo de la que hablábamos antes, se extiende

en la patologización de la sociedad entera, desde el momento en que crea un clima social en el que fácilmente las personas más vulnerables son arrastradas, de un modo u otro, hacia el deterioro psíquico o físico, la fragmentación, la cosificación o la indiferencia como seres humanos. Los sociólogos afirman que estamos realizando el tránsito de la sociedad de peligros a la sociedad del riesgo. Así, existen determinados grupos de personas que ponen en riesgo nuestro umbral de seguridad: nos resultan molestos los mendigos porque piden, los inmigrantes porque «nos quitan» puestos de trabajo, los parados porque le echan mucho cuento, los chavales que pasan de colegio porque tienen conductas agresivas, los mayores porque nos fastidian las vacaciones, los insumisos porque nos hacen daño ahí donde más duele. Con excesiva facilidad nos quitamos de encima aquello que nos molesta. Si para ello hay que emplear la violencia física hay gente que no lo duda. Durante 1997 sesenta mujeres han sido asesinadas por quienes en algún momento de sus vidas han sido las personas que más las han querido: sus maridos o compañeros de camino. Más de 20.000 denuncias al año realizan las mujeres maltratadas en nuestro país; este dato nos habla tan sólo del 20% de los casos reales; el otro 80% no se atreve a decirlo públicamente. Ésta es la otra cara del bienestar.

España se encuentra entre los diez Estados más potentes de la Tierra; por otro lado, una quinta parte de la población española vive bajo el umbral de la pobreza, que quiere decir –en términos estadísticos– que cerca de ocho millones de personas sobrevive con menos de 44.000 pesetas al mes. La pobreza sigue siendo un fenómeno social que está presente en nuestro país de un modo persistente, incluso en medio de tiempos de bonanza económica. Los últimos estudios muestran un hecho preocupante: más de dos tercios de la llamada pobreza «severa» (cuya renta media neta está por debajo del 25% de la media del país) es menor de veinticinco años. Esta juvenilización de la pobreza constituye el aspecto más grave del conjunto del fenómeno, y no sólo porque se nos abre un futuro repleto de oscuridades, sino «por el presente de un sector de la infancia y de la juventud sin norte, sin porvenir y sin esperanza»⁴. Si exploramos más en la selva de la exclusión social nos encontramos con cerca de un cuarto de millón de personas que viven en la calle, de albergue en albergue o en infraviviendas. Al tiempo, se calcula que 1.350.000 viviendas tanto públicas como privadas están vacías. Por último, el dato que mes a mes resuena en nuestros oídos: veinte de cada cien españoles en edad de trabajar se encuentran en el paro; ¿qué pasaría si todo ese ejército de insatisfechos saliera a la calle –como está ocurriendo en Francia– erigiéndose en *movimiento* ciudadano y político?

4. Nuestro margen de maniobra

En el pasado otoño visitó nuestro país la otrora célebre ortodoxa del marxismo Marta Harnecker, que actualmente reside en Cuba. Le organizaron una conferencia a la que asistió un público progre, de izquierda radical, *look* cheguevarista y ávida de proclamas revolucionarias. Durante el coloquio alguien le preguntó *leninamente* «qué hacer» ante la ola neoliberalista que nos invade. La vieja marxista contestó sin tapujos: «tan sólo hacen falta dos cosas: pensar por nosotros mismos y vida austera». Y una cierta decepción navegó por la sala. Ciertamente no es momento de discursos heroicos ni de invitaciones a recorrer callejones sin salida. Al pensamiento único se le combate ejerciendo el pensamiento alternativo que nace de la acción cotidiana y que se abre a la experiencia compartida, a la compasión solidaria con los más débiles, sabedores de nuestros límites y perforadores de exceso ético en tiempos de relativismo moral. Con todas las críticas que haya que realizar al variopinto mundo de las ONGs, en buena parte de ellas se atiende actualmente a un porcentaje importante de gentes que hace bien poco no eran pobres y que hoy por hoy, por los efectos de la crisis del Estado del bienestar, el paro y diferentes circunstancias personales y ambientales, han caído en la pobreza real⁵.

Y por último, vida austera o, lo que es lo mismo, revisión profunda y sincera de nuestro umbral de felicidad material. El afán por poseer cosas en abundancia y rodearnos de todo tipo de comodidades compensa, de alguna forma, el creciente vacío interior que preside nuestro modo de vida occidental. Vida austera significa preguntarnos por aquello que nos resulta realmente necesario. Para ello quizá es preciso toparnos de frente y con otra mirada con aquellas personas que comprometen nuestras seguridades, que echan por tierra eso que denominamos vida buena y que edificamos, en buena parte, a costa del malestar de esa creciente población que sobrevive a duras penas. Quizá entonces el compromiso solidario, cercano y amable con el otro caído y herido en su dignidad de persona, se convierta en el «topos» de la utopía que perseguimos.

Notas

1. Sampedro, J. L., *El desarrollo, dimensión patológica de la cultura industrial*, en *Acontecimiento*, 7 (1987), 55.
2. Petrella, R., *El bien común. Elogio de la solidaridad*, Temas del Debate, Madrid, 1997, 60.
3. Ramonet, I., *Un mundo sin rumbo*, Temas del Debate, Madrid, 1997, 74.
4. Alonso, F. J., «Reflexiones sobre la pobreza y la exclusión social en España», en *Sistema*, 137 (1997), 57.
5. Cfr. *Ibi.*, 56.

La Costa del Sol: ¿qué ha sido de aquel paraíso?

Rubén Vázquez Romero

Hoy en día gracias a los medios de (des)información y de (in)comunicación la costa del sol aparece como uno de los paraísos de ocio y descanso dentro de la oferta nacional e internacional. Es el destino idóneo para unas vacaciones relámpago o largas. Casi todo el año el clima es benigno y atractivo. De ahí su nombre.

Sin embargo, el que escribe no está aquí de vacaciones –aunque sí desempleado, que no parado– y la vida no se ve de la misma forma desde fuera que desde dentro. Lo que sigue es más fruto de un sentimiento de quemazón producida de ser testigo presencial del contraste entre la riqueza potencial y la situación real, que de un análisis de los datos oficiales sobre la situación socioeconómica. Los rayos del sol de la opulencia que irradian algunas edificaciones y urbanizaciones no nos pueden cegar ante la realidad iluminada por esa misma luz. Claridad solar nos hace falta en el análisis y la reflexión...

La Costa del Sol es un claro producto del boom turístico que sacudió esta tierra en la década de los 60. Fueron momentos dorados de desarrollo socioeconómico. Un boom cuyas ondas expansivas transformaron un litoral jalonado de pueblos y aldeas pescadoras y agricultoras en un paisaje conformado en la mayoría del territorio en aglomeraciones de mini-urbes modernas de pequeños rascacielos, cual mosaico futurista. Entonces sí que se pudo hablar de paraíso encontrado. Bonanza y prosperidad eran las notas constitutivas de una realidad que como todas ha sido paulatinamente sacudida por las sucesivas crisis económicas. Aquí el dólar si sube o baja es fundamental. Tocó fondo hace años donde del paraíso sólo quedaban los restos urbanísticos –a veces cual patadas en los ojos– de aquella época «gloriosa».

¿Qué ha sido de ese paraíso dorado? Unos dicen que se está recuperando y la nueva prosperidad se siente llegar. No en vano si España va bien la Costa del Sol va muy bien y tal y tal como diría el actual alcalde de la relucida Villa costera de Marbella. Según los indicadores económicos la perspectiva de crecimiento económico es muy buena. La tasa de ocupación hotelera del año pasado ha sido record y la de

viajeros del aeropuerto también, por lo que, según una ecuación económica que manejan los representantes del sector turístico, este año lo batiremos de nuevo.

Pero adentrémonos un poco por la vida de una de estas localidades. Comencemos la visita.

1. El Paraíso no lo es tanto

La población y la sociedad costasoleña es compleja. Existen variados elementos que la configuran polimórficamente. Para analizarla debemos comenzar por describir lo que vemos. Intentemos responder a la siguiente cuestión: ¿Con qué situación nos encontramos al llegar a un pueblo costasoleño? Un panorama muy rico.

A) Panorama medioambiental. Cosas de playas, paseos marítimos y puertos deportivos.

A nadie se le oculta la belleza de algunos lugares de la Costa. Hay para todos los gustos: paisajes, marinas casi o totalmente salvajes, caminos exóticos por la montaña; paseos marítimos, terrazas, grandes playas copadas de hamacas y sombrillas; pub, terrazas-bar... Todo esto es la parte central de nuestro medioambiente. El hábitat costasoleño es de chocantes contrastes: pueblos que aún conservan la tipología tradicional andaluza alternados con urbes monumentales, pero todo ello en un mismo núcleo de población. De hecho en los municipios del litoral se da la circunstancia de que la localidad se divide en núcleos muy precisos: Mijas Costa, Mijas Pueblo, etc.

En lo referente a lo medioambiental ecológico la Costa es una paradójica aberración natural. Entre los puertos deportivos y los paseos marítimos la línea divisoria entre arena y hormigón no existe. Salvo en algunos sitios. La ley de Costas que tan tarde ha llegado establece una franja de 100 metros entre la línea

de mar y las primeras construcciones. Pero lo ya construido está casi plantado en el mismo mar, cuando no le ha ganado terreno para instalarse.

Urbanísticamente hoy en día se nota un giro radical por el estilo arquitectónico de las construcciones, en armonía aparente con la tradición andaluza. Pero en muchos núcleos se han erigido grandes urbes a modos de «Manhattanes». Ambos estilos coexisten y se entremezclan azarosamente.

Como en todos los sitios la especulación de terrenos es una continua batalla. Recalificaciones que generan mucho dinero y planes urbanísticos que se solapan en beneficio del progreso de los municipios es la constante. El impacto medioambiental es una noción inexistente en muchos de los gobiernos municipales. Pero ¡si no es así cómo impulsar el desarrollo de la zona!

Es una paradoja incomprensible que mientras se devora el suelo de la zona sea de la denominación que sea, se intenta adecentar las calles y avenidas de las localidades y se intentan tener las playas limpias para mantener una buena imagen ante el Turismo –nuestro ídolo y dios– de lugar semi-paradisiaco. El cielo y la tierra neoliberales aquí están unidos, sin horizonte que les separe.

B) Panorama Social. Cosas de plurinacionalidad y multiprovincialidad.

El panorama social de la Costa del Sol es plural en su constitución y en su desarrollo. La configuración de una zona que ha recibido una fuerte inmigración a todos los niveles –provincial, del interior a la costa; nacional del centro a la periferia, etc– es amplia. Por poner sólo un ejemplo, en el municipio de Benalmádena su población autóctona no llega al 10 %, el 90 % restante está configurado por gentes venidas de toda Andalucía, de casi todas las provincias españolas, gran parte de ciudadanos europeos y de otros 40 países de todo el mundo.

Esta variedad de procedencia de la población nos da la pauta para entender la situación social que existe en esta zona.

La pluralidad mencionada va acompañada de un fuerte desarraigo, producido por la propia condición de interinidad inicial. Mucha gente llega a ver si hay suerte y si las cosas no marchan se vuelven a sus lugares de origen. La posibilidad de desplazarse a esos lugares de origen hace que en períodos de fiestas significativas las familias se marchen a visitar a los que dejaron, generalmente en los pueblos.

Nuestra identidad social está tan diversificada que todos somos de todos los sitios, menos de aquí. Es algo muy positivo porque esta tierra ya es de los que no son de ninguna. Y la tolerancia y acogida de la

gente hace que no se produzcan problemas de desintegración social, de «extranjeros» y españoles y andaluces. Esto se debe a que no hay una sociedad y población homogénea. La identidad cultural es difusa y permite la incorporación no traumática de los que vienen. Igual pasa con los veraneantes, aunque a éstos últimos se les considera de otro modo pues no van a quedarse aquí definitivamente.

Socialmente está articulada en base a dos ejes básicos: uno económico –del que hablaremos a continuación– que es su terciarización; y uno social, el ocio como modo de vida aparente.

Hablaremos aquí del segundo. La dependencia de toda la vida de estas localidades del Turismo configura el horizonte de la gente de aquí. La cosmovisión se centra en el divertimento. El ocio, como en casi toda sociedad actual «avanzada», es el que mueve el ciclo vital de la población. La industria del ocio es aquí importante.

Otro rasgo de la sociedad costasoleña es que tiene una población esencialmente joven. Representa en algunas localidades casi el 50 %. Las perspectivas de desarrollo social se escriben en clave juvenil. La vida de la Costa es una vida joven, porque además el joven es la imagen de la persona que necesita y sabe divertirse, que no tiene obligaciones y tiene capacidad de disfrutar sin límite alguno. Sin embargo, a pesar del efecto opiáceo del ocio, la marcha y la playa, los jóvenes se enfrentan a una realidad social dura porque la única salida pasa por el sector servicios. Un sector, como ya veremos, muy saturado.

Algo que en ámbitos directamente relacionados con el turismo resalta es la economización de las relaciones sociales. La persona es comprendida como cliente, turista. Han existido momentos en que ese afán por rentabilizar el turismo ha producido una quiebra de esa confianza. Los precios se dispararon y el trato con el cliente se deterioró. Esto terminó destruyendo el paraíso aquel. Hoy las relaciones sociales están basadas también en la agrupación económica de la población: Rentistas europeos, trabajadores autónomos, trabajadores de la hostelería y construcción, profesionales liberales, etc. Fiel reflejo de la distribución social de cualquier sociedad actual.

Es revelador, en cambio, que el índice de pobreza haya aumentado alarmantemente en Málaga y provincia. Sin embargo la situación social de la pobreza es ambigua en la Costa del Sol, en la que aparentemente no existe una pobreza como tal, visible. Comienzan a aparecer aislados problemas con inmigrantes norteafricanos, sobre todo magrebíes. Pero de nuevo la situación es paradójica o hipócrita ya que se produce rechazo ante el magrebí que recorre la costa vendiendo alfombras, mientras se encumbra a los grandes magnates árabes. En realidad la cuestión de la marginación y exclusión social no está en proble-

mas de xenofobia cuanto en problemas simplemente económicos.

C) Panorama Económico. Cosas de chiringuitos, bares, hoteles y souvenirs.

Según los indicadores económicos propios de una zona como ésta la economía gira entorno a un eje: el turismo. Después se abren tres núcleos básicos: hostelería, construcción y servicios varios.

La dependencia del turismo es absoluta. La Costa del Sol no tiene industrias propias, aunque ahora existe algo de ultratecnologías. Todo su potencial económico reside en el turismo. Y toda la actividad se configura alrededor del mismo. Hoteles y apartamentos, bares, restaurantes y terrazas, pubs, tiendas de regalos, etc, son la principal fuente de riqueza y de producción de esta zona. Los demás oficios y trabajos giran en torno a una población que vive del turismo.

El turismo es fuente innegable de riqueza pero, a la vez, exige un esfuerzo amplio de inversiones en creación, modernización y mantenimiento de infraestructuras, que está cargando las haciendas de muchos municipios. Las mayores partidas presupuestarias siempre van dirigidas a obras e infraestructuras, acondicionamientos de vías públicas y proyectos «innovadores» que sean nuevo reclamo para más turistas.

El negocio inmobiliario se desenvuelve felizmente en condiciones extraordinarias para aumentar su capacidad de especulación y enriquecimiento rápido. Mientras los obreros trabajan con subcontratas de subcontratas de contratas, y hasta se pagan en su totalidad la seguridad social.

La industria del ocio mueve cantidades elevadas de dinero a costa de trabajo sumergido y de condiciones explotadoras de trabajo. Y la situación se agrava. Existen muchos jóvenes con ganas de ganarse un dinero para poder divertirse. Y como hay muchos el intercambio está asegurado para el empresario usurero. Los trabajos temporales son la mayoría, y la modalidad de fijos discontinuos es una constante del sector hotelero y hostelero. Se reducen costes al reducir meses de trabajo.

La mano de obra es prácticamente en su totalidad nacional, pero el capital y el beneficio no queda en esta tierra sino que va a grandes cadenas hoteleras de fuera –multinacionales–, a grandes operadores turísticos –casi todos extranjeros–, etc. La economía costasoleña pone la mano de obra y el trabajo, incluso las infraestructuras para que el capital invierta y el beneficio generado se esfume.

Eso sí, hay una pequeña minoría que se está enriqueciendo rápida y fácilmente. Pero la mayoría de la población no puede seguir un tren de vida de bonanza.

Y esto está generando gran conflictividad familiar entre las generaciones jóvenes que quieren más y las generaciones que están al límite de sus fuerzas productivas.

De todas formas siempre queda la salida de aventurarse individualmente. Si no hay trabajo crea tu propio negocio montando un bar o una tienda y a sobrevivir. Un itinerario de vida insaciablemente repetido aún a pesar de su dudosa viabilidad. De ello hablaremos más adelante.

D) Panorama Cultural. Cosas de toros, Ferias y Semana Santa.

Es característico del pueblo andaluz llevar esa fama de pueblo alegre y fiestero. La Costa por las notas antes mencionadas es lugar privilegiado para aplicar esa percepción. Son emblemáticas las celebraciones populares como ferias y romerías que durando casi una semana dan al visitante o vecino nuevo una impresión indescriptible, quedan embrujados. Aquí la única cultura que triunfa es la del disfrute y divertimento, sean estos en la playa al sol, en las disco, en las ferias... La clave cultural, privilegiada en los jóvenes, es la marcha: en invierno los fines de semana, en verano casi todos los días. El verano es una marcha continua desde junio a septiembre, de la mañana a la noche. Aunque, eso sí, los residentes y vecinos de aquí tenemos que trabajar.

Las tradiciones, en muchos casos perdidas, se intentan recuperar pero siempre en clave festiva. Quitando esto no hay elementos culturales más significativos, incluso la Semana Santa es un acontecimiento folclórico sin parangón alguno.

La pluralidad cultural ya mencionada hace que no exista una identidad cultural propia de los pueblos. Esto favorece que sólo se mantengan elementos tradicionales muy escasos y que la cultura que se vive y se genera sea mayoritariamente muy pobre. También hace que no exista un «pueblo» como sujeto histórico. Aquí es imposible que la población se movilice para algo incluso que le afecte negativamente. Hay una dejadez absoluta de las cuestiones sociopolíticas en manos de políticos locales de dudosa moralidad y legitimidad.

2. La historia se repite

La Costa del Sol y lo que ella es y representa tiene buen paralelismo con la historia religiosa de pueblos como el de Israel desde sus orígenes hasta asentarse en la tierra prometida de Canaán y en sufrir los avatares por ser una tierra de todos y de ninguno. Sal-

vando las diferencias, el itinerario de la sociedad costasoleña es similar. Ambos son ejemplo de una «*historia de salvación*».

Dadas unas condiciones «cósmicas» este trozo de tierra se convierte en el futuro paraíso que el dios Mamón ofrecía a aquellos fervientes e ingenuos que le adoraban. Su artículo de fe se resumía en esto: adorarás a un sólo dios bajo su trinitaria condición de progreso, dinero y bienestar material. Y así la Costa del Sol se convirtió en la recompensa de quienes creían que el progreso capitalista generaba felicidad y prosperidad. «Si dejas tu tierra y vienes aquí vivirás la plenitud», «ten fe» repetía Mamón. Y así fue durante la década de los 60 –período de gran bonanza y desarrollo socioeconómico del litoral–. Pero cuando comenzaron las plagas del petróleo y del dólar que azotaron sin contemplaciones a familias enteras, el paraíso dejó de serlo. Los que habían dejado una vida atrás y habían recreado o fundado una familia aquí tuvieron que hipotecar sus posesiones para bandear las rachas, creyendo ingenuamente que éstas serían coyunturales. Pero la maldición de Mamón se estableció definitivamente. La mayoría, obreros y trabajadores autónomos, quedaron presos de la dinámica devoradora del sistema. El resultado: un pueblo que agobiado por las penalidades se desquita de las mismas con las fiestas y la alegría. Sabedor que tras ellas la vida vuelve a ser así de dura. Después todo ha sido y es una sucesión continua de invasiones de imperios extranjeros que sometiendo sus vidas se reparten la riqueza que generan con su trabajo los trabajadores.

¿Quién nos liberará de esta idolatría? ¿Cuántas personas hicieron ese éxodo tras un falso dios y quedaron esclavizados a él, hipotecando el futuro y la esperanza de su pueblo? Demasiados hemos crecido pensando que el turismo y la Costa del Sol eran nuestra salvación. Pero estamos aquí y así, ¿qué podemos hacer? Dos opciones nos quedan: una resignarnos e intentar negociar salidas cada vez menos dignas para los jóvenes y los adultos, esto será pan para hoy y hambre para mañana; la otra buscar un proyecto de liberación que nos devuelva la vista y la esperanza, que nos libere de nuestras esclavitudes y cárceles. Esto será intentar que el paraíso que nuestros mayores vieron o imaginaron sea un proyecto modesto que haga esta tierra habitable y libre de esa falsa religión del neoliberalismo.

3. La utopía nos mueve a la esperanza.

La situación no es más crítica aquí que en otro lugar del Norte lo que es llamativo y específico de esta tierra es la paradoja de ser símbolo de bienestar y divertimento para los visitantes, y ser una realidad alie-

nadora y esclavizante para los que residimos. Muchos de los que aquí viven no compartirán ni mi análisis ni mis apreciaciones, incluso se sorprenderán de que sea tan desagradecido con el «sueño» de la Costa del Sol porque al fin y al cabo mi familia vive de esto. A ellos no les podría hacer ver que hay cosas que marcan la vida de las personas y que esa vida, que es única, no puede perderse en un sueño tan poco plenificador como es el ganar dinero. Y mucho menos cuando ese ganar dinero no se vive como quien se enriquece sino como destino esclavizante para sobrevivir y no perder lo poco conseguido con el sudor de la frente. ¿Cuántos han condenado su vida y lo que de ella queda a pagar deudas? ¿Cuántos han quedado presa de lo económico y se han perdido como personas a sí mismos? ¿Cuántas han descubierto que sus mejores años han pasado tras la búsqueda de una seguridad para sus hijos y que ahora casi no tienen nada, ni siquiera seguridad?

Las personas viven su aventura de ser con acontecimientos dramáticos y gozosos. La gente de la Costa necesitamos un proyecto liberador aunque nunca lo hayamos dicho o nos resistamos a decirlo. Necesitamos reenfocar nuestras vidas porque lo que la Costa del Sol da de sí ya lo sabemos. Necesitamos optar por una apuesta de futuro que nos realice como personas y no como cosas. Y hay que empezar por una juventud que comienza a asumir resignada e inconscientemente que el negro es el color de su futuro aquí, pero que la marcha, el alcohol, las drogas sintéticas y el vivir alegremente sólo les produce placer y felicidad momentáneas, y que necesitan seguir en esa dinámica porque la realidad no hay quien la pueda afrontar en su crudeza.

Ese proyecto que «políticos profesionales» ni estiman pasa por una concienciación y educación de la sociedad para que ésta sea capaz de tomar conciencia de que el pasado no volverá y que la situación económica actual y futura no hacen prever nuevos paraísos; que pase por una experiencia de los valores humanos y un rescate de la dignidad de la persona y de la comunidad para dar sentido a su fuero interno; que transforme el ocio pasivo en tiempo libre al servicio de una transformación de la sociedad y de la construcción de un pueblo que haciéndose sujeto histórico asuma su futuro en clave de esperanza, esfuerzo y servicio.

No sabemos qué podremos hacer aquí pero mi anhelo es sembrar la semilla personalista y comunitaria para que haga de esta tierra un lugar simple y humildemente –humanamente– habitable para todos.

Nueva sensibilidad religiosa, ¿hacia un nuevo narcisismo?

Raúl Berzosa Martínez

Teólogo.

Afirma J. Naisbitt¹ que, en épocas de grandes cambios y de crisis como la nuestra, la gente busca alguna clase de estructuración, es decir, puntos de referencia desde los cuales situarse y a donde agarrarse para seguir caminando y dando sentido a su vida. Esa búsqueda de parámetros, de nuevos caminos, da respuesta, en parte, y explica el actual resurgimiento de una nueva conciencia religiosa. Centenares de nuevas iglesias se han establecido durante las dos últimas décadas. Sin embargo existe una población en rápido crecimiento a la que no atraen tales estructuras externas: son las personas «orientadas hacia dentro», inclinadas a buscar en el interior de sus propios recursos espirituales. De modo que estamos asistiendo a un resurgimiento simultáneo de la *espiritualidad personal*. Esta espiritualidad se alimenta de la «alta percepción» (High touch) en contraposición a la de la alta tecnología de la sociedad actual (High tech). Explicado de otra forma más sencilla: las gentes hoy buscarían el ser, su autorrealización plena, antes que el hacer y el tener. Éste es el espíritu de la Nueva Era: *La era de Acuario*. Este aspecto de la búsqueda personal es clave para entender la nueva sensibilidad religiosa y social. El propio J. Naisbitt² afirma con firmeza que la «conspiración de Acuario» no es otra cosa que el cambio de nosotros mismos, de nuestros espíritus.

Una sospecha: ¿Estamos ante un nuevo narcisismo o ante un nuevo individualismo?³ Tal vez las dos cosas juntas. J. Cueto⁴, con acierto, habla del «hágase usted mismo» y «de la mirada de narciso» como dos de los eslóganes característicos de nuestro tiempo.

Los intelectuales de los años sesenta habían profetizado dos destrucciones: por una parte, el fin del individuo, o la disolución de lo personal y privado, como consecuencia de la masificación y robotización de la sociedad industrial. Por otra parte, la muerte de lo social por la uniformidad de comportamientos, planetarización y centralización de mensajes, repetición de gustos y deseos y predominio de una sola cultura. En contra de estas profecías, ha retornado el «yoísmo» radical en forma de narcisismo y la apoteosis de la interioridad, muchas veces cerrada en la cárcel de las propias y limitadas experiencias personales. Lo que

ahora se vende, en la sociedad posindustrial, ha dejado de ser una imagen de hombre-consumidor, pasivo, masificado y confortablemente instalado en la masa por el reclamo de un hombre-creador, artificialmente individualizado por la nueva tecnología. El gran negocio, por ejemplo, del presente no está en ofertar aparatos reproductores de mensajes ajenos, sino aparatos productores de mensajes personales. La nueva publicidad que se está generando promete las delicias narcisistas de autoproducción de signos. Añadimos, como confirmación de este dato, el caso extremo de las denominadas publicidad interactiva y realidad virtual, donde cada cual, puede gozar, crear y manejar el mundo a su gusto y a su estilo. Esto conlleva, con palabras de J. Cueto⁵, «un apogeo del narcisismo, del culto al yo, de imperialismo de la intimidad, de ocaso del hombre público, ética del retraimiento, exaltación de la autoconciencia, dictadura de la subjetividad y desintegración de lo colectivo». Es una mirada que ya no refleja el universo exterior, sino el propio ombligo. Mirada engolfada en su yo de marfil que huye de lo social y de lo político, que rechaza lo público y devalúa lo colectivo, que ignora lo solidario y sólo está atenta, bien a pequeñas historias, cortas y sin que dejen gran huella, o bien a experiencias personalistas transcendentales o de aprendizaje muy personal e individual⁶.

Hagamos una acotación crítica al tema que nos ocupa: V. Camps⁷ ha preferido hablar, más que de narcisismo, de nuevo individualismo. Las tesis que sostiene vienen a ser éstas: En nuestra civilización y cultura, «individualismo» es sinónimo de egoísmo y de falta de interés por los demás. Es decir, la postura de vivir encerrados en nosotros mismos, en nuestros problemas más inmediatos. Con un lenguaje apropiado podríamos denominar este individualismo como narcisismo egocéntrico o posmodernidad decadente. Pero, hoy, está surgiendo otra forma de individualismo: el de las personas que han redescubierto su dignidad, su responsabilidad ética, y desean ejercer una forma de autonomía vital. Y llegan incluso, desde posturas críticas, a reinventar creativamente otros modos de existencia más justos, solidarios y huma-



nos. La autora no lo llama de esta manera pero se puede definir como postmodernidad de resistencia. Es el momento de acostumbrarnos a experimentar que cada uno de nosotros somos como todos, como algunos (como los que elegimos ser) y como nadie (somos únicos e irrepetibles). Es la hora de la reflexión, del necesario distanciamiento del consumismo informativo. Es el momento de entrar en el desierto, buscando nuevos espacios, desde la vida cotidiana. Desde la necesaria distancia, con sinceridad, sin afección, ni falsa modestia, se experimenta que es más lo que se aprende que aquello que se puede transmitir. La calle, el ciudadano de a pie, los acontecimientos, la vida misma siguen siendo los verdaderos maestros. Vuelve a primar la calidad y la privacidad. Paradojas del nuevo individualismo emergente.

Curiosamente, también la psicología ha venido preparando esta nueva mentalidad sin pretenderlo de forma explícita. Tomemos como ejemplo un autor que, en sí mismo, no puede considerarse representante de la New Age si bien su obra puede ser aceptada sin más por esta corriente: A. Blay. En sus cursos de psicología de la autorrealización⁸, muy conocidos en nuestra cultura hispana, nos va descubriendo los niveles que todos llevamos dentro: desde el yo de la experiencia, el más natural o superficial, hasta el yo central o unificado, para pasar al yo superior o tras-

cedental. La madurez o autorrealización se consume en la unidad total, expresada en unas adecuadas y positivas relaciones humanas, con uno mismo, y con el cosmos.

En otro contexto, K. Graf Durckheim⁹ nos habla de vivir desde el Ser, es decir, desde el espíritu que Dios mismo nos ha donado. Para ello es preciso ceder a la eficacia y al activismo, recobrando la propia interioridad perdida. De esta manera podremos vivir en el Ser, que se traduce en vivir el don sobrenatural. Es un proceso con tres momentos: tener la intuición del Ser (introversión esencial), mantenerse en el Ser (contacto esencial) y fundirse en el Ser (comunidad, transformación esencial)¹⁰. Este camino hacia la plenitud coincide, de alguna manera, con la evolución psicológica y religiosa del ser humano, desde la adolescencia (despertar al Ser), hasta la madurez. El autor habla de un triple desarrollo: ser sensual, ser racional, ser intelectual¹¹. Los hombres nos distinguiríamos unos de otros por las variantes en la vivencia del ser. En todo lo que existe hay tres impulsos: el elán vital o espíritu de autoafirmación; el elán formal o deseo de realizarse tal y como es cada uno; y, finalmente, el elán unificante, que es la plenitud, la totalidad y la unificación con todo cuanto existe. En otras palabras, es la participación en la Totalidad y Unidad del Ser mismo¹².

Esta mentalidad individual, personal, hasta cierto punto narcisista, va invadiéndolo todo: hasta el mismo campo de la educación. Así, se afirma, que existen cuatro modelos educativos¹³: el de ostra perlífera o continuista: al educando se le encierra en un mundo artificial, al abrigo de potenciales enemigos y tempestades. El reglamento y la obediencia priman ante todo. Y, junto a ello, la conciencia de élite.

Existe un segundo modelo que podríamos denominar «reformista». La imagen es la yedra o enredadera. Aparentemente se la deja crecer a su aire, pero siempre con necesidad de un guía. El educador se muestra cercano. Y la persona respira, dentro de la directividad, una mayor libertad personal.

El tercer modelo es el «rupturista». La imagen es de choque. Su lema es la novedad absoluta, y el no echar vino nuevo en odres viejos. Las experiencias son, en muchos casos, traumáticas.

Finalmente, aparece el modelo ecológico u holónico. Integra contrarios: cree en la persona concreta y, a la vez, en la comunidad; busca libertades y, al mismo tiempo, responsabilidad; es importante la figura del educador y, a la vez, del educando; une contenidos y experiencia. Y, en cualquier caso, parte de la vida para volver a la vida. Todo esto nos habla de algo nuevo, de una nueva cultura, de un nuevo paradigma, como dicen los técnicos¹⁴.

Pero, más allá de lo afirmado por V. Camps u otros autores, y volviendo al interrogante inicial si estamos frente a un nuevo narcisismo debemos responder afirmativamente: se impone la vida privada, la utopía individualista y la revalorización de las propias experiencias personales. Tal vez, porque como otros escritores subrayan, desde el desencanto y ocaso de las religiones tradicionales, donde se afirma que el cielo estará después de la muerte, y de los proyectos sociales modernos, donde se afirmaba que el paraíso había que construirlo en la tierra, hoy, nuestra generación postmoderna sólo cree en este eslógan: «el cielo soy yo: lo que yo viva, lo que yo disfrute, lo que yo goce, hasta donde yo pueda experimentar». Lo social, lo solidario, lo colectivo y fraterno son lecciones o mitos desfasadas. Por cierto, el triunfo del neoliberalismo, es evidente que refuerza aún más, si cabe, el triunfo de este narcisismo miope y decadente.

Notas.

1. J. Naisbitt, «Prólogo», en M. Ferguson, *La Conspiración de Acuario*, Kairós, Barcelona 1980, 15-16.
2. Cf. M. Ferguson, *La Conspiración de Acuario*, 15.
3. A. Bailey, *La educación en la Nueva Era*, Sirio, Málaga 1988, 110-150 (el original data de 1957) habla de la cul-

tura del individuo en tres niveles: hacer un ciudadano inteligente del mundo externo y el espiritual, un padre sensato y una personalidad dirigida y controlada.

4. J. Cueto, *Mitologías de la modernidad*, Aula Abierta Salvat, Madrid 1982, 20-21.
5. *Ibid.*, 18-19.
6. Cf. por ejemplo la filosofía que se encierra en la obra de R. Fisher, *El caballero de la armadura oxidada*, Obelisco, Madrid 1997, 20ª edición.
7. V. Camps, *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona 1993. Otros autores caminan en direcciones opuestas: Así, desde la postmodernidad se habla de pérdida y disolución del sujeto y del individuo: G. Vattimo, *Filosofía al presente*, Garzanti, Milano 1990, 108-122; mientras otros tratan de recuperar al individuo y a la persona, desde la ética y la política: G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber*, Anagrama, Barcelona 1994; L. Ferry, *El nuevo orden ecológico*, Tusquets, Barcelona 1994.
8. A. Blay, *SER. Curso de psicología de la autorrealización*, Indigo, Barcelona 1992. Otras obras en dirección convergente: J. J. Grali, *El taller de mí mismo*, SER editorial, Barcelona 1993; A. L. Castilla, *Escucha tu espacio interior*, Diana, México 1992; Id., *Vive*, Diana, México 1985; Id., *La búsqueda*, Diana, México 1978; Id., *Vuela a tu libertad*, Diana, México 1979. Insistamos que en A. Blay no es un representante de la *New Age* aunque su obra pueda ser manipulada por dicha corriente. Nuestro autor admite la existencia de un Dios personal (el Dios cristiano). Sus métodos no son fines en sí mismos: «El mundo espiritual auténtico se encuentra precisamente donde termina el mundo psíquico interior... Y allí donde acaba el hombre, allí empieza Dios... A Dios no se llega por ninguna técnica. Toda técnica posible, por ser acción del hombre, indica precisamente el límite de su actuar y de su ser. A Dios no se llega: se le recibe» (A. Blay, *Hatha Yoga*, Iberia, Barcelona 1982, 690.)
9. Cf. K. Graf Durckheim, *El despuntar del ser. Etapas de maduración*, Mensajero, Bilbao 1993. Del mismo autor: *El maestro interior*, Mensajero, Bilbao 1990; *Práctica del camino interior*, Mensajero, Bilbao 1994; *Meditar por qué y cómo*, Mensajero, Bilbao 1995.
10. *Ibid.*, 67-68.
11. *Ibid.*, 108-109.
12. *Ibid.*, 136.
13. J. Cristo Paredes, «La formación para la vida religiosa, ¿horizonte de nuestra pastoral vocacional? Descripción general», *Todos Unidos* 112 (1992) 5-21.
14. Sobre la relación entre *New Age* y nuevas terapias de salud y salvación, así como sobre el desarrollo del potencial humano y las psicotécnicas, remitimos a J. Vernette, *Las sectas ¿Qué pensar? ¿Cómo actuar?*, CCS, Madrid 1996, 133-178.

La realización de la persona mediante la comunidad nacional

Algunas claves para pensar el problema del nacionalismo

Andés Simón

Licenciado en Filosofía. Miembro del Instituto Emmanuel Mounier.

«En el terreno cultural el pueblo que crea algo lo crea para él y para los demás y, así mismo, el que no crea para los demás tampoco crea para él»

No hay que ser un gran analista para poder afirmar que el problema del nacionalismo es una de las cuestiones que laceran a la España finisecular. Conflicto que se ha planteado, por lo menos, entre cuatro «nacionalidades»: la española, la catalana, la vasca y la gallega, a la hora de pensar su articulación en un Estado democrático como el actual. Como reconoce Laín Entralgo², *éste es un asunto que la Constitución ha dejado sin resolver –y que la dictadura mantuvo en estado latente por medio de la represión–.*

I. El desarraigo de la España de fin de siglo

Ahora bien, quizá el problema del nacionalismo en España, como en otros muchos países europeos, sea sólo una de las manifestaciones de un mal más profundo que nos afecta.

Olegario González de Cardedal a la hora de diagnosticar la situación española habla en su libro *Madre y muerte³ de un doble desarraigo padecido por toda la sociedad española. El primero, iniciado en los sesenta, viene marcado por el abandono de la aldea, tanto física como espiritualmente, esto último por creer que la cultura y actitudes de nuestros padres eran deudoras de una de una fase ya agotada. No es un simple acontecimiento condicionado por unas nuevas circunstancias económicas, es el abandono de la matriz de sentido que hasta entonces alimentaba al hombre, es un radical cambio de valores que borra de un plumazo, la friolera de treinta siglos de cultura, ya que quien había crecido en su seno podía sentirse contemporáneo de Abraham. Y en esas circunstancias en que sería preciso repensar la realidad entera, ocurrieron dos hechos para los cuales no se estaba pre-*

parado: en 1977, el fin de la dictadura, en 1990, la integración en Europa. En ambos casos todo se ha quedado en manos de los políticos. Ese vacío de reflexión, de creatividad y de proyecto cultural es lo que crea el desarraigo, la desazón y destemple actuales de España. El reto planteado por esta situación se encuentra resumido en dicho texto como sigue: «Nuestra generación tiene que asumir a la vez un pasado, que desaparece, y un futuro, que aparece incierto, entre amenazador y prometedor. La recolección, interpretación e integración de la propia historia anterior son la condición necesaria para una nueva fecundidad histórica. Sin ese esfuerzo creador tampoco podremos salir fecundados en el encuentro con Europa, porque en el orden espiritual nada externo enriquece, si no encuentra la equivalente respuesta creadora. El tránsito de la anterior aldea hispánica a la inminente plaza común de Europa es un reto, en el que España puede sucumbir como destino y proyecto histórico o en el que puede renacer enriquecida»

Así, pues, el problema del nacionalismo puede tener una dimensión positiva si por tal rótulo se pone sobre el tapete la pregunta por la realidad primordial desde la que queremos afrontar nuestro presente. Si se limita a ser un movimiento de defensa frente a la incertidumbre momentánea, acabará por ser estéril y fácilmente manipulable, y mucho me temo que tal es la situación actual⁴.

II. El ordo amoris

En consecuencia, el problema del nacionalismo queda vinculado a un problema de mayor calado, pensar con nuevos bríos nuestro carácter propio. Al carácter los griegos lo llamaron *ethos*, querían designar así el modo de ser general de un sujeto, adoptado libremente por él, pero anclado en el fondo de su alma y, por lo tanto, lenta y difícilmente modificable; siendo, por tanto, la vida moral del sujeto su manifestación. Y la reflexión que hace objeto de consideración al *ethos* pasó a ser la tarea de la Ética. Tenien-

do en cuenta lo anterior, podemos afirmar que antes que en el terreno político, el problema del nacionalismo se debe solventar en el terreno ético.

Max Scheler, en este siglo xx, ha llevado a cabo penetrantes análisis sobre el mundo moral. En su monumental obra «El formalismo en la ética y la ética material de los valores» (1913-1916) nos dio a conocer el universo del valor en su carácter objetivo o absoluto y la jerarquía de los mismos, en tanto que condición previa de la vida moral. Pero sin por eso olvidarse de algo que él consideraba como esencial a dicho reino objetivo de los valores, a saber, que se han de encarnar en el espíritu humano y sus diversas configuraciones: familias, pueblos, naciones, etc. En 1916 redacta *Ordo amoris*, un opúsculo donde afronta la pregunta acerca de qué constituye el *ethos*, el carácter moral, de un individuo o de una colectividad y cuyo título resume bien la opinión de Scheler: lo más fundamental del *ethos* estriba en el orden que preside su amor, un orden que es reflejo del orden justo y objetivo de los valores en sí mismos por ser el 'corazón humano' un *microcosmos del mundo de los valores*.

Conocer el *ordo amoris* es fundamental ya que cuando investigo un individuo, una época histórica, una familia, un pueblo, una nación, etc., habré llegado a conocerla y a comprenderla en su realidad más profunda, si he conocido el sistema de sus efectivas estimaciones y preferencias. A tal sistema, Scheler lo denominó el *ethos* de este sujeto. «Pero el núcleo más fundamental de este *ethos* es la ordenación del amor y del odio, las formas estructurales de estas pasiones dominantes y predominantes, y, en primer término, esta forma estructural en aquel estrato que haya llegado a ser *ejemplar*. La concepción del mundo, así como las acciones y hechos del sujeto van regidas desde un principio por este sistema» (OM, 22). De esta forma el *ordo amoris*, la ordenación del amor y del odio, en cuanto entrañado ya efectivamente en el querer del hombre nos ofrece «la sencilla estructura de los fines más elementales que se propone, al actuar, el núcleo de una persona, la fórmula moral fundamental según la cual existe y vive moralmente este sujeto. Por tanto, todo lo que podemos conocer nosotros de moralmente valioso en un hombre o en un grupo tiene que reducirse –mediatamente– a una manera especial de organización de sus actos de amor y de odio, de sus capacidades de amar y de odiar: al *ordo amoris* que los domina y que se expresa en todos sus movimientos» (OM 23).

De ahí que dedicarse a investigar el *ordo amoris* no sea en absoluto cuestión baladí, ya que conociéndolo encontramos el manantial de donde brota lo que el hombre es; «más aún, lo que radicalmente determina su *entorno moral* en el espacio, su *destino* en el tiempo, esto es, la totalidad de las cosas posibles que a él y *solamente a él* pueden acontecerle» (OM, 27). No pa-

semos por alto las últimas afirmaciones, las posibilidades concretas que nos ofrece nuestra incardinación en unas circunstancias históricas dadas vienen determinadas últimamente por esta sencilla estructura de los fines más elementales. Este descubrimiento le lleva a Scheler a la formulación del concepto de determinación individual, como algo que, por su especial contenido de valores, afecta ciertamente a este sujeto, y mira a él solamente.

De ahí que Scheler, frente a lo que podría parecer al haber afirmado él el reino objetivo de los valores, reclame la diversidad de códigos éticos según la variedad cultural e histórica, ya que es de la esencia del mundo moral «el presentarse dentro del marco del bien universal objetivo, pero también el darse a un tiempo dentro de una serie nunca terminada de valoraciones, *únicas* e individuales, dentro de una serie históricamente única, en cada caso, de momentos de ser, de acción y de obra, cada uno de los cuales posee su exigencia del día». Eso sí, tales afirmaciones no suponen aceptar el completo relativismo moral, ya que el *ordo amoris* puede sufrir trastornos que consistirían en un desviarse, bien de las normas universales, bien de la determinación individual propia de cada persona o grupo.

De todo lo dicho hasta aquí se desprende una primera tarea que hay que acometer si queremos dar respuesta al problema del nacionalismo: investigar cuál es esa sencilla estructura de los fines morales más elementales que se está propugnando en las distintas ideas de nación (europea, española, autonómicas), ver en qué medida es fuente de una verdadera realidad primordial que permita afrontar la actual encrucijada e intentar diagnosticar, por último, en qué medida es fiel al orden del amor en su respecto objetivo (universal) y en su respecto particular (lo que hemos llamado determinación individual). Yo no voy a entrar ahora en este asunto⁵, *pero sí que quería insistir en el doble ámbito de referencia para evaluar los trastornos de esa sencilla estructura, lo cual supone que plantear la cuestión del nacionalismo como un problema restringido en todo caso al ámbito europeo y dando la espalda a la responsabilidad para con toda la humanidad, es un proceder que queda ya automáticamente descalificado. Dicho más claramente: es imposible erigir una comunidad moralmente sana si las preocupaciones por su construcción atañen sólo a los europeos, españoles, etc.*

III. Persona y comunidad nacional

Hasta ahora se ha hablado del nacionalismo como un problema en abstracto, pero si éste tiene una vertiente moral, que, a mi parecer, es la fundamental, es

porque la persona está entrañada en él de forma esencial. La persona tiene una dimensión comunitaria irrenunciable, de ahí que el individualismo esté en los antípodas del personalismo comunitario (añadido, el de comunitario, redundante); pero, además, la persona vive incorporada, y la «nación» –cuyo concepto hemos de precisar a continuación– podríamos entenderla como una encarnación de la dimensión comunitaria. Esta íntima vinculación de la «nación» con la persona provoca una cierta dificultad a la hora de delimitarla conceptualmente, pues «la persona, centro misterioso de donde todo emerge y donde todo culmina, es infinitamente una y simple –de una unidad y simplicidad inaccesibles. El gran peligro –y la perpetua tentación– es, pues, confundirla con alguna de sus expresiones, reducirla a cualquiera de sus personajes»⁶. *Para evitar este riesgo parece que lo que se refiere a la persona deba expresarse mediante una pareja de contrarios entre los que existe una profunda tensión. Y tal situación afecta también a las agrupaciones en las que se realiza la persona: Patria, Nación y Estado.*

La patria es el suelo y son los antepasados, es apego material y geográfico, lo cual supone un elemento en cierta medida irracional que dificulta un análisis exhaustivo. Pero, pese a todo, realiza un papel mediador importante, ya que es el primer vínculo entre lo privado y lo público. Lo privado tiene una primera dimensión pública en la familia, aquí la fraternidad entre los hermanos supone un elemento de cohesión imprescindible del que se contagia la patria. Si con respecto a la patria podemos alcanzar una cierta claridad conceptual será gracias al análisis de la noción de apego, la cual posee dos aspectos:

1) «En primer lugar, el apego es afecto. El primer papel de la patria, y sin duda su función esencial, es transportar, tanto como se pueda, la fuerza y el calor de los afectos familiares al ámbito de la sociedad pública. La patria es el intermediario necesario entre el afecto doméstico y la amistad de los conciudadanos» (PA, 47).

2) Pero apego significa también enraizamiento. Ello no supone afirmar que sólo se ha de conservar lo que la patria transmite, al contrario, cambiar de perspectiva, abrirse a otros horizontes es un movimiento sumamente enriquecedor, pero siempre que se haga desde un enraizamiento anterior y conduzca hasta uno posterior, es más, se puede decir que tal experiencia es una de las mejores formas para alcanzar una saludable visión del propio origen. Esta dimensión del enraizamiento representaría esa dimensión fundamental de encarnación que tiene la persona, un punto de vista sobre el universo, que si falta lo que en realidad falta también es toda la perspectiva. De ahí que en la mayoría de los casos, el inmigrante o el

apátrida estén en una difícil situación a la hora de juzgar el mundo. Hablábamos antes de la vocación particular a la que se ha de atender a la hora de evaluar el *ordo amoris*, la estructura moral más elemental, de una persona, de un pueblo. Una parte de las posibilidades que tal *ordo amoris* facilitará, tendrá como material más fundamental esta herencia que nutre a la patria.

* * *

Cuando franqueamos los umbrales de lo nacional nos adentramos en lo social por excelencia, pues sólo la nación tiene un carácter enteramente colectivo: «La nación es algo social compuesto de algo social: está hecha menos de individuos que de grupos. Implica personas ya vinculadas las unas a las otras y unidas para trabajar en la realización de una misma obra. Vivir es anudar relaciones múltiples con los otros hombres, es engendrar sin cesar grupos diversos. La nación une grupos distintos, establece entre ellos un vínculo que los unifica subordinándolos a una tarea común, los reúne entre ellos dándoles el *sentimiento de pertenecer a una misma colectividad*. La nación es la solidaridad de todos esos grupos» (PA, 50). Ese vínculo unificador se alimenta en la familia, que es quien, a través de la fraternidad entre los hermanos, alimenta el sentimiento de simpatía.

La nación es, por una parte, una unión de hecho, padecida por el sujeto sin que la haya buscado, vendría representada por la *nacionalidad*, que expresaría los determinismos que se sufren en la nación, ya sean éstos de tipo biológico, cultural o históricos. Tal unión supone una comunidad de intereses, una unidad de lengua, en definitiva, «historia común, una idéntica tradición, un mismo patrimonio espiritual» (PA, 51). En este sentido la nación se podría definir por su fin, por su misión generadora (nación proviene de *nasci*) y educadora; su función propia es la de transmitir la cultura a todos los que nacen en su seno. La nación es quien transmite la cultura por lo que se convierte en nuestro medio cultural. ¿Qué cultura, qué comprensión del hombre, qué concepción del tiempo, de la historia, qué aliento transformador, qué relación con la naturaleza, etc. proponen hoy las nacionalidades en discordia? ¿No estará la discusión pública hoy centrada ante todo en cotas respectivas de poder?

Pero además de ser una unión fáctica, la nación es una unidad buscada, «una *solidaridad querida*, es decir, es la voluntad de hacer una obra común y la de comulgar con un mismo ideal (...), un *querer-vivir juntos* en las fronteras comunes» (PA, 52). En este medida la nación se convierte en la condición necesaria para expresar la vocación social de la persona. Pero si la nación es condición de una vocación personal no puede convertirse en un elemento reductor, de ahí que

un concepto personalista y comunitario de nación podría estar bastante bien sintetizado por el texto siguiente: «La nación como un pueblo que, consciente de una comunidad de origen, de una comunidad de tradición cultural y de una comunidad de intereses, acepta y quiere esta comunidad como condición de la vocación personal de cada uno de sus miembros, y que completa sin cesar su unidad tendiéndose hacia el futuro para realizar su destino en función incluso de su historia y de su ideal, esforzándose en todo por hacer coincidir su proyecto fundamental con el de las otras naciones, en vista a un desarrollo del hombre y de todos los hombres» (PA, 54). A la vista de lo que tal concepto de nación dista del empleo corriente, hay quienes, como Carlos Díaz, han preferido buscar algún término alternativo que no estuviese tan lastrado de connotaciones negativas, y han propuesto el término «matria»⁷.

Cuando una escala de valores centrada en el individuo, como es el actual patrón liberal-capitalista, se ha instalado como piedra central de nuestro ordo amoris, ¿qué querer-vivir juntos se puede albergar? ¿No estará esa fórmula moral fundamental adoptada tan trastornada que está incapacitándonos para desarrollar las dimensiones personales más elementales?

* * *

Hasta ahora hemos podido hablar de lo social, de la nación sin mencionar al Estado. De esta forma se descubre como errada la concepción, usual hoy en día, que afirma que el Estado sería la conciencia que la nación tiene de ella misma, de su unidad tanto en el tiempo como en el espacio. En consecuencia, la nación sería una fase de individualidad mientras que el Estado sería persona, por ser la conciencia del fin a alcanzar y señalar los medios para alcanzarlo, dando así a la nación, antes virtual, soberanía y autonomía. Todo lo dicho se opone frontalmente a tal visión de dicha relación entre nación y estado. Precisamente, la nación es toma de conciencia y lo social es algo real, con existencia propia. «La familia, encarnación de lo que podría denominarse lo *social privado*, y la nación, encarnación de lo que podría denominarse lo *social público*, existen de forma ajena al Estado» (PA, 55). De forma que, en contra de esa idea tan extendida hoy, afirmamos que el papel del Estado «no es crear lo social actualizándolo, sino reconocerlo y promoverlo. Las relaciones sociales, las múltiples colectividades, las innumerables agrupaciones, sufridas o queridas, la nación, existen lógicamente independientemente del Estado. No son puras virtualidades sino realidades diferentes. El Estado tiene su propia naturaleza: es la encarnación de la categoría de lo político *stricto sensu*» (PA, 55).

Ahora bien además de ser distinta la comprensión de la relación entre el estado y la sociedad, también

la concepción de su naturaleza va a diferir notablemente: El papel propio del Estado es «el de estabilizar, asegurar las relaciones entre los diversos grupos que preexisten. Ahora bien, asegurar las relaciones en el interior de la nación es someterlos en el orden jurídico. El Estado es, en primer lugar, la objetivación del derecho» (PA, 55-56). Previo a él hay ya un derecho de grupo, pero que está cerrado en sí mismo. El Estado lo que hace es someter todos esos derechos particulares a una norma común, establecer un *verdadero orden jurídico*, que nace de un impulso universalista. La nación, en tanto que encarnación de lo social público, es un vínculo horizontal y su derecho (de grupo) es de comunicación, colaboración, integración, mientras que el estado es encarnación de lo político, su vínculo es vertical y su derecho es de subordinación. «El Estado se nos aparece, entonces, como el medio querido por la nación para realizar y mantener de modo efectivo, aunque fuese por la fuerza, la unidad de la cual ella tiene conciencia» (PA, 57-58). Ahora esto no supone abandonar al Estado al más burdo pragmatismo de los fines ya que «en cualquier caso, puesto que el derecho tiene por meta moralizar, humanizar las relaciones humanas, es claro que el empleo de medios inmorales e inhumanos sería contrario a la finalidad misma de la política. Fuerza humanizada, la política tiene así toda la ambigüedad del derecho» (PA, 58).

Por desgracia el problema del nacionalismo se ha planteado como una lucha por conseguir un aparato estatal, suponiendo que tal cosa viene acompañada de forma automática de una verdadera humanización de las relaciones humanas: el objetivo del derecho, fundamento éste a su vez del papel del Estado, quien en último término nace de la vida de una nación. Así parece que lograr mayores transferencias por parte de alguna autonomía, vaya a ir acompañado de una mayor vitalidad de la comunidad nacional. Nada más lejos de la realidad, sobre todo si nos paramos a pensar las relaciones que el derecho, naturaleza última del estado, tiene con la moral, fundamento último de todo proyecto nacional.

* * *

Al definir qué entendíamos por patria, señalamos que en tal concepto se recogía el elemento más irracional de la vivencia social. En tal sentido la patria estaría vinculada a lo que Lacroix denomina el hombre de la fuerza. La fuerza es un elemento constitutivo de la persona, ahora bien, la fuerza es humana, lo cual supone que no es violencia que es la fuerza que se toma como un absoluto y no encuentra ningún freno interior o exterior. En el hombre la fuerza debe ser justa, lo cual significa que debe conocer y querer su lugar dentro de un conjunto. El papel del derecho

consistirá, en opinión de Lacroix, en oponer una fuerza a la violencia, no para destruirla, sino para hacerle tomar conciencia de su limitación y la releve de alguna forma a ella misma en su relación con el otro. De forma que «las relaciones jurídicas son todavía relaciones de fuerzas, pero relaciones reguladas, equilibradas, ordenadas. Ahora bien, este reglamento, este equilibrio y este orden serán destruidos por la violencia, o sólo se mantendrán por ella, si no están al servicio del amor» (PA, 28-29), o lo que es lo mismo, la estabilidad fundada sólo en el derecho está abocada a fracasar si no se abre a la fuente última de legitimidad: la persona humana y, por tanto, se abre a la moral. Por desgracia, tal cosa parece haberse olvidado en nuestra sociedad cuyo planteamiento imposible acierta a describir Lacroix: «Pero el derecho no hará más que sustituir a la fuerza mediante la astucia si se contenta con crear un equilibrio, más o menos inestable, de intereses. A lo sumo el derecho podría regular el intercambio de servicios, y fundar una sociedad puramente utilitarista donde los individuos comprenderían que una unión de intereses vale más que una lucha de fuerzas. Tal derecho permite el intercambio regulado del tener sin alcanzar al ser. En la sociedad que el derecho constituye, los individuos quedan como extraños los unos respecto de los otros» (PA, 24).

Así, pues, el actual planteamiento político que busca como medio para llevar adelante un proyecto de comunidad nacional la reivindicación de un aparato estatal no puede parecernos más que completamente errada. Siempre que lo político se convierte en fin en sí mismo, se olvida del centro que le da sentido y que no es otro que la persona humana. El dotarse de medios es ciertamente algo que la nación busca, pero son medios para alcanzar un fin, no una mera acumulación de competencias.

Pero, si se reconoce como necesaria la inserción de la persona en una comunidad nacional para llegara a desarrollarse plenamente como tal, y se afirma el Estado como una realización de un orden jurídico que requiere de unos medios para ponerse en práctica, ¿no se está abocado entonces a una especie de «reino de taifas»? Tal cosa podría suceder si en la nación se hubiera borrado el elemento universal, pero ése no es el caso en el personalismo comunitario. Además, éste siempre ha defendido una concepción federalista, de comunidad de comunidades, que no suponen células –palabra que procede del latín y significa celda –, sino, justo al contrario, una red de utopías que actúa sinérgicamente. La nación, la cultura, la comunidad, ... nos dan el punto de inserción en el universo y la perspectiva para contemplarlo y transformarlo.

Notas

1. Michelena, Luis, citado por Sarasola, Ibon, en «A modo de introducción a la literatura vasca» en Atxaga, Bernardo: *Obabakoak*. Trad. del propio Atxaga. Círculo de Lectores. Barcelona, 1990. pág. 20.
2. Rodríguez Pascual, F.: «El tema de España. Entrevista a Pedro Laín Entralgo» en *Diálogo filosófico* XIII (1997/III), pág. 299.
3. González de Cardedal, Olegario: *Madre y muerte*. Sígueme. Salamanca, 1993. págs. 26-28.
4. Una forma de abordar esta cuestión podría ser la de la nación como ideología o como utopía. Los elementos, de la mano de P. Ricœur, más fundamentales para ello, aunque aplicados a la política en general, se pueden encontrar en Esquirol, J. M.: *La frivolidad política del final de la historia*. Colección Esprit 31. Caparrós Editores. Madrid, 1998, págs. 98 ss.
5. Algunos estudios, a título meramente orientativo, que pueden ayudar en dicha investigación serían: Brague, R.: *Europa la vía romana*. Gredos. Madrid, 1995; González de Cardedal, O.: *España por pensar*. Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca, 1984, *El poder y la conciencia*. Espasa. Madrid, 1985; Laín Entralgo, P.: *España como problema*. Espasa Calpe. Madrid.
6. Lacroix, J.: *Persona y amor*. Trad. A. Calvo y L. A. Aranguren. Colección Esprit nº 24. Caparrós Editores. Madrid, 1996. pág. 45. En este apartado seguiré esta obra de Lacroix que en adelante cito en el cuerpo del texto como (PA, pág).
7. Díaz, C.: «España, la imposible quimera», en *Diálogo filosófico* XIII (1997/III), págs. 310-311.

Patrias no, gracias

Carlos Díaz

Miembro del Instituto Emmanuel Mounier.

Ésta es la cuestión:

a. España no tiene futuro, carente como está de identidad comunitaria, tan sólo hay allí racionalidad instrumental por parte de las Autonomías que la fagocitan en lugar de construirla. España, o la suma de sus fagocitadores. Las Autonomías no buscan el bien común, sino potenciar egocéntricamente la diferencia, el hecho diferencial entendido de forma centrípeto. Una vez más, la lucha de clases es también lucha de patrias en torno a la diferencia: patriota grande come a patriota chico; para que el patriotismo gringo lo sea hasta el paroxismo tiene que debilitar al mínimo los patriotismos de los más débiles.

b. La atrofia de identidad patria se suple con unidad bélica. España es su ejército nacional, centrado a su vez en su segundo ejército OTAN, a su vez centrado en su tercer (ya en preparación activamente impulsado por Madrid) ejército europeo. Tres ejércitos para ninguna identidad. ¿*Cui prodest*, a quién beneficia? A los ricos, así bien defendidos. Cuando el rico grita «¡Patria a la vista!», grita: «¡mis tierras, mis dineros, mis posesiones a la vista!»; cuando el grito del pobre acompaña a ese grito del rico ¿qué grita sino «¡miseria a la vista!», y en última instancia qué pregona sino el anticipo de su propia muerte?

c. En España, ausente la patria interior y presente el ejército, sólo queda Europa como argumento, es decir, el dinero, el ecupatriotismo. El ecu y cierra España, el ecu como comunidad monetaria, mercado común. Paradoja: cuando un español pobre dice España, una multinacional japonesa sonríe y pide más caviar para sus accionistas. Poderosa patria es don dinero.

d. Busquemos, pues, la patria de identidad humana, patriótica y matriótica, en los valores verdaderos e importantes, el primero de los cuales es la persona humana, la patria grande de la libertad, igualdad y fraternidad, el proyecto personalista y comunitario, lo que exige la denuncia del patriotismo establecido y

del que trata de establecerse sobre el desorden axiológico. Construyamos sin fronteras una comunidad de humanos que sea una persona de personas, federándonos y confederándonos desde la periferia al centro según las leyes de los vasos comunicantes, en orden al «lo tenían todo en común». Ésta es la patria eterna, la que no muere.

Lo asombrosamente tonto es que cada patriota parezca dispuesto a pegarse contra cada otro patriota por la superioridad de su propio chupachú, sin darse cuenta de que todos los chupachús enamoran a todos los patriotas con la misma chupintensidad. ¿No será porque cada uno de ellos al mirarse en el espejo de su patria-chupachú no es capaz de ver más que el propio rostro, contemplado con mirada ultranarcisista y supremacista? ¡Patria, como la madre, no hay más que una!, gritan todos los hiperpatriotas, y lo curioso es que lo vocean todos... ¡a una!, como Fuenteovejuna. Pues bien, si tal es así ¿por qué no unificáis todas las patrias en una sola patria, la mejor de los mejores, la común a la entera humanidad?

Patria sólo si grande. Ni siquiera sin fronteras se encuentran los pueblos libres de sus egoísmos; en Brasil, por ejemplo, fácilmente el «Sur maravilla» mira por encima de los hombros al Nordeste empobrecido, y la Argentina de Buenos Aires fácilmente pospone a las gentes hermanas «de tierra adentro». No, ni siquiera sería deseable una Patria de Patrias Hermanas, ni grandes ni pequeñas, pues allí donde los alambres de espino aparecen hay neocolonialismo a la vista.

¿Cuántos kilómetros cuadrados tiene que medir una patria para comenzar a serlo? Imaginamos que no hay respuesta, porque la *patria* resulta inconmensurable. Así que, ya puestos, amamos las patrias de humanidad, no las valladas ni las kilometradas, pues la patria del ser humano está en el espíritu humano. Esto, de entrada.

Más luego hay que añadir esto otro: patria donde no se permite el libre tránsito sin mirarle a nadie el origen ni impedirle la libre residencia no es patria, que es cárcel. Una patria nunca está hecha. Patria hecha, patria deshecha. Lucenses, astures, cántabros,

vascones, sordones, ceretanos, lacetanos, ilergetes, berones, arévacos, turmódigos, bracarenses, lusitanos, vettones, lobetanos, edetanos, olgades, carpetanos, contestanos, germanos, oretanos, célticos, turdetanos: bien venidos, bien quedados, bien idos.

Nosotros vamos a seguir trabajando pobremente para todos los seres humanos de buena voluntad, con independencia de su condición de tirios o de troyanos porque, de todas las patrias, la del *trabajo* es la más acorde con la humana condición. Nuestro lema es, pues, dicho cartesianamente, el que sigue: *laboramus, ergo sumus*, trabajamos, luego existimos; desde esa perspectiva, sea nuestra humilde existencia de gran intensidad, disfrute de existencia plurivital en una sola vida, para que nuestros verdaderos compatriotas sean los co-laboradores, dure lo que dure el trayecto.

Una patria, en todo caso, mejor o peor, es la unidad de sus latidos comunes, la cuna en que se mecen los mismos sueños de un colectivo. Cada cual tiene la patria que se merece. Allá cada cual, pues, con la suya:

Cada uno en el rumor de sus talleres
a diario la patria se fabrica.
El carpintero la hace de madera
labrada y de virutas amarillas.
El albañil de yeso humilde y blando
como la luz. El impresor de tinta
que en el sendero del papel se ordena
en menudas hormigas.
De pan y de sudor oscuro el grave
campesino. De fría
plata húmeda y relente
el pescador. El leñador de astillas
con forestal aroma cercenada.
De hondas vetas sombrías
el minero. De indómitas verdades
y hermosura, el artista.
Cada uno hace la patria
con lo que tiene a mano: la sumisa
herramienta, los vivos materiales
de su quehacer, un vaho de fatiga,
una ilusión de amor y, en fin, la rosa
de la esperanza, aun en la sonrisa
(Leopoldo de Luis: *Patria de cada día*)

Por nuestra parte, cada día redescubrimos con más afición la vocación de *metapátrida* que nos inhabita, aunque dicha afición venga de antiguo, quizá desde el día en que nos emocionamos leyendo que ni los obreros explotados ni los pobres de la tierra tienen dónde reclinar la cabeza, a pesar de que los ricos para defender sus posesiones enseñen a cantar a los más desheredados los himnos y a tremolar las banderas con las que se dejen matar en las guerras patrioterías, llevándoles de este modo tan contentos como engañados al matadero.

Las patrias no son más que el engaño de los pobres y el dinero de los ricos. A ver, niños:

- ¿Es que acaso la misma patria ha de envolver en su bandera al soldadito que al cacique?
- No, maestro, la de aquél es de tosco paño, la de éste de fina seda.
- ¿Dónde está la patria de los miserables chabolistas sin tierra?
- En ninguna parte, maestro, no es sino un espejismo surgido de la sed y del hambre de sus vidas.
- ¿Cómo pueden compartir patria quienes no comparten suelo?
- De ninguna manera, maestro, pues el suelo que los unos quitan a los otros no une, sino que separa.
- ¿No es la patria de los terratenientes a costa de la patria de los terratenidos?
- Sí maestro, acabamos de decirlo en la respuesta anterior.
- ¿Misma madre patria, mismo grito referencial, mismo sudario envolvente el de hijos con suerte tan dispar?
- No, maestro, no. No nos pregunte más, por favor, que ya hemos comprendido.

Confesamos que cuando nos hablan solemnemente de patrias no entendemos nunca, pues sólo entendemos de paisajes con paisanajes al fondo, de nexos tradicionales y comunitarios, de culturas y de civilizaciones, pero esto ya no es patriótico sino en todo caso matriótico, proyecto de allendidad. Esto otro es lo que nosotros entendemos por nuestra parte: el sable y el cañón son lo que llaman patria, el libro y la pluma son la matria; el rumor del sable y el tronar del cañón matan el lenguaje silencioso del libro y la firmeza de la pluma manifestándose. Lo que ellos grandilocuente llaman patria es la frontera, la bandera, el egoísmo; la matria es la naturaleza silenciosa, aquello que nos hace comunes a todos los humanos, por igual necesitados de ser queridos. La patria es la exclusión, la cerca, el derecho de propiedad; la matria es la Oda a la Alegría, con ese beso que abarca a la humanidad abatiendo los muros de lo tuyo y de lo mío. La patria es el hombre viejo, con cerebro de reptil, el estegosaurio; la matria es el neocéfalo de una inteligencia sentiente capaz de enamorarse. La patria es el muñón, la matria es la mano. Y la matria abre al más allá metapatriótico.

Así pues, *por una matria a la vez humanisferio y teosfera*. El trabajo del que hablamos ahora no es una variante de los trabajos de Hércules, de gigantomaquias espectaculares por mucho que lo pretendiera; trátase más bien de un laboreo humano y para seres humanos con todas sus fragilidades correspondientes, incluida la fragilidad de todas las fragilidades, razón por la cual su patria es asimismo la del *ser humano*, por así decirlo su esfera es el *humanisferio*, patria de la fragilidad que busca más allá de sí misma. En resumen, bástenos el paisaje y el paisanaje humaniza-



dos, nuestro imaginario social, la verdadera *matria* común, y en ella queremos desarrollar la *fratría* o comunidad de hermanos *metapátridas*.

A su vez, desde ahí busquemos *lo divino* que hay en esa laborante condición humana, sin cesar de lanzar miradas más o menos furtivas cada día y cada noche, en la salud y en la enfermedad, desde la tierra hacia lo alto del cielo, hacia la patria eterna, hacia la *teosfera*. La patria es ante todo una Causa.

Irse del patrioterismo pequeño por carencia de empatía con la patria pequeña no basta para asentar debidamente la propia tienda en la patria grande, pues la pérdida de una carrera no constituye aval suficiente para la ganancia de la segunda. Ciertamente, por eso nosotros no somos de aquellos que progresan en euforia a tenor de lo creciente de sus decepciones, de ahí que nunca hayamos compartido la filosofía catastrofista del «cuanto peor, tanto mejor», pues sabemos bien y por experiencia propia que en todas partes cuecen habas. Por eso no nos vamos, nos quedamos, *nos quedamos aquí, y además sin patria, más allá de toda patria*. Aquí estamos, pues, llorando, y a ti que te sientes también como nosotros nos sentimos te invitamos a llorar sin que las lágrimas te impidan ver el sol, antes al contrario con la conciencia de que ciertas lágrimas pueden ser purificadoras si el llanto es a la vez canto, llanto firme y canto más firme todavía. Al ir iremos llorando sembrando las semillas, al vol-

ver volveremos cantando recogiendo las gavillas. Recabamos para nosotros, en suma, la identidad de *metapátridas activos*, de aquellos que mientras lloran siembran, invitando a los demás a co-laborar en la siembra, pues la mies es mucha y los trabajadores pocos; así que ven a llorar-sembrar con nosotros, hermano, haz como dice Horacio: *si vis me flere, dolendum est primum ipsi tibi*, si quieres que yo llore ha de dolerte primero a ti mismo.

Henos aquí, pues, tratando de sustituir poco a poco la identidad patriótica del RH por la *identidad mestiza*, allí donde lo personal y comunitario de los seres humanos se encuentra, se hermana, se humaniza en el intercambio de las sangres y de las culturas sin fronteras. Los racistas y los patrioteritos a ultranza tienen sus días contados, pues el color de los colores del mundo es el color mestizo: ¿quién podría ponerle fronteras a la polinización de los colores de la Tierra?

En fin, no deseáramos dar demasiado portazo al salir del patriotismo para entrar en el mestizaje, conscientes de que el estilo es el hombre. Sin rabieta, *nos quedamos yéndonos y nos vamos quedándonos*, con la cabeza fría y el corazón en su sitio, tristes por todo lo que el éxodo significa, pero a la vez esperanzados y satisfechos por la nueva y superior estrella a la que desde ahora perseguimos. Gracias, en fin, a la patria pasada, y adiós.

Testimonio

La búsqueda de las experiencias primordiales en la actual encrucijada

—Entrevista a Olegario González de Cardedal

Andrés Simón y Eduardo Martínez. Miembros del Instituto Emmanuel Mounier.

Olegario González de Cardedal (1934) es sacerdote, Catedrático de Teología en la Universidad Pontificia de Salamanca y miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Autor de numerosos artículos y libros, en los que además de desarrollar una investigación teológica reconocida internacionalmente, también se ha ocupado, en no pocas ocasiones, con nuestra cultura y nuestra situación existencial pasada o presente. En tal sentido, cabría citar entre otras de sus obras *Meditación teológica desde España* (1972), *Ética y religión* (1977), *España por pensar* (1984), *El poder y la conciencia* (1984) o *Cuatro poetas desde la otra ladera* (1996, Unamuno y Machado son dos de los autores estudiados). Su obra teológica más significativa es el volumen reciente: *La entraña del cristianismo* (Salamanca, 1997).

Como introducción de la conversación acerca del asunto que aborda en esta ocasión ACONTECIMIENTO, nada nos parece mejor que un texto de otra de sus obras, *Madre y muerte* (1993), donde realiza un diagnóstico de la situación actual de España: «Yo no hubiera contado esta historia, si hubiese pensado que se trataba sólo de mi peripecia individual, que evidentemente no es ni interesante ni significativa para nadie. Pero yo soy exponente del desarraigo, trasterramiento, emigración física y espiritual que ha vivido la mitad de la población española en el último medio siglo. Casi todos estamos donde no hemos nacido, pensamos de manera distinta a como pensaron nuestros padres, hemos abandonado las moradas del pensar y del creer a la vez que nuestras aldeas de origen; hemos creído que aquellas culturas y actitudes eran deudas de una fase ya agotada.

A ese desarraigo de la aldea y su cultura, que se comenzó en 1960, se añade el desarraigo de nuestra cultura nacional, que comienza en 1990 al integrarnos en una unidad europea, y lo mismo que la ciudad ha podido contra la aldea y el campo, Europa va a poder contra España y su historia. No tenemos capacidad técnica ni intelectual para asumir, heredar e interpretar a la altura del presente nuestro propio legado cultural. ¿Cómo vamos a ser los españoles del futuro, que ya no tenemos alma tradicional de aldea

y todavía no hemos forjado una nueva cultura, tradición y símbolos realmente modernos, que no sean sólo suplantación sino también prolongación, enriquecimiento y herencia viva de todo lo anterior? Si yo hago aquí elogio y elegía de aquello es para reclamar con urgencia la creación integradora de lo nuevo, para invitar al coraje de pensar la vida, la fe y la humanidad en claves más complejas. Y esa complejidad no se logra con el desconocimiento u olvido, desprecio o resentimiento del origen. Como Virgilio, si yo canto la gloria y el derrumbamiento de Troya es para iniciar la gesta de la fundación de Roma, es decir, si yo hago memoria de lo pasado vivido es para apoyarme en ello, mientras pienso en lo vivible y me preparo para el porvenir.

España comienza en 1977 una *historia nueva*. El trasterramiento geográfico, el cambio político, moral y religioso obligan a los hombres y a los grupos a repensar la realidad hispánica tanto material como cultural y espiritual. Sin haber tenido tiempo, voluntad o proyecto de llevar a cabo esa interior reconstrucción del alma española, algo mucho más profundo y urgente que una simple transición política, nos llega ahora la integración en Europa de manera activa e inevitable. Si para la anterior fase no estábamos colectivamente preparados, menos lo estamos para la segunda. En ambos casos si todo ha quedado en manos de los políticos. Ellos antes que pensar a España y a Europa han repartido una y distribuido otra. Ese vacío de reflexión, de creatividad y de proyecto cultural es lo que crea el desarraigo, la desazón y destemple actuales de España. No se deja de pensar y de crear impunemente. Quien a tiempo no piensa y no crea, queda convertido en esclavo del prójimo. Esclavo aun en medio del bienestar y de la información, ofrecida como anestesia mediante una saturación y combinación, que no permiten la asimilación y discernimiento crítico.

Nuestra generación tiene que asumir a la vez un pasado, que desaparece, y un futuro, que aparece incierto, entre amenazador y prometedor. La recolección, interpretación e integración de la propia historia anterior son la condición necesaria para una nue-

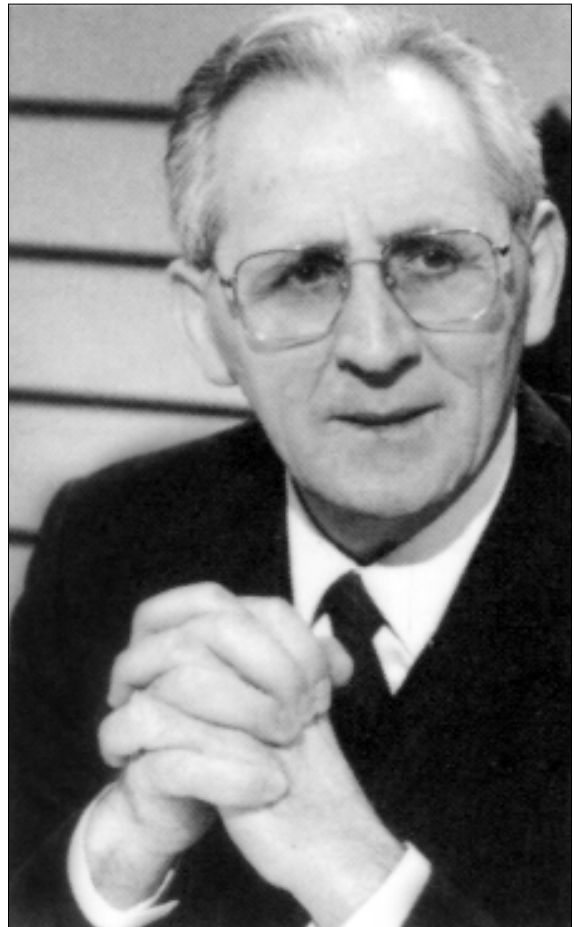
va fecundidad histórica. Sin ese esfuerzo creador tampoco podremos salir fecundados en el encuentro con Europa, porque en el orden espiritual nada externo enriquece, si no encuentra la equivalente respuesta creadora. El tránsito de la anterior aldea hispánica a la inminente plaza común de Europa es un reto, en el que España puede sucumbir como destino y proyecto histórico o en el que puede renacer enriquecida»

Quizá, antes de nada, convenga preguntar si mantienes todavía el diagnóstico escrito en 1993 en este libro.

Lo sigo manteniendo porque era un diagnóstico realizado puntualmente con ocasión de la muerte de mi madre, pero no en un libro sobre mi madre, sino que en esa ocasión quise pensar lo que yo llamé la pérdida de las tres matrices: la madre, la aldea, la cultura rural. En mi caso se trataba a la vez que de la madre biológica del abandono de la aldea por parte de sus habitantes que emigraban a ciudades industriales o a ciudades más pobladas, y en tercer lugar la pérdida de la cultura rural. Esto es de una trascendencia que no hemos descubierto todavía. En ese libro escribí: «yo soy por origen contemporáneo de Abraham». Cuando leo los textos del Génesis y del libro de los Reyes –y los acabo de releer ahora otra vez–, me encuentro rigurosamente contemporáneo de Gedeón, cuando está en la era y se le aparece el ángel de Yahve y le dice que le invita a liberar a su pueblo. Ésa es la cultura en que yo he nacido. Todos los que tienen más de cincuenta, cincuenta y cinco años, han nacido en esa cultura.

La ruptura de esos tejidos originarios es absolutamente decisiva, porque lo que ha tenido lugar es justamente que lo que se gestó humana y culturalmente desde Abraham hasta 1960, durante treinta siglos, ha desaparecido literalmente en treinta años. Nada hay más entristecedor y doloroso que pasarse por cada ciudad española que hace un mercadillo los domingos y ver vendiéndose absolutamente todo rastro, todo mueble, todo apero, todo instrumento que ha constituido el ámbito de experiencia, sensibilidad y trabajo en la vida humana exactamente hasta hace veinticinco años. Cada Domingo al ir a celebrar la Eucaristía a la una, tengo que pasar por el rastro de Salamanca y confieso que es algo que me parece desolador, justamente porque esas realidades que están en venta fueron el suelo de la convivencia, del trabajo y de la cultura anterior, desde las sillas a los bancos, desde las llaves de las puertas a los libros de rezo o las novelas del XIX.

En ese sentido efectivamente mantengo el diagnóstico porque la conciencia española no se ha dado cuenta de lo que nos está pasando, y lo que a uno le pasa, como diría Zubiri, con un «mi», con un «me», con un «yo», constituye realidad. Me parece urgentísimo que los españoles hiciéramos alto para decir «me



está pasando algo que me está trasmutando, y siendo yo quien era y sabiendo quién era, no sé si con lo que me está pasando sé ya quien soy, quien estoy a punto de ser, qué he dejado de mí fuera de mí, qué me han introyectado en mí para ser un sujeto nuevo y qué he seleccionado de lo anterior, a qué he renunciado conscientemente, por qué estoy así y qué es lo que estoy decantando de todo lo que me está ocurriendo».

Este problema que tenemos los españoles, ¿es exclusivamente propio de nuestras fronteras o hay elementos del problema que son comunes allende nuestro país?

Evidentemente todo análisis particular tiene que tener una validez universal. Lo que ha ocurrido en Cardedal, mi aldea, no ha ocurrido sólo en Castilla, ni en España, ni en Europa, es un tránsito histórico de la relación directa del hombre con la naturaleza en el marco rural a una distancia de la naturaleza, a una inserción en la gran ciudad, a un traspaso al mundo virtual y a una desconexión con experiencias primordiales de largo alcance.

Los acontecimientos que hemos vivido en la naturaleza, estoy pensando en las inundaciones de Biescas y de Badajoz, son exponentes de esta pérdida de refe-

rencia a las realidades primordiales, comenzando por la naturaleza. Un hombre de aldea jamás hubiera hecho una casa en un vado, porque sabe que la naturaleza opera con ritmo de siglos; los barrancos están allí porque hace dos siglos hubo una tormenta y él sabe que en cualquier momento volverá otra vez; es lo mismo que tarde cinco años que cincuenta, pero el labriego sabe que al cabo de los años las aguas vuelven por donde solían ir. La actitud fundamental del hombre contemporáneo que olvidó esas experiencias es que él decide dónde puede haber una llanura, un barranco, un río o una montaña, porque piensa que ha dominado la naturaleza y que si hace siglos llovió, ahora no va a volver a llover; pero efectivamente vuelve a llover, las aguas vuelven a su cauce, los ríos vuelven a sus madres. Es necesario hacer una meditación del tiempo, no del tiempo atmosférico, sino del tiempo personal, cósmico y biológico. Yo creo que eso merecería una meditación antropológica y biológica bien definida, que descubriera olvidos y prometeísmos mortales, que tornase al hombre consciente de su gloria y de sus límites.

Esta nueva situación afecta a toda la conciencia humana, si en África aún estamos con el agua de los oasis, si en Asia aún plantamos el arroz, es cuestión de tiempo, la mutación está hecha en los centros de transformación del mundo, desde Europa. La cultura rural se ha acabado y estamos ante la forma de pensar la vida personal y la vida religiosa en forma y marcos de existencia urbana, no en cercanía, no en comunicación inmediata, no de persona conocida. ¿Cómo será la persona humana cuando la relación con la naturaleza, el tiempo, el cosmos y el prójimo no sea directa, inmediata y personal, sino virtual, mediata e interpretada por otros? A ese fondo de problemas remite el libro *Madre y muerte*, que es un relato particular con una voluntad universal.

¿Podríamos aplicar aquí la teoría de Kierkegaard de los tres estadios y decir que acabado el estadio teológico, le ha sucedido el ético, y a éste a su vez el estético?

Este esquema tiene en Kierkegaard muy poco relieve. Cuando uno va a verificarlo en las fuentes sólo en dos o tres momentos y de manera ocasional aparece y por tanto no convendría sobrevalorarlo.

A mí me parece que no son estadios sucesivos sino coextensivos a toda gran experiencia humana que llega a una cierta madurez. Bien es verdad —y ésta es otra perspectiva— que la experiencia religiosa y la determinación cristiana de la experiencia religiosa de Occidente se ha hecho desde una referencia a la naturaleza y al mundo rural, pero tampoco hay que engañarse, el cristianismo es un acontecimiento de ciudades. El cristianismo primitivo comenzó en las ciudades (Filipos, Éfeso, Corinto,

Roma). Esto quiere decir que para el Cristianismo no habría que partir de la base de que ha arraigado en las experiencias naturales, rurales, elementales. No es verdad, él es un fenómeno ciudadano y ha ido al campo después de ser un movimiento de ciudad. Por tanto, que ahora tuviera que ser un movimiento primordialmente urbano, para el cristianismo no sería una gran novedad. La gran cuestión es qué estructuras de convivencia, de celebración, de institución se crean para tener una presencia operativa, eficaz y sustentadora de los cristianos en la ciudad. Yo no sé si el anonimato de Madrid, París, Londres o Milán ahora es mayor que era entonces el anonimato de Corinto, de Roma o de Éfeso. En ese sentido yo creo que vamos a tener que reconstruir muchas cosas, mejor dejemos de lado el prefijo «re», construir muchas experiencias nuevas del cristianismo en función de las situaciones que efectivamente la ciudad, la ciencia, la informática, las comunicaciones, están creando. Pero esto no es excesivamente grave, ya que el cristianismo en su historia ha construido de nuevo su corporeidad institucional y cultural ya cinco o seis veces y no ha quedado, ni desnaturalizado ni empobrecido, sí extendido. No sería difícil y no es este el lugar para esbozar lo que yo designaría las cinco o seis grandes somatizaciones o encarnaciones históricas del cristianismo: no olvidemos la típica alternativa mundo funcional semítico/mundo metafísico griego, mundo dogmático oriental/mundo jurídico romano, cristianismo del Norte de África y cristianismo itálico. Pensemos en el gran paso a la conciencia medieval, a la subjetividad moderna, al positivismo inglés, a lo que estamos viviendo ahora...

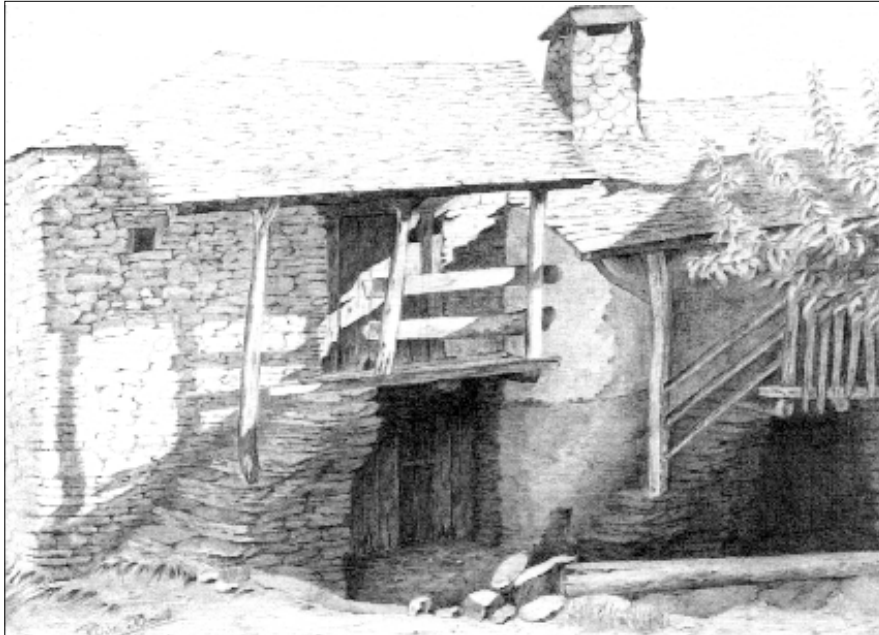
Yo creo que el cristianismo no va a sufrir susto especial porque lo que está en juego no es primordialmente una mutación cristiana, es una mutación de ámbito de existencia dentro de la cual el cristianismo se crea a sí mismo una nueva corporeidad expresiva. A la vez que en el mundo rural, de Castilla, el cristianismo creció en el mundo anglosajón y en EE.UU. Los cristianos norteamericanos han nacido ya en el pluralismo, en la democracia, en la multiculturalidad. Por tanto, yo creo que son problemas nuevos *relativamente*, y que en ese marco hay que buscar una nueva dimensión a la ética, a la teología y a la estética.

Probablemente la pregunta aludía a algo que efectivamente sí es una característica del mundo contemporáneo: una especie de primacía estética como salida final desencantada de los grandes proyectos teológicos y de los grandes proyectos éticos de la modernidad. ¿Qué pasa cuando los finales teológicos y sus transmutaciones éticas, como ha sido el caso del siglo XIX, con pretensión de totalidad, de absolutez y de divinización han caído, y eso que teóricamente cae con el análisis de Nietzsche cae históricamente con el

Muro de Berlín? Ésa es la gran cuestión. Con Feuerbach, Marx y Nietzsche está hecha la crítica fundamental al cristianismo y al mundo nacido de él. ¿Cómo ser hombres sin ser cristianos? ¿Cómo ser cristiano en verdad fiel y a la altura de la conciencia histórica? Ésas son las dos cuestiones esenciales: todo lo demás son zarandajas, utilizadas por ingenuos, malévolos o violentos para cautivarnos con sus productos o programas.

Aun cuando la situación cultural ha cambiado, ¿las preguntas humanas fundamentales siguen siendo las mismas?

Las preguntas fundamentales siguen siendo las mismas, lo que pasa es que hay realidades fundamentales nuevas que en *El poder y la conciencia* llamé los poderes anónimos. Los poderes anónimos –no sé qué otra palabra de sentido activo y dinámico tendríamos–, de anonimización, que ahora estamos viviendo son tan tremendos que vivir una existencia personal



en acto y actualidad activas es muy difícil. Tiene que haber un movimiento de rebelión universal personalizadora para no quedar integrados todos en los procesos de compra, de información, de domesticación, de vacaciones de verano, y de agrupación local. Donde a uno le dan todo dicho, todo hecho, todo limpio, todo pensado, desde el sillón en que te sientas, el libro que lees, la pastilla que te tomas, o el hijo que engendras: allí se han apagado las dos llamas que alumbran la existencia humana: la libertad y la dignidad, para ser sucedidas por la ceniza del tedio y la desesperación. Ésos son para mí los grandes retos históricos que son retos a la fe, porque son retos a la humanidad. Evidentemente como el hombre no se deja anestesiar del

todo a la vez que surgen esos grandes fenómenos de universalización, de anonimización, de domesticación, comienzan a estallar las minorías grupales, culturales, nacionales, étnicas y lingüísticas, como procesos de defensa, de un sujeto o grupo humano que notan que los van a anestesiar y se revuelven contra el anestesiadador. Para lograr esa legítima defensa, a veces se revisten de realidades, ideales e ideológicas, que en parte son verdaderas y en parte son falsas.

Tocamos así uno de los asuntos candentes de nuestro presente. ¿Cómo habría que enjuiciar el auge de los nacionalismos?

Es muy difícil para una persona como yo tomar esto en serio. Si uno es contemporáneo de la cultura de Europa, si uno es contemporáneo del pensamiento y de la ciencia del siglo XIX, de la filosofía del siglo XIX, de los filósofos de Grecia, de los profetas de Israel, de los místicos de Castilla, si uno no se cree lo del destino del ser de Heidegger, si uno ha pasado por el

monoteísmo *de verdad*, y por el descubrimiento del hombre *de verdad*, y por la experiencia cristológica de que por la encarnación Dios se ha unido a cada hombre y que Cristo ha muerto por mí o por ti, o por él, entonces el arraigo en el origen es sagrado, pero el nacionalismo, como secreta divinización de lo particular y excluyente, es una negación del hombre a la vez que una negación de Dios. Ciertos nacionalismos actuales son restos no integrados de formas primitivas, miedos viscerales al otro, formas de encubrimiento de riqueza e insolidaridad, odios no superados. Son también la manera encubierta de defenderse de estos

otros procesos anonimizadores, y en cuanto revelan un problema real debemos tomarlos en serio como síntoma. Pero un castellano como yo que haya estudiado en Europa o viajado por el mundo, no lo puede tomar en serio; sólo lo puede diagnosticar como expresión de una no maduración histórica, de un miedo al futuro o defensa ante esos poderes violentos, neutralizadores y neutros.

¿Es entonces el nacionalismo un problema más político que cultural?

No. Es un problema de autocomprensión humana, de la autocomprensión propia de los grupos humanos y de su presencia en un mundo nuevo. Como conse-

cuencia es también un problema político y finalmente un problema religioso. En el siglo XIX el nacionalismo fue el sucedáneo de la religión, y gravísimamente forzó a la religión a legitimarse por una incardinación nacional, de la que gracias a Dios en la mayor parte de los sitios hemos salido y en algunos contextos regionales no parece haberse superado el problema.

¿Se puede achacar el nacionalismo al diferente potencial que pueda tener el paradigma rural frente al urbano, ya que hay quien opina que el primero sería reo de un miedo a la alteridad, de un primado del localismo, de una cerrazón en sí mismo, en definitiva, un fenómeno preilustrado?

Uno habla desde su experiencia. Yo me llamo Olegario González de Cardedal, y soy doctor en teología por la Universidad de Múnich. La valoración que yo hago del mundo rural, el aprecio del arraigo, de la identidad y el reconocimiento del origen y la aceptación de realidad primordial, que eso es la identidad rural y no otra cosa y que he querido cultivar en quienes han estado en torno a mí, es justamente un momento segundo. Yo frente a mis amigos y colegas de uno y otro lado que en un determinado momento dijeron: «hay que defender la producción rural, hay que mantener las gentes en la aldea», dije: «no». El origen se recupera en un segundo movimiento: cuando uno está y vuelve libre, cuando uno puede estar en cualquier rincón como si estuviera en el centro del mundo, porque ha descubierto cuáles son los centros centrodadores de la realidad. No es un problema de situación local, es un problema de realidad primordial. En ese sentido yo abomino de todos los localismos, de todos los ruralismos y nada me disgusta más que ciertas actitudes folklóricas o ingenuas. En ese sentido también yo soy un hombre urbano, moderno, de cinco lenguas o de las que quieras. Desde ahí es desde donde hay que interpretar los fenómenos. Por tanto, nadie espere de mí una palabra de nostalgia ni un canto fácil a la aldea. Las creaciones contemporáneas son bivalentes, son posibilidades de humanización profunda, radical, y son posibilidades de exterminio, unas y otras, y esto también hay que diferenciarlo a la hora de hablar del nacionalismo.

El nacionalismo, si es la expresión de una voluntad de arraigo, de inserción en el lugar, de conocer lo universal desde lo particular, de no dejarse integrar en fenómenos anonimadores, evidentemente yo soy nacionalista. Pero si usted me lo plantea desde otra perspectiva, yo me voy a Honolulu y desde allí miro el mundo. Yo he sido feliz en Ávila, y lo sigo siendo, cuando vuelvo de Alemania, o me siento a gusto explicando en la vieja Salamanca lo mismo cuando he pasado un año en Oxford o Washington. Quiero decir que aquí hay polaridades que se repelen pero que se

necesitan y que hay que integrar. En ese sentido el cristianismo y la cultura hoy no tienen que tener miedo a nada, en ningún orden; pero tienen que preguntarse si poseen la capacidad necesaria, primero para mirar e interpretar los últimos fondos de la experiencia humana primordial, y segundo, para descubrir las posibilidades inherentes a esas posibilidades técnicas; tercero, para desenmascarar todo el lastre, barro y cieno de egoísmo, de política y de mercantilismo que esos grandes fenómenos tienen. Estamos ante una tarea sagrada: el discernimiento de lo humano y la diferenciación de lo cristiano, por utilizar la fórmula de Guardini (*Unterscheidung des Christlichen*).

Cambiando un poco de asunto, ¿cuáles son las grandes aportaciones realizadas a lo largo del siglo a la teología?

En 1900 Husserl publica un libro clave, *Investigaciones lógicas*. La teología nunca agradecerá suficientemente a la fenomenología habernos dado la capacidad de salir de la prisión kantiana. Dejar que el mundo sea el mundo y verlo, dejar que el hombre sea hombre y que juegue, dejar que Dios sea Dios y se encuentre con los hombres. Ortega decía: «viajen y vean lo que las cosas son, dónde están y cómo aparecen». Eso es, yo creo la primera gran liberación de una teología que en el ámbito del llamado protestantismo cultural, en un sentido, y de la teología escolástica en otro, había quedado aprisionada por unas determinaciones moral-culturales, en un sentido, y jurídico-eclesiásticas en otro. Por tanto, la primera quincena del siglo aun sigue siendo una indiferenciada mezcla entre las formas remanentes. El siglo XIX concluye en 1914, cuando se desvela esa mezcla de cultura, teología y política que se concreta en el manifiesto de treinta intelectuales que apoyan la política de guerra del Kaiser, y que probablemente fue redactado por el teólogo Hartnack, entonces director de la Biblioteca de Berlín y de Presidente de la *Preussische Akademie der Wissenschaft*. Ahí es cuando se descubre que Dios es una cosa, que la moral es otra, que la cultura es otra. Esa fue la genialidad de Karl Barth con su teología dialéctica: la gran cuestión del descubrimiento de Dios como Dios, la diferencia cualitativa e infinita que Kierkegaard subrayó. Leves variantes serán el existencialismo teológico de Bultmann y de otros que no serán después mucho más fecundos de lo que inmediatamente parecieron. Éste es un primer jalón del siglo.

Otro gran jalón del siglo es la integración del horizonte antropológico que Rahner lleva a cabo. Es una inmensa conquista, hecha rezagadamente, pero nunca es tarde si el hacer es bueno. En los reversos de Rahner y suscitada en diálogo crítico con él surge la teología política, que luego integrando elementos nuevos será la teología de la liberación. Pero la raíz está en la reacción crítica a un trascendentalismo, a

una concepción antropológica, al horizonte cerrado del universo europeo. Si ponéis el elemento utópico que en ese momento ofrece Bloch, la mezcla teológico-teórico-política de Metz y de Moltmann, añadís una cierta dosis de Lévinas, junto con la inmensa experiencia histórica de opresión, de marginación y de pobreza tenéis situado el complejo fenómeno histórico de la teología de la liberación.

Yo subrayaría como tercer gran momento histórico la exégesis y la recuperación de la Biblia, el contexto ecuménico y fondo patrístico de su lectura, la celebración litúrgica como ámbito de realidades vividas y celebradas respecto de las cuales la Biblia es sólo el altavoz expresivo. La experiencia celebrativa sacramental de la redención que Dios nos ofreció en Cristo y nos sigue ofreciendo por su Espíritu es esencial para una vida cristiana auténtica. Yo me atrevería a decir que quien es tuerto para la liturgia, como lugar actualizador de las realidades divinas salvíficas, es ciego para la Biblia, libro de realidades expresadas. Sin la liturgia sacramental la Biblia queda reducida a un libro particular, de una cultura particular, de un tiempo particular, para unos hombres particulares que fueron los habitantes del entorno mediterráneo entre el siglo X a. C. y el siglo I d. C. Ese es el gran problema de toda la exégesis histórico-crítica, que si no salta sobre esos cercos en el fondo queda reducida a filología, a historia judía, a historia de las religiones. En ese contexto de recuperación de la Biblia hemos recuperado una experiencia humana y una experiencia del tiempo, de la realidad, del relato, de la convivencia, del prójimo, de la negatividad, de la pasión, de la muerte, de la esperanza, que ahora, pensadores como Rosenzweig, Buber, Lévinas, Cohen han tenido el acierto de redescubrir. Eso es el otro *logos*; llámase como se quiera, *logos* de los vencidos, *logos* de los esperanzados, *logos* del relato, *logos* de la renovación frente al silogismo; él nos permite redescubrir por otro lado la experiencia cristiana como la historia de una vida, y de manera indirecta redescubrir la historia del cristianismo no como historia ni de la moral, ni de la teología, ni del derecho, ni de la acción, sino de unas existencias nuevas modeladas en conformidad con la persona histórica de Cristo y alentadas por el Santo Espíritu. De ahí la importancia de la historia de la espiritualidad, de la historia de la mística y el significado profundo de las grandes figuras españolas como Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz.

El cuarto gran bloque que a mí me parece innovador es lo que Balthasar significa. Balthasar crea todo un universo teológico nuevo. Es un nuevo acceso desde la estética, desde la dramática y desde la lógica. Cuando se ha admirado en la contemplación gratuita y se ha insertado la libertad en el drama de la libertad divina entregada en Cristo, junto con la del prójimo,

entonces se puede llegar a un *logos* que no sea un mero concepto, argumento, o silogismo, sino una forma de Verdad, Bondad, Belleza.

¿Se podría decir que estamos ante la paradójica situación de que cuando mejores mieles ofrece la teología en peor situación está la cultura actual para paladarlas?

Yo creo que el hombre y la teología corren los mismos destinos, y tienen las mismas suertes o desgracias. Lo que pasa es que en cada época histórica es muy difícil decir lo que hay en ella. Yo no sé si ya, por ejemplo, hay brotes teológicos o creaciones teológicas que están siendo expresión de ese tipo de existencia nueva. Yo me sorprendo siempre ante el tiempo que me toca vivir: yo no sé si quizá haya dos Teresas de Jesús entre las alumnas que hay en mi clase en Salamanca o dos Ignacios de Loyola por allí reuniéndose con chicos y haciendo oración, o dos Juan de la Cruz. Cuando estos tres anduvieron por Salamanca casi nadie se percató de su existencia y menos adivinaron su futuro. Fray Luis de León a quien ahora conocemos como poeta, era Catedrático de Durando, y tiene comentarios exegéticos sobre el profeta Abdías, sólo los amigos lo reconocían como poeta. En ese sentido, ¿qué está pasando ya en la entraña de la cultura y de la Iglesia, cuáles son elementos arcaicos, remanentes de fases hechas comprendidas y cuáles son brotes de innovación de lo humano, de innovación de lo cristiano, de innovación de la esperanza? No sé; por eso yo soy muy cauto en el juicio sobre el valor de la situación actual. Ante cada uno de las personas que me sale al encuentro, lo único que me pregunto: ¿Será una posible Teresa de Jesús? Yo me digo: «Olegario, tú haz lo posible para que por ti no quede, por si fuera un posible Ignacio de Loyola o que no se malogre perdiendo su ilusión si está ante ti una posible Teresa de Jesús». Entonces me esfuerzo en mi acercamiento humano, en mi perspicacia adivinatoria de lo que hay detrás, en mi oferta de lo mejor que yo creo tener y para que cada uno lo sume con lo que él tenga, porque probablemente sea yo aquel con quien Dios ha contado para que esa vida se logre o se malogre. Ignacio de Loyola encuentra la ayuda espiritual en Montserrat, los compañeros en París, la visión en la Escala hacia Roma; yo me esfuerzo para que por mí no falte esa hebra necesaria para que se teja esa percepción histórica nueva y causen esas figuras nuevas. Por lo demás, actúo con cautela, en el sentido de ser cauto, no despreciando ni rechazando nada positivo, pero también en el sentido de actuar con libertad diciendo qué amenaza a la dignidad humana, a la verdad cristiana y a la misión de la iglesia.

Esa profunda renovación teológica que comentabas, ¿también la ha llevado a cabo la teología española?

Gracias a Dios hoy somos contemporáneos de Europa. Cuando estos días mis amigos franceses y alemanes están haciendo forcejeos para ver cómo traducir *La entraña del cristianismo* a esas dos lenguas, yo siento la alegría de decir «somos contemporáneos de Europa». Hay una recensión escrita de Tilliette en la *Communio* francesa donde dice «si hay que pensar en tres cristólogos contemporáneos, hay que pensar en Joseph Doré en Francia, en Olegario González en España y en Bruno Forte en Italia». Yo creo que gracias a Dios la Iglesia española ha tenido el inmenso coraje, generosidad y valor, desde el año cincuenta en adelante, de preparar muchas personas y renovar nuestras instituciones. Existen hoy docenas de nombres en la iglesia española que por coraje, saber de lenguas, información filosófica, sensibilidad social y estilo literario, no tienen nada que envidiar a Europa. Yo creo que de eso hay que alegrarse y ahí recojo algo a lo que tu cuestión anterior antes aludía. Yo esperaba de la Universidad y de la cultura española que tuvieran el coraje, la magnanimidad, la eliminación de reservas y de complejos, el olvido de chismes y de localismos, para entrar a hablar a fondo de esas grandes cuestiones, sabiendo de cristianismo al menos lo que los teólogos sabemos de cultura general, de problemas filosóficos, e históricos. La cultura española contemporánea no está siempre a la altura de la teología. Unas veces ignora y otras desprecia sin fundamento, cuando no se repliega en el sucio poder institucional de las cátedras o político de los medios de comunicación.

Parece inevitable preguntar por el 98. ¿Qué puede aportar el centenario de la generación del 98?

Los fines de siglo y los centenarios me parecen una ocasión para pensar lo esencial. He dicho en la entrevista que el siglo XIX acabó en el catorce y que el siglo XX ha acabado en el 89, que hay tres generaciones o cuatro del 98 (la de escritores, la de filólogos y la de científicos) y que ha habido admiradas figuras, pero que a la vez ha existido una especie de ensañamiento contra nosotros mismos y un alimentar una dudosa nostalgia. Yo nunca jamás volveré a leer *Castilla* de Azorín, que dentro de la belleza de su estilo es el sedimento más sedimentado de la más alquitarada nostalgia entristecedora y prácticamente enervadora de toda ilusión hispánica. No estoy dispuesto a pasarme la vida desangrándome sobre la identidad española. Lo positivo y lo que está por delante es mucho más importante: hay inmensas posibilidades y que lo que hay que hacer es mucho. Me parece que el libro de Juan Pablo Fusi y de su colega el economista de Valencia es revelador de que las nuevas generaciones no estamos dispuestos a ser víctimas de ningún pasado, ni siquiera de la gloriosa generación del 98, ni de la segunda república, ni de la guerra civil, ni del su-

puesto desierto cultural español después de la guerra del que de nuevo y con toda injusticia se está queriendo sacar fruto. España, incluso en los años de la posguerra, dio no pocas expresiones de magnanimidad, de libertad y de creatividad. Yo voy a editar en los próximos días el epistolario de Don Joaquín Garrigues y Díaz-Cañabate con Don Alfonso Querejazu. Con ese motivo he vuelto a pensar lo que significaron las conversaciones de intelectuales católicos de Gredos. Allí se reunieron casi un centenar de intelectuales: desde Castellet y Gregorio Peces Barba, a Julián Marías, Pedro Laín, y José Antonio Maravall. Ya está bien de castigos, de flagelaciones y de chantajes respecto de la propia historia española. Por eso no me producen demasiado entusiasmo los centenarios y yo ahora por ejemplo en vez de ir a ver a Goya, voy a ver a Velázquez y no leo a Miguel de Unamuno, sino a Galdós, a Valera y a Clarín.

¿Despuntan ya en el panorama cultural español creaciones que apunten hacia esas nuevas formulaciones de la implantación del hombre en la existencia?

Es muy difícil decirlo, siempre se hace injusticia a alguien. Yo hay generaciones españolas en la cultura, en la política y en la iglesia que doy por perdidas. De Gaulle decía: «hay gente que ha padecido un naufragio, no son culpables del naufragio, pero han padecido un naufragio, y es tal la angustia que les produce volver a estar en un barco que no hay que embarcarlas para nuevas travesías. Se los respeta y basta». Yo creo que hay personas atenazadas por las situaciones anteriores y saturadas de angustias. Hay que dejarlas. Yo miro con especial atención a las generaciones culturales y eclesiales menores de cuarenta años. Pienso con ilusión en ellas, esforzándome por abrirlas al ancho mundo de la historia, de la geografía, a todas las posibilidades culturales que el hombre tiene, a todas las posibilidades que la religión y la experiencia religiosa tienen, a todas las posibilidades que el cristianismo y el catolicismo han tenido en su historia y siguen ofreciéndonos y hacerles ver que todo esto es suyo, que no se minusvaloren ni dejen capturar por nadie que no esté a la altura de esta dignidad y de esta misión.

Nota

1. González de Cardedal, Olegario: *Madre y muerte*. Sigüeme. Salamanca, 1993. págs. 26-28.

El dibujo empleado es de Pilar Ortega, de la serie «Casas» (Manzaneda-Cabrera Alta). Realizado para la Asociación para la Protección del Patrimonio de la Cabrera. 24740 Truchillas (León).

El libro del trimestre

Carlos Díaz Hernández: España, canto y llanto.

Historia del Movimiento Obrero con la Iglesia al fondo.

Acción Cultural Cristiana, Madrid, 1998. 464 páginas.

Luis Ferreiro Almeda

Director de Acontecimiento

Por libros no quedará, mas por militantes...

¿España? ¿Movimiento Obrero? ¿Iglesia? ¿Qué hace un filósofo como Carlos Díaz mezclando semejantes ingredientes a estas alturas? ¿Es que alguna de estas realidades, tan dudosas que se dirían irrealidades, merece la consideración de un filósofo? Y, sobre todo, ¿cómo tan dispares realidades pueden meterse en un solo libro, agitarse, y dar lugar a algo que no sea disparatado?

Ésas son las preguntas, malintencionadas o ingenuas, que se adivinan en algunas caras ante el voluminoso libro que nos ocupa. Y es que, de la arrogancia de los intelectuales respecto a tan humildes temas, y la ignorancia de los humildes respecto a tan noble memoria, difícilmente puede esperarse hoy curiosidad, respeto o admiración. Tal es el espesor del escepticismo que hemos acumulado más por pereza que por esfuerzo.

Por eso la empresa que acomete Carlos Díaz va contra corriente por fidelidad a unos ideales, hoy considerados en vías de extinción, e invierte un trabajo ímprobo en una tarea tan inédita para él como para especialistas que no han abordado una síntesis como ésta.

La intención del libro se sitúa en el empeño del autor en crear un *corpus* formativo, del que está dispuesto a ofrecernos el *trivium* y el *cuatrivium*. De ahí el emprender tan hercúleo trabajo en una especialidad, que no es la suya, donde hace de aprendiz y se torna maestro artesano de manuales muy aprovechables. ¡Qué buen maestro si hubiera buenos discípulos!

Continuando la línea de *Manifiesto para los humildes* (1993), *Para ser persona* (1993), *Introducción a la identidad cristiana* (1994), *Vocabulario de formación social* (1995), *Manual de historia de las religiones* (1997), *España, canto y llanto*, forma la obra pedagógica en la que el autor ofrece su contribución al saber necesario para un sujeto histórico sin otro poder que la fuerza de su querer y su esperar, es decir, profético.

Quizás por eso me vienen a la memoria unas palabras de José Luis L. Aranguren a Carlos Díaz, en una

carta publicada en ACONTECIMIENTO (Nº 4), allá por 1986: «Me parece que los movimientos son sumamente importantes en nuestra época. ¿Sería posible transformar hoy el 'Instituto Emmanuel Mounier' en 'movimiento'? Ése es asunto vuestro. De todos modos, hay instancias intermedias... que son más que Institutos y menos que los actuales movimientos ecologistas de los Verdes.» ¿Son todos estos libros los manuales de un hipotético y deseable movimiento personalista hermano, en la utopía, del movimiento obrero? Así lo creo y lo deseo. Pensados y escritos para ser entendidos, no por las élites del pensamiento, sino por las personas y grupos de acción, ofrecen los elementos de reflexión y de memoria necesarios, y suficientes a nivel básico, para ponerlo en marcha.

Una historia para recordar ... ¡y para olvidar y no repetir!

En cuanto al contenido de *España, canto y llanto*, más que de un libro se trata de dos densos libros en un sólo tomo. La primera parte aborda la historia del movimiento obrero español, cuidando de situarla en el doble contexto sin el cual no sería inteligible, el del ineludible movimiento obrero internacional e internacionalista, y el espacio social y político de la España de los dos últimos siglos. Imposible resumir aquí una historia riquísima, admirable y preñada de enseñanzas para hoy. El coraje y el fervor ético y místico, a su manera, de unos militantes obreros que lucharon por el bien de todos, que creyeron en utopías de liberación, aparece en estas páginas vivo y refrescante. Hablan desde ellas para sostener la validez del fondo de su mensaje, y para denunciar que quienes se proclaman sus sucesores, lo han traicionado, véase como ejemplo el texto del *Manifiesto-Programa* del PSOE en 1880, que nada tiene que ver con su teoría y práctica de los años de su gobierno (1982-1996).

Junto a los hechos gloriosos de anarquistas y socialistas, están también los penosos. La violencia o contraviolencia, la intransigencia, el dogmatismo no

menor que el de los cristianos de la época, la división interna, etc., aparecen entre las sombras que contribuyeron al desastre de la guerra civil y a su propia derrota. Y más tarde, ya en la democracia, la decadencia, la resignación frente al capitalismo, el aburguesamiento ...

La segunda parte, estudia los avatares de la Iglesia española en el mismo período, sus sombras y sus luces, especialmente en lo que toca al movimiento obrero católico. Podría decirse, simplificando, que habría dos etapas, una dominada por una mentalidad de cristiandad, en la que se quiere introducir lo obrero en la Iglesia, bajo el predominio no sólo de clérigos, sino también de burgueses y aristócratas con mejores o peores intenciones. Es la época que se extiende hasta la primera mitad del franquismo. El peso muerto de un integrista católico, pariente del tradicionalismo perdedor de las guerras carlistas, arrastra a la Iglesia española a unas profundidades que, seguramente, no han alcanzado ninguna de las Iglesias europeas. Cuesta creer que intelectuales como Menéndez Pelayo pudieran decir y creer que era «España, martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma», etc. No es de extrañar, entonces, que este catolicismo fuera impermeable a la doctrina social de los papas, siendo más papista que los papas.

En la segunda etapa cambia la mentalidad, se va haciendo misionera, es la Iglesia la que se introduce en el mundo obrero, e incluso parte de ella se hace obrera. Es la etapa que comienza a finales de los cuarenta. El protagonismo lo tiene la Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC), con otros grupos obreros cristianos. Un protagonismo no meramente eclesial, la HOAC llega a ser una fuerza que trasciende a lo sindical y lo político reprimido. Otros grupos como JOC influyen en la juventud, aparece ZYX como fuerza cultural, editorial, y formativa sin parangón, etc. Lo asombroso, visto en perspectiva histórica, es la rege-

neración de un colectivo humano que, más que «al fondo», estaba enfrentado a, o detrás del Movimiento Obrero, y que cambia y se sitúa dentro y hasta al frente de él, al menos un sector importante. La figura de Guillermo Roviroso, que quiere ser totalmente fiel a la Iglesia y totalmente fiel a la clase obrera pobre, puede ser el modelo de militante de aquellas HOAC o ZYX.

Un lamento: ¿si hubiera sido de otra manera...!

A mi juicio, aunque ambos abordajes a la misma historia están íntimamente relacionados, hubiera sido preferible editarlos como libros independientes, puesto que la cronología y la lógica del planteamiento son paralelos. Ahora bien, la lectura conjunta de ambas permite acotar un campo de visión, bajo dos perspectivas inusuales que, sin embargo, ofrecen una panorámica de España bastante original y no menos dolorosa.

La desgracia para España y los españoles ha sido la imposibilidad de no haber llegado a un entendimiento que de ninguna manera hubiera sido contra natura. Culpable la Iglesia por su dogmatismo y por no haber sido fiel al Evangelio. Culpable también el Movimiento Obrero, por su ateísmo dogmático y su implacable acoso a una Iglesia necesitada de pedagogía y de racionalidad, que debía haber intentado ganar para su causa. Víctimas tantos españoles a quienes

una de las dos Españas heló el corazón. Herederos nosotros a quienes se nos plantean dos cuestiones: ¿aún tenemos corazón?, ¿no pertenecemos a uno de los dos mundos, el Norte, que huela el corazón de los desheredados de la tierra, del Sur? La historia continúa y, a pesar de todo, es gracia, por eso mientras haya historia habrá esperanza.

