SUMARIO

ESTUDIOS

- **Formas de valorar la vida.**
  Augusto HORTAL ALONSO, SJ 607
- **La entrega que libera.**
  Entrar calladamente en la vida.
  Mariola LÓPEZ VILLANUEVA, RSCJ 619
- **Vida sana y ética saludable.**
  Juan MASIÁ CLAVEL, SJ 631
- **Decisiones vitales**
  María Luisa MORALES MEDINA 645

COLABORACIONES

- **«Ejercicios de Mes» en Pedreña.**
  Una tradición de sesenta años.
  Alfonso ÁLVAREZ BOLADO, SJ) 657
- **¿Pecado masculino, pecado femenino?**
  Modesto VÁZQUEZ GUNDÍN, SJ 669

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

- **¿Podrá África alcanzar los**
  Objetivos de Desarrollo del Milenio?
  Miguel GONZÁLEZ MARTÍN (Alboan) 679

LOS LIBROS

- **Recensiones** 685

PRESENTACIÓN

LA VIDA, ¿VALOR ABSOLUTO?

La explosión y el desarrollo de la técnica aplicada a los temas biológicos está planteando nuevos debates, con elevados índices de polémica y desencuentro entre las opiniones defendidas, respectivamente, por el Magisterio de la Iglesia y por las autoridades civiles. En este tipo de controversias, nadie está libre del peligro de una progresiva polarización de las posturas y su creciente ideologización. Lo reciente de los nuevos descubrimientos obliga a intensificar la escucha y a ampliar el margen de tiempo para la reflexión.

Desde posiciones creyentes se reconoce a la vida un estatus privilegiado. No podía ser de otro modo, tratándose del primer don de Dios. Sin embargo, la excesiva y unilateral insistencia en su carácter absoluto está llevando en ocasiones a olvidar y arrinconar otras dimensiones necesarias e imprescindibles para poder hablar de ella con coherencia. La equivalencia entre *existir, ser* y *vivir* no es total ni automática. La convivencia de estos tres verbos en el lenguaje es ya un primer signo que revela la complejidad y los matices del tema. Es preciso profundizar en la lógica de la vida para hacer auténtica *bio-logía* y elaborar y narrar *bio-grafías.* La vida es algo más que existir. La sabiduría popular da cuenta de esta apreciación con el uso de expresiones como «¡esto no es vida!», «estar muerto en vida» o –sin ir más lejos, y ya con connotación humorística– «¡aquí no hay quien viva!».

AUGUSTO HORTAL, en el primer artículo del presente número de *Sal Terrae,* pone de relieve esta doble dimensión de la vida. Por un lado, su

carácter básico y esencial –ya que se trata de una realidad que «toma la delantera en radicalidad frente a cualquier otra»– y, por otro, la necesidad de que la vida vaya más allá de la propia humanidad que sustenta, abriéndose a lo divino. Esto último implica ya una opción.

Cuando el ser humano llega al mundo, tiene la posibilidad de «construirse» de diferentes maneras. No hay un solo camino, ni una única manera de hacer las cosas. La vida, una vez que ha «tomado cuerpo» en el mundo, es una cuestión de elección. Se puede apostar por la vida... o por la muerte. El evangelio pone sobre la mesa el llamamiento de Jesús a entregarse, a no reservarse la vida y a no guardársela para uno mismo o para protegerla de las amenazas que nos rodean. La pretensión de absoluto queda entonces matizada.

MARIOLA LÓPEZ VILLANUEVA, desde la perspectiva cristiana, muestra en su artículo esa estrecha relación entre darse y vivir. «La invitación de Jesús es a perder *mi* vida, a no apegarme a *mi* vida, para abrirme y recibirme de una Vida mayor, *nuestra vida,* la vida de Dios en nosotros... ¿Cómo sería poder ver el mundo sin el *mi*?», se pregunta y nos pregunta.

Los cristianos tenemos que comunicar una forma de entender la vida y una forma de vivir para poder hablar de Vida, con mayúscula. Está claro que no todos los hombres compartimos el mismo horizonte. Por eso parece fundamental abordar el tema dialogando con la realidad y el entorno que nos rodea, que, en virtud del desarrollo tecnológico, es cada vez más amplio y universal. La bioética no puede convertirse en una disciplina meramente técnica y autosuficiente, sino que tiene la tarea y el deber, como explica JUAN MASIÁ, de integrar las tradiciones de espiritualidad con las ciencias, «hacerse más *interreligiosa* o, mejor aún, más *intercosmovisional*».

Por último, no se podía pasar por alto temas de actualidad en torno al comienzo y al final de la vida que exigen de nosotros arriesgadas «decisiones vitales» en las que se pone en juego toda nuestra concepción de la vida y de la realidad. Es necesario ahondar sobre el significado que hay detrás del «derecho a tener una muerte digna» a través de un equilibrio mayor entre el binomio calidad/cantidad de vida, tal y como plantea MARÍA LUISA MORALES.

Muchos temas importantes sobre la mesa que no pretendemos agotar en este número, pero sí, en la medida de lo posible, contribuir a clarificar e iluminar.

Además de nuestro habitual «Rincón de la solidaridad», se incluyen en este número dos colaboraciones que, por su interés, hemos decidido ofrecer a los lectores: un ensayo escrito por ALFONSO ÁLVAREZ BOLADO, en el que reconstruye la historia de la tradición de los «ejercicios espirituales ignacianos de mes», iniciada en Pedreña (Cantabria) hace sesenta años y a través de la que reconoce que «el poder de una tradición espiritual se mantiene del trabajo secuencial de trabajadores evangélicos que sucesivamente van cosechando lo que no sembraron, y siembran para futuros compañeros que ellos no conocerán»; y la sugerente reflexión, fruto de una conferencia cuaresmal, de MODESTO VÁZQUEZ-GUNDÍN sobre las diferencias entre el «pecado masculino» y el «pecado femenino» por el particular modo de destruir que revela cada uno de ellos.

* * *

Un recuerdo muy particular en estos días para los lectores y las lectoras de *Sal Terrae* que comienzan en esta época estival su merecido descanso. Que éste sea un cauce para descubrir todo el valor que tiene nuestra vida, la de todos los seres humanos. Un deseo que hacemos también extensible a aquellos y aquellas que esperan disfrutar de las ansiadas vacaciones en otra época del año.

ST 93 (2005) 607-617

ESTUDIOS

Formas de valorar la vida

Augusto HORTAL ALONSO, SJ*

«Tu gracia vale más que la vida»
(*Salmo 62*)

La vida como el valor más básico

El pasado 11 de marzo se cumplía el primer aniversario de los atentados contra los trenes, en Madrid, en los que murieron 191 personas. En el túnel que hay debajo de la estación de El Pozo –como en Atocha y en Santa Eugenia– volvieron a colocarse velas, flores y escritos pegados a la pared, con fotos y textos para recordar a los que murieron. Entre ellos había un folio, escrito a mano, en el que podía leerse: «La vida es lo más grande. El que la quita, lo quita todo».

Efectivamente, la vida no es cualquier cosa. No es una cosa valiosa más entre otras muchas cosas que también valen. La vida que cada uno de nosotros vivimos es la única que valoramos. En general, queremos vivir, apreciamos la vida, la valoramos. No hace falta que sea «lo más grande»; pero, ciertamente, el que nos la quita nos lo quita todo. La vida es la base de cualquier otra cosa valiosa que podamos tener o experimentar, o que pueda acontecernos. Porque vivimos, podemos gozar, amar, disfrutar de la belleza, cuidar a otros, transmitir la vida, actuar... Riqueza, éxito, salud, belleza, creatividad, libertad, amor, sentido...: todo eso y cualquier otra cosa que pueda ser apreciada, sólo vi-

* Profesor de Ética en la Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

viendo podemos tenerla y disfrutarla... vivirla. Por eso la valoramos más que otras muchas cosas y de forma mucho más radical.

Dice Ortega que la vida es una realidad que toma siempre la delantera en radicalidad frente a cualquier otra realidad; pues cualquier cosa, para ser relevante para el viviente debe presuponer la vida. Vivimos; por eso –después– filosofamos, pensamos si merece la pena vivir o no, si la vida es un valor absoluto o relativo. La vida propia es el hecho primordial para todo el que vive, se plantea cómo vivir, etc. Nuestra vida –la de cada uno para sí– es la realidad más radical con la que contamos. «Al llamarle realidad radical –escribe Ortega– no significo que sea la única, ni siquiera la más elevada, respetable, sublime o suprema, sino, simplemente, que es la raíz –de aquí, radical– de todas las demás, en el sentido de que éstas, sean lo que fueren, tienen, para sernos realidad, que hacerse presentes o, al menos, anunciarse en los ámbitos estremecidos de nuestra propia vida. Es, pues, esta realidad radical –mi vida– tan poco egoísta, tan nada solipsista, que es, por esencia, el área o escenario ofrecido y abierto para que toda otra realidad en ella se manifieste...»[1].

La vida, según eso, es la única ventana a la que toda otra realidad ha de asomarse para sernos realidad; es un escenario que no puede quedarse vacío, que no se concibe sin esas otras realidades que lo ocupan. Mi vida es precisamente la encrucijada en que convergen mi yo y el de cualquier otro, mi yo y el mundo. O, si queremos traducirlo al tema que nos ocupa: cualquier cosa que valoremos lleva implícita la valoración de la vida como elemento básico que la hace posible y real.

La vida es uno de esos conceptos enormemente amplios, sumamente proteicos y ambiguos. Esto no es casual, ni se debe sólo a falta de claridad conceptual; pertenece a la misma entraña de lo que es vivir, de lo que es la vida. Conviene precisar de qué vida hablamos cuando hablamos de la vida.

La vida humana –que es de la que hablamos principalmente– no es una cosa, un mero objeto externo. Una enumeración exhaustiva de las reacciones bioquímicas de nuestro organismo, desde la concepción hasta la muerte, no nos aproximaría al concepto de vida a que nos referimos cuando hablamos de nuestra propia vida. No se trata de las meras reacciones bioquímicas que se estudian en el laboratorio. No hablamos tanto de la vida biológica cuanto de la vida biográfica.

---

1. J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente,* Revista de Occidente, Madrid 1957, pp. 63-64.

Pero –conviene no olvidarlo– no hay biografía sin biología. La vida biológica está en la base de la vida intelectual, afectiva, social, cultural, moral, espiritual, religiosa... de la vida personal. Sin vida no podemos disfrutar ni ayudar a otros, ni podemos desvivirnos por ellos, ni dar la vida... El salmo lo decía con cierta insistencia machacona: «El vivo, el vivo es el que te alaba, Señor».

La vida biológica –valga la redundancia– son los seres vivos; a su vez, cualquier ser vivo, incluso el conjunto de los seres que viven en un momento dado, están vivos porque otros seres vivos les han transmitido la vida. Los seres vivos que viven actualmente son un episodio en la larga historia de la evolución de la vida. La vida es todo el conjunto de los seres vivos y su evolución, la biosfera. La misma vida humana no sería posible ni se entendería sin esa realidad tan amplia que es la vida en todas sus manifestaciones. Cada viviente no es más que un episodio, un eslabón en la cadena de los seres vivos de su especie. Ha recibido de otros la vida, y tal vez la transmita a otros, que seguirán viviendo cuando él haya muerto.

Vida es lo que los biólogos estudian en el laboratorio. Y vida es igualmente la vida biográfica, la biografía de ese mismo biólogo que hoy ha dejado en la puerta del colegio a su hijo, que acaba de consolidar su puesto de investigador ganando una oposición y que se ha incorporado a un programa de investigación que puede hacer avanzar decisivamente los conocimientos acerca de un determinado tipo de cáncer. Vida es la biografía tuya, lector que me estás leyendo. Yo mismo sólo puedo estar escribiendo porque vivo; escribir estas líneas es un episodio de mi biografía personal.

Al reflexionar sobre nuestro modo de valorar la vida, necesitamos, me parece, entender la vida, ante todo, como la vida propia de cada ser humano, la biografía vivida gracias a, a partir de y mientras dure la vida biológica que le sirve de soporte. A la hora de debatir sobre la valoración que merece la propia vida y la vida ajena, no conviene olvidar que la vida de quien se plantea cualquier cuestión –yo que escribo, tú que me lees, ellos sobre los que pensamos y que tal vez lleguen a plantearse estas mismas cuestiones u otras parecidas–, la propia vida de cada uno es el punto de partida de todo pensamiento y de toda acción humana. Hablamos de la vida, para empezar, en primera persona. Yo hablo de mi vida, tú de la tuya. Sólo incluyendo esa perspectiva podemos, además, hablar yo de tu vida y tú de la mía, y los dos de la vida de cualquier otro ser humano.

Mi vida, *tu* vida, *su* vida... Detrás y en la base de cualquier pronombre posesivo hay un pronombre personal. No hay vida humana anónima; toda vida humana lo es de alguien. Tan pronto como hablamos de la vida propia de un ser humano, aparece algo absoluto: la persona que vive. La vida en nosotros se hace personal, y con ello adquiere un valor absoluto, al menos en el sentido de que no sólo vale para otra cosa, sino que vale en sí y por sí; tiene dignidad y no precio.

Lo que hay de absoluto en la vida es que se trata de la vida de una persona. Y eso que vale de mi vida vale también de tu vida y de la vida de cualquier otro. La reciprocidad representa el umbral de la vida moral. Las cosas importantes no valen sólo para otras cosas, y éstas, a su vez, para otras, sino para alguien que vale por sí mismo. Valen en sí. Pero la persona, a su vez, presupone la vida orgánica del individuo humano. De ahí que en todas las culturas haya un precepto que obliga a respetar la vida de los semejantes.

La vida es frágil: hay que protegerla y cuidarla

En el mundo físico, la vida –entendida ahora en su sentido más amplio: la bioesfera– es un fenómeno particular y altamente improbable. De los muchos momentos y los muchos lugares del universo físico, la vida empezó en un momento singular y –por lo que podemos saber hasta ahora– en condiciones singulares que, al parecer, sólo se daban en algún lugar y en algún momento del universo físico.

La vida de cada viviente es también un episodio transitorio que en cualquier momento puede terminar en muerte. Sólo en condiciones relativamente favorables sigue viviendo el ser vivo. Cuando no se dan esas condiciones favorables, cuando falta el agua o la luz para las plantas, cuando falta el oxígeno o el alimento para los animales, unas y otros mueren. Incluso dándose las mejores condiciones todo ser vivo de las especies superiores, antes o después, termina muriendo. Esto vale de la vida de las plantas y de los animales: es una vida efímera, vulnerable, contingente, que en cualquier momento; y vale igualmente de la vida de esos «animales racionales dependientes» (MacIntyre) que somos los seres humanos.

Cada uno de nosotros, de los que vivimos hoy, tiene algo de acontecimiento contingente y efímero en el proceso evolutivo de la vida en general y de la especie humana en particular. Que la vida sea el valor

más básico, la base de cualquier otra cosa que queramos y podamos valorar, no significa que la vida sea algo firme, seguro y garantizado. Que la vida personal tenga una dignidad absoluta no significa que sea autosuficiente. La vida es frágil, vulnerable, débil y dependiente del entorno y del cuidado de quienes nos rodean, cuidan y protegen. Lo es en los comienzos, lo es en el final, lo es muchas veces durante toda la trayectoria vital. Pero eso no nos hace valorarla menos, sino más.

Por otra parte, la misma vida no sólo es frágil, vulnerable y contingente. El ser vivo, de tal manera vive que en cualquier momento, por cualquier circunstancia adversa, puede morir, dejar de vivir... Pero esto, además de ser una eventualidad que se puede presentar en cualquier momento del ciclo vital, es un destino necesario, ineludible. Toda vida individual termina necesariamente en muerte.

Hay una forma de infravalorar la vida que consiste en ignorar la fragilidad, vulnerabilidad y dependencia de la vida propia y de la vida ajena, que se olvida de la problematicidad y precariedad de toda vida humana, de lo que somos, de lo que hemos alcanzado y de lo que podemos alcanzar. Valorar la vida frágil y efímera, sentirse emplazados ante la muerte, no le quita valor a la vida, sino que aporta verdad y humanidad. Y, al revés, es la ceguera acerca de los propios límites, la propia fragilidad y dependencia, la que ha generado y sigue generando inhumanidad.

Vivimos negando lo que la vida tiene de pasajero y de efímero, buscamos a toda costa garantías frente al peligro, la enfermedad, la muerte. Unas veces, porque se trata de la vida de otros. Otras veces buscamos garantías y seguridades (reales o imaginarias) frente al peligro, la enfermedad y la muerte. La vida, la propia y la ajena, es frágil, vulnerable, débil... Por eso es dependiente de los cuidados de otros. La vida de los seres que no se valen por sí mismos, ya sea al comenzar o al terminar la vida, o bien durante una minusvalía más pasajera o permanente, está encomendada a la responsabilidad de quienes los rodean y pueden cuidarlos. Precisamente lo que tiene la vida de menos objetivamente asegurado en su valor es lo que más provoca que la valoremos y estemos dispuestos a poner todos los medios a nuestro alcance para protegerla, cuidarla, promoverla. Esa valoración de la vida frágil, vulnerable y dependiente nos lleva a cuidar de quienes dependen de nosotros y a dejarnos cuidar cuando lo necesitamos.

Todo esto incide en la valoración que hacemos de la vida. Por muy básico que sea el valor de la vida, no puede uno ignorar que todo lo que únicamente se base en ella tiene una base... efímera, contingente. Una

base que se acaba, que un día dejará de ofrecer ese fundamento; por eso es importante apreciar en la vida algo más que la vida misma.

La vida humana vale para algo más que para vivirla

La vida es básica, pero no se queda en lo básico. La vida es efímera, pero encierra toques de eternidad y de trascendencia. La vida está siempre yendo más allá de sí misma; en eso consiste precisamente vivir, sobre todo vivir humanamente. La vida humana no es posible sin la vida biológica; pero no es humana si no encuentra metas para las que vivir. Y como toda vida humana termina biológicamente con la muerte, sólo es plenamente valiosa desde el punto de vista humano aquella vida que está al servicio de metas que valen más allá de la muerte.

La vida humana de toda persona vale por sí misma, por quien la vive, pero también por lo que con ella se vive o se puede vivir, y por todo aquello para lo que se vive. Lo que hace radicalmente valiosa una vida es que ofrece la posibilidad de realización personal en verdad, bondad y belleza, en libertad y amor. La vida de quien se limita a vivir no es vida, al menos no es vida valiosa; eso es vegetar, solemos decir.

Charles Taylor considera que la afirmación de la vida corriente de las personas corrientes es una de las características constitutivas de la moralidad actual. El ideal humano ya no es el noble guerrero, ni el monje. Es en la vida familiar y en el trabajo, en la convivencia de todos los días, donde ha de alcanzarse el ideal ético de una vida digna de ser vivida.

Hannah Arendt tiene una visión menos positiva de esta valoración actual de la vida corriente de las personas corrientes. Ella piensa que la valoración de la vida como bien supremo representa el resultado del triunfo de la razón instrumental y del *homo faber.* Detrás de todo medio hay un fin; a su vez, unos fines se buscan para alcanzar otros fines, y éstos, a su vez, otros. Todo termina en un fin que ya no es fin para otra cosa, sino fin en sí, que no es otro que vivir y disfrutar de la vida. El triunfo del *homo faber* trae consigo, pues, la victoria del *animal laborans,* del hombre dedicado a la expansión y satisfacción de sus necesidades vitales. La vida se reduce a un conjunto de actividades dedicadas a las labores de cuidar la vida, sin más perspectivas que producir y consumir. Para el *animal laborans* la vida es el más elevado de todos los bienes. Y eso no es aceptable. Hannah Arendt trata de reivindicar la capacidad humana de actuar e interactuar con otros iguales y di-

ferentes en público como la característica más radicalmente humana capaz de generar novedad y expresión de lo que es cada ser humano a través de esas acciones impredecibles, el reino de la libertad y de la actuación pública.

Para ser verdaderamente humanos, para ponernos en el lugar que nos corresponde a los seres humanos, hay que saber que la vida humana –la propia, la mía, la tuya, la de todos y cada uno– no es lo último. Para vivir una vida humana plena hay que ir más allá de los límites de la propia humanidad. Para ser humanos hay que cultivar lo que en la vida de los hombres hay de divino, de referencia, de apertura a lo divino, a lo absoluto, y vivir la vida ante Dios.

La vida humana va siempre más allá de sí misma

Un organismo está vivo porque encierra la capacidad de desplegar sus potencialidades para mantenerse en vida. El ser vivo nunca se queda quieto en la identidad estable de su ser lo que es; cuando se detiene, es que ha muerto. El organismo vivo, para seguir viviendo, necesita incorporar materia de su entorno, metabolizarla, convertirla en parte integrante de sí mismo. Vivir consiste precisamente en mantener la propia identidad orgánica a través del intercambio de materia con el entorno. En el metabolismo se apunta ya una forma incipiente de trascendencia. La vida sólo logra mantenerse viva mediante el recurso a aquello que no forma parte de ella, que luego formará parte y que, en un tercer momento, volverá a dejar de formar parte de ella. Sólo eliminando la materia que hoy constituye al organismo y asimilando otra nueva que todavía no forma parte de él, consigue el organismo mantenerse en vida a través del tiempo.

La reproducción es otra forma de trascendencia; la vida (de la especie) continúa tras la muerte (del individuo). Vivir es siempre algo más que vivir, es generar vida. El árbol produce su fruto, que incluye la semilla de la que nacerá otro árbol. Las especies se mantienen a lo largo del tiempo a través de los organismos individuales que, en un momento dado, pertenecen a ella.

La vida humana –sobre la base de todo lo anterior, que sigue permaneciendo y haciendo posible todo lo que sobre ella se basa, no lo olvidemos– se abre a unas posibilidades de elaboración de utensilios, de transformación del medio, de comunicación, de habla, de afecto, de creación artística, de acción simbólica, de experiencia de sentido, de li-

bertad, de adoración... de todo aquello que es capaz de desplegar una vida personal compartida con otras personas. También aquí podemos decir que, cuando ese trascender se estanca, la vida se estanca; y la vida estancada pronto equivale a muerte («muertos en vida»).

Desde esta dinámica de trascendencia es posible volver la vista sobre la vida. La persona no sólo vive, sino que tiene vida; sin exagerar, puede decirse que es la dueña y protagonista de su vida. No sólo es un cuerpo, sino que tiene un cuerpo...; es capaz de emerger y desdoblarse sobre sí misma, no sólo reflexiva, sino también activamente, y tomar postura, valorar la vida, aceptarla o aborrecerla, queriéndola vivir o prefiriendo morir o no haber nacido. Es la libertad; en eso consiste el autoposeerse, ser persona, ser alguien. Y al volverse sobre sí mismo y ante un horizonte, ahora sí plenamente trascendente, es posible pensar si la vida vale la pena y qué elementos o aspectos son los que hacen que una vida sea verdaderamente valiosa.

Vida y libertad

Los seres humanos han ido encontrando y nombrando cosas que valen para ellos más que la misma vida. Cuando esas cosas existen y se dan, la vida merece la pena de ser vivida; cuando faltan, hacen que la vida pierda su valor y su sentido. Puede surgir entonces el *taedium vitae,* la desgana de vivir.

Las cosas que dan sentido a una vida, y sin las cuales no se concibe que merezca la pena vivir, pueden ser muchas; unas nos parece que son más objetivamente valiosas, pero hay otras en las que se pone de manifiesto la pasión que pueden concentrar los seres humanos en cualquier afición. Había en la Antigüedad un dicho latino que puede servir de ejemplo de esa forma de poner la vida en contraste con algunas de esas cosas, en este caso actividades, sin las que para algunos la vida no merece la pena o no se puede concebir ni vivir: *Navigare necesse est; vivere non est necesse* («Navegar es una necesidad; vivir no lo es»). Ponga cada cual aquello que estime más que ninguna otra cosa, donde este dicho dice *«navigare»,* y verá cómo se le hace plausible. En este mundo roto, todo lo que no es pasión es adicción –comenta Benjamín González Buelta.

También en la Antigüedad existía un lugar común en muchos autores que, con unas u otras palabras, afirmaban preferir la muerte a dejar de ser libres. Desde Solón se venía considerando que la esclavitud

era peor que la muerte; el apego excesivo a la vida (*philopsychía*) se consideraba una forma de cobardía que predisponía a la esclavitud. Platón consideraba que precisamente por eso los esclavos eran inferiores a los libres, por el hecho de haber preferido ser esclavos a la muerte[2]. Recuérdese que la mayor parte de los esclavos lo eran, originariamente, por haber sido hecho prisioneros de guerra tras la derrota. Esta misma idea sirve de punto de partida a la dialéctica del amo y del esclavo en la *Fenomenología del espíritu,* de Hegel.

La misma idea, con matices y contextos diferentes, aparece en los escritos del Nuevo Testamento. La Carta a los Hebreos (2,15) dice que Cristo vino a liberar a «los que, por miedo a la muerte, se pasan la vida como esclavos»; y el Apocalipsis (12,11) alaba a aquellos que «no amaron tanto la vida que temieran la muerte». San Pablo, al despedirse de los presbíteros de Éfeso, dice de sí mismo: «A mí no me importa la vida; lo que me importa es completar mi carrera y cumplir el encargo que me dio el Señor Jesús» (Hch 20,24). Y es bien conocido al respecto el dicho de Jesús en el Evangelio: «El que ama su vida la pierde, el que pierda su vida por mí y por el Evangelio la salva» (Mc 8,35). La vida, la pura supervivencia, no es ni para los paganos ni para los cristianos el bien supremo.

Hoy, junto a la vida, vemos la libertad como el valor tal vez más importante. Los estadounidenses, con ese instinto simplificador que les caracteriza, han resumido el contencioso en torno al aborto en el dilema *pro life / pro choice.* Unos valoran, ante todo, la vida de cada ser humano desde el mismísimo momento en que empieza a ser vida: son aquellos que, ante el dilema de tener que elegir entre la vida del embrión y la libertad de la mujer embarazada, no dudan en apostar por la vida, en darle la prioridad. Los otros apuestan prioritariamente *pro choice,* en pro de la libertad de la mujer embarazada de decidir sobre su propio embarazo: si interrumpirlo o si llevarlo adelante.

R.M. Hare habla de que el fanatismo en términos lógicos equivale a la apuesta unilateral y absoluta por un solo valor, sometiendo a ese valor todos los demás. Podría entonces hablarse, a primera vista, de un choque entre dos fanatismos. Pero las cosas no son tan sencillas. No es tan fácil entender la vida ni entender la libertad sin las implicaciones que cada uno de esos valores lleva dentro de sí. Quienes, en el debate sobre el aborto, apuestan por la vida, apuestan por toda vida, también

2. *República* 386 A; *Apología de Sócrates* 37 C; *Leyes* 12, p. 944 F.

y especialmente por una vida distinta de la propia, por la vida del embrión, una vida necesitada de respeto y protección, encomendada a nuestra responsabilidad, para que ella pueda un día hacer también sus opciones. Quienes apuestan por la opción (se entiende: por la opción entre abortar o no abortar) apuestan por su propia opción o por la opción de la persona embarazada en relación con decidir sobre la vida ajena. Para poder llegar a plantearse esta opción hay que haber vivido ya lo suficiente. Otros les dejaron vivir; por eso están en condiciones de optar por la vida o la muerte de otra vida.

Detrás de la apuesta por la libre decisión (*pro choice*) caben muchas, muchas cosas, todas o casi todas las que pueden ser elegidas; es importante que las decisiones que tomen sean acertadas; eso obliga a reivindicar no sólo la libertad de las decisiones, sino también las razones que les permiten ser vistas como acertadas. ¿Acertadas para qué? En último término, para una vida que esas decisiones hacen más valiosa, digna, etc. Y, por otro lado, la vida se entiende como la base biológica desde la que se posibilita cualquier aspecto valioso, incluida, por supuesto, la libertad.

Pero sí puede haber, y hay de hecho, un fundamentalismo de la vida biológica y un fundamentalismo de la pura opción. Caben igualmente constelaciones plurales de valores que tengan como eje la vida (empezando por la base biológica) y la libertad (empezando por la libre aceptación y valoración de la vida). Cabe, en tercer lugar, intentar ver la forma de orientarse en las tensiones que se pueden plantear entre uno y otro enfoque. Y sobre este doble trasfondo han de plantearse las relaciones recíprocas entre vida y libertad.

Este mismo dilema entre vida y libertad se plantea en el tema del final de la vida, de la aceptación de la muerte, del entregar la vida, de la eutanasia y del suicidio. La respuesta tradicional cristiana a esta pregunta consiste en dos síes y un no. Uno debe aceptar la muerte. La otra posibilidad de decir sí desde la libertad a la muerte está muy cercana a lo que acabamos de decir. Uno puede libremente arriesgar su vida, ponerla en peligro, entregarla, dejarse matar (violentamente) o, sencillamente, desvivirse cotidiana y lentamente por quien tiene necesidad de él. La prolongación de la vida no es el valor supremo. Hay fidelidades por las que merece la pena entregar la vida. En cambio, la tercera posibilidad –quitarse uno mismo la vida a sí mismo– queda excluida.

En el acto de disponer de la propia vida desde la propia libertad se pone de manifiesto lo que vale y lo que deja de valer la propia vida. ¿Qué concepción de lo valioso de la vida tiene quien libremente se qui-

ta la vida? Wittgenstein, que durante muchos años de su vida luchó contra la idea de suicidio y que en su entorno familiar tenía precedentes muy cercanos, terminó su vida sin suicidarse. En el final de su diario escrito durante sus tiempos de soldado en la I Guerra Mundial, tiene la siguiente anotación: «Si el suicidio está permitido, todo está permitido. Si algo no está permitido, entonces el suicidio no lo está. Esto ilumina lo que es la ética...».

La libertad, al igual que la vida, cuando se cierra sobre sí misma, se estanca, se degrada y pierde su sentido. Puede muy bien ocurrir que el hombre sea la medida de muchas cosas, pero lo que es claro es que no es la medida de sí mismo. Esto puede quedar perfectamente resumido en la doble frase de san Ireneo: *Gloria Dei vivens homo. Vita autem hominis visio Dei.*

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

ANDRÉS TORRES QUEIRUGA
Esperanza a pesar del mal.
La resurrección como horizonte
144 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 9,00 €

Durante siglos el tratamiento de la esperanza estuvo recluido en el tratado moral de las virtudes. Nuestro tiempo, roto por duros horrores el optimismo fácil de la Ilustración, la ha convertido en preocupación primera, interrogante común y tarea unitaria. Y en ese contexto la respuesta cristiana debe mostrar su sentido y su aportación. Pero sólo será creíble y efectiva si, entrando en diálogo con las demás, se muestra capaz de contribuir a hacer más plena y auténtica –más humana– la común esperanza que habita la entraña íntima de todos los hombres y mujeres.

ST 93 (2005) 619-629

La entrega que libera.
Entrar calladamente en la Vida

Mariola López Villanueva, RSCJ*

Necesito comenzar este artículo con una confesión. He hecho varios intentos de buscarle un hilo conductor. He leído sobre vidas entregadas, y la mayoría eran de personas que se encuentran en América Latina o en África. Me venía el rostro de una mujer de mi barrio que vive para los demás, o los de otras compañeras... Iba a los textos del Evangelio donde Jesús habla de *dar la vida,* de *perderla por él y por su causa,* de *entregarla* generosamente..., pero no acababa de encontrar por dónde tirar. Hasta que una tarde me vi preguntando: «¿Qué vida entrego yo, Señor, si no me falta de nada? ¿Qué puedo saber yo realmente sobre lo que es dar la vida, si me siento tan tibia?». Me he ido llenando de *posesiones buenas,* de actos que no están mal, de palabras que me justifican y le dan cierto sentido a lo que vivo...; pero, a solas conmigo misma, lo que me brota dentro es: «apártate de mí, Señor, porque aún soy una mujer con mi vida celosamente guardada». Y fue entonces, a partir de ese momento, cuando sentí venir las palabras.

1. Anhelamos algo más

Aquel hombre rico se había acercado a Jesús con urgencia. *Corrió* hacia él, se arrodilló al verlo y le preguntó (Mc 10,17). Esto nos causa sorpresa, pues es de suponer que tenía todo lo que hoy se nos propone como meta: juventud, riqueza y status. Lo que la publicidad impone y nosotros perseguimos más o menos conscientemente. Sin embargo, parece que sentía que algo le faltaba en la vida.

* Profesora de Sagrada Escritura. Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias.

Todos somos como el joven rico en el momento en que se acerca a Jesús. Estamos demasiado ocupados en *nuestras cosas,* llenos de lo que hemos ido consiguiendo y creemos poseer; pero también todos anhelamos, sabiéndolo o no, esa *vida* que el Evangelio llama *eterna,* esa disposición del corazón y del cuerpo para aprender a vivir *como es propio de Dios,* pues hemos sido creados para esta realidad. Y si no somos capaces de desprendernos de lo que creemos saber de nosotros mismos, para seguir a Aquel que enseña a vivir, también se nos dejará partir, porque no puede imponerse; porque uno sólo puede mostrarlo y esperar que el otro lo tome. *«Jesús lo miró fijamente con cariño (...) él se marchó todo triste, porque poseía muchos bienes»* (Mc 10,22).

Si no carecemos de nada o de casi nada, ¿qué nos sucede, que no estamos contentos? La tristeza nos avisa, y corremos el peligro de no escucharla, de no prestarle oído. Ella es buena compañera, porque nos revela que hay en nosotros un anhelo mayor; nos señala que nos estamos alejando de *las fuentes de la vida,* del lugar del corazón. Dice Joan Chittister que «nos hemos metido demasiado dentro de nosotros mismos y nos hemos distanciado del centro de nuestra vida»[1]. ¿Cuál es ese centro?

2. Las puertas de los rostros

Carmensa es una mujer que se quedó viuda hace años. Después de sus largas jornadas como limpiadora, saca adelante a sus hijos, a su padre y a unos hermanos que también viven con ella. Es buscada en el barrio por los inmigrantes y por aquellos que pasan necesidad. Ella siempre está, y ellos la encuentran como a una madre.

No es por lo que hace por lo que la traigo aquí (otros hacen mucho más), sino por el modo en que lo hace; porque la veo hacerlo sin que le pese, con extrema ligereza, como si se entregara con el goce propio del juego; y da la impresión de que ella misma fuera la agraciada en cada intercambio. La he visto llorar porque unos argentinos no pudieron salir adelante y tenían que regresar a su tierra. Todas las inquietudes de las personas que va encontrando caben en su corazón, y su rostro está *encendido,* como si también la luz se posara en ella con gene-

1. J. CHITTISTER, *Doce pasos hacia la libertad interior,* Sal Terrae, Santander 2005, p. 12.

rosidad. *Tiene tiempo.* Es de las pocas personas a la que, en el último año, no he visto con prisas, ni agobiada por todo lo que tiene que hacer, ni mostrando la cantidad de cosas que ha realizado en un día. Ella *está allí donde está.* Por eso me vino su recuerdo al intentar decir algo acerca de *«¿qué es y qué no es dar la vida, según los cristianos?».*

Esta mujer se muestra como una presencia cálida y abierta en la que se puede descansar. Encuentras espacio cuando llegas a ella, pues está vacía de sí misma, y cabes en su vida. Está ahí y tiene un lugar que ofrecerte. Hay en ella una sana despreocupación propia que le permite tener su atención disponible hacia el otro. Y la ves continuamente sonriente (no recuerdo haberla oído quejarse ni una vez), y en muchos momentos me he preguntado cuál será el secreto que le permite dar su vida con tanta ligereza y anchura.

En cambio, observo también otros rostros de personas que me merecen todo respeto, entregadas desde hace años, y las encuentro cerradas, como sin brillo; con la sensación de tener dentro una carga que no les deja vibrar con la realidad. Siempre tienen mucho trabajo. La vida parece pesarles y, a veces, hasta amenazarles; y en el fondo se las ve tristes, aunque algunas han empeñado sus vidas en seguir al Maestro. ¿Cómo es posible? ¿Por dónde se nos va escapando la alegría de ese tesoro por el que un día quisimos venderlo todo? ¿Será que en el camino hemos vuelto a cargarnos de posesiones?

En ocasiones experimentamos que nos cuesta tirar de la vida. A la pregunta «¿cómo te va?», respondemos: «escapando», «sobreviviendo»... ¿Cómo explicarnos que andamos *sobreviviendo* cuando los de este lado del mundo no carecemos de nada? ¿Cómo es que se nos va la vida, y se nos vuelve apática, y andamos deprimidos por ella, cuando somos precisamente los de la «calidad de vida», los de las «sociedades satisfechas»? Quizá se vuelva hoy más necesaria para nosotros aquella pregunta de Jesús: *«¿de qué le sirve al hombre ganar el mundo entero si arruina su vida? o ¿qué puede dar el hombre a cambio de su vida?»* (Mt 16,26).

Y es que caminamos desorientados y *escapando,* cuando andamos lejos de la *vida verdadera.* Y sentimos que se nos va, que perdemos vitalidad, como aquella mujer que llevaba doce años perdiendo su sangre y privada de relaciones vitales (Mc 5,25). A Carmensa, la vida que se le va es para otros, y es como si cada día la ganara un poco más. En su rostro podemos ver y tocar los *secretos escondidos* del Reino.

3. Cuando perder es ganar

¡Qué distinto suena lo que nos propone Jesús de lo que señalan los eslóganes de la mayoría de libros de autoayuda...! Y no es por hacerlos de menos, pues los hay de todo tipo: unos que de verdad ayudan, y otros que nos distraen del verdadero centro; es sólo constatar que en este auge de afirmación del derecho a ser uno mismo, a saberme aceptado, a elegir cómo quiero vivir, a cuidarme, a tener mi propio espacio... resulta contrastante, por su fuerza y por su paradoja, que *«el que ama su vida la pierde»;* que *«quien intente guardar su vida –quien vive preocupado por su vida* (Jn 12,20-30) *la perderá...»* (Lc 17,33). Pero ¿es que acaso puedo amar al Dios que ama mi vida sin amar yo ésta? ¿Adónde nos quiere conducir Jesús? ¿Cuál es la perla de gran valor que se oculta en estas afirmaciones?

A medida que nuestro ego aumenta, se despreocupa de la vida de los demás y sólo se ocupa de conservar la suya, preguntando ante todo lo que acontece: «¿qué hay ahí para mí?». Es el modo que tiene el ego de interactuar con la realidad, buscando cómo saciar su hambre: «¿qué hay ahí para mí?». Eso le hace perder la capacidad de asombrarse y de dejarse afectar por la alegría y el dolor de los demás; todo se convierte en medio e instrumento para su propia gratificación. Mientras el *yo* sea el rey, «dar» suena a sacrificio. El ego se preocupa, conquista, ejecuta, quiere ser el mejor («si otros pierden, yo gano»), y es obeso por naturaleza. Devorador. «¿Qué hay ahí para mí?».

Me viene a la mente el título de una película muy hermosa: «Mi vida sin mi»[2], que traigo a colación porque el juego de palabras nos da una pista. Se trataría de sacar el «mi» de nuestra vida. La invitación de Jesús es a perder *mi* vida, a no apegarme a *mi* vida para abrirme y recibirme de una Vida mayor, *nuestra vida,* la vida de Dios en nosotros. Se trataría de *quitarnos de en medio* para que Dios pueda aparecer (Eckhart).

2. *Mi vida sin mí* (2002), de la directora catalana Isabel Coixet. Es la historia de Ann (Sarah Polley), una mujer joven que vive con su marido (Scott Speedman) y con sus dos hijas en una caravana, mientras trabaja limpiando la universidad. Su vida da un giro cuando le descubren un tumor irreversible. Lo mantiene en secreto y, desde ese momento, hace una lista de las cosas que le gustaría hacer antes de morir. Quiere despedirse conscientemente e intenta disponerlo todo para que las personas que ama puedan seguir viviendo sin ella. Ann llega a desarrollar una pasión y un amor por la vida que no había experimentado antes.

¿Cómo sería poder ver el mundo sin el *mí*? No deberíamos aferrarnos al *yo-mío-mí.* Entonces podríamos *ver* cuando miramos y *escuchar* cuando oímos. Y aprenderíamos a dejar entrar a cada *tú* como quien recibe al huésped más esperado, y lavaríamos los pies y prepararíamos la mesa de nuestra vida con un gusto tremendo, sorprendidos por los anuncios de fecundidad que otros nos traen (Gn 18,10).

Podemos creer que estamos entregados a tope, que llevamos adelante una tarea ingente, todo en aras de la *misión de Jesús,* y tener un ego que se ha apoderado de los propios quehaceres, que busca aumentar su valor como *profesional de las cosas de Dios,* que infecta los tejidos sanos y que impide la irradiación de la vida abundante del único Señor de la viña. Como comentaba una compañera: «parece que en las comunidades religiosas tenemos el estrés como virtud»; y así nos vamos convirtiendo más en *funcionarios* que en *discípulos.*

¡Qué fácil es enganchar en nuestras tareas y en nuestras ocupaciones lo que creemos que nos hace valiosos...! Colgar nuestro corazón en nuestros quehaceres, quejarnos de los que no trabajan tanto ni están tan entregados como nosotros (un religioso me dijo una vez: «soy el que más dinero gana de mi provincia» [!]). Y estamos como el fariseo, tan llenos y satisfechos de nosotros mismos que no nos cabe nadie más. No tenemos ojos para las necesidades de los otros, ni espacio para las dimensiones más gratuitas y gozosas de la existencia. Corremos el peligro de hacernos cada vez menos permeables al acontecer del Reino, que no es algo que podamos lograr nosotros por nuestros méritos, sino que *dejamos brotar,* que *recibimos,* que *encontramos dentro* de la realidad, que *agradecemos...* como necesitados.

«¿Quién de vosotros, por más que se preocupe, añadirá un palmo a la medida de su vida?» (Mt 6,27). Es un hecho central de nuestra existencia que la propia vida, por muy valiosa que resulte, no se halla bajo nuestro control. Entonces necesitamos soltarnos: «dejar de aferrarme a mí mismo, abrir las manos, abandonar mi autoafirmación... para que Dios pueda entrar y actuar en mí»[3].

Necesitamos *abandonar nuestras medidas de seguridad,* liberarnos del dominio ciego del ego, para que pueda traslucirse lo que realmente somos, nuestra dignidad más honda: «No es el centrarse en sí mismo lo que confiere dignidad a la existencia, sino el descentrarse; el reestructurarla en favor de los otros» (L. Boff).

3. A. GRÜN, *Elogio del silencio,* Sal Terrae, Santander 2004.

«No yo –dice Pablo–, *no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí»* (Gal 2,20). Para entonces había tenido que descubrir que su *hombre viejo* no reflejaba su verdadera realidad (Col 3,10); que si no tenía amor, no era nada; y que esta Vida no aparece en la fuerza, sino en la debilidad (2 Cor 12,9). No es *mi* vida lo que de verdad se me regala al venir a la existencia, sino poder hacer *la experiencia de la Vida que palpita en toda la realidad*[4].

Dejémonos tocar por las palabras claras de Monseñor Romero, que supo perder su vida para ganarla con el pueblo salvadoreño; para ganarla también para nosotros:

> «El que quiera salvar su alma –el que quiera estar bien, el que no quiera tener compromisos, el que no se quiera meter en líos, el que quiera estar al margen de una situación en que todos tenemos que comprometernos–, ése perderá su vida.
>
> ¡Qué cosa más horrorosa, haber vivido bien cómodo, sin ningún sufrimiento, no metiéndose en problemas, bien tranquilo, bien instalado, bien relacionado políticamente, económicamente, socialmente...! Nada le hacía falta, todo lo tenía...
>
> ¿De qué sirve? Perderá su alma.
>
> Pero el que por amor a mí se desinstale y acompañe al pueblo y vaya en el sufrimiento del pobre y se encarne y sienta suyo el dolor, el atropello, ése ganará su vida, porque mi Padre le premiará (...)»[5].

4. Aprender a recibir de balde

Tenemos deseos de entregarnos, pero ¿cómo aprender a hacerlo sin gastarnos compulsivamente, sin volvernos unos dadores interesados que no saben recibir?

Comentando acerca de esto con una amiga, ella me decía: «Creo que a veces nos cuesta recibir porque no queremos reconocer nuestras

4. «La vida del resucitado no es mía, no es mi vida, es experiencia de Vida, de aquella vida que es y que era desde el Principio, que simplemente vive, que palpita en toda la realidad y en la que yo entro en comunión por vivir con esta Vida. Esto implica (exige) haber muerto al ego, haber dejado morir el egoísmo, con todo lo que ello comporta»: R. PANIKKAR, *De la mística. Experiencia plena de la Vida,* Herder, Barcelona 2005, p. 253.
5. Monseñor Óscar ROMERO, *La violencia del amor,* Sal Terrae, Santander 2002, p. 141.

carencias, limitaciones, impotencias... Dejar que el otro me ayude es horrible, porque tengo que reconocer que yo no puedo sola. También me niego a recibir porque soy celosa de mi libertad, no quiero deberle nada a nadie en un futuro; y si recibo, podría sentirme hasta cierto punto obligada a estar disponible para la otra persona». Recibir nos pone en un estado de vulnerabilidad y de cierta indefensión. Pero si no vamos aprendiendo a recibir en lo pequeño, ¿cómo nos abriremos a recibir un día *«el Reino de los cielos que pasa?»*[6].

Necesitamos creernos que no somos mejores personas, ni mejores religiosos, ni mejores padres de familia... cuanto más ocupados estemos, cuanto más llenas tengamos las agendas; porque también el servicio puede pervertirse y volvérsenos compulsivo y hacer deudores a los demás de lo mucho que hacemos por ellos, pasando facturas que no pueden ser pagadas. Buscamos ser eficaces, servir lo máximo posible al *amo tiempo* y, trajinados por muchas cosas, acabamos estando *ausentes* a nosotros mismos y a los demás; se nos va conformando un interior impaciente, y perdemos la capacidad de disfrutar con lo que llevamos entre manos. *Somos responsables de lo que irradiamos*[7], y flaco favor le hacemos al Evangelio si también nosotros andamos contagiados del ritmo trepidante, competitivo y despersonalizador de las sociedades avanzadas. ¿Qué irradia nuestro cuerpo? ¿Qué irradiaba el cuerpo de Jesús?

Cuando tenemos tanto que hacer, no podemos detenernos ante ningún *herido inesperado* (Lc 10,30); apenas hay rendijas por las que pueda colarse lo puramente gratuito; y, vivida así, la vida se nos fragmenta y pierde calidez y hondura. Los otros, a los que decimos servir, son usuarios, destinatarios de nuestras *buenas obras,* pero no *hermanos de vida y de destino*[8]. Nos agarra un malestar de fondo y una hiperactivi-

6. «Pues es asombroso saberlo tan próximo, saber que está tan cerca de nosotros y sobre nosotros / y no abrirle la puerta / única y simple / de la pobreza de espíritu»: M. DELBRÊL, *La alegría de creer,* Sal Terrae, Santander 1997, p. 48.
7. «Siempre irradiamos algo: benevolencia, animadversión, odio, compasión... El amor no comienza con la palabra y el abrazo; comienza con nuestros pensamientos y sentimientos»: W. JÄGER, *Adónde nos lleva nuestro anhelo. Una mística para el siglo XXI,* Desclée de Brouwer, Bilbao 2005, p. 156.
8. Me provocaron tristeza los comentarios de dos jóvenes quechuas de Bolivia que expresan su modo de ver la vida religiosa. Lo narran así: «Nosotros tenemos que contarles sobre nuestras vidas quiénes somos y cómo vivimos, pero ellos no. No sabemos cómo viven... Se involucran con la vida de los demás, pero sólo para destacar los problemas que tenemos y nunca nos consideran ami-

dad que nos dificultan los tiempos de silencio y de presencia; y andamos dispersos y desajustados, necesitando que el Amor nos centre y nos ordene la vida. Pues para darme es preciso recibirme primero[9].

5. Tomar la vida para entregarla

Estamos acostumbrados a oír que vale más dar que recibir; pero la dificultad nos viene cuando no sabemos recibir: *«¿lavarme tú a mí los pies?»* (Jn 13,6). Si voy queriendo servir, si voy queriendo lavar los pies de otros sin dejar que alguien lo haga conmigo, no podré hacerlo con *manos de amigo,* sino con manos de amo condescendiente al que, por ello, se debe admiración; y el ego se nos infla, y hacemos sentir al otro que está en deuda con nosotros. Pero el gesto que se nos invita a dejarnos hacer es un gesto puramente gratuito, que brota del *deseo del amor* y no de la necesidad de reconocimiento. Un gesto que purifica nuestro modo de servir y nos iguala a todos. El mismo Jesús se dejó hacer por una mujer primero (Jn 12,3). Pues sólo cuando soy capaz de recibir de balde, estoy en condiciones de poder ofrecerlo gratis también.

«Hay más alegría en dar que en recibir» (Hch 20,35), pero no somos nosotros los primeros que damos: doy en el *Dador Universal* –amo en el amor por el que soy amada primero–, y de Allí me recibo para entregarme. Ésa es la Buena Noticia del Evangelio: que el Reino ya está dado; y se trata de disponernos, de volvernos para recibirlo, para que pueda salir a la luz. ¡Pobres de nosotros cuando nos creemos protagonistas...!: sólo Uno es el actor principal, y todos los demás somos compañeros aprendices de reparto. Podemos tener los regalos del Reino en la estantería de nuestra casa y apenas haberlos abierto todavía. Por nuestra propia cuenta no podemos dar ni hacer nada. *«Hago lo que veo hacer al Padre»,* decía el Maestro (Jn 5,19). Sin encontrar el tesoro, iremos cobrando intereses por todo lo que prestemos. Para darlo gratis, gratis de veras, tengo que experimentar hasta el fondo de mi vida que todo lo recibo en esta Gratuidad. *Que allí soy, y me muevo, y respiro:*

---

gos... Parece que sólo nos necesitan para ayudarnos»: «Lo que piensan sobre la Vida Religiosa»: Revista *CLAR* 225 (marzo/abril 2002), pp. 58-63.

9. «El verdadero dominio de sí es el dominio de nosotros, no por nosotros mismos, sino por el Espíritu Santo. El dominio de sí es realmente la entrega de sí. Pero antes de entregarnos tenemos que ser nosotros, pues nadie puede entregar aquello que no posee» (Th. MERTON).

> «Tomar la vida, la felicidad, la salud, como un regalo, sin pagar por ello. Ésta es una posición humilde (...).
>
> La felicidad en una relación depende de la medida en que se toma y se da. Un movimiento reducido sólo trae ganancias reducidas. Cuanto más extenso sea el intercambio, tanto más profunda será la felicidad (...) Un gran movimiento entre tomar y dar viene acompañado de una sensación de alegría y plenitud. Pero si alguien da sin tomar, al cabo de un tiempo los demás tampoco quieren aceptar nada de él. Es decir, se trata de una actitud hostil para cualquier relación, ya que aquel que únicamente pretende dar se aferra a su superioridad y, de esta manera, niega la igualdad de los demás (...) De ahí la necesidad de mantener un equilibrio entre dar y tomar»[10].

Una señal para descubrir cómo andamos en esto de dar y tomar es si nuestro tono vital, en lo cotidiano, se inclina más hacia la queja o hacia el agradecimiento. Nos movemos en ambos polos; pero si predomina la queja, es que sentimos que damos mucho y que apenas se nos da a cambio, y eso nos vuelve apesadumbrados y nos hace victimizarnos y, en ocasiones, nos acarrea resentimiento. Si se va inclinando hacia la gratitud el fondo de nuestra vida; si, con algunos vaivenes, ése va siendo nuestro color predominante, significa que el lugar de donde saco el agua para darla es un lugar donde también recibo mucho agua –Otro me la da (Jn 4)–, y por eso puedo tomarla y entregarla sin miedo. Nadie me la quita. La dejo entrar y la dejo salir. Sin retener nada. Sin quedarme con nada. Y ese movimiento es motivo de dicha. «Una vida radicalmente libre para servir trae consigo su propio gozo, aun en medio de los horrores de la historia» (Jon Sobrino).

Y cuanto más nos donamos y nos recibimos, tanto más se va ensanchando la capacidad de nuestra vida para hacernos cauce de la *Única Vida* que nos habita y nos hermana. Entregarnos así nos libera. Nos va haciendo libres de nuestros instintos depredadores, nos quita los miedos: «cuando ya no se tiene nada, ya no se tiene temor» (Atenágoras). Es una entrega que nos va desarmando[11], desposeyendo: *«nadie*

---

10. G. WEBER (ed.), *Felicidad dual. Bert Hellinger y su psicoterapia sistémica,* Herder, Barcelona 2001, p. 25.
11. «El signo de que se ha llegado a la Fuente de donde emana toda forma de vida (...) es la capacidad de convertir el autocentramiento en donación (...) Liberan el mundo todos aquellos y aquellas que hacen de su vida un ofrecimiento. Así

tiene poder para quitarme la vida; soy yo quien la entrega voluntariamente» (Jn 10,18); y nos va adentrando en las dimensiones más oblativas y silentes de la existencia. Y aprendemos a amar esta entrega como se ama lo que conduce a lo que se ama.

6. Tremendamente humanos

Pero ¿cómo saber si estamos dando de verdad la vida o andamos reteniéndola? Nos encontramos siempre *en proceso,* y no somos nosotros, sino los otros, quienes podrán dar cuenta del don. Aquellos que han recorrido antes este camino nos muestran tres indicadores[12]: si vamos experimentando por dentro una *libertad* que les roba a los miedos su poder para incomunicarnos y entristecernos; si nos vamos descubriendo cada vez más como todos, de la misma pasta humana, y besamos esta tierra, y la *humildad* ya no se siente una extraña a nuestro lado; y si, en medio de nuestras flaquezas, se va apoderando de nosotros un *amor* creciente y un hondo respeto por todo y a todos... Entonces, es que ya no somos nosotros, sino la misma Vida, la que se ofrece diversa a través de nuestros cuerpos.

Por cuenta propia no podemos entregar ni un solo cabello de nuestra vida; lo único que podemos hacer es apartar los obstáculos y *abrirla calladamente* a ese Amor que no se reserva, y *ser bendecidos* en el cuerpo de Jesús, y allí *agradecer* –tomar con alegría lo que viene, y tomarlo con amor– y *dejarnos entregar* mucho más allá de lo que hubiéramos podido siquiera imaginar. Otros nos llevarán (Jn 21,18).

Pero no siempre da vida lo que pensamos que va a darla. Esa fecundidad no está en nosotros buscarla; es algo que nos viene, que nos acontece; como la semilla no sabe, mientras madura lentamente, en qué se transformará. No elegimos cómo dar la vida; es ella misma la que nos va eligiendo a nosotros, a través del amor y del dolor. Jesús recordó a una mujer, en el momento del parto, sus sufrimientos y su ale-

---

dejan pasar lo que es Dios, puro Don de Sí, Amor que no se reserva a Sí mismo»: J. MELLONI, *El Uno en lo Múltiple,* Sal Terrae, Santander 2003, p. 362. Recomiendo la lectura de las páginas 352-364, donde se trata con hondura y belleza sobre *«el amor desarmado»* y *«el contagio de la entrega».*

12. «Toda experiencia auténtica [toda entrega, podríamos parafrasear nosotros] tiene tres aspectos característicos: aporta una libertad enorme, una gran humildad y un amor que todo lo abarca»: W. JÄGER, *op. cit.,* p. 56.

gría (Jn 16,21), para desvelarnos con cuánto gozo ponía él en nuestras manos la suya.

Recuerdo ahora el rostro del hermano Carlos de Foucauld por la gratuidad extraordinaria que irradiaba. Impresiona descubrir cómo conservó la calma cuando, después de pasar su vida entre Beni Abbés y Tamanrasset sin haber conseguido compañeros, su único balance fue la conversión de un africano y una anciana. ¡Qué poca cosa a nuestros ojos, y qué ofrenda tan tremendamente valiosa para Dios...! Porque él entregó a sus amigos nómadas todo cuanto tenía para vivir (Lc 21,4).

Emociona hacer memoria de cuántas mujeres y hombres, *de generación en generación,* se han convertido en *rostros de la Misericordia* y, a la manera de Jesús, han ofrecido sus vidas de golpe o poco a poco. Junto a ellos necesitamos sumar las historias silenciosas de tantas personas que ayudan a vivir con su presencia, que pueden ser vecinos nuestros, que quizá trabajan a nuestro lado... Personas que desgranan la pasión en *pequeñas paciencias cotidianas,* que van dando su vida sin brillo alguno, sin voces que lo proclamen; como levadura silenciosa que se disolverá en la masa para poder fermentarla. Pero nosotros no podemos ni medir la levadura ni elegir dónde ponerla. Es Otro quien lo hace en lo escondido. La verdadera entrega se vive sobre todo en la vida ordinaria, «en la fidelidad a lo real en situaciones que no escogemos necesariamente»[13].

«Dad y se os dará. Os verterán una medida generosa, colmada, remecida, rebosante. La medida que uséis la usarán con vosotros» (Lc 6,38). Nuestra alegría no consiste en medir lo que damos, ni en tener mucho para poder dar así mucho, ni en esperar algún día ser recompensados; sino que nuestra alegría consiste en *vaciarnos* para hacer sitio en nosotros a la *medida colmada y rebosante* que se nos regala por el hecho de existir. Y vender cuanto creemos tener, soltar cuanto creemos hacer; despojarnos también de los conceptos aprendidos y, sin nada que defender, descubrir que lo único que necesitamos es hacernos cada vez más humanos, ¡tremendamente humanos!, para cruzar la puerta y entrar *con todos* en la Vida. «En la experiencia de una presencia repleta de amor»[14].

---

13. B. GONZÁLEZ BUELTA, *Orar en un mundo roto. Tiempo de transfiguración,* Sal Terrae, Santander 2002, p. 166.
14. R. PANIKKAR, *op. cit,* p. 114.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

PETER-HANS KOLVENBACH
En la calle del Espíritu Santo.
Conversación con J.-L. Pouthier
120 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 8,00 €

¿Cómo es el mundo visto desde la Compañía de Jesús? Peter-Hans Kolvenbach, su actual superior general, nos proporciona una valiosísima «geopolítica espiritual». Desde un observatorio único –la sede de los jesuitas en Roma, situada muy cerca del Vaticano, en Borgo Santo Spirito (la calle del Espíritu Santo)–, presenta una panorámica de las religiones del planeta y analiza sus relaciones con la política, la mundialización y la secularización. Indudablemente, para el Espíritu Santo no hay fronteras.

ST 93 (2005) 631-644

Vida sana y ética saludable

Juan MASIÁ CLAVEL SJ*

Charlando en la cafetería de la Universidad donde enseño, comentaron los alumnos: «¿Para qué tanto debate sobre consentimiento informado y autonomía del paciente, si no se cuestiona a fondo qué pensamos de la salud y la enfermedad, de la vida y de la muerte?». Me pareció una pregunta saludable. Y no es juego de palabras. En la etimología indoeuropea, «salud», «saludo» y «salvación» están emparentadas entre sí y con las nociones de «armonía» y «totalidad». En castellano, (del latín *salus*), se relaciona lo personal de la salud, lo social del saludo y lo espiritual de la salvación. En inglés, se relacionan el saludo (*hello*), la salud (*health*), la totalidad (*whole*) y lo sagrado (*holy*). Buena salud es armonía entre las partes del cuerpo. Al saludarnos cordialmente, nos comunicamos mutuamente salud y fomentamos una sociedad sana, sin crispaciones. La armonía con el medio ambiente es parte de una vida sana. Y la armonía con lo sagrado nos libera y salva, dando apoyo último a una vida sana y esperanzada. Por eso he elegido para este ensayo el lema emblemático: una ética saludable, para una vida sana.

Biología, biografía y bioética

En la filosofía antropológica nos preguntamos de dónde venimos los seres humanos. Para responder, interrogamos a las ciencias biológicas y a las ciencias sociales. ¿De dónde viene mi vida? La respuesta es doble: de una trayectoria biológica y biográfica. Si, cuando mi madre era un feto en el seno de mi abuela, no hubiese comenzado la división celular que haría posible el que, llegado el momento de madurez fisio-

* Profesor de Teología Moral y Director de la Cátedra de Bioética. Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

lógica de sus ovarios, se produjese la correspondiente ovulación, no estaría yo ahora aquí. Si en la pubertad de mi padre no hubiese comenzado en su organismo la espermatogénesis, condición de posibilidad para que un espermatozoide y un óvulo de mis progenitores se encontrasen más adelante, no estaría yo ahora aquí. Laín Entralgo lo formulaba diciendo que venimos de una biogénesis (los orígenes de la vida en el planeta), una filogénesis (la evolución biológica) y una embriogénesis (el desarrollo embriológico); pero se apresuraba a añadir que no solamente venimos de ahí:

> «Provisto del material genético que me transmitieron mis padres y por él calladamente condicionado, yo, criado y educado en otra parte, hubiera podido ser hombre de mil modos distintos: el modo del francés o el del esquimal, el del profesor o el del arquitecto, el del impecune o el del opulento. Entre tantas posibilidades, el destino me hizo nacer... en una determinada situación histórica de mi país»[1].

Venimos, por tanto, de una trayectoria biológica y biográfica o, más exactamente, biocultural. En efecto, es difícil, por no decir imposible, distinguir nítidamente lo innato que se debe a la naturaleza (*nature*) y lo que proviene de la crianza, educación o cultura (*nurture*). En todo caso, esa trayectoria de la que venimos es lo que la vida ha hecho de nosotros. Pero, a continuación, se plantea la pregunta: ¿qué vamos a hacer con lo que la vida ha hecho de nosotros? Porque los humanos no estamos completamente determinados por la biología y la biografía. Podemos y tenemos que hacer algo con lo que la vida ha hecho de nosotros. ¿Qué orientación vamos a dar a esas posibilidades? ¿Las usaremos para humanizarnos y convivir humanamente con nuestros semejantes o para autodestruirnos y destruirnos mutuamente? Y ahí surge la cuestión de la ética, centrada en el recto uso de nuestra libertad para convivir justa, solidaria y amistosamente. He querido recordarlo aquí como prólogo a la reflexión sobre una ética saludable para una vida sana.

1. P. LAÍN ENTRALGO, *Cuerpo y alma,* Espasa-Calpe, Madrid 1991.

Vida sana, biomedicina y bioética

¿Qué es una vida sana? ¿Cómo curar y cuidar bien a las personas, respetando su dignidad? Hoy nos lo preguntamos desde una situación con más posibilidades tecnológicas que hace unos años; también con mayores fragilidades y, por tanto, responsabilidades. Hoy es mayor la capacidad de intervención humana en el mundo, el entorno y el cuerpo. Podemos controlar la reproducción, manipular genes, diagnosticar y prevenir enfermedades, etc. Pero conocimiento y control conllevan ambigüedad: ¿Se usarán en favor de la persona o en contra de ella? Avanzamos con celeridad, pero ¿hacia dónde? El piloto dice por el altavoz: «Buena noticia para los pasajeros: vamos a doble velocidad de la prevista». Y añade. «Mala noticia: se estropeó la computadora y hemos perdido el rumbo».

La bioética, en tres décadas y media, ha confrontado nuevos desarrollos de biomedicina y biotecnologías. Pero «desarrollos» no equivale a «adelantos». Pueden ser, según el uso, progreso o retroceso. Por eso repetimos las preguntas éticas: ¿Debemos hacer todo lo que podemos hacer? ¿Vale por sí sola cualquier solución técnica de un problema humano para tratar el aspecto humano del problema? ¿Hacen la vida más sana las tecnologías de la salud?

Revisar la ética

Ahora bien, ¿con qué clase de ética vamos a tratar esas preguntas? Hay dos maneras de entender la ética:

a) la primera, como conjunto de recetas o máquina expendedora automática: se introducen datos y salen respuestas sobre lo prohibido y lo permitido;
b) la segunda, como faro o reflector que señala el puerto y orienta en el camino, pero que no nos ahorra remar por nuestra cuenta con riesgo, ni nos libra de la oscuridad en torno al propio barco.

Esta última es una ética de búsqueda e interrogación, de orientaciones en vez de soluciones prefabricadas. Es una ética de actitudes ante valores y capacidad de afrontar, a la luz de unos criterios, situaciones inéditas que piden soluciones inusitadas. En vez de limitarse a mandar o prohibir, ilumina, orienta y anima para que sigamos buscando qué es lo que nos humaniza.

Dicho con una comparación automovilística, pisar a fondo el freno en caso de apuro es error de principiantes. Pero acelerar despreocupadamente es irresponsable. La prudencia maneja el volante y el cambio de marcha, conjugados con el freno y el acelerador. Santo Tomás comparaba la ética con el arte de cocinar. Los principios por sí solos son como las recetas de cocina. Se requiere experiencia de logros y fallos. En vez de recetas prefabricadas, la experiencia se conjuga con la originalidad. Así es la ética saludable, la que necesitamos hoy.

Renovar la bioética

La bioética surgió ante dos hechos principales: a) la transformación de ciencias y tecnologías que manejan la vida; y b) la repercusión de estas intervenciones en las personas y en la sociedad. De ahí la pregunta antes formulada: ¿es responsable hacer cuanto es posible hacer técnicamente?

La bioética no nació como una moda, sino como una necesidad. Más tarde, convertida en disciplina e institución, ha llegado al estado que el bioeticista Mailaender califica como *«la bioética que perdió su alma»*. ¿Dónde está hoy la bioética? En la encrucijada de dos urgencias: a) En primer lugar, hay que revisar el manejo de la vida, tanto en medicina como en industria, en biología y en ecología, en intervenciones sobre el cuerpo humano o sobre el entorno: en una palabra, proteger una vida sana. b) En segundo lugar, hay que revisar la ética: una ética saludable para una vida sana.

«Hay que conjugar ciencias y valores humanos», decía en 1971 el oncólogo Potter en su libro pionero: *Bioética, puente hacia el futuro.* Hay que unir arte médica y humanidad, decía el ginecólogo Hellegers. Pero desde el primer bebé por fecundación *in vitro,* en 1978, hasta los debates sobre clonación a partir de 1998, la velocidad de descubrimientos y aplicaciones ha dejado atrás, y a paso de caracol, la revisión ética. Potter hablaba de un puente entre tecnociencia y valores; un puente, de cara al futuro de lo humano y de la vida: construir esa mediación es tarea pendiente.

Vocación de puente: intercultural, interreligioso, interdisciplinar

Es fácil transmitir la tecnología más allá de las fronteras regionales y culturales; pero es difícil dialogar sobre valores. Hoy la bioética tiene como tarea pendiente la *interculturalidad.*

Es fácil hablar de supervivencia, de manejo de la enfermedad, del hambre o de la demografía, o de cuidar el medio ambiente. Pero es difícil preguntarse qué es la vida o cuál es su sentido. ¿Significa algo para nosotros la Vida con mayúscula que origina, sostiene y desborda lo humano y el ambiente? Es más fácil debatir sobre aspectos clínicos y jurídicos de tratamientos médicos al comienzo o al fin de la vida; pero es difícil afrontar las cuestiones sobre cómo percibimos la enfermedad y la salud, la vida y la muerte. Hoy la bioética tiene como tarea pendiente la integración de las tradiciones de espiritualidad con las ciencias: hacerse más *interreligiosa* o, mejor aún, más *intercosmovisional.*

Es más fácil institucionalizar la bioética, convirtiéndola en una disciplina. Treinta y cinco años después de Potter, nos abruman las bibliografías, bases de datos, cursos, titulaciones, congresos, fundaciones, centros e institutos; se han multiplicado las normativas y legislaciones; proliferaron las resoluciones de comités y la jurisprudencia sobre casos paradigmáticos. Al pasar de movimiento a disciplina, la bioética se hace cada vez más técnica, burocrática e institucionalizada. Son logros y ayudas imprescindibles. Pero se pierde de vista el horizonte, y no estamos seguros del suelo que pisamos. Hoy la bioética necesita recuperar su vocación de puente: hacerse más *inter-disciplinar.*

La ética saludable: más viajera, más sapiencial y más traductora

Hasta ahora he usado tres palabras con el prefijo «inter» para resumir la propuesta sobre el futuro de la bioética. Con ellas quisiera resumir la propuesta para el futuro de la bioética y, en general, para la revisión de una ética que sea verdaderamente saludable, al servicio de una vida sana.

En primer lugar, le pediría a la ética que recupere su vocación original de ser puente y se haga más intercultural, más intercosmovisional y más interdisciplinar. Que aprenda de la antropología para hacerse más interdisciplinar. Que aprenda de las tradiciones de espiritualidad para hacerse más intercosmovisional. Y que aprenda de la hermenéutica para hacerse más interdisciplinar.

Es un triple programa para una ética con mayor amplitud de miras (a eso conduce la comunicación intercultural), con raíces más profundas (ahí está la aportación de la espiritualidad interreligiosa e intercosmovisional) y con mayor capacidad de deshacer malentendidos (en eso consiste básicamente la hermenéutica, con su actitud interdisciplinar).

Si la bioética se renueva así, tendremos una ética de la vida más saludable para una sociedad sana.

Lo he dicho, hay que reconocerlo, con una terminología un tanto pedante, usando términos complicados como interculturalidad, intercosmovisionalidad e interdisciplinariedad. Formulado en lenguaje más corriente, se podría pedir a la ética que cultive las tres características siguientes: a) que se haga más viajera; b) que se haga más sapiencial; y c) que practique más el arte de traducir.

Una ética más viajera aprende de la antropología cultural la lección del pluralismo.

Una ética más sapiencial aprende de las tradiciones de espiritualidad la gratitud responsable ante la vida e invita a los humanos a vivificarse mutuamente.

Una ética con vocación de traductora aprende de la hermenéutica el arte de deshacer malentendidos: mediar, reconciliar, intercambiar y comunicar.

Hasta aquí he presentado de un modo sencillo cómo veo la bioética, de dónde viene, dónde está y hacia dónde sería deseable que se orientase: hacia una ética saludable para una vida sana. A continuación, dedicaré la segunda parte de mi exposición a hacer unos cuantos ejercicios de reinterpretación, tratando de practicar el estilo de pensar que se expresa en la metáfora del puente o en el prefijo «inter»: un vaivén entre dos mundos que nos lleva a una continua transformación mutua de las respectivas identidades a través de la dinámica del diálogo; se va avanzando así hacia un punto de vista más alto (relación intercultural), más profundo (raíces sapienciales) y más ancho (ejercicio hermenéutico de traducir y dialogar).

* * *

Ejemplos de enfoques alternativos

a) Lo artificialmente natural

Comenzaré con un ejemplo tomado de dos debates ya superados hace más de veinte años. A comienzos de la década de los setenta corría mucha tinta en revistas occidentales de ética y teología sobre la polémica en torno a los anticonceptivos. A finales de esa década, tras el nacimiento en 1978 de la primera criatura concebida por fecundación

in vitro, se discutía mucho sobre la valoración ética de las nuevas tecnologías de reproducción aplicadas a la procreación humana. Estas dos polémicas las seguí a distancia, desde un contexto muy distinto del europeo. Precisamente a comienzos de los setenta, me ocupaba de traducir al castellano una obra del filósofo japonés Watsuji, que reflexiona sobre el tema de lo natural y lo artificial y sobre las intervenciones da la mano humana para modificar lo natural. A finales de los setenta, me ocupaba de dialogar con bioeticistas japoneses sobre este mismo tema y sobre la aplicación a la ecoética de los criterios propuestos por dicho pensador japonés. En ese contexto me resultaban extrañas las discusiones occidentales, tanto en el caso de las reacciones exageradas de la teología romana a propósito de los anticonceptivos como en el caso de las primeras reacciones, igualmente exageradas, ante la fecundación *in vitro.* En los debates europeos o norteamericanos era frecuente encontrar dos extremismos enfrentados: el de quienes se oponían a ultranza a las intervenciones calificadas como artificiales, confundiendo lo artificial con lo antinatural y, por otro lado, el de quienes se limitaban a ver en cada nueva solución tecnológica una panacea que eximía de atender a los aspectos humanos, psicológicos, culturales, socio-económicos o socio-políticos de los problemas.

Frente a esos extremismos, el pensador japonés me sugería un enfoque alternativo: su concepción de lo artificialmente natural. Tetsurô Watsuji (1889-1960), en su *Antropología del paisaje* (Fûdo, 1929) habla de intervención de la mano humana para mejorar lo natural sin destruirlo. La jardinería japonesa conjuga lo natural y lo artificial. No se puede decir que, a diferencia del jardín occidental, más artificial, el jardín japonés sea simplemente natural. Hay también intervención artificial de la mano humana en el jardín japonés para modificar la naturaleza, pero sin destruirla: ese jardín es «artificialmente natural». Watsuji relaciona la tradición oriental de reverencia por la naturaleza con el modo de manipularla en las recientes biotecnologías. Si la intervención de la mano humana en la naturaleza se acomoda a ella, es prolongación de lo que la misma naturaleza está pidiendo desde dentro de sí misma. He aquí una aportación desde la estética para enfocar los temas bioéticos y ecoéticos.

Aplicando este criterio al debate de los anticonceptivos, resulta obvio que lo artificial no equivale a lo antinatural. Aplicado al debate sobre la procreación humana asistida, se evitan dos extremos: ni oponerse a ella, como si fuera antinatural, ni limitarse a aplicar técnicas sin tener en cuenta a las personas. Es de sentido común; pero, por lo que

percibo recientemente al regresar a mi país, todavía hay malentendidos sobre estos temas treinta años después. Por ejemplo, el ridículo pseudoproblema en torno al uso profiláctico de los preservativos. Me confirmo en la propuesta de que la ética se haga un poco más viajera, para abrirse a otros aires y horizontes más amplios.

b) La Vida, con mayúscula

Otro ejemplo, tomado de la carta pastoral sobre la vida, publicada a comienzos del milenio por los obispos japoneses, en cuyo equipo redactor participé durante dos años. Completo ya el índice, el obispo responsable preguntó: «Ya tenemos la lista de cuestiones sobre la vida, a las que dirigir nuestra mirada. ¿Qué título ponemos? ¿Qué palabra usamos en japonés para designar "vida" y "mirada"?». Y se desencadenó un debate larguísimo, porque «vida» y «mirada» se pueden decir con ideogramas variados.

La cuádruple mirada (biológica, psicológica, sociológica y religiosa) sobre la vida, reflejada en dicha carta pastoral, acentúa un enfoque multidisciplinar, que incluye la perspectiva religiosa. Hay varias palabras japonesas equivalentes de «vida» en castellano, *vita* en latín o *life* en inglés: la vida biológica (*seimei*), la biográfica o psicológica (*jinsei*), la de las relaciones sociales (*seikatsu*), la de la edad cumplida (*jumyô*) y, finalmente, la Vida, con mayúscula, (*inochi*), término usado en las religiones. Esta última palabra es la que aparece en el título de la carta pastoral.

En cuanto a la «mirada», también el verbo «ver» se puede escribir en japonés con ideogramas diferentes, según se refiera a la mirada curiosa de un reportero fotográfico, al examen para un diagnóstico médico, a la observación del investigador ante el microscopio o a la mirada cálida y acogedora de una madre que abraza por primera vez a la criatura recién nacida. Este último término fue elegido por los obispos japoneses, que usaron la palabra *manazashi* para el título de su carta, *Mirada sobre la Vida,* porque querían hacer suya la «perspectiva de Dios sobre la vida humana». Un estilo así amplía y profundiza los debates bioéticos. Invita a una ética sapiencial.

Como un ejemplo más de estilo sapiencial, he aquí la carta de un amigo monje budista: «Paseo, dice, al amanecer de un día de buen clima. Me dejo acariciar por la brisa, saboreo la experiencia de estar vivo, sentir palpitar mi vida. Y pienso: ¡Vivir, qué maravilla y qué enigma! Interrumpo el paseo. Me paro en silencio a saborear esta

vivencia. Estoy vivo, pero mi vida me desborda; no es sólo mía, ni la controlo. ¡Vivir es ser vivificado por la Vida que nos hace vivir! Sigo paseando. Compro el periódico. Titulares de muerte me desazonan: atentado, asesinato, guerra, maltratos, hambre, manipulación, tortura... Me pregunto: ¿cómo construir una humanidad en que nos hagamos vivir mutuamente, en vez de destruirse cada persona a sí misma, a sus semejantes y al entorno? ¿Cómo recuperar la experiencia de vivir, la gratitud por estar siendo vivificados, la responsabilidad de vivificarnos mutuamente?».

Al leer esta meditación de un budista sobre la vida, me pregunto: ¿No se resumirá en estas tres tareas toda la ética de la vida? Cuando los maestros budistas de espiritualidad hablan sobre la vida, hay tres temas recurrentes:

1) Percatarse de que está uno vivo.
2) Agradecer que, si vivimos, es porque estamos siendo vivificados por una vida que nos desborda.
3) Vivificarnos mutuamente.

A este estilo de reflexión sapiencial me refería antes, al decir que la espiritualidad tiene mucho que aportar a la ética.

c) Debates en torno a la vida naciente

Los debates en torno a la regulación legislativa sobre las técnicas de clonación y la manipulación de embriones pre-implantatorios han sido una encrucijada importante para el tráfico interdisciplinar entre ciencias, filosofías, éticas y religiones. Fue aleccionadora la manera de llevarse en Japón este debate. Lo presentaré aquí como ejemplo de debate interdisciplinar que, en vez de polarizarse en extremismos, busca enfoques alternativos. A eso es a lo que he llamado antes una ética con vocación de traductora, de hermeneuta o disipadora de malentendidos.

En otoño del 2000 se aprobó en Japón la ley que prohíbe la clonación reproductiva. Esta ley formula reservas sobre la manipulación del comienzo de la vida, a la vez que abre la puerta a una manipulación responsablemente controlada. Se prohíbe la transferencia de un embrión humano clonado para ser implantado en un útero humano o de otra especie animal. Por lo que se refiere a la producción de embriones humanos mediante técnicas de clonación, pero sin finalidad reproductiva (embriones resultantes de la transferencia del núcleo de una célula adulta humana a un ovocito humano previamente enucleado), así

como de otros embriones, a los que la ley etiqueta simplemente con el término de «embriones especiales» (en japonés *tokutei-hai;* por ejemplo, producidos mediante técnicas de clonación que incluyen la fusión de material genético humano con el de otras especies animales), esta ley se limita a recomendar que se adopten «medidas oportunas para el trato apropiado de dichos embriones». El 25 de septiembre de 2001 se publicaron por el Ministerio de Educación y Ciencia las *Directrices acerca de la obtención y uso de células troncales embrionales.* Estas *Directrices* permiten la obtención de células troncales embrionarias solamente a partir de embriones sobrantes, producidos originariamente para su uso en reproducción asistida, pero cuya destrucción ha sido ya decidida y para cuya donación se cuenta con el debido consentimiento informado.

Hay un detalle lingüístico interesante en la redacción de la ley y de las directivas para su aplicación. En castellano no percibimos ninguna diferencia en el uso del adjetivo «humano-humana» en las dos expresiones siguientes: «embrión humano», «embrión de la especie humana». Pero en japonés se puede escribir de dos maneras: 1) con la escritura fonética llamada *kana;* y 2) con el ideograma chino-japonés que visualiza la imagen de un ser humano. En biología se usa siempre la primera de estas dos escrituras para referirse a la especie humana. Por ejemplo, se escribe así *hito-hai,* que se traduce como «embrión perteneciente a la especie humana» (*hito:* humano; *hai:* embrión). En cambio, cuando se habla en terminologia ética de la «dignidad de la persona humana», se usa siempre la segunda escritura, con el correspondiente ideograma, aunque la fonética es igualmente *hito.*

Cuando se estaba discutiendo el proyecto de ley, se planteó la pregunta: ¿cómo debe entenderse la dignidad personal (dignidad del *hito,* escrito con ideograma)? ¿Tiene dignidad humana (también con ideograma) el embrión humano preimplantatorio (embrión de *hito,* con escritura fonética)? El comité respondió diciendo que prescindiría de la expresión «dignidad personal» (*hito,* con ideograma) al hablar del embrión preimplantatorio, sustituyéndola por la expresión «no perder el debido sentido de respeto hacia el germen de vida humana». Distinguía así entre la exigencia de cierto respeto que nos pide el «germen de vida humana» (el embrión pre-implantatorio) y la exigencia fuerte de respeto a la dignidad de una vida humana individual que nos pide el feto. Para referirse a dicho «germen de vida» hay un término japonés muy rico: *houga,* compuesto por los caracteres chino-japoneses de «brote» y «germen», que ha sido el utilizado para referirse en la

legislación nipona al respeto exigido por la vida germinal correspondiente a la etapa del embrión pre-implantatorio. El uso de la expresión japonesa «germen de vida» (*seimei no houga*) –expresión, por cierto, recibida favorablemente por los lingüistas y con sospechas por parte de los juristas, que la consideran un tanto literaria– facilita la distinción entre el respeto debido al embrión preimplantatorio, como «germen de vida» orientado a la formación de un ser humano, y el respeto exigido por el feto humano, cuya dignidad personal se afirma por primera vez de un modo explícito en la legislación japonesa, al apoyarse en esta noción para prohibir el uso de técnicas de clonación con finalidad de reproducción humana.

Estas afirmaciones imprecisas, como el difícil equilibrio de la ley japonesa, son una muestra de esa tradición oriental de vía media, que evita los extremos al precio de parecer poco clara para algunos puntos de vista, y contemporizadora para otros. Otra alternativa ética, en mi opinión, habría sido insistir en que, independientemente de la cuestión acerca de si el embrión preimplantatorio es o no es ya un nuevo ser humano individual, hay otras razones –por ejemplo, la presión de la competitividad a nivel internacional en la comercialización de la biotecnología– que apoyarían la propuesta de una moratoria, o al menos de una mayor regulación pública, en el tema de la obtención de células troncales.

* * *

Epílogo: extremismos ibéricos en bioética

He acentuado las actitudes de mediación, establecimiento de puentes y búsqueda de alternativas. Tras ese enfoque late una actitud de espiritualidad que evita extremismos y busca la conciliación: lo contrario de la polarización de opiniones, tan frecuente en nuestro entorno. Me han llamado la atención, de vuelta en mi país durante estos últimos meses, las exageraciones extremistas en los debates éticos. Posturas defensoras de la vida humana le hacen un flaco favor con su actitud condenatoria, que suscita la reacción opuesta. Viniendo de la cultura japonesa, tan conciliadora, me desconcierta este ambiente.

Me llama también la atención la intromisión de instancias eclesiásticas para dictar moralidad a la sociedad civil. Estoy acostumbra-

do, en Japón, a vivir en medio de una sociedad civil plural y secularizada, en una iglesia que no está ni privilegiada ni excluida, en un contexto intercultural e interreligioso, donde se respetan las competencias respectivas de las religiones y la administración estatal.

En los debates recientes en nuestro país sobre la ley de reproducción asistida hay posturas exageradas: quienes consideran al cigoto humano intocable desde el mismo comienzo de la fecundación, por verlo dotado ya de la dignidad humana personal, y quienes, en el extremo opuesto, opinan que, por no haber comenzado aún dicha realidad humana individual, cualquier manipulación es permisible. Se añade, para mayor confusión, la etiqueta «a favor de la vida» para identificar la primera postura. Pero se puede estar a favor de la vida sin compartir las expresiones exageradas de la primera postura; así como se puede estar a favor de la investigación terapéutica sin identificarse con la postura opuesta. Decía hace unos meses, cierta personalidad eclesiástica insiste en que la obtención de células madre a partir de embriones preimplantatorios es una «matanza de inocentes». Expresarse así es originar confusiones científicas, éticas y teológicas. Para evitarlo hay que deshacer malentendidos.

Tan exagerado es apoyarse en la biología para justificar una legislación permisiva sobre el aborto en fases avanzadas de la gestación (por ejemplo, a los tres meses) como intentar deducir de la embriología la presencia de una realidad personal en cada embrión todavía no implantado en el útero materno. En ambos casos se está haciendo ideología y violentando la biología para justificar una toma de posición previa. Ambas posturas llevan a los extremismos correspondientes. Quienes afirman que, si no ha comenzado a existir todavía una realidad personal, no hay obligación ninguna de respetar los embriones preimplantatorios y quienes equiparan ese respeto al que nos exige un embrión ya implantado o un feto, caen en semejante fallo.

Una encina podría decir metafóricamente, pero con inexactitud: «Yo fui bellota». La espiga proviene de la semilla, y la encina de la bellota; pero si no siembro o planto, no tendré espiga ni encina. La encina puede decir: «Yo vengo de una bellota»; pero si dijera: «Yo fui bellota», le responderían: «Cuando esa bellota era, tú todavía no eras». La bellota no era encina, sino capacidad de serlo, a condición de ser plantada. La comparación está tomada de los escritos sobre el cuerpo humano de P. Laín Entralgo. Se puede aplicar a los pre-embriones todavía no implantados; su viabilidad no depende exclusivamente del ADN, sino del intercambio con el entorno celular, tras la anidación en el útero

materno. Hoy se conocen mejor los pasos de formación del embrión y de desarrollo y crecimiento del feto. En las primerísimas fases aún no hay en ese embrión pre-implantatorio toda la información que se requiere para que pueda completar el proceso posterior de desarrollo.

Sin embargo, no se deduce de aquí la negación de respeto a los pre-embriones. Hay grados en el respeto. Respetamos las rosas y no destruimos por capricho el rosal, ni pisoteamos sus flores por gusto. Respetamos las rosas, aunque no sean personas ni animales. Pero cortamos las rosas para llevar un ramo como obsequio de cumpleaños o para visitar a una persona enferma. El respeto a los bosques es compatible con cortar la leña. Respetamos a los animales en los laboratorios, y las experimentaciones están sometidas a condiciones estrictas. En el caso de las personas, no permitimos que sean objeto de experimentación sin su libre consentimiento. Aquí el grado de exigencia de respeto es mayor. Manejamos responsablemente los embriones sobrantes de fecundación *in vitro,* ya sea para investigar sobre procreación, o para probar fármacos, o con otra finalidad terapéutica. Pero no admitiríamos experimentar con fármacos en un feto de tres meses con la intención de abortarlo después para comprobar los resultados.

Otro ejemplo: la selección embrionaria tras el diagnóstico pre-implantacional. En un reportaje de *El País* (12-II-05) se atribuye a un portavoz eclesiástico la opinión de que la selección embrionaria es como «tirar a la papelera» seres humanos que serían presuntamente «hermanos, con derecho a la vida», sacrificados a favor del embrión «criado en la probeta». Son expresiones científicamente inexactas, éticamente incorrectas y estéticamente de mal gusto. Al mismo tiempo que evitamos estos excesos, hemos de ser conscientes del peligro de discriminación selectiva, en una sociedad que minusvalora las discapacidades y las dependencias. Sin llegar al extremo de las formulaciones exageradas que acabamos de criticar, se podrá denunciar la tendencia a convertir lo excepcional en habitual y a seguir criterios puramente utilitaristas en la valoración de la vida humana. Precisamente para que no pierdan credibilidad estas denuncias, hay que evitar las afirmaciones citadas.

Lo dicho acerca de la diferencia entre eliminar y seleccionar, vale para no confundir la donación con el sacrificio. Es un malentendido hablar de «sacrificio de vidas humanas para salvar otras», refiriéndose a la selección de pre-embriones con miras a una futura donación de células genéticamente compatibles. Leemos en el mismo reportaje citado que la selección embrionaria con finalidad terapéutica se com-

para a «sacrificar un cuerpo humano» y a «matar a un hermano para salvar a otro». Son expresiones igualmente exageradas que hacen un flaco favor a la postura defensora de la vida que pretenden apoyar.

Otra cosa es que puedan tenerse reservas acerca de la extensión rutinaria de esta práctica y de los abusos que, si no se guardan las debidas condiciones, podrían darse. Pero, como siempre que se acude al famoso argumento de la «pendiente resbaladiza», las posibles consecuencias que podrían derivarse del abuso de una determinada práctica no sirven para probar que ésta sea en sí misma rechazable.

Otro ejemplo: el debate sobre la investigación con células madre embrionarias. Si es cierto que se han exagerado las perspectivas terapéuticas, generando expectativas excesivas, también lo es que han sido desmesuradas las reacciones opuestas por parte de moralistas o teólogos sin suficiente información científica, que han abusado de la retórica al hablar de «matanzas», «eugenesias» o «sacrificios humanos». Ni una ni otra exageración contribuyen a un debate sereno y riguroso.

Hay que seguir estudiando pros y contras de la investigación con células madre embrionarias y adultas. Sin polarizarse en el debate sobre el comienzo de la vida, hay que pensar las implicaciones éticas de intereses socio-económicos en el contexto institucional de las investigaciones. Es deseable que la investigación avance, regulada por una legislación biomédica coherente en su conjunto. Esperamos que se oriente así la legislación en vías de aprobación.

ST 93 (2005) 645-655

Decisiones vitales

María Luisa MORALES MEDINA*

Nos encontramos en unos momentos en los que de todas partes nos llegan noticias, opiniones, cuestiones... que están en relación con la vida. Oímos hablar de familias que desean tener un hijo para poder curar la enfermedad de otro; de personas enfermas, o familiares de éstas, que piden que se intervenga en el proceso de muerte. ¿Quién no ha visto en el telediario a investigadores dándonos a conocer sus últimos hallazgos, especialmente los relacionados con el inicio de la vida? ¿Quién no conoce a alguna persona que se ha hecho ilusiones y alberga la esperanza de que algún día habrá un tratamiento para curar a un ser querido que padece Parkinson, Alzheimer o cualquier otra enfermedad neurodegenerativa? Además de todo ello, han surgido alarmas en torno a posibilidades –algunas todavía remotas o más de ciencia ficción que otras– de clonar seres humanos o de traer hijos al mundo genéticamente programados al gusto de los padres, algo que se ha dado en llamar «bebés a la carta».

El rapidísimo desarrollo de las ciencias biológicas, de la bioquímica, de la genética, de la biología molecular... ha supuesto un espectacular incremento de nuestro saber acerca de la vida y de los seres vivos y nos ha facilitado nuevas y poderosas técnicas de intervención sobre ellos. Estos cambios vertiginosos han desencadenado una cantidad de problemas nuevos y conflictos éticos, que afectan sobre todo a dos franjas sensibles del ser humano: *el comienzo y el final de la vida.*

Es tal el bombardeo de conocimientos nuevos que podemos llegar a pensar que lo mejor es dejar estas cuestiones en manos de expertos (que sean ellos quienes decidan qué se puede y qué no se debe hacer), argumentando que, en suma, son ellos quienes mejor conocen el asunto en cuestión y, en consecuencia, quienes nos conducirán al mejor tér-

* Licenciada en Farmacia. Licenciada en Estudios Eclesiásticos.

mino. Pero esto no es así, porque los expertos lo harían si realmente hubiera expertos en fines, pero lo que hay son expertos en medios, y los fines sólo pueden ser determinados por los afectados por la puesta en marcha de la ciencia, pues son ellos quienes mejor conocen en qué consiste su bien.

Planteado el estado de la cuestión y habida cuenta de la necesidad que todos tenemos de informarnos y formarnos en temas de bioética, el objetivo de estas páginas es, en primer lugar, presentar criterios generales con respecto a la relación vivir-decidir y, en segundo lugar, ofrecer algunos ejemplos y casos concretos actuales que conllevan problemas éticos de fondo, tratando de iluminar qué y cómo hacer en estos casos.

1. Criterios generales: vivir-decidir

Tenemos la experiencia de que vivir es estar continuamente tomando opciones. Desde que nos levantamos hasta que nos acostamos, estamos decidiendo, unas veces sobre cuestiones nimias, otras, sobre asuntos de mayor envergadura. Sabemos que nuestras decisiones nos van conformando y orientando, de una u otra manera, hacia un fin ¿Cuál es ese fin? ¿Cuál debe ser? Los seres humanos somos constitutivamente seres morales: ¿qué vida debe ser valorada como una vida buena, una vida humana plena? ¿Cuáles son los criterios para actuar moralmente?

Los intentos filosóficos de buscar teorías éticas realizados a lo largo de la historia tenían precisamente por finalidad ayudarnos a tomar decisiones de índole moral, y vienen a responder a estas dos grandes cuestiones: la de los de fines y la de los medios. Por citar un ejemplo. La *Ética a Nicómaco* de Aristóteles es un tratado que investiga cómo ser bueno, pues «vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz»[1]. Todas las teorías se han venido a agrupar en dos grandes bloques: unas «teorías de lo bueno», en las que tratamos de ponernos de acuerdo en aquello que nos conduce al fin, y otras «teorías de las normas», ética de principios por la que nos ponemos de acuerdo en los mínimos éticos exigibles a todos. Lo ideal es conseguir un modelo de ética que armonice ambos tipos de éticas.

1. ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco,* Libro I.

Una teoría ética es deontológica si postula que la rectitud de las acciones humanas no depende única y exclusivamente de sus consecuencias; hay ciertos valores y normas que nos obligan, independientemente de las consecuencias que se sigan de su observancia. Una teoría ética es teleológica si la rectitud moral de las acciones se determina única y exclusivamente a partir de las consecuencias, directas e indirectas, que se siguen de la opción moral adoptada por el agente. Siguiendo a Broad en su obra *Types of Ethical Theories,* las primeras creen en la existencia de principios absolutos y sin excepciones que determinan directamente la moralidad de los actos. Es decir, existen normas materiales absolutas, y las consecuencias no pueden cambiar en ningún caso el signo de la moralidad. Las segundas sostienen que los principios obligan, pero siempre y cuando las consecuencias no justifiquen una excepción. Según esta manera de comprender, Kant sería claramente deontológico, como también lo sería la tradición moral católica con la teoría clásica de la «ley natural».

Este baluarte de sabiduría, fruto del esfuerzo de muchos pensadores, lo hemos ido constituyendo poco a poco, a lo largo de la historia, en el intento de dar razón, comprender, explicar ese hecho de la experiencia de moralidad; igualmente, porque hay que tomar decisiones de índole moral en sociedades de códigos múltiples y dar cuenta a todos. Conviene tener siempre muy presente que la debilidad y la fuerza de la Bioética dependen en gran medida de la teoría ética general en que se sitúan los planteamientos y las orientaciones[2].

Ahora bien, la experiencia moral es común, no nos hacen falta las teorías éticas para ser morales; es más, la experiencia moral precede a todas las teorías éticas. Cuando hablamos de experiencia, nos referimos a tener contacto de primera mano con una realidad, algo vivido con inmediatez que hemos tocado con nuestra propia vida, que todavía no lo hemos reflexionado ni le hemos puesto conceptos. Ello no nos exime en un segundo momento, como seres racionales que somos, de tematizarlo, dándose así un círculo hermenéutico.

2. La Bioética es una interdisciplina con apenas 34 años de edad, que combina los conocimientos biológicos con el conocimiento de los sistemas de valores humanos. R. POTTER, en su libro *Global Bioethics. Building on the Leopold Legacy,* Michigan 1988, cuya lectura recomendamos, la define como «un sistema de moralidad basado en los conocimientos biológicos y los valores humanos, en el que la especie humana acepta la responsabilidad por su propia supervivencia y por la preservación de su ambiente natural».

Aun así, ante determinados problemas actuales que nos exigen una respuesta, nos encontramos muchas veces con que tenemos argumentos morales de peso por distintos lados, con dos alternativas o con varias, pero ninguna nos resulta satisfactoria desde el punto de vista moral. Es verdad que no siempre que se nos plantea una cuestión moral, conflicto de sentimientos o intereses, tenemos un conflicto moral. Los conflictos morales son problemas que nos exigen una respuesta, pero nadie nos dice que las posibilidades de elegir sean solamente dos, ni que la solución correcta sea siempre una y la misma para todas las situaciones semejantes y para todas las personas.

Y es que la moralidad no es un sistema formal que esté articulado y tenga una autoridad reconocida para zanjar los acuerdos; por ejemplo, un juez en un tribunal que interpreta la ley, o un árbitro en un partido de fútbol que pita «penalty». En la moralidad, no todas las reglas están escritas, y se están dando continuamente situaciones nuevas a las que hay que ir respondiendo ética y humanamente; ello exige de nosotros responsabilidad y competencia –personal y social– en la formación de la conciencia y en el diálogo plural.

La conciencia, en la concepción bíblica, adquiere matices de personalismo, de diálogo, de religiosidad. Los cristianos tenemos el deber de formar la conciencia: examinándonos a nosotros mismos (1 Co 11,28), buscando la voluntad de Dios (Rm 12,2), ponderando en cada ocasión qué es lo que conviene (Flp 1,10). La conciencia tiene que ser buena e irreprochable (Hch 23,1). Las referencias a la conciencia en el Concilio Vaticano II están en relación con la dignidad humana y la libertad religiosa. *Gaudium et Spes* afirma que la dignidad de la persona tiene su razón suprema en la posibilidad de apertura a la Trascendencia, y sitúa en el escalón inmediatamente anterior, entre las cotas alcanzables de la dignidad moral, la libre decisión de la conciencia moral. Desde la teología paulina hasta el magisterio eclesiástico actual, la conciencia es para el cristiano la norma subjetiva de moralidad, una norma que para el cardenal Newman es instancia última de moralidad, como expresa en su célebre frase: «La conciencia es el más genuino vicario de Cristo». Esta capacidad subjetiva de elaborar conocimientos objetivos a los que nos debemos atener porque son nuestros, no debe estar al margen de las críticas objetivas que puedan hacernos, pues la conciencia sólo puede tener carácter verdaderamente normativo cuando está referida y remite más allá de sí misma. De ahí la importancia irrenunciable del diálogo plural.

Afortunadamente, la Bioética, ética del próximo milenio, tiene este irrenunciable: «el diálogo plural». Es una interdisciplina que se ha constituido en espacio de debate racional, plural y crítico de los problemas morales surgidos en torno a la vida. En un espacio de racionalidad humana, nadie puede aspirar a la verdad total que anule las otras opciones; es lógico que se dé el pluralismo de enfoques y perspectivas. Creemos que la bioética necesita optar por un marco referencial concreto y con funcionalidad pública, donde el creyente cristiano se haga presente y aporte con racionalidad sus convicciones. De sobra nos es conocido que la fe no puede estar reñida con la razón[3] y que las religiones, en tanto que auténticas, aunque plurales y distintas, humanizan; por ello, todos hemos de converger inevitablemente, a través del diálogo, en una ética común que sea cada vez más humana y más justa.

Sabemos que nuestra madurez humana y, por tanto, nuestra conciencia moral son y están en dinamismo. Los que somos creyentes reconocemos en nuestra experiencia que el progreso en la imagen de Dios nos lleva a un progreso en el nivel de las exigencias éticas, a una mayor humanización, y ello va depurando nuestra propia imagen de Dios. McCormick destaca dos razones que un creyente en Jesucristo tiene para el quehacer ético de su vida: el valor de la vida humana y la intrínseca dignidad de todo ser humano. Con respecto a lo primero, la vida humana constituye un valor fundamental del que no se puede disponer arbitrariamente, aunque tampoco se pueda decir que es un valor supremo y absoluto («nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos»: Jn 15,13; o «el que pierde su vida, la gana»: Lc 17,33). Y lo segundo, la intrínseca dignidad de la persona, nos lleva a afirmar con Kant que el ser humano nunca se puede convertir en simple medio.

Teniendo esto en cuenta, a la luz del evangelio y de la experiencia humana[4], podemos revisar algunos de nuestros planteamientos en relación con la vida humana. Así, y en primer lugar, sería conveniente hablar menos del valor sagrado o absoluto de la vida humana, pues para el Evangelio la vida humana no es un absoluto, y los valores humanos tienen relevancia en sí mismos, sin que sea necesario sacralizarlos. No significa trivializarla ni desprotegerla, sino situarla en su lugar, como un valor fundamental y fundante de todo otro valor[5]. La vida es funda-

3. Armonía fe-razón de la *Ratio Studiorum,* sistema pedagógico jesuítico.
4. *Gaudium et Spes,* 36.
5. J. GAFO, *Bioética Teológica* (Cátedra de Bioética, n. 7), Madrid 2003, 136-137.

mental, pero nunca en el cristianismo ha sido absoluta, pues el «para» es decisivo en Jesús, en los mártires de la Iglesia o en la divulgada y conocida decisión del padre Kolbe, que en el campo de concentración entregó su vida para salvar la de un padre de familia. Incluso anteriormente a la tradición cristiana, Sócrates muere por un valor superior a su vida[6].

Una segunda cuestión es que debería ser revisada la fórmula «Dios es el único señor de la vida humana, y el hombre es su mero administrador», porque puede reflejar una concepción insuficiente de la autonomía del ser humano y una imagen poco generosa de Dios; es importante subrayar la responsabilidad del hombre en las decisiones que afectan a su historia personal creyente.

Por último, no puede absolutizarse el concepto de cantidad de vida. Hay que encontrar un equilibrio en el binomio cantidad/calidad. La calidad de vida no tiene que significar una desprotección de la vida humana. Es compatible el mantener los principios éticos cristianos y, al mismo tiempo, encontrar una conciliación cantidad-calidad de vida.

2. Problemas éticos actuales de especial consideración

Los dilemas éticos que en la actualidad están abiertos son muchísimos e inabarcables para poder ser tratados en este artículo. Ello es debido, entre otras cuestiones, a que aproximadamente el 70% de los grandes científicos de la historia están con vida hoy, y a que, como afirma Diego Gracia, «en los últimos 25 años la medicina ha cambiado más que en los últimos 25 siglos». Como consecuencia de ello, se ha introducido una serie de temas totalmente nuevos que afectan sobre todo al comienzo y al final de la vida. La respiración asistida; el nuevo concepto de «muerte cerebral», que permite diagnosticar como muertas a personas a las que aún les late el corazón; todos los soportes que contemplan las recientes Unidades de Cuidados Intensivos... han permitido medicar de un modo insospechado el final de la vida de las personas y hasta replantear la propia definición de muerte. Aún más espectaculares son las técnicas desarrolladas por la biología molecular para manipular el comienzo de la vida: ingeniería genética, inseminación artificial, fecundación *in vitro,* transferencia de embriones, clonación,

6. M. García-Baró, *De Homero a Sócrates. Invitación a la filosofía,* Salamanca 2004, 151-201.

etc. Antes de entrar en ellos, conviene tener muy en cuenta que el inicio y el final de la vida no son momentos puntuales, sino procesos continuos con saltos cualitativos –de emergencia o de desintegración– que hacen muy difícil la decisión ética.

Nos preguntamos, partiendo de casos concretos actuales: ¿se debe tener a una persona en estado vegetativo persistente, «enchufada» a una máquina? ¿Hay que reanimar a un anciano que no desea vivir más? ¿Debe admitir la sociedad la existencia de «madres de alquiler»? ¿Qué pensar de la manipulación de genes con el fin de determinar la identidad de los sujetos? ¿Se debe experimentar con embriones sobrantes y crear nuevos para investigación de líneas celulares?... Estamos en unos momentos en los que hay que tomar decisiones, procurando mantenernos en un equilibrio responsable, que es en muchas ocasiones, como afirma Carlos Alonso Bedate, «el lugar donde se sitúa la verdad»[7]. Todo discurso ético debe tomar como punto de partida las aportaciones científicas e instaurar una reflexión filosófico-ética, y en nuestro caso teológica, teniendo muy claro que no todo lo científicamente posible es éticamente aceptable.

A.

En los temas de inicio de la vida humana, la discusión ética sobre el estatuto del embrión parece haberse calmado, pero sin ningún consenso. En ella se plantea una cuestión ontológica fundamental sin resolver, que está incidiendo en otras cuestiones de actualidad y que puede expresarse en las preguntas: ¿Cuándo puede decirse que comienza la vida humana en el desarrollo embrionario? ¿Desde cuándo existe un ser humano o una persona? Preguntas que, si bien es imposible responder cartesianamente, nos permiten la búsqueda de cuál debe ser nuestro comportamiento moral. Algunos piensan que comienza el derecho a la vida en la fecundación, otros en la anidación, algunos en la finalización de la organogénesis, y hay quienes afirman que el punto básico está en la «viabilidad», que es la capacidad del nuevo ser para poder vivir fuera del útero y que para el Derecho Romano se da con el nacimiento. Existe un grupo de autores que aportan una argumentación sugerente y delimitan la realidad del nuevo ser por criterios relaciona-

7. C. Alonso Bedate, «Investigación y bioética en el contexto de la biomedicina»: *SIBI* 10 (2003), 9.

les. Pero tiene sus objeciones, porque ¿acaso un ser humano que no tenga relaciones no es persona?

La instrucción *Donum vitae* subraya que «desde el primer instante se encuentra fijado el programa de lo que será ese viviente: un hombre, este hombre individual con sus características ya bien determinadas». Sin embargo, basándose en las aportaciones de la biología molecular, habría que afirmar que el individuo en su crecimiento necesita de la información materna, y no sólo de los nutrientes, para ser quien es. En el proceso emergen entidades cualitativamente nuevas, que no están codificadas en su ADN, sino más bien en la red epigenética de interrelaciones celulares, que incluye –pero no está limitado– el genoma. En resumen, y a modo aclaratorio, el cigoto hace posible la existencia de un ser humano pero no posee en sí y por sí mismo información suficiente para formarlo. En el curso de la ontogénesis ocurren unos hechos que están fuera del control de su programa genético. Ahora bien, el que el cigoto no tenga la capacidad por sí mismo de llegar a ser persona, no afirma que el embrión en sus etapas tempranas no tenga el valor ético atribuible a la persona. Un valor que debe ser ponderado con respecto a otros.

Esta cuestión que hemos planteado es crucial; de su resolución dependen otros muchos planteamientos éticos o cuestiones morales. Nos vamos a referir a dos de ellos:

– Las células de la masa celular interna (MCI) del blastocito (incipiente realidad humana: embrión, a los 6 u 8 días, de unas 16 células) son pluripotentes. Ello quiere decir que tienen la capacidad funcional para generar cualquier célula del organismo vivo. Ahora bien, una célula de éstas nunca daría lugar a un organismo vivo, pues no puede generar las células de la membrana extraembrionaria.

  Todos recordamos la polémica que se suscitó hace apenas dos años con motivo de los millones de embriones que habían sido congelados como consecuencia del vacío legal en las técnicas de reproducción humana asistida. Han sido una fuente de obtención de células para investigación[8]. El problema que se plantea en la actualidad es si resulta éticamente aceptable la creación de embriones como fuente para la investigación de líneas celulares.

8. A tenor de lo aprobado por el Comité Ético Asesor, nombrado en 2003 para esta cuestión.

– La Técnica de Transferencia nuclear, conocida a partir de la aparición de la oveja Dolly, nos ha permitido crear un embrión denominado «somático», porque está constituido por el núcleo de una célula somática inoculado en un óvulo al que previamente se le ha extraído el núcleo. Muchos pensaron que, al ser un núcleo de una célula somática, no podía dar lugar a un individuo completo, como es el caso de un embrión gamético. Pero la realidad es que sí se ha obtenido un individuo completo de un embrión somático, y por ello habría que tratar al embrión somático con el mismo respeto que a un embrión gamético.

A ello se pueden argüir otras objeciones, por el posible peligro de explotación de las mujeres donantes, pues se puede ejercer sobre ellas una presión, persuadiéndolas y coaccionándolas para que sean fuente de ovocitos; igualmente, el uso trivializado de embriones, con la posibilidad cada vez mayor de su instrumentalización por reducción a simple material biológico.

Por otro lado, gracias a la Nueva Genética –nueva línea de investigación que busca un conocimiento de los mecanismos de la herencia– empieza a poderse «tocar» el gen. Con este suceso comienza la «manipulación genética» (manipulación: operar con las manos o cualquier instrumento); también se habla de «ingeniería genética» o, con una expresión más científica, de «técnicas de ADN recombinante», que son moléculas de ADN que provienen de distintas fuentes y que han sido artificialmente cortadas y empalmadas entre sí *in vitro* para formar una molécula híbrida de ADN que normalmente no se encuentra en la naturaleza. Éste es el nacimiento de la Terapia Génica, genoterapia, sustitución o reparación de genes defectuosos en células vivas hermanas. Las dimensiones éticas de la terapia génica experimentan un cambio radical en el instante mismo en que, en vez de realizarse en células somáticas con vidas limitadas, se realizan en células germinales que pertenecen a linajes que son potencialmente inmortales.

El Prof. Javier Gafo pensaba que los avances en la *reproducción asistida* y en la *manipulación genética* producen en muchas personas la sensación de vértigo, de penetración en mundos que sobrepasan nuestras capacidades; algunos afirman que *«estamos jugando a ser dioses»*. Pero también tenemos que oír a McCormick, que nos decía que los bioeticistas debemos evitar el peligro de que se considere la bioética como ese cartel que se coloca en la puerta de muchas rejas: «cuidado con el perro». La Bioética no puede convertirse en una ins-

tancia, desagradable y molesta, empeñada en poner objeciones y obstáculos al progreso humano.

B.

Vamos a desplazarnos al final de la vida humana. La cuestión fundamental, tradicional y siempre nueva, es la eutanasia. Todo lo referente al final de la vida se tiende a ver del mismo modo, como si se tratara de «personas enfermas que quieren que se les acelere el proceso de muerte»; y, así, se trata sin discriminar convenientemente circunstancias muy distintas. Por ejemplo, se habla equivocadamente de eutanasia en relación con la película *Mar adentro,* o en el caso de la joven americana en estado vegetativo persistente a quien su marido pidió «desenchufarla», o en referencia a las dosis de calmante que se le administra a una persona enferma para aliviarle del dolor en sus últimos días, aunque ello, como efecto indirecto, pueda acelerar el proceso de muerte.

Y es que lo primero que hay que tener claro es que para que sea eutanasia ha de ser libre, voluntaria y pedida. Recientemente, el Grupo de Trabajo sobre la Eutanasia, del Instituto Borja de Bioética de Barcelona, ha hecho pública una declaración –«Hacia una posible despenalización de la Eutanasia»– y define ésta como *«Toda conducta de un médico, u otro profesional sanitario bajo su dirección, que causa de forma directa la muerte de una persona que padece una enfermedad o lesión incurable con los conocimientos médicos actuales que, por su naturaleza, le provoca un padecimiento insoportable y le causará la muerte en poco tiempo. Esta conducta responde a una petición expresada de forma libre y reiterada, y se lleva a cabo con la intención de liberarle de este padecimiento, procurándole un bien y respetando su voluntad. Así se consideran requisitos indispensables la petición expresa del enfermo, la existencia de un padecimiento físico o psíquico insoportable para el paciente y una situación clínica irreversible que conducirá próximamente a la muerte».* Ateniéndonos a esta definición, excluimos la petición de Sampedro como eutanasia, pues se trataría más bien de un suicidio asistido.

No quiero dejar de mencionar la importancia que tiene en el acto humano de morir la dimensión social. Llama la atención en la película *Mar Adentro* cuán poco le importan al protagonista los sentimientos, deseos, quereres de su círculo de relaciones, pues en ningún momento

se percibe un cambio de parecer movido por la relación con ellos. Algunos espectadores han alabado la postura de Sampedro, por su seguridad y firme decisión, dejando entrever una manera de entender la vida en nuestra cultura actual que podemos reflejar en la frase coloquial «la vida es mía, y hago con ella lo que me da la gana», y que considera de algún modo al hombre como el único actor de su vida. Sabemos por experiencia que la existencia de relaciones especiales, familias y amigos impone obligaciones particulares.

La Conferencia Episcopal Española, en un tríptico que se reparte en las parroquias, insiste en la brillante idea de que «la muerte no ha de ser causada, pero tampoco absolutamente retrasada». La eutanasia, según dicho tríptico, es siempre «una forma de homicidio, ya sea mediante un acto positivo (eutanasia activa) o mediante la omisión de la atención y los cuidados debidos (eutanasia pasiva); no es eutanasia la ortotanasia (dejar morir a tiempo, con dignidad y en paz, sin el uso de medios desproporcionados o extraordinarios)». A mi modo de ver, hay que distinguir entre homicidio y eutanasia. El primero acelera el proceso de muerte sin ser pedido. En la segunda, es el paciente quien pide la muerte, en las condiciones que recoge la definición anterior. Es verdad que es una cuestión de conceptos, de cómo nos ponemos de acuerdo para denominar las realidades que se nos presentan; aunque también es cierto que en la conceptualización reflejamos, proponemos y orientamos posturas éticas.

En Bioética, como he procurado poner de manifiesto, la toma de posturas y decisiones en la mayor parte de los casos es profundamente controvertida. La ética debe saludar todo progreso que signifique un mayor conocimiento de la naturaleza y de los misterios más profundos de la vida, que deben ir acompañados del amor y el respeto hacia el ser humano y, sobre todo, de un gran sentido de la responsabilidad por parte de los investigadores.

A modo de resumen y recapitulación, quisiera concluir con tres cuestiones que considero básicas y de radical importancia para dar respuestas éticas a temas actuales: a) tener buenos datos científicos que nos permitan discriminar bien conceptos y situaciones; b) la importancia de la formación de la conciencia; c) la necesidad de un diálogo plural. La Bioética ha de ser planteada dentro de una racionalidad ética demarcada por los parámetros de democratización, diálogo pluralista y convergencia integradora. Piénsese la bioética como una nueva ética científica que combina humildad y responsabilidad, que es interdisciplinaria e intercultural y que intensifica el sentido de la humanidad.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

JEAN RÉMY

Isabel de la Trinidad y la oración

184 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 11,50 €

La oración de Isabel de la Trinidad, dirigida al Dios trinitario de los cristianos, es una extraordinaria exposición de su espiritualidad y un asombroso estímulo para la oración personal. La oración es relación, diálogo entre el hombre y su Dios, preguntas y respuestas recíprocas... Pero ¿qué significa esta aproximación cuando Dios es pluralidad, Trinidad? ¿A quién hemos de dirigirnos: al Padre, al Hijo o al Espíritu? ¿No es verdad que muchos cristianos tienen demasiado a menudo una percepción excesivamente abstracta y conceptual de la oración?

ST 93 (2005) 657-667

COLABORACIONES

«Ejercicios de Mes» en Pedreña. Una tradición de sesenta años.

Alfonso ÁLVAREZ BOLADO, SJ*

Escribí este ensayo para el *Homenaje a Juan Martín Velasco*[1], y el propio Juan me sugirió que publicara su sustancia en *Sal Terrae.*

Desde hace diez años, en agosto, propongo los «ejercicios de mes» de Ignacio de Loyola en la Casa que tiene la Compañía de Jesús en Pedreña, solitario rincón marino en la bahía de Santander. Antonio Guillén, jesuita valenciano, quince años más joven, forma conmigo la pareja de «ejercitadores». El número de «ejercitantes» oscila en torno a los cuarenta. Se entiende por qué formamos pareja los «ejercitadores».

Trato, pues, de reconstruir la historia de esta tradición de sesenta años, iniciada en Pedreña en agosto de 1945, cuya actualidad he vivido personalmente durante los últimos diez años. Vivirla, me ha alegrado intensamente en este tiempo «liquidador de tradiciones». Esta historia no es *arqueología.* Siempre he compartido con Juan esta convicción: *los desmemoriados no pasan al futuro.*

Empezaré citando una carta escrita desde Venecia, el 16 de noviembre de 1536, por un laico guipuzcoano, Íñigo de Loyola, que terminaba sus estudios de teología y escribía a Manuel Miona, presbítero portugués, que había sido su confesor en Alcalá y en París. Expresaba así su intención:

---

* Profesor Emérito de Teología de la Universidad Pontificia Comillas. Valladolid.

1. INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL, *Nostalgia de Infinito. Hombre y religión en tiempos de ausencia de Dios,* Verbo Divino, Estella 2005.

> «...como yo hoy en esta vida no sepa en qué alguna centella os pueda satisfacer, que poneros por un mes en ejercicios espirituales... porque a la postre no nos diga su divina Majestad por qué no os lo pido con todas mis fuerzas, siendo todo lo mejor que yo en esta vida puedo pensar, sentir y entender, así para el hombre poderse aprovechar a sí mesmo como para poder fructificar, ayudar y aprovechar a otros muchos; que cuando para lo primero no sintiésedes necesidad, veréis sin proporción y estima cuánto os aprovechara para lo mismo»[2].

Aquel laico había volcado las fases de su largo proceso de conversión en un manuscrito que tituló *Ejercicios Espirituales para vencer a sí mismo.* Tenía el propósito de dedicar su vida al anuncio del Evangelio, pero aún no era sacerdote. El manuscrito no se había publicado todavía, ni había sido aún aprobado por la autoridad pontificia. Apasionadamente lo recomendaba ya como «hoja de ruta», para un transformador retiro, a sacerdotes y laicos a los que estimaba capaces *de ponerse por un mes a ejercitarse espiritualmente*[3].

El 20 de diciembre de 1929 celebraba Pío XI sus bodas de oro de sacerdote y publicaba otra carta dirigida a Patriarcas, Primados, Arzobispos y Obispos. Es una Carta Encíclica *Para promover cada vez más el uso de los Ejercicios Espirituales*[4]. La *Mens nostra* está íntimamente ligada a la historia que reconstruyo. Nació de la percepción del papa Ratti del envolvente clima de la «secularización». Derivando de las mismas posibilidades que produce y ofrece, la enfermedad más grave de esta época –escribía– es su tendencia a envolver a los hombres en una red de placeres, actividades y problemas externos y *desecar* su interioridad hasta incapacitarles para ocuparse de los valores trascendentes y estimar la realidad de Dios mismo.

En los últimos cincuenta años, el proceso experimentó una aceleración inimaginable desde los años veinte del siglo pasado. Pero Pío XI percibió ya entonces el vértigo de la secularización, y esta percepción le indujo a promover «el uso de los Ejercicios Espirituales no sólo entre ambos cleros, sino... entre los grupos organizados de los católi-

2. *Obras Completas de Ignacio de Loyola. Edición manual* (BAC, 86), Madrid 1963, pp. 630-631.
3. «Los Ejercicios Espirituales enteramente no se han de dar sino a pocos, y tales que de su aprovechamiento se espere notable fruto a gloria de Dios» (*Constituciones* [649]).
4. *Acta Apostolicae Sedis* XXXI (1929), pp. 689-706.

cos laicos». Le maravillaba la generosidad de Dios manifestada en que este patrimonio de los Ejercicios Espirituales comenzaba a repartirse entre el común de los fieles, y le parecía obligado que gozara también de él la clase obrera, que iba alcanzando mayor participación en los bienes de una sociedad que comenzaba a hacerse opulenta. Deseaba fomentar las «Obras en favor de los ejercicios» que surgen en bastantes regiones, y muy especialmente los «retiros de obreros» y sus anejas «ligas de perseverancia». Y recomendaba ambos a la responsabilidad pastoral de Patriarcas y Obispos.

Alababa la tradición de los *retiros espirituales* en la Iglesia. Pero, al fomentar su *uso* en aquella situación de secularización, prendía su mirada en «los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola», cuyo método ensalza con énfasis. Recuerda alabanzas prodigadas en los cuatro últimos siglos por quienes florecieron, «bien por su disciplina ascética, bien por la santidad de sus costumbres». Eran conscientes, prosigue el papa Ratti, de las calidades de esos Ejercicios Espirituales: la excelencia espiritual de su doctrina, que nada tiene que ver con los peligros y errores de un falso misticismo; la admirable facilidad para acomodarse a cualquier orden o nivel social de hombres y mujeres, a quienes se dedican a la contemplación en los conventos, y a quienes militan activamente en tareas seculares; la utilísima concatenación de sus partes; el admirable y lúcido orden con que se van integrando las verdades a meditar; y, por fin, los documentos espirituales que guían al hombre –una vez liberado de la tiranía de los afectos desordenados entretejidos en sus costumbres– por los seguros caminos de la libertad liberada, hacia las cumbres de la oración y del amor. «Sin duda alguna, todas estas características manifiestan la eficaz naturaleza del método ignaciano y recomiendan abundantemente sus meditaciones».

Opinaba el Papa que, si Ejercicios Espirituales de esta calidad se lograran difundir por todos los sectores de la sociedad cristiana y se vivieran con rigor y creatividad, «se conseguirá regeneración espiritual: se fomentará el sentimiento piadoso, se nutrirán las fuerzas de la religión, se desarrollará el fecundo trabajo apostólico, y reinará finalmente la paz de cada uno y de la sociedad».

Otro pasaje en la Encíclica resulta importante para la reconstrucción de nuestra historia. Refiere Pío XI cómo el gran reformador San Carlos Borromeo llegó a estimar de tal manera el método ignaciano, por su eficacia en la renovación del pueblo cristiano, que él mismo fundó una casa consagrada exclusivamente al cultivo de los fieles con las meditaciones y contemplaciones ignacianas. Y « la puso por nom-

bre *Asceterium,* la primera, en cuanto sabemos, entre las otras muchas que después, por afortunada imitación, florecieron por todas partes».

La *Mens nostra* contribuyó así en los años treinta al incremento de las tandas de Ejercicios Espirituales ignacianos, a que se edificaran nuevas Casas de Ejercicios y se remozaran otras. Esto ocurrió con la casa solariega que la noble familia de los Portillo poseía en Pedreña. Todavía en los años de la Segunda República, los Portillo, que tenían tres hijos jesuitas, la cedieron para que, reformada, sirviera de Casa de Ejercicios. Recién abierta la Casa al terminarse la guerra civil, se estrena en 1940 con una tanda de 25 sacerdotes que, al final de su retiro. se vieron honrados con la presencia del Obispo de Santander, D. José Eguino. Pero también fue muy visitada por grupos de obreros de las hermandades ferroviarias

Saltemos del bravío Cantábrico al sereno Mediterráneo. Del 5 al 11 de mayo de 1941, celebra Barcelona el Congreso Nacional de Ejercicios Espirituales, el primero después de la atroz guerra civil. Lo convoca la *Obra de Ejercicios Parroquiales,* de gran solera en la ciudad catalana, una de esas «Obras» con sus «Ligas de Perseverancia» a que se refería doce años antes la *Mens nostra.* Participaron en el Congreso 2.000 congresistas y delegados de 34 diócesis. Lo acoge el *Palau de la Musica,* abarrotado, y presiden el Cardenal Segura, los Obispos de Barcelona, Tortosa y Calahorra, el Abad de Montserrat, los cinco Provinciales de la Compañía de Jesús, y también Manuel Apari-ci, el carismático líder de la Juventud de Acción Católica. Los promotores del Congreso pretendían «crear, propulsar y orientar un amplio movimiento de renovación espiritual en España».

Concretaron su pretensión en estas dos finalidades: formar directores de tandas y Obras de Ejercicios, e interesar a los seglares en la práctica y propaganda de los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola, como medio que creían muy apto para la renovación deseada. No fue una celebración entre protocolaria y folklórica. Alimentó durante años un hilo consistente en la trama de la espiritualidad sacerdotal y seglar de España, al menos, hasta el final de los años cincuenta.

Retengo un par de elementos importantes. El 6 de junio de 1941, el jesuita Severiano del Páramo tuvo una comunicación titulada *Un cenáculo espiritual para sacerdotes.* Páramo, profesor de Nuevo Testamento en la Facultad de Teología de Comillas, era entonces Director de *Sal Terrae.* Propuso que sacerdotes, sobre todo recién ordenados, capaces de ser directores de Ejercicios, o directores espirituales de los Seminarios, o consiliarios de Acción Católica, dedicasen algunos

meses al cultivo de su crecimiento espiritual y al estudio de medios eficaces para su apostolado, y especialmente del *Libro de los Ejercicios Espirituales* de San Ignacio. Junto al estudio teórico de éste, Páramo proponía que sacerdotes destinados a ministerios tan delicados hicieran ellos mismos «los ejercicios completos durante un mes, al menos una vez en la vida». A estos estudios, dirigidos por expertos maestros y empapados por tan fundante experiencia espiritual, que habían de durar algunos meses, es a lo que denominó *cenáculo espiritual para sacerdotes.*

La idea, bien recibida por la asamblea, inspiró la sexta de las conclusiones del Congreso:

> «Este Congreso hace suya la idea, y la brinda a los excelentísimos Señores Obispos, de promover la fundación de Centros en los que los sacerdotes se dediquen por algún tiempo a practicar el mes entero de Ejercicios, a estudiar la técnica del Libro de San Ignacio y otros medios de apostolado relacionados con los Ejercicios, pudiéndose disponer, bien de los Seminarios Conciliares principalmente, bien de otros Centros, a juicio de los Prelados»[5].

El ideal del *cenáculo espiritual para sacerdotes* encontró muchas dificultades, y sin que la idea se abandonase del todo, se concentró por de pronto en la propuesta central del «mes de ejercicios»[6]. Patrocinado por *Sal Terrae,* el mes se tiene en el verano de 1942 en Carrión de los Condes, y en los veranos de 1943 y 1944 en la misma Universidad Pontificia de Comillas. El padre Manuel García Nieto –que se hizo jesuita después de fecundos años de párroco– es el director y el alma de la exigente y jugosa experiencia. Desde 1945, Pedreña acoge este «mes de ejercicios», y allí se mantiene hasta hoy. Ofrezco la cronología de las cuatro fases de esta tradición, con una sobria caracterización de cada una de ellas.

---

5. «Conclusiones del Congreso Nacional de Ejercicios Espirituales celebrado en Barcelona del 5 al 11 de mayo»: *Sal Terrae* Julio 1941, pp. 536-539. Cf. Severiano DEL PÁRAMO, «Un cenáculo espiritual para sacerdotes»: *ibid.,* pp. 492-493.
6. ID., «Un mes de Ejercicios para Sacerdotes»: *Sal Terrae,* Mayo 1942, pp. 273-274; ID., «El mes de Ejercicios para sacerdotes»: *Sal Terrae,* Octubre 1942, pp. 530-531; y, finalmente, ID., «El mes de Ejercicios para Sacerdotes»: *Sal Terrae,* Febrero 1954, pp. 116-119.

Entre 1943 y 1972, propone el «mes de ejercicios» el P. Manuel García Nieto. Es su fama de santidad, su sencilla, honda y contagiosa sabiduría espiritual, la que atrae a quienes quieren «ejercitarse». Si algún año no los da o ha de interrumpirlos, es por causa de enfermedad[7]. No conocemos el número de ejercitantes que el P. Nieto llegó a reunir en el mes de ejercicios de Pedreña en esa treintena de años. A partir de datos seguros entre 1945 y 1953[8], estimo que llegaron a los 776. Quizá se acercaran al centenar los procedentes de la comunidad hispano-luso-americana. Alrededor de cuarenta procedían de muy distintas órdenes o congregaciones religiosas, pero la mayoría eran sacerdotes diocesanos o candidatos al sacerdocio, puesto que participaron en estas 19 tandas unos cien seminaristas, procedentes de muy diversos seminarios. Estuvieron representadas todas las diócesis españolas, en proporciones desiguales.

¿Qué atraía en esos Ejercicios practicados bajo la dirección del P. Nieto? Don Gabino Díaz Merchán, que los practicó, ha escrito:

> «Eran ignacianos cien por cien. No había concesiones, ni para la erudición, ni para las anécdotas. Eran una praxis plena de oración y de discernimiento espiritual. El libro de san Ignacio era explicado sobriamente y puesto en práctica, sobre todo en los Ejercicios de mes. En todo caso, dejaba amplios espacios para la oración personal»[9].

Lo característico de los Ejercicios del P. Nieto no consistía tanto en el *qué* cuanto en el *cómo.* Escribe otro testigo anónimo:

> «Claro que lo principal en los Ejercicios Espirituales es la gracia de Dios y las disposiciones del ejercitante... Pero uno de los elementos principales es el director de Ejercicios. Y aquí sí que hemos tenido suerte los de Pedreña, pues nuestro director ha sido el *santo* padre Nieto... Las buenas cualidades, nacidas de su santidad, se dejan sentir en los Ejercicios; y es que el P. Nieto *predica* mucho... pero, sobre todo, va por delante con el ejemplo»[10].

---

7. El padre Manuel García Nieto muere el 4 de abril de 1974.
8. Datos suministrados por Severiano DEL PÁRAMO en el citado artículo «El mes de Ejercicios para sacerdotes»; los más generales los proporciona Benigno HERNÁNDEZ, SJ en *El Padre Nieto. Una vida para Cristo,* Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1988, pp. 333-334.
9. *Ibid.,* pp. 338-339.
10. Tomándolo de *Unión fraternal* y referido a los Ejercicios de mes en Pedreña en

Ambas citas sugieren bien la ingente obra de cristianización del mundo sacerdotal hispano –y, en su medida, latinoamericano– ejercida por el P. Nieto a través de la treintena de años en que propuso en Pedreña los «ejercicios de mes». Pero para situarle a él mismo en su mundo y dentro de esta tradición que él comenzó, es significativa la siguiente anécdota: un alumno de Comillas hacía sus ejercicios en 1955, en una tanda que daba en Loyola el gran especialista en los Ejercicios de San Ignacio, el padre José Calveras. Hablando con éste el ejercitante sobre los «ejercicios de mes» que daba el padre Nieto, Calveras le dijo: «El padre Nieto hace mucho bien porque es santo, pero no forma».

Pero Nieto –como ha hecho ver muy bien su biógrafo– no dejó nunca de asimilar tanto el espíritu como la técnica y el conocimiento teórico del *Libro de los Ejercicios*[11]. Y terminada la experiencia del mes, mantenía con celo de padre espiritual un diálogo epistolar incesante con quienes habían practicado bajo su dirección los Ejercicios. Pero hay una significativa «miga de verdad» en la afirmación de Calveras. Nieto pertenecía aún a la generación que «predicaba» los Ejercicios, en vez de proponerlos. Su forma de proponerlos era exhortativa. Su *talante de santo* le llevaba a ello y, a la vez, a no percibir *cómo* lo hacía. Pero resulta que los Ejercicios no están pensados para ser «predicados», sino para dar «modo y orden para meditar y contemplar» a quienes se ejercitan»[12].

Fallecido Nieto, hereda el padre Enrique Arredondo la tradición del «mes de ejercicios» de Pedreña. Los propone durante diez años, entre 1973 y 1982. Resumimos en cuatro características su modo de proponerlos: 1) Los Ejercicios pasan de de ser «predicados» a ser «personalizados». 2) Recoge la herencia de Calveras, a quien había estado acompañando en sus tandas de ejercicios «de quince días» a sacerdotes durante los últimos años de su vida (los primeros años sesenta). Arredondo logra crear escuela por su propia personalidad y por la autoridad adquirida en su colaboración con aquel respetado «pionero» de la recuperación más auténtica del «modo de dar ejercicios». 3) Revaloriza el texto y su modo de utilización en la práctica de proponer

1946, lo cita Benigno HERNÁNDEZ, SJ, *ibid.,* pp. 339-340. La cursiva de «predica» es mía, y su intención se explica de inmediato.

11. *Ibidem.*
12. *Ejercicios Espirituales* [2].

los Ejercicios. 4) Consigue formar a una generación de jesuitas que se empeñan en la revitalización del método ignaciano. Los cuatro aspectos están interrelacionados[13].

No he encontrado estadísticas de los ejercitantes que hicieron el «mes de ejercicios» en esa época. No importa. Arredondo consigue en esos diez años hacer evidente que el método ignaciano sigue siendo una experiencia guiada por un método que no ha quedado desvalorizado por el *cambio mayor,* social y eclesial, al que ha intentado responder el Vaticano II. Su aportación ha sido fundamental para la actualización del «mes de ejercicios» de Pedreña. Y lo fue para la propia tradición jesuítica de «dar ejercicios».

Las resacas postconciliares no produjeron una disminución de sacerdotes y religiosas deseosos de participar en las numerosas tandas estivales de ocho días, o en uno de los dos «meses de ejercicios» que habían llegado a cuajar independientemente. Pues, junto al dedicado a sacerdotes, había emergido otro para religiosas. Hubo que remodelar ampliamente la casa, dotándola de espacios y servicios para tantos y tan varios ejercitantes. Cerrada la casa por este motivo, la oferta del «mes de ejercicios» dejó de ofrecerse durante un trienio.

Esta interrupción trajo novedades. La más significativa fue integrar las dos tandas de «ejercicios de mes» en una sola, reservando 23 habitaciones para sacerdotes y 17 para religiosas. Una pareja de directores comenzaron a proponer conjuntamente los ejercicios a una clientela mixta. Los padres Elías Royón y Javier Quintana continuaron la experiencia durante once años, de 1985 a 1995 inclusive. Royón se alegró con la tarea encomendada, porque era una oportunidad de volver a experimentar que los Ejercicios, en su modalidad completa, son una «mediación» extraordinaria del Espíritu. Lo había comprobado ya en tandas de mes dadas a novicios jesuitas y a otras personas. «Había en mí –me escribió– el convencimiento de que los Ejercicios ignacianos completos encajaban perfectamente en la espiritualidad del sacerdote diocesano. Podía dinamizarla, y los sacerdotes encontraban en ella una renovación para su ministerio y un sentido apostólico para su vida y

13. Colaboré personalmente con Enrique Arredondo, pero los aspectos de su aportación que aquí resumo los debo al P. Santiago ARZUBIALDE, eximio estudioso de los Ejercicios de Ignacio de Loyola, a quien consulté. En su obra, *Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Historia y análisis* (Mensajero/Sal Terrae, Bilbao/Santander 1991), Arzubialde cita hasta 16 veces el magisterio oral y escrito de Enrique Arredondo: cf. p. 887.

misión. Los Ejercicios se ajustaban bien a su entorno espiritual y pastoral. Por otra parte, en mi formación teológica siempre me había interesado todo lo relacionado con el sacerdocio y la necesidad de encontrar una identidad propia para su espiritualidad».

Estos once años ejerciendo el papel «del que da los ejercicios» condujeron a Royón a otras convicciones: la experiencia del «mes de ejercicios» necesita, de parte de las personas que la hacen, alguna preparación previa, pues los resultados están a veces en proporción con ella. Con frecuencia, sacerdotes y religiosas no poseen una práctica de oración metódica que les haga connatural el «conocimiento interno del Señor», por lo que no les resulta fácil iniciarse en la experiencia del «mes de ejercicios». Se convenció aún más de que sólo «darles» ejercicios puede dejar incompleta esa experiencia. Muchas veces hay que prolongar el contacto personal, pues procesos que se desencadenan durante el mes no se concluyen a lo largo del mismo, y difícilmente llegarán a término en otro ambiente y sin la persona que lo ha acompañado. La perseverancia en el camino elegido necesita un acompañamiento más o menos cercano[14].

Me escribía también Javier Quintana: «Lo primero que me ilusionó fue dar el "mes", porque hasta entonces no lo había dado nunca (aunque había propuesto a sacerdotes los Ejercicios de cinco y ocho días). Y también me ilusionaba recuperar una tradición tan "venerable" y de tanto fruto. No sabíamos muy bien cuántos sacerdotes se irían apuntando, pero nos parecía muy importante este servicio»[15].

Por testimonio directo de sacerdotes que se ejercitaron bajo la dirección de ambos, me consta que se complementaban muy bien, y me han comentado que el género exhortativo de las homilías cotidianas de Javier Quintana en la Eucaristía se aunaba perfectamente con la propuesta sobria, más retenida, de los misterios de la vida de Cristo o las meditaciones específicamente ignacianas que les proponía Elías Royón. En estas once tandas, en los agostos entre 1985 y 1995, practican los «ejercicios de mes» 440 personas (un promedio de 40 por año): 174 mujeres y 226 varones.

Nombrado Elías Royón Asistente del padre General de la Compañía de Jesús, los Provinciales jesuitas nos invitan a continuar la tradi-

14. Intercambio epistolar en el mes de abril de 2004, motivado por la escritura de esta contribución.
15. Intercambio epistolar en el mismo mes de abril, motivado también por la redacción de este trabajo.

ción a Antonio Guillén y a mí mismo, que venimos proponiendo la tanda de «ejercicios de mes» desde agosto de 1996. Antiguos conocidos y amigos, ambos pertenecemos a levas jesuíticas distintas, con un intervalo de quince años.

Ningún cambio sustancial en contenido o metodología. Desde el principio quisimos que los «ejercitantes» dispusieran de tiempo holgado, por lo que sólo proponemos los puntos una vez al día. Suministramos cada noche una «hoja de ruta», de manera que ningún ejercitante se sienta perdido en ese tiempo holgado. Si algunos/as lo necesitan, recordamos brevemente los puntos dados por la noche, después de la siesta, casi forzosa en el ardiente agosto. La disciplina del silencio brota del proceso mismo de los Ejercicios, como lo van requiriendo sagazmente las sucintas recomendaciones del texto ignaciano. Desde el principio remitimos a los "«ejercitantes» a tres afirmaciones básicas de las *Anotaciones:* 1) Los protagonistas de los Ejercicios son dos: cada uno de los «que se ejercitan» y el Espíritu Santo, que interiormente les da a entender el misterio de Cristo y las exigencias o invitaciones personales que de ese misterio se siguen para él o ella, en el concreto mundo que es el suyo. 2) El papel de quienes «dan los ejercicios» es imprescindible, pero secundario. Sobria pero vigorosamente deben presentar, para su interiorización, la dinámica profunda de ese misterio de Cristo, ayudar a los «que se ejercitan», en la medida en que lo precisen, a discernir las diversas mociones que a través del peregrinaje les solicitarán y, a veces, conturbarán su espíritu. 3) A ellos toca velar, como lo hacen los buenos entrenadores, para que, en la forma de ejercitarse, «los ejercitantes» no dejen de utilizar todas las capacidades que poseen, ni tampoco, en un exceso de celo, las sobrepasen.

En los nueve agostos entre 1996 y 2004 han practicado el «mes de ejercicios» en la Casa de Pedreña 338 personas. De ellas, 59 sacerdotes y 45 seminaristas; 66 religiosos y 138 religiosas; 10 laicos y 20 laicas. En dos ocasiones «se han ejercitado» también dos parejas de matrimonios jóvenes. De estos ejercitantes, 278 eran de nacionalidad española; 8 de procedencia europea, esparcidos desde Finlandia hasta Portugal; 39 latinoamericanos/as, con clara preponderancia de los procedentes de Colombia; 7 asiáticos/as; seis africanos/as.

Quienes «damos los ejercicios» estamos profundamente convencidos de lo que bellamente expresa Ignacio en la Anotación 15:

> «El que da los ejercicios no debe mover al que los recibe más a pobreza ni a promesa que a sus contrarios, ni a un estado o modo de vivir

> que a otro... [pues] en los tales ejercicios espirituales más conveniente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota, abrazándola en su amor y alabanza y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante. De manera que el que los da no se decante ni se incline a la una parte ni a la otra; más estando en medio, como un peso, deje inmediatamente obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor»[16].

Quizá sea ésta la razón de que, cuando los Ejercicios se acercan a su término, avanzada ya la tercera semana y durante la cuarta, ambos «ejercitadores» solemos caer en una admiración compartida que expresamos, de manera cuasi-blasfematoria: «¡Es como si estuviéramos asistiendo al trabajo de Dios!».

La carta de Iñigo de Loyola al maestro Miona no era el calenturiento arrebato de un fanático. La sustancia de las recomendaciones del papa Ratti en la *Mens nostra* siguen teniendo una considerable actualidad para contrarrestar creativamente la sectaria secularización de nuestros días. El poder de una tradición espiritual se mantiene del trabajo secuencial de trabajadores evangélicos que sucesivamente van cosechando lo que no sembraron, y siembran para futuros compañeros que ellos no conocerán. En la desinteresada transmisión del seguimiento de Cristo, sostenida a través de los tiempos por su Espíritu.

16. *Ejercicios Espirituales* [15].

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

FABRIZIO PIERI

Pablo e Ignacio.

Testigos y maestros del discernimiento espiritual

216 págs.

P.V.P. (IVA incl.): 12,50 €

Del mismo modo que a la luz del alba o del crepúsculo se percibe y se saborea la presencia fuerte y luminosa del sol, así también Ignacio de Loyola esboza alusiones discretas y vigorosas, serenas y apasionadas, de su experiencia humana y espiritual, estrechamente relacionada con la del camino y el trabajo espiritual de Pablo. En esta perspectiva se abren nuevos horizontes para una lectura atenta, profunda, serena y confiada del pensamiento ignaciano sobre el discernimiento espiritual, a la luz de la persona, el pensamiento y la teología del apóstol Pablo.

ST 93 (2005) 669-678

¿Pecado masculino, pecado femenino?

Modesto VÁZQUEZ-GUNDÍN, SJ*

Soy consciente de que no soy, ni mucho menos, el primero en plantear esta cuestión que muchos, sobre todo teólogas, llevan tiempo estudiando, tratando de buscar aquellos elementos que identifican y separan, en cierto grado, la forma peculiar en que el varón y la mujer pueden llegar a una situación objetiva de pecado.

Si hay una psicología peculiarmente masculina y otra peculiarmente femenina, ¿podrá ser que no haya pecado masculino y pecado femenino, cuando tiene tanto que ver la implicación de la sensibilidad y de la autoconciencia en la posibilidad de tomar una decisión tan vital como el pecado?

Creo que no estará de más recordar algunos ingredientes esenciales al pecado: *el mal que causa* y *la implicación de Dios* en el hecho de pecar.

Mal

El mal, el daño que causa el pecado, habrá de verse referido, en primer lugar, a la persona que lo comete y, en segundo lugar, a las otras personas a quienes afecte.

Ambos elementos los encontramos reflejados, con el tino preciso de los grandes mitos literarios, en las escenas de los primeros capítulos del Génesis: el mal que se causa a sí mismo el individuo por el pe-

* El autor es jesuita y reside en A Coruña. El artículo reelabora una conferencia cuaresmal celebrada en dicha ciudad el 21 de marzo de 2005. Ello explica su estilo y contenidos

cado se retrata de manera paradigmática en la *envidia,* con todo lo que afea a la persona, y que aparece como uno de los grandes motivos de acercarse al fruto prohibido. Todos podemos sentir envidia, pesar del bien ajeno, deseo de usurpárselo y de quedarnos con ese bien de que careceríamos sin tomárselo. Pero sentirse, verse ante uno mismo y ante otros envidioso...

Adán y Eva, desnudos ante sí mismos, desnudos ante la llamada de Dios, describen como nada el *despojo total de dignidad* con que se enfrentan ante su conciencia y ante Dios. Se reconocen impresentables: no ha habido que decírselo: lo sienten, y les abruma su propia vergonzosa condición. Es *su* mal, con el desconcierto acarreado.

El segundo aspecto del mal se nos ofrece en la narración del primer daño infligido por un hermano a su hermano: Caín a Abel. El mal como daño a otro: el mayor al menor, el horror del asesinato, la razón del mismo, la forma... todo este espectáculo, en sí bochornoso, nos hace comprender hasta qué punto son odiosos el daño causado y sus razones. En el fondo, de nuevo, la envidia, destrozando el corazón de Caín, como antes destrozara los de sus padres; pero si antes varón y mujer se cobijaban en la confabulación para, juntos, conseguir su objetivo, ahora la envidia, imposible de ser compartida, cuece dentro del propio corazón de Caín, hasta buscar no ya *el bien* de su hermano, sino a *él mismo,* eliminándolo, de modo que desaparezca el sujeto en quien odiar la propia desgracia.

Mal como horror; mal como desgracia sentida dentro y vertida hacia fuera de formas diferentes.

Mal, tanto más aborrecible cuanto más sufrimiento causa, cuanto más dolor, moral o físico, o físico-moral, puede infligir.

Como escribía hace años Albert Nolan: la gravedad del mal se mide por la cantidad o calidad del daño y el sufrimiento causados. Ahí se da una medición precisa, que nos objetiva el nivel y cualidad de nuestras acciones y omisiones.

Cuando pensamos en el pecado masculino y femenino, este elemento debe ser primordial en la reflexión: el mal o daño causado, por acción u omisión..., «el gran pecado del mundo actual» (comentaba el mismo Nolan, ante los males del *apartheid* sudafricano), el olvido, el mirar para otro lado, el no comprometerse...

Pecado

Elemento esencial que añade al mal la palabra pecado, como es de sobra sabido, pero que no es malo recordar aquí, es que ese mal *implica a Dios,* afecta a su sueño sobre el ser humano, a su proyecto, hecho añicos por el daño causado. Como *«proyecto roto»* me gusta definir a mí el efecto del pecado, para subrayar desde el primer momento que Dios está siendo afectado por mi/nuestra actuación pecadora. Tiende a destruir a la persona, a la Comunidad humana.

Y si nos referimos al pecado bajo los epítetos masculino/femenino, lo que se subraya es que una de estas tipologías tiende a destruir de manera particular al varón, y otra a la mujer.

Varón y mujer

Por *varón* quisiera entender algo más que el individuo que somos cada varón. Hay en mi planteamiento dos referentes; uno, a lo que hoy comúnmente llamamos «género», que va creando un imaginario colectivo peculiar en relación con el varón, con la mujer, y sobre las situaciones que vivimos socialmente y que la sociología está en condiciones de estudiar científicamente.

Otro referente, más complejo y universal, es el que podemos entender como sistema de relaciones políticas –en sentido amplio– y que hace que haya pueblos, naciones, sistemas con un tipo de comportamiento en relación a otros pueblos, naciones, sistemas, que se dibujarían como comportamientos varonil o femenino.

Quisiera, por último, destacar que, cuando digo que hay pecado masculino y pecado femenino, no quiero insinuar que el pecado suceda como en dos planetas lejanos, varón y mujer, separados por espacio insalvable: no quiero decir que no haya pecado que no pueda ser cometido casi indistintamente por el varón o por la mujer (aunque con su matices...): injurias, renegar de la fe, robos, asesinatos, infidelidades... pueden ser tanto obra del varón como de la mujer, con toques tan variados y parejos como pueden serlo entre varios «ellos» o varias «ellas»... La *hybris* de los griegos, la arrogancia, no excluye ni elige sexos...

Pero si digo que hay un pecado masculino y un pecado femenino, lo que quiero plantear, con maestros teólogos y maestras teólogas que me han precedido en esta reflexión, es que *hay un tipo de pecado estructural y sociológicamente constatable y a la vista,* que marca de

manera eminente, no exclusiva, al varón, *como propio de su status; y hay un tipo de pecado de la misma forma constatable y a la vista,* que marca de manera eminente, no exclusiva, a la mujer, *como propio de su status. Y que hoy tiene especial incidencia en la problemática que la sociedad vive dentro del campo de lo que se viene a denominar «violencia de género».*

Si esto lo pasáramos al campo de la alta Política, veríamos –y en esto he de insistir– que hay un tipo de comportamiento de Pueblos, Grupos sociales o Naciones, empíricamente constatable, que mantienen como exigencia propia de su status un comportamiento idéntico al que, a nivel individual, iremos comprobando como masculino (o femenino, en su caso).

Pecado masculino

Del varón sería el reflejado en los comienzos del Génesis: *ser como Dios.* Desde ese imaginario colectivo que sostiene que lo *masculino es el poder, el saber, la organización, el mando,* refrendado por un Dios a su vez masculino, el pecado masculino se define como convertirse o tratar de convertirse a sí mismo en ese *dios-ídolo masculino;* es buscar realizarse según ese modelo supuestamente divino, por la arrogancia del poder, del saber, de la organización, del mando. El pecado del varón tendería a concretarse bajo esos signos. Signos que empreñan violencia...; violencia que saltará a la acción si lo otro, la otra, no acepta el poder, saber, organización, mando... que como varón busco *–y hasta debo–* imponer: es decir, si ella, el otro, no acepta ser la/el débil, ignorante, según roles marcados, sometida, objeto, cosa para mi uso despótico (tanto a nivel individual –que aquí estoy considerando preferentemente– como a nivel de «género» [*me molesta, siento como amenaza incluso que a otros mis iguales* se les «suban» las/los que deben ser inferiores...] y, muy patentemente en nuestro tiempo, en los altos niveles de la Geo-Política entre países, pueblos, grupos sociales, naciones...).

Con palabras clásicas, la tentación del varón será eminentemente la soberbia, el orgullo, que tiende a hacer que se sienta agredido si la otra, lo otro, tratan de *rivalizar con su poder, saber, organizar, mandar...* o de impedirle su uso. O lo que tienda, cuando menos, a restarle *poder más, saber más, organizar desde más arriba, mandar más...*

Que hoy, dados los avances sociales, *la mujer tenga poder, saber, organice, mande...* es de suponer que el varón, *si lo acepta,* en un pri-

mer momento lo experimentará como agresión a su condición, status, roles...; lo irá encajando a regañadientes, *como y con* sufrimiento, hasta como injusticia, porque rompe, violenta la tradición cultural en que ha crecido, el poderoso imaginario colectivo en que ha sido fraguada su imagen; no como condicionamiento inherente al proyecto creador: *varón y mujer los creó; a su imagen los creó* (componiendo, entre ambos, la imagen –posible, en desarrollo creciente– de Dios).

En términos de convivencia ideal, habría que decir que la *educación* debería tender, en cuanto formación del sujeto, a hacernos comprender lo que la *cultura y la tradición han forzado y forjado artificialmente* acerca de él, de ella y sus roles; de modo que se acepte y se integre con el menor daño, sin causar ni recibir daño, lo nuevo que está llamado a surgir. (Recordemos el análisis que la socióloga africana Pandu Hailonga realiza sobre los comportamientos y tradiciones en su Continente: la *varonía tradicional* en África estaría ligada a la idea de solvencia y responsabilidad para gobernar la casa, la capacidad de protección, un fuerte sentido de respeto y responsabilidad. La *imagen de feminidad* estaría unida a la de ternura, crianza, capacidad de cuidar. El varón será educado para ser duro y no mostrar emociones. Aún más, la necesidad de cuidado y afecto, en la cultura tradicional africana, quedaba reducida para él al acto sexual. La virilidad se identificó básicamente con el poder).

En este momento se impone también un breve apunte, que destacan especialistas en educación: *no es lo mismo educación mixta que co-educación.* La sola educación mixta puede incluso fortalecer los rasgos separadores de los sexos, aun conviviendo en clases y recreos; la co-educación enseña a saber comprender y compartir la calidad humana que identifica y separa los sexos, en orden a integrarse comprensivamente en lo que tienen de igual y en lo que los distingue.

Pecado femenino

¿Y el pecado femenino? ¿En qué aspectos se fijan los estudiosos de este pecado y que todos podemos ir entendiendo y tratando de superar, como hemos hecho con el masculino?

Surgen aquí dos tipos.

1) El mal, daño que la mujer puede tender a causar al varón (y, en su parte, a otra mujer) desde la envidia, el resentimiento, sociológica-

mente constatables, por sentirse privada de dones que otra persona tiene, por ser tratada como inferior (en esos campos que hemos indicado: poder, saber, organizar, mandar) y que se concretan en ataques más sutiles, a veces de refinada crueldad, desde las trincheras del lenguaje sobre todo, por medio del ridículo, la difamación, la conspiración, armas con que trata de defenderse (como también el varón con relación a otros varones, aunque menos sutilmente en sus formas); y es que, como bien sabemos y hemos apuntado, la mujer no carece, por ser mujer, ni de *hybris* ni de orgullo. En ese sentido, el mal, el sufrimiento que busque ella causar al varón o a otra mujer, habrá que valorarlos desde la evaluación general del sufrimiento infligido, que hemos expuesto al principio.

2) Pero hay otro pecado, mucho más sutil, no fácil ni de explicar ni de comprender, sospecho, por lo que supone de contracultural...

Trato de presentarlo casi como silogismo:

A) Dios ha creado al ser humano *para que llegue a ser persona* plenamente: los signos de esta realización plena son: *ser dueño de sí, libre, capaz de desarrollar sus facultades, entregado libremente a los demás, servidor, compartiendo la suerte de los demás en lo posible: hecho amor, y, como amor, justicia.*

B) Ese proyecto, como reconocemos claramente los cristianos, se realiza de manera luminosa en Jesucristo. En Jesús –se ha escrito–, el Resucitado y Señor de la Historia, que, vivo, actúa en nuestro tiempo... Jesús, el ser cabal, íntegro y perfectamente humano, con una inigualable personalidad que sobrecoge, cautiva y asombra. Jesús de Nazaret, que infunde un infinito respeto y al mismo tiempo una confianza total. Suscita no sólo admiración, sino, sobre todo, amor. Posee una lucidez mental, una rectitud de juicio y libertad realmente asombrosas, y este hombre que a nadie deja indiferente y ante el que nadie puede permanecer neutral, este Jesús de Nazaret –hombre para los demás– que ha seducido a tantos y a tantas a lo largo de los siglos, sigue llamando hoy a hombres y mujeres a seguirlo a tiempo completo, a corazón pleno y a pleno riesgo, y a compartir su vida y su misión, convirtiéndolos en «memoria viva del modo de existir y de hablar de Jesús». Este Jesús se nos da como el ideal de persona humana: imagen de Dios.

C) Luego: ser persona un individuo, mujer, varón, será, según esto, ser dueño de sí, libre, capaz de desarrollar sus facultades, entregado en madurez, compartiendo la suerte del otro; haciéndose amor y justicia.

¿Qué puede hacer la mujer en contra de este proyecto? ¿Dónde estará su mal y, por ende, su posible pecado, su rebelión contra la voluntad y el proyecto divinos?

En aquello que tienda a no dejarla ser ni crecer como persona: *ni dueña de sí, ni libre, ni capaz de desarrollar sus facultades, ni entregada en madurez, ni compartiendo la suerte del otro en amor y justicia.*

Dicen –las teólogas más que los teólogos, en cuanto se me alcanza– que el pecado femenino, el que la significa más desde este aspecto oscuro, es aquel *sometimiento y auto-negación* con que se deja y abandona, renunciando a su propia realización, aceptando lo que otros (tradiciones, culturas, sujetos...) le impongan como modelo: ni poder, ni saber, ni organización, ni mando (lo que algún autor ha denominado *«teología del gusano»:* ser mujer cosa, mujer-bayeta-fregona...). De modo que, si imagináramos que Dios baja al Edén y le pregunta a una *supuesta Eva* qué es y qué hace, no tendría de ella otra respuesta que la de aquella que alguien ponía en una también *supuesta entrevista* de pareja que estrenaba psicóloga:

– Usted, caballero ¿qué es?
– ¿Yo? Consejero de Banca
– ¿Y usted, señora?
– Su mujer

Su esencia era ser del otro, no ella misma, de por sí, comentaba el autor.

De modo que en este planteamiento –que no deja de ser novedoso hoy por hoy para muchos pensadores religiosos– el pecado consistiría en que *la mujer se opone a la voluntad y proyecto de Dios al negarse a realizarse como persona;* por negarse a ser «imagen de Dios» según el modelo que se nos ha revelado en Jesucristo, negándose a ser dueña de sí, libre, realizada, entregada en madurez, amor y justicia.

Que no son fáciles de encajar estos supuestos, lo indican las situaciones en que la mujer, sin culpa objetiva alguna, sufre maltrato; después de haber presentado denuncia ante el Juzgado, según datos incuestionables, acaba con mucha frecuencia reconociéndose la culpable del maltrato recibido, retirando en consecuencia la denuncia.

Recogiendo, a salto de mata, frases de un artículo de Beatrice Acklin sobre el tema, encontramos el siguiente razonamiento: según San Pablo, la idea predominante de pecado se referiría al pecado como engreimiento y sus afines (soberbia, autoafirmación y autojustificación), aspectos que no reflejan más que la experiencia de una mitad de la humanidad: la masculina. Mientras que el pecado más bien femenino vendría representado por la abnegación y el desprendimiento: una abnegación y un desprendimiento por los que la mujer tendería a autodestruirse o no realizarse.

Creo que ese *más bien* que ha añadido B. Acklin al pecado femenino debería también adaptarse, *con sus rebajas de Enero,* al individuo masculino: no estamos separados por una zanja tan insalvable ni en cuestión de posible engreimiento ni de autodestrucción: cualquiera con un mínimo de experiencia sabe bien de estas realidades complejas.

Sólo quisiera añadir, para evitar que alguien se cargue de falsa culpabilidad:

a) Sin plena conciencia, conocimiento ni libertad, no puede haber pecado personal.

b) Una persona que se siente libre, realizada, dueña de sí, llena de amor y justicia, puede abnegarse, entregar su vida con plena conciencia de lo que hace, no sólo sin pecado, sino como sublime auto-realización, para contribuir a que los otros dignifiquen su existencia.

¿No es acaso lo que hizo el mayor de los humanos, Jesús, cuando se despojó de su rango y se hizo esclavo hasta morir con la muerte de los malditos? ¿No lo expresó bien a las claras ante sus discípulos?: «Decís que soy vuestro Maestro y Señor. Lo soy; y como lo soy, tomo esta opción: me desprendo de mi manto, me ciño la toalla y os lavo los pies» (aunque Pedro, que ve las orejas al lobo... por lo que le espera, se encrespe con violencia...). Se anonada, se hace el siervo (o, quizá mejor, la sierva: se *«mujeriza»,* he escrito en alguna ocasión), sin que por ello pierda ni su dignidad ni su majestad. Al revés, la afirma de manera rotunda. Se ha negado a sí mismo, es decir, *ha negado lo que sería negarse a sí mismo,* subirse al taburete del orgullo para separarse de los socialmente menos considerados. Se reconoce hermano, igual a los demás; y desde esa igualdad se expresa y manifiesta «ser para los demás», persona en lo más radical que tenemos.

Este Jesús que se entrega así, es el que dijo: el que quiera seguirme, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame; que muy bien lo tra-

duciríamos, dentro del contexto nuestro: niegue lo que le niega ser persona, niegue lo que la destruye, hágase donación y amor, y entonces, quizá con mil cruces..., sígame.

¡Qué magníficamente lo entendió Gandhi, cuando se despojó de toda riqueza y poder y, buscador de Dios y de Dios en el hombre, se constituyó en profeta, desnudo luchador por la liberación y la justicia! No hay cuestión ajena a la política; «la política sin religión, una inmundicia», afirmaba; y dejó su testimonio de absoluto despojo y de plena realización.

Es lo que afirmaba rotundamente también Pedro Arrupe cuando escribía: «En las personas divinas está el modelo supremo de hombre para los demás, que es Jesús. En la comunicación y en la comunión la persona humana afirma su autonomía y originalidad: darse es el mejor uso que puede hacerse de la capacidad de autodeterminación, de libertad no sometida. Por el contrario, la explotación, el conculcamiento de los derechos ajenos, la injusticia, todo lo que es apropiación indebida de los bienes materiales o morales de otro, ¿no se presenta como pecado de ateísmo? ¿No son la negación impía del concepto que Dios tiene de la persona humana, según el modelo divino?».

Ahora bien: tomando en las manos el mapa del mundo, ¿no son pertinentes estas dos preguntas? ¿Quién ostenta en más de un 95% el poder, el mando, la organización en las estructuras sociales, económicas, políticas, religiosas? ¿No son los varones? Y cuando las mujeres son las que los detentan a ese nivel, ¿han buscado en general su propio modelo o han adoptado, repetido acríticamente el que les han ofrecido y ofrecen los varones, cayendo en sus mismas trampas?

Resumo en cuatro líneas lo que he pretendido exponer.

Pecado masculino vendría a ser sentir y ejecutar como deber propio: poder, saber, organizar, mandar, de modo que la mujer (y como ella, grupos sociales cualificados como inferiores o marginales, pueblos...) queden sometidos, ignorantes, subordinados, obedientes, a mi servicio.

Pecado femenino: tener como propio deber y vivir el negarse, abnegarse hasta no adquirir y/o no ejercer poder ni adquirir saber, ni organizar, ni mandar: negarse a ser libre, dueña de sí, persona en el pleno sentido de la palabra.

Contra lo que significamos como «pecado femenino» –y que tal vez ayude a explicar mejor que ningún otro argumento lo que pensa-

mos– se revelaron de manera heroica las grandes luchadoras y luchadores por la emancipación de la mujer, por su derecho a votar participando en la vida pública (sufragistas), en igualdad con los varones; los que se levantaron contra la marginación de los hindúes en Sudáfrica (Gandhi), el apartheid (Mandela), la segregación en los Estados Unidos (Luther King) y sus seguidores: frente a una actitud pasiva, que venía a aceptar «un destino» por sexo, raza... –actitud que de alguna manera tomaba el papel de la mujer que se culpabiliza por ser lo que es por naturaleza–, se levantó un gesto de dignidad y libertad: el gesto de quien comprendió cómo deber luchar por alcanzar lo que, según el pensamiento bíblico, conocemos como proyecto creador: *hombre y mujer los creó* (sin marcar diferencias ni distancias de ningún tipo).

Queden como referencia final las palabras de Jesús: sois todos iguales. Entre vosotros no habrá superiores ni inferiores. No os dejéis llamar ni Señor ni Maestro ni Padre, porque uno solo es el Padre de todos, y vosotros sois todos hermanos.

Hoy este proyecto de Jesús hay que extenderlo necesariamente, no reduciéndolo sólo a la mujer o a las relaciones individuales, sino elevándolo a categoría política: a la relación entre pueblos y naciones, entre Continentes, razas y creencias.

Es la grandeza que se encierra en el hecho de plantear con todas sus consecuencias un tema como el del pecado masculino y femenino.

ST 93 (2005) 679-683

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

¿Podrá África alcanzar los Objetivos de Desarrollo del Milenio?

Miguel GONZÁLEZ MARTÍN*

Cuando estas líneas vean la luz, habrá concluido recientemente en Gleneagles (Escocia) la reunión del G8, con el Reino Unido como anfitrión. Ésta ha sido la primera de las tres grandes citas internacionales que jalonan el año 2005 (las otras dos son la asamblea de Naciones Unidas, en septiembre, y la ronda ministerial de la OMC, en Hong-Kong, el próximo diciembre). Es posible que hasta nosotros hayan llegado los ecos de la gran movilización ciudadana exigiendo a los líderes de los países más industrializados que adopten las medidas necesarias para acabar con la pobreza en el mundo. Con toda probabilidad, habremos escuchado declaraciones y compromisos más o menos solemnes sobre la necesidad de ayudar a los países africanos a alcanzar los Objetivos de Desarrollo del Milenio. Y es que la situación de África aparecía en uno de los lugares privilegiados de la agenda para la reunión de este directorio mundial de facto.

No es la primera vez que el G8 se ocupa de temas relacionados con el desarrollo de los países pobres. Éste es un tanto que podemos anotar en el casillero de la sociedad civil internacional, organizada en torno a campañas de presión política. Haber conseguido cambiar el orden del día de las reuniones de los más poderosos es un paso importante, sin obviar el riesgo real y evidente de que éstos asuman la retórica para le-

* De ALBOAN (área de Acción Política y Redes).

gitimar su papel, aun sin hacer nada. África también ha estado presente en anteriores reuniones del G8, con especial mención de la de hace tres años en Canadá, donde se aprobó el Plan de Acción para África. Dicho plan fue la respuesta de los países más ricos a la iniciativa anterior de algunos líderes africanos que cristalizó en el NEPAD (Nueva Asociación para el Desarrollo Africano, en sus siglas inglesas), un plan de desarrollo a largo plazo asumido por la propia Unión Africana.

Como «material de trabajo» para esta reunión, el G8 contaba con el informe titulado «Nuestro interés común»[1], elaborado por la Comisión para África (CpA), nombrada por el gobierno británico y presidida por su propio primer ministro, Tony Blair. El informe presenta una lectura de los problemas de África y sugiere una serie de recomendaciones, algunas de ellas bastante atrevidas para el estándar de recomendaciones oficiales al uso. Y todo ello, a dos meses vista de que las Naciones Unidas dediquen su asamblea general al examen del progreso en la consecución de los Objetivos de Desarrollo del Milenio.

De hecho, las dificultades para avanzar hacia los ODM en África han sido la razón que el gobierno británico ha esgrimido para situar la realidad de dicho continente en el centro del debate. Según los cálculos de los economistas, el cumplimiento global de la meta primera, consistente en reducir a la mitad el número de personas que viven en la pobreza (entendida como ingreso inferior a un dólar por día), podría producirse «espontáneamente», gracias a las proyecciones de crecimiento previstas para India y China. Sin embargo, si enfocamos la lente sobre el África Subsahariana y si las cosas siguen como están, no se alcanzará en la región ninguno de los objetivos para la fecha indicada. Más en concreto, el objetivo de reducción de la pobreza, que, según las estimaciones, demandaría un crecimiento económico anual del 7%, no se lograría... ¡hasta el año 2147!

Un «gran impulso» para África

Frente a esta realidad del continente, hemos de ver si los líderes reaccionan con hechos y no sólo con palabras. El importante impulso político dado a la cooperación con África por el ejecutivo de Blair ha de ir

1. A lo largo del artículo haremos alguna mención más a los contenidos de informe, accesible en <http://www.commissionforafrica.org>.

acompañado de un compromiso real por parte de las demás naciones ricas. El hecho de que Gran Bretaña ocupe en el segundo semestre de este año la presidencia de turno de la Unión Europea también podría contribuir a ello. Pero ¿cuáles son las medidas que se podrían adoptar? Tanto el informe Sachs [ver *Sal Terrae* 93, mayo 2005] como el de la CpA señalan algunas medidas necesarias que seguidamente pasaremos a comentar.

Pero antes conviene detenerse un instante en el tono y punto de partida que adopta el informe de la comisión. En los últimos años, en el mundo de la cooperación al desarrollo ha ido cristalizando la idea de que la relación entre los donantes y los receptores de ayuda tenía que ser de «asociación» y debía caracterizarse por una serie de responsabilidades y obligaciones mutuas. Pues bien, es destacable el énfasis que sobre tal cuestión pone el informe mencionado. Suena novedosa y refrescante la urgencia con que se convoca a los países ricos a cumplir su parte del trato, frente a anteriores iniciativas que incidían principalmente en las carencias de la parte africana, normalmente vinculadas a la corrupción y a su pobre gobernanza. Y no es que estas relevantes cuestiones no aparezcan, sino todo lo contrario, pues se señala que ambas están en el corazón de los problemas de la región. Sin embargo, quedan redimensionadas al reconocerse la parte de responsabilidad que en ellas tienen algunos «agentes externos», incluidas determinadas empresas del sector privado.

El enfoque subyacente a las propuestas de la CpA es de «gran impulso», al afrontar simultáneamente diversas problemáticas interrelacionadas (creación de capacidades, SIDA, gobernanza, comercio, seguridad, deuda, servicios sociales, etc.), y al hacerlo en todos los países a la vez, incluidos los conocidos como «estados frágiles». En tal sentido, difiere del enfoque de Sachs, que identifica diecisiete cuestiones prioritarias que, de afrontarse, conllevarían rápidamente una gran mejora (*quick wins*), como, por ejemplo, tratamientos contra la malaria o la eliminación de las tasas de matrícula en las escuelas. También el informe Sachs es algo más selectivo en cuanto a los países, pues da prioridad a una inversión inmediata y masiva de ayuda adicional a quienes gozan de una buena calidad institucional para gestionarla, mientras que opta por la ayuda humanitaria de emergencia y un mayor gradualismo en el aumento de la ayuda para los estados frágiles.

Mucha más ayuda

Quizá las recomendaciones que más han trascendido de ambos informes hayan sido las de comprometer mucha más ayuda para el continente. Concretamente, el informe Sachs habla de la necesidad de llegar a los 135.000 millones de dólares en ayudas a África para el año 2006, y a 195.000 en 2015. Por su parte, el informe de la CpA habla de inyectar 25.000 millones adicionales cada año, llegando a esa meta en 2010, y otros tantos más anuales a partir de 2015. La cuestión de cómo levantar tantos fondos ha suscitado propuestas diferentes, como el Nuevo Instrumento Financiero propuesto por el ministro de economía británico, Gordon Brown, o impuestos a las transacciones financieras, tasas en los billetes de avión, etc.

Frente a estas propuestas, están surgiendo algunas voces que plantean hasta qué punto los países africanos van a ser capaces de absorber tanta cantidad de ayuda en tan poco tiempo. Esta cuestión no se afronta en ninguno de los dos informes. El caso es que existen pruebas de que los efectos positivos de la ayuda sobre el crecimiento y la reducción de la pobreza encuentran un límite. Se puede alcanzar un «punto de saturación de la ayuda» cuando ésta supone una parte muy importante del PIB de los países (en algún punto entre el 15% y 40%, según los estudiosos). En tal situación, la ayuda no es efectiva. Si se lleva a cabo la propuesta de la CpA, nos situaríamos en un ratio de ayuda/PIB del 15% en términos regionales, aunque ya existen cinco países al menos donde el 40% del presupuesto proviene de la ayuda exterior. Esto plantea la cuestión de la dependencia de la ayuda, que hace a algunos gobiernos más responsables ante los donantes que ante sus propios ciudadanos. Y también nos habla de la necesidad de reformar la arquitectura global de la ayuda, caracterizada por numerosas faltas de coordinación entre los múltiples donantes, por la falta de alineamiento de las ayudas con las estrategias nacidas de los propios países y por una pesada carga que desvía las escasas capacidades locales a atender a los requerimientos burocráticos de los donantes, más que al propio trabajo en sí. En definitiva, un sistema de ayuda que puede acabar minando, más que fortaleciendo, las capacidades locales. Por eso no sería mala la idea de que una parte de los fondos adicionales que se pudieran conseguir como fruto de este nuevo impulso a la ayuda se dedicaran a transformar el propio sistema.

Mucho más allá de la ayuda

Como vemos, la ayuda, con los matices expresados, es importante. Pero más importantes son, si cabe, el resto de recomendaciones[2] referidas a la deuda externa, el comercio internacional, el control de las empresas transnacionales (especialmente en el ámbito de la extracción de recursos naturales) o el tráfico de armas. Y, muy señaladamente, la necesidad de fortalecer el papel de África, su voz y su poder, en los organismos internacionales y en los regímenes de gobernanza global, donde se toman decisiones cruciales para el futuro del continente y sus gentes.

¿Habrá tomado alguna medida al respecto el G8?

ALBOAN

Plaza del Funicular, 2
(entreplanta)
48007 Bilbao
Tfno.: 94 415 11 35
www.alboan.org

2. Temas que no podemos desarrollar por falta de espacio. Remitimos a las personas interesadas a <http://www.centroellacuria.org>, donde podrán encontrar una amplia reseña del Informe de la Comisión para África que aborda estos puntos.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

JOAN CHITTISTER

Escuchar con el corazón.
Momentos sagrados en la vida diaria

160 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 10,00

Partiendo de su formación como religiosa benedictina, Joan Chittister conecta la antigua sabiduría del monacato con el mundo moderno, poniendo de manifiesto que los ritos pueden despertar el alma. Chittister expresa su convencimiento de que gracias al rito puede celebrarse, llorarse y hacerse real la vida. Sus profundas intuiciones exploran el misterio de la muerte y el poder de la espera y nos invitan a buscar lo sagrado en la vida, a apreciar lo bueno y aprender de lo malo que nos ofrece la vida y a hacer que lo mundano tenga de nuevo un sentido.

ST 93 (2005) 589-597

LOS LIBROS

Recensiones

ALBURQUERQUE, Antonio (ed.), *Diego Laínez. Primer biógrafo de San Ignacio,* Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 2005, 248 pp.

Fiel a uno de sus primeros objetivos, la colección *Manresa* de espiritualidad ignaciana nos ofrece este nuevo título (n. 33) sobre uno de los grandes jesuitas de la primera generación, miembro del «grupo de París», muy cercano a Ignacio de Loyola y segundo General de la Compañía de Jesús, Diego Laínez (1512-1565). De la vasta obra del jesuita de Almazán (Soria), entre la que destacan sus 8 volúmenes de correspondencia antes y después de su generalato y sus aportaciones al Concilio de Trento, este libro presenta un breve documento muy importante para conocer el mundo interno de Ignacio y el primer desarrollo de la Compañía de Jesús desde su grupo germinal en las aulas de La Sorbona.

Se trata de una carta, una «epístola» que Diego Laínez firma un 16 de junio de 1547 en Bolonia, mientras asiste en esa ciudad al Concilio trasladado desde Trento (11 de marzo de 1547). Dicha epístola es respuesta a una petición que el recién nombrado Secretario de la Compañía, Juan Alfonso de Polanco (1517-1576), le había pedido: que pusiera por escrito todo lo que recordase de su relación con el P. Ignacio y acerca de los primeros pasos del grupo que habría de derivar hacia la futura Compañía de Jesús. La carta, al parecer, le fue dictada a Alfonso Salmerón, buen amigo suyo y también teólogo del Concilio por aquellos tiempos; Polanco lo agradecería, pues era conocida la «atrabiliaria caligrafía del jesuita de Almazán» (121). La edición castellana última de este documento la encontramos en MHSI, *Fontes Narrativi* II, 1943, 54-144, a cargo del P. Cándido Dalmases. Esta *Epístola* es el primer texto que tenemos sobre la vida de Ignacio y la primera evolución del grupo de compañeros desde que se conocen en París hasta que se dispersan por Europa tras las deliberaciones de la Cuares-ma de 1539; es seis años anterior a las primeras notas de la *Autobiografía* (agosto-septiembre 1553).

Este libro es el segundo que Antonio Alburquerque nos ofrece para esta prestigiosa colección; recordemos que en el año 2000 apareció el

Memorial de Pedro Fabro bajo el título *En el corazón de la Reforma. Recuerdos espirituales de Pedro Fabro.* Ahora se saca a la luz este interesante documento, narrado por un testigo de primera mano, conocedor de Ignacio como muy pocos. Hemos de recordar, con la *Autobiografía,* que Ignacio viaja con Láinez y Fabro a Vicenza (julio 1537) [*Aut.* 94] y más tarde, en noviembre, a Roma, en cuya ruta tuvo la conocida «visión de la Storta» [*Aut.* 97]. En estos viajes, Ignacio y Laínez compartieron no pocos kilómetros y, a lo largo de ellos, no poca conversación. Como ya había hecho en aquella ocasión, ahora presenta una larga biografía del autor (11-118) bellamente narrada y muy documentada (hasta 456 notas, en su inmensa mayoría de carácter histórico); es de agradecer de manera especial el manejo de las cartas de Laínez (*ML*) y de la correspondencia de Ignacio (*Epp*), así como del *Chronicon* polanquiano, la gran obra histórica todavía por explorar de la primera Compañía. Al mismo tiempo, el editor va dosificando su diálogo con los principales biógrafos de Laínez (Tacchi Venturi, 1910; F. Cereceda, 1945; M. Scadutto, 1964-74). En una segunda parte de la Introducción, mucho más breve (119-123), presenta escuetamente el documento: manuscritos, ediciones, su relevancia...

Alburquerque ofrece el texto de Laínez en paralelo con otro documento parecido en temática y extensión, denominado *Sumario Hispánico* y escrito por J.A. de Polanco pocos meses después (1548-1549). Así, a doble columna, el lector puede caer fácilmente en la cuenta de la dependencia del texto de Polanco respecto del de Laínez, así como de los intereses que podía haber detrás para ampliar, o «rescribir» algunas cosas. Laínez es sin duda más coloquial y espontáneo; Polanco, desde su cargo de Secretario, tiende a ser más formal y algo más distante, tal vez consciente de que estaba escribiendo un texto más «oficial». Ambos buscan lo mismo: dejar para la historia el movimiento primero de aquel inquieto grupo de estudiantes de París.

El libro ofrece un índice muy detallado, que permite seguir con facilidad el complejo itinerario de Diego Laínez, y una bibliografía muy completa

Algunas pequeñas cosas se echan de menos en esta edición: una presentación un poco más prolija de la figura de J. Alfonso de Polanco, enorme burgalés a quien se dedica algo más de una página (122). Por otra parte, los editores han optado por suprimir las *cursivas* de los títulos de los libros, lo cual resta claridad a la identificación visual de los mismos. Tampoco se diferencia en el libro el texto de Laínez del texto de los editores de *Monumenta* que debería aparecer entre corchetes. Por último, un índice de nombres habría sido un práctico complemento para un libro de estas características.

Reconociendo que estos detalles formales no oscurecen en absoluto el brillo del libro, Alburquerque ha puesto al alcance de todos un docu-

mento tan importante como olvidado; ha vuelto con competencia, erudición y amena narración sobre uno de los primeros jesuitas, cercano como pocos a Ignacio y segundo General de la Compañía (2 julio 1558-1576), a quien tendremos que volver no tardando mucho, ante el horizonte del V Centenario de su nacimiento (2012); el Autor nos ha ofrecido también una época de intensa «vida» en la naciente Compa-ñía, donde todavía permanecen abiertas muchas facetas, época en la que el grupo ha de trabajar por consolidar y mantener su identidad: la aprobación de las *Constituciones,* clarificar con Paulo IV el tema del coro y del carácter vitalicio del General, la recepción de las conclusiones de un Concilio como Trento... y en medio el P. Diego Laínez. Alburquerque ha contribuido a ir sacando del celemín las ricas personalidades y valiosas aportaciones de los «Primeros Jesuitas» para que puedan seguir iluminándonos; esperamos que, en lo posible, la Colección *Manresa* continúe ofreciéndonos esta riqueza histórica y carismática. Reiteramos nuestro agradecimiento a Antonio Alburquerque por acercarnos a Laínez, de manera tan amena y competente, en este nuevo libro, que sin duda viene a enriquecer los ya 33 títulos de la Colección *Manresa.*

José García de Castro, SJ

GUERRERO, Juan Antonio, e IZUZQUIZA, Daniel, *Vidas que sobran. Los excluidos de un mundo en quiebra,* Sal Terrae, Santander 2003, 232 pp.

El hundimiento del superpetrolero Prestige (13-11-2002), con 77.000 toneladas de fuel, y el naufragio de una pequeña patera de seis metros de eslora construida en madera y que intentaba llegar desde el continente africano hasta las Islas Canarias, llevando a la muerte hasta catorce de sus veinte tripulantes (7-02-2003) son los hechos que inspiran a los autores, Juan Antonio Guerrero, SJ, y Daniel Izuzquiza, SJ, en su intento de comprender qué sucede en nuestras democracias occidentales, especialmente desde el punto de vista de la integración/exclusión social. La primera constatación es que la exclusión social es una realidad que no sólo atañe a las personas excluidas, sino que afecta al conjunto de la sociedad. Por tanto, la reflexión parte de la situación concreta de los excluidos para dirigirse a toda la sociedad.

La primera parte se centra en los náufragos. Presenta algunos rasgos de la realidad de las personas excluidas e incluye también algunos elementos de comparación con otras épocas, las características de la pobreza y de la exclusión social, y el proceso de dicha exclusión social. En seguida se analiza la situación del náufrago –un excluido–, que nos exige comprender la realidad para buscar en ella nuevas posibilidades

no exploradas. El náufrago de nuestro tiempo no tiene nada que hacer (el parado); no es nadie (el *yonky*); y, por último, no tiene a nadie (el *sin-techo*). También hay que incluir otros colectivos que se encuentran en situación de vulnerabilidad social, a pesar de contar con apoyos: el inmigrante (tiene trabajo), el anciano (se siente alguien) y el gitano (tiene a su gente). Y es que el verdadero problema político de los náufragos es la irrelevancia, la invisibilidad: el pobre cuenta poco.

La segunda parte se centra en la crítica a la organización del superpetrolero. Se trata de una imagen utilizada para referirse al sistema que rige nuestro mundo y nuestras sociedades, donde hay: «armadores» que *se ahorran un montón de dinero;* «una tripulación» *que sólo tiene que preocuparse del aburrimiento.* Sociedades en las que no hay «vigías», pues ahora, en nuestros tiempos, hemos renunciado a ellos, y tan sólo quedan algunos insatisfechos de la tripulación *que van a vomitar a la barandilla del superpetrolero, desde donde pueden ver a los náufragos y dar la voz de alerta, por si se les puede aún salvar.*

La imagen del superpetrolero refleja que el sistema está sometido a una lógica férrea y que se encuentra teledirigido por fuerzas impersonales. En relación con esto, los autores indican que el sistema heredado, el mundo liberal que se nos ha transmitido, es un mundo al revés: damos por supuesto que somos libres, iguales e independientes. Pero no podemos olvidar que no somos iguales por naturaleza en casi nada, sino que llegamos a serlo después de un largo proceso; tampoco libres, por ser libres requiere un largo aprendizaje; ni poco autónomos, ya que el dirigir la libertad de forma autónoma es un tesoro de difícil conquista.

Además, la imagen pretende captar los mecanismos que generan exclusión; pregunta por la antropología dominante e intenta ver la lógica del superpetrolero en acción, buscando recorrer las consecuencias y presupuestos del individualismo, de la razón instrumental, de la nueva esclavitud, de la compasión convertida en lástima y de la incapacidad de comprender el sufrimiento de los otros. «Las maratones televisivas y las ferias de la caridad... más bien consisten en una celebración obscena de los de dentro, que, solucionando alguna necesidad puntual de los de fuera, agudizan el abismo que separa al de dentro y al de fuera. Siguen siendo limosnas que provocan venganza» (p. 75). La alternativa a la lástima, que profundiza el abismo entre *los de dentro* y *los de fuera,* es la solidaridad como principio de compasión operativa política transformadora que posibilite una igualdad razonable.

Entre los discursos que se oyen, hay todavía otro que no se resigna a dejar las cosas como están. Son los nuevos movimientos sociales (NMS): los grupos ecologistas, feministas y pacifistas, la izquierda alternativa, los movimientos antiglobalización o diversas asociaciones solidarias. Lamentablemente –y en este punto está la limitación del libro–, los au-

tores dedican no más que un contestable y breve comentario a los NMS. Confunden «movimiento antiglobalización» con «movimiento altermundialización». Al confundir, se olvidan de decir algo sobre la más importante articulación planetaria contra el superpetrolero llamado «globalización capitalista neoliberal»: los nuevos movimientos sociales altermundistas, reunidos bajo la consigna *Otro mundo es posible,* surgida y desarrollada a partir del conocido Foro Social Mundial (FSM). Y la crítica al 0,7% está descontextualizada. Al final de la lectura del libro, descubrimos que la propuesta de los autores es compatible con casi todas las propuestas discutidas en el FSM (podrían haber informado al lector de la procedencia del título del último capítulo, que es, justamente, *Otro mundo es posible*).

A continuación, y en paralelo a los rasgos del náufrago, los autores empiezan a desarrollar su planteamiento a partir de los interrogantes sobre los grandes ámbitos centrales para el ser humano en sociedad: ¿qué estamos haciendo y dónde lo hacemos?; ¿cuál es el coste humano de la modernización en términos de identidad?; ¿cuáles son nuestros vínculos y como funcionan? En fin, ¿qué podemos hacer? Es preciso un planteamiento verdaderamente alternativo de gran calado.

La tercera parte se centra en una revisión de nuestras actividades, de nuestras identidades y de los modos de vincularnos, intentando abrir alternativas a la situación de una sociedad excluyente, a base de recuperar las posibilidades inexploradas inscritas en nuestra humanidad: los relatos de sentido, la ciudadanía solidaria, las comunidades de solidaridad y la formación del carácter, para la formación de un sujeto capaz de resistir y actuar con otros en orden a la construcción de un mundo común en que no haya personas sobrantes. «El mundo que imaginamos y que queremos es un mundo en el que sesmos más humanos (nada de lo humano sobra) y en el que nadie quede excluido o rezagado (nadie sobre)» (p. 228).

Élio Estanislau Gasda, SJ

LAMET, Pedro Miguel, *Las palabras calladas. Diario de María de Nazaret,* Belacqua, Barcelona 2004, 254 pp.

Tal vez sea tarde para recomendar este extraordinario libro de Pedro Miguel Lamet. Porque seguramente todos los lectores de *Sal Terrae* lo habrán leído ya. Casi sin propaganda, publicado por una editorial no tan conocida, ha funcionado la recomendación de persona a persona, y ya se está vendiendo con rapidez la cuarta edición. Se lo merece.

La obra tiene la forma literaria de un diario o autobiografía de Nuestra Señora la Virgen María. Con respeto y ternura y con un acierto deslumbrante, el autor se adentra en el corazón de María de Nazaret y describe

sus sentimientos, su esperanza, su dolor y el inmenso amor que la unió a su Hijo Jesús.

El libro es pura poesía. Pero no se trata de un conjunto de poesías acerca de los acontecimientos vividos por la Virgen y bien conocidos de todos. Este diario de María de Nazaret es mucho más que un bello ejercicio literario. Porque de sus páginas van surgiendo las personalidades de María, de Jesús y de José, con una fuerza y una nitidez totalmente nuevas. Es un libro de espiritualidad, con categoría de comentario bíblico profundo.

El autor conoce bien la exégesis neotestamentaria actual y la introduce en la obra, sin ningún alarde, pero con seguridad. Es una maravilla, por ejemplo, cómo expone la escena de la Anunciación.

Donde seguramente Lamet alcanza su mérito más alto es en la descripción de la vida diaria en Nazaret. Parecía imposible decir algo nuevo en un tema del que tanto se ha escrito, que tantas veces se ha pintado admirablemente, que con tanta frecuencia se ha cantado. Pero el autor alcanza una viveza y una frescura que parecen tocar mágicamente cada escena. Difícilmente se podrá encontrar una mejor ayuda para las contemplaciones de la infancia de Jesús en la Segunda Semana de Ejercicios.

Porque no es sólo María la protagonista. Desde su corazón vamos adquiriendo un mayor «conocimiento interno» de la persona de Jesús y de su obra. Sobre todo, nos asomamos con admiración a ese misterio del indecible amor entre la Madre y el Hijo.

Un libro admirable. Una «lectura espiritual» profunda, poética, deliciosa. Creo que nadie que tenga fe en el Señor Jesús debería dejar de leerlo. Un libro para recomendar sin reservas a nuestros amigos, religiosos y seglares, especialmente a los que intentan vivir de verdad el Evangelio cada día.

Manolo Segura, SJ

SCHLÜTER, Ana María, *La Luz del alma. El tesoro escondido de los cuentos,* PPC, Madrid 2004, 174 pp.

Ana María Schlüter forma parte de la comunidad religiosa ecuménica «Mujeres de Betania». Además, es reconocida como maestra Zen, con el nombre de Kiun An («Ermita de la Nube Radiante»), y dirige el centro de meditación «Zendo Betania» en Brihuega (Guadalajara). Su interés por los cuentos se deja sentir en los cursos y retiros que imparte. *La Luz del alma* puede considerarse, por la similitud temática y el método seguido, en continuidad con una publicación anterior: *El camino del despertar en los cuentos* (1997).

El libro se inicia con un breve *Prólogo* de la misma autora. En él, además de recordarnos dónde radica la importancia de los cuentos, se nos dan las claves que hacen posible la interpretación de éstos desde la par-

ticular perspectiva de la autora. Se comienza recordándonos que, a lo largo de la historia, los cuentos, como relatos simbólicos que son, han sido en buena parte los encargados de expresar las dimensiones más profundas de la existencia del hombre; aquellas realidades difíciles de someter a una racionalidad puramente matemática.

La universalidad del fenómeno de los cuentos, así como la profunda similitud que, salvaguardando la riqueza de la diversidad cultural, existe entre muchos de ellos, parece deberse a *las imágenes arquetípicas arraigadas en el corazón de todo ser humano de mentalidad mítica.* El recurso a los cuentos permite al hombre tornar a una infancia, en la que el símbolo resulta connatural. Pero en opinión de la autora, *el adulto necesita con frecuencia una ayuda para comprender el lenguaje simbólico en el que el cuento se expresa.* Esta ayuda es la que se dispone a ofrecer nuestro libro.

Las imágenes que acogen el significado profundo de los cuentos remiten siempre a procesos de búsqueda interior y crecimiento espiritual. Desde esta clave, los cuentos relatan las etapas del camino a través del cual el hombre descubre que aquello que el alma –como sinónimo de lo profundo y espiritual– anhela, se encuentra realmente en lo más íntimo de sí mismo. Por ello las imágenes de los cuentos tienen que ver con el proceso que realiza la persona para llegar a ser *plena y manifiestamente quien se es en realidad.* La reconciliación y el encuentro con lo sagrado o divino, en lo más íntimo del ser del hombre, supone el paso de la oscuridad a la luz. Todo ello hace posible las frecuentes referencias a la mística cristiana y al camino de iluminación del Zen. Los cuentos son para Ana María Schlüter verdaderos *tesoros,* porque mediante sus símbolos revelan al hombre *la luz del alma.*

El cuerpo de la presente publicación está compuesto por una selección de doce cuentos de los hermanos Grimm. A cada cuento corresponde un subtítulo que, a modo de moraleja, resume la sabiduría que encierra (*Zarzarrosa, o la Bella durmiente.* Cortar la enredadera de los pensamientos o sentimientos ilusorios.) El cuento no se puede leer de un tirón, sino que precisa la lectura intercalada de la interpretación propuesta por la autora.

Esta metodología puede llegar a irritar a quienes gustan de finalizar primero la lectura del cuento para, posteriormente, meditarla y, en un tercer momento, comparar su interpretación con el comentario propuesto. La lectura guiada con que se nos leen los cuentos puede coartar la imaginación primera, que permite interpretar el símbolo desde la siempre necesaria perspectiva personal.

En síntesis, se trata de un libro que puede ser muy bien acogido por aquellos ya iniciados en los caminos de la búsqueda de sí mismos. Es una obra escrita desde la experiencia que proporcionan largos años de meditación Zen y asiduo contacto con el lenguaje simbólico, como medio privilegiado para expresar la experiencia de Dios. Por ello, sus páginas se-

rán también del agrado de cuantos son capaces de reparar en la dimensión de profundidad de todo lo que existe. También de los cuentos.

Para otro tipo de lectores, menos experimentados en los caminos de la meditación, tal vez resulte un libro un tanto abstracto. Las particulares interpretaciones de los símbolos que aparecen en los cuentos (príncipe o princesa, rey o reina, boda, sueño, palacio, rana, bosque...) requieren, para ser aceptadas, un mínimo de experiencia previa que permita confirmar desde ahí su veracidad. Además, estas interpretaciones resultan a veces un poco repetitivas, ya que, pese a tratarse de cuentos diversos, el mensaje o *tesoro* escondido en su interior parece ser en todos los relatos el mismo: *llegar a ser quien en el fondo ya se es.*

Considerando todos estos aspectos, y sin olvidar nunca que los cuentos son relatos polisémicos, debemos afirmar que el significado espiritual o religioso propuesto por la autora es una de las muchas interpretaciones posibles. Sin embargo, se trata de una interpretación necesaria, coherente, profunda y original. La lectura de este libro aporta una perspectiva interesante, a través de la cual muchas personas serán capaces de reconocerse en estos cuentos. Para ellos está escrito este libro. Con él disfrutarán y, posiblemente, se sentirán alentados a lo largo de su personal itinerario espiritual.

Natividad Vázquez Nieto

CORTÉS, José Luis, *Tus amigos no te olvidan. Hechos de los Apóstoles,* PPC, Madrid 2004, 256 pp.

Es difícil tratar un tema tan complejo como la vida de las primeras comunidades y hacerlo de una forma tan original, creativa y fresca como lo hace José Luis Cortés en este libro. De muchos lectores es ya conocida la figura de Cortés, que lleva ya publicando sus libros de *comics* desde 1975.

A través de los dibujos, este libro nos presenta una visión crítica de la Iglesia de hoy, comparando constantemente nuestra situación con la de las primeras comunidades eclesiales. Visión crítica y creativa que despierta la sonrisa y responde de fondo a una teología clara, pero a la vez con una expresión sencilla y llena de humor, que incluye la diversidad y el conflicto. Las propias palabras del autor recogen al comienzo del libro su objetivo: *...simplemente quiero, como cristiano, comunicar mi experiencia a mis hermanos cristianos con los dibujos que son el carisma que Dios me otorgó y con la esperanza de animar en ellos una reflexión positiva. Porque, eso sí, no creo amar menos a la comunidad de Jesús por el hecho de proponer una visión crítica de lo que en el momento actual entendemos por Iglesia.*

El libro consta de un prólogo, en el que Lucas, caracterizado como médico con mascarilla y bata, va narrando a Teófilo, destinatario del li-

bro de los Hechos, los acontecimientos tras la Resurrección de Jesús. La primera parte, titulada *Confinados,* nos narra los acontecimientos desde Pentecostés hasta la persecución y muerte de Esteban. Junto a la historia de los Hechos, el autor nos presenta otra historia paralela, la de nuestro mundo, con dibujos muy expresivos sobre la guerra, sobre la muerte de inocentes, sobre el fenómeno de la emigración y la llegada de pateras.

Así, como «sacando del arcón lo viejo y lo nuevo», se nos van presentando con visión crítica y un gran sentido del humor la comunidad que Jesús hubiera deseado y la que actualmente tenemos. Los problemas y conflictos de la primera comunidad y las tensiones que vivimos hoy día en la Iglesia. Junto a la expresividad de los dibujos, donde se cumple el dicho de que «una imagen vale más que mil palabras», se da también el riesgo de que las imágenes son a veces demasiado tópicas, generales, y eso siempre muestra un cierto simplismo de situaciones que fueron y son mucho más complejas que lo que una imagen puede reflejar.

La segunda parte del libro, titulada *Sin Confines,* es una crítica más clara de determinadas posturas exclusivistas en la Iglesia de hoy, a juicio del autor, intercalando mucho más el dibujo y el texto de reflexión personal. Cada capítulo da la bienvenida a ciertos grupos marginales en la Iglesia de hoy y los compara con la de ayer: los que piensan distinto, los que sienten distinto, las mujeres, los que no creen..., para terminar con una interpretación muy personal del acuerdo establecido en la asamblea de Jerusalén. Un dato que llama la atención, por ejemplo, referente a la interpretación tan personal del autor sobre la teología y vida de las primeras comunidades, es que parece no despertar del común prejuicio de que la Iglesia fuera sólo petrina y no paulina, ya que la figura de Pablo no aparece por ningún lado, ni en la asamblea de Jerusalén, ni en Antioquia ni en alguna de sus comunidades. Puede deberse, como explica el autor, a la próxima aparición de otro libro cuyo protagonista será Pablo. Aun así, nos parece que puede dar lugar a una imagen parcial de la pluralidad real en las primeras comunidades

Tanto a los que coincidan con los puntos de vista del autor como a los que no coincidan tanto, les recomendamos la lectura crítica de esta obra, que a través del humor y la reflexión nos ayuda a interrogarnos por nuestra realidad de Iglesia actual y a ponerla en una conexión mucho mas vital y existencial con las primeras comunidades.

Fátima Gil, STJ

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

JEAN-FRANÇOIS SIX
Los mediadores
128 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 8,00 €

Nunca se había establecido el vínculo entre la aparición de la televisión sobre el planeta tierra y la aparición de los mediadores. Y, sin embargo, la etimología habría debido ponernos sobre esa pista: «medios de comunicación» y «mediadores» tienen la misma raíz: «med-», lo que está en el medio, entre dos. De golpe, al mismo tiempo que la televisión, que introducía un modo de comunicación totalmente distinto, se vio cómo nacían mediadores en un número asombroso y en todos los sectores tanto de la vida privada como de la pública.

['m a g i s]

JORNADA MUNDIAL DE LA JUVENTUD
– COLONIA 2005 –

PROYECTO [' m a g i s]
DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

[' m a g i s] es el proyecto ignaciano previo a la XX Jornada Mundial de la Juventud de Colonia. Es una mezcla entre peregrinación y Ejercicios Espirituales en grupo. 3000 jóvenes de más de 20 países se pondrán en camino durante una semana, divididos en 100 grupos internacionales.

[' m a g i s] comenzará el 8 de agosto en 12 ciudades alemanas, donde se organizarán los grupos internacionales de peregrinos. Cada grupo vivirá su experiencia hasta el 13 de agosto, día en que se encontrarán todos los grupos en Loreley, a orillas del Rhin. El domingo 14, el P. General de la Compañía de Jesús, P. Peter-Hans Kolvenbach, se unirá a los jóvenes con la celebración de una Eucaristía. Al día siguiente, los participantes viajarán en barco a Colonia para participar en el Programa de la Jornada Mundial.

[' m a g i s] está dirigido a jóvenes de 18 a 30 años. Si deseas más información. ponte en contacto con el coordinador español, Javier Ruiz-Seiquer, SJ: <magis2005@jesuitas.es>
Para más información, puedes consultar:

http://www.magis2005.de
http://www.wyd2005.org