SUMARIO

ESTUDIOS

- **Los otros nombres de la fidelidad.**
  Xavier QUINZÁ LLEÓ 723
- **La honradez. Necesidad de una nueva «jerarquización» de las virtudes.**
  Marciano VIDAL 733
- **Humildad, contexto de virtud.**
  José GARCÍA DE CASTRO 745
- **La paciencia, ¿una virtud ausente?.**
  Cipriano DÍAZ MARCOS 759
- **El maestro Jesús.**
  José Mª DÍEZ ALEGRÍA 771

COLABORACIÓN

- **Las muchas cumbres de Johannesburgo (19.08 / 4.09 2002)**
  Michael CZERNY, SJ. 775

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

- **El valor de la educación.**
  Francisco BERDUGO (Fundación ENTRECULTURAS) . . 779

RELIGIÓN, VIOLENCIA Y RECONCILIACIÓN

- **8. El servicio de la reconciliación**
  Jesús Mª ALEMANY 783

LOS LIBROS

- **Recensiones** 795

PRESENTACIÓN

En nuestros días, bastantes virtudes han dejado de estar de moda. Y la moda –aunque no cuente con otros medios de sanción que la burla o la reprobación de los contemporáneos– siempre ha ejercido cierto despotismo sobre la conducta humana. ¿Quién puede practicar hoy la castidad –por poner un ejemplo– sin suscitar una sonrisa irónica en la sociedad en que vivimos?

Lo malo es que, si esas virtudes que han dejado de estar de moda eran verdaderamente virtudes, los seres humanos que prescindan de ellas serán, sin duda, más pobres. No debemos olvidar que la palabra griega que solemos traducir por «virtud» (*areté*) significaba originalmente «excelencia» del carácter.

Dicho ahora en positivo, si tuviéramos el coraje de volver a poner en circulación muchas de esas virtudes pasadas de moda, no pocas cosas marcharían mucho mejor que hoy, empezando por nuestra psicología y terminando por la sociedad en su conjunto.

¿Será acaso imposible volver a poner de moda esas virtudes que han caído en el ostracismo?, nos preguntamos en el Consejo de Redacción de SAL TERRAE. Por lo menos en el vestir, hasta las cosas más extravagantes se han puesto de moda... Y, optimistas como somos, nos hemos propuesto contribuir a esa necesaria empresa de regeneración ética que tanto necesita nuestra sociedad.

Hemos elegido cuatro virtudes «pasadas de moda» –fidelidad, honradez, humildad y paciencia– y hemos pedido a cinco buenos autores –*Xavier Quinzá, Marciano Vidal, José García de Castro, Cipriano Díaz* y *José María Díez Alegría*– que presenten muy resumidamente una reflexión sobre las virtudes desde la perspectiva de Jesús de Nazaret. Ahora entregamos a los lectores el resultado de nuestros esfuerzos.

«A la ética por la estética», decía el machadiano Juan de Mairena. Vean, vean los lectores qué atractivas son en el fondo las virtudes «pasadas de moda».

ST 90 (2002) 723-732

ESTUDIOS

Los otros nombres de la fidelidad

Xavier QUINZÁ LLEÓ*

¿Una virtud pasada de moda?

Cuando me invitaron a participar en este número sobre *«Virtudes pasadas de moda»* y, en concreto, a reflexionar sobre la fidelidad como una de aquellas que ya no se atreven a mostrarse en público porque están viejas y olvidadas, aunque todavía sigan vivas en alguna parte, sentí como una comezón en el ánimo. Es cierto que se me animaba a sacarle lustre, a demostrar su perenne validez, e incluso sus indudables raíces bíblicas y cristianas, pero como quien exhuma un cadáver y lo maquilla cuidadosamente para que no dé mucho cante. En realidad, la tal virtud parecía ser tratada como una de esas especies amenazadas de extinción.

Mi inquietud no residía en el encargo que se me hacía de hacer revivir un cadáver, sino que, más sutilmente, lo que me incomodaba era darme cuenta de que en mis hábitos cotidianos, en mis temas de trabajo, en mis gustos literarios o musicales y, sobre todo en mis amigos, yo soy fundamentalmente fiel. Me gustan las cosas que hago habitualmente, y procuro mantenerme en los temas que trato con cierta constancia, quizá hasta con excesiva repetición en algunos de ellos. Y de los amigos, ¿qué voy a decir?: disfruto de los más antiguos como si los acabara de conocer y, aunque a veces me gusta también descubrir gente nueva, la verdad es que mantengo una fidelidad de años y disfruto con ella. Siempre he pensado que la fideli-

* Jesuita. Doctor en teología. Director del «Centro Arrupe». Valencia.

dad nunca defrauda, y por eso me sentía incómodo teniendo que reivindicar como actual lo que a mí me parecía serlo de un modo tan obvio y que, sin embargo, era visto como una antigualla.

Lo que pienso más bien es que la fidelidad, como otras muchas cosas de esta vida, no cambia tanto; o, mejor aún, que los nombres son los que hacen viejas a las cosas, como esas prendas con que nos vestimos y que se pasan de moda tan fácilmente. Y quizá pasa con ella como con otras cosas valiosas, que se parece más a lo que ocurre con nuestro cuerpo: los cambios en nuestra fisonomía son más lentos y pausados. Nos acostumbramos mucho más suavemente a ellos, y sabemos seguir siendo amigos de nuestro cuerpo en sus cambios continuos al ritmo del paso del tiempo.

La fidelidad matrimonial, ¿es ahora más frágil que hace años? Yo creo que no. Los votos religiosos, ¿se guardan menos que antes? Tampoco. ¿La gente es menos fiel a sus costumbres, a las marcas de ropa, a los equipos de fútbol? Sinceramente no lo creo. Precisamente uno de los mayores intereses de las empresas es potenciar la «fidelización», se incentiva y premia de muchos modos. Asegurarse la clientela es una forma de buscar mantener fidelidades comerciales, estéticas o simplemente sociales.

Lo que sucede es que la fidelidad ha sufrido una serie de tópicos de los que es preciso despojarla. Porque de no ser así podemos seguir considerándola como algo valioso pero envejecido, que ya no responde a nuestra condición o a nuestros deseos. Los tópicos son la esclerosis del lenguaje, y las palabras que no se van purificando con asiduidad terminan por morir y desaparecer. Y lo peor es que dejan un hueco que sólo a base de mucho trabajo y alguna suerte va a poder volver a rellenarse de nuevas experiencias, intercambios, sabores, sentidos... hasta que vuelva a nacer de ese vacío recreado, otra nueva palabra.

La fidelidad y sus tópicos

La primera pregunta que debemos hacer a quién nos interpela sobre nuestra fidelidad es respecto a qué tiempo vital queremos ser fieles. ¿Al pasado, al presente o al futuro? Porque el primer tópico que conviene destapar es el que relaciona la fidelidad únicamente con el pasado, con la tradición, con lo hermoso y valioso que hemos vivido en tiempos pasados. Como si ser fiel supusiera poner la mirada

sólo en lo que ya no es, en ciertas formas de tradición que no permiten mantener la flexibilidad vital que toda vida que quiera ser intensa requiere. ¿Por qué no relacionar la fidelidad con el presente e incluso con el futuro?

Vivimos en un orden postradicional, en el que el sujeto no está anclado en las respuestas del pasado, sino que debe elegir constantemente su estilo de vida desde las oportunidades que le brinda el presente y, en todo caso, reelaborando constantemente el pasado, para ir construyendo una crónica vital propia y particular. La fidelidad al pasado tiene que ser constantemente discernida y reflexionada desde las nuevas experiencias vividas y las ocasiones que se nos ofrecen. Sin embargo esta continua reelaboración de la tradición no nos evita inventar otro tipo de fidelidad, más atenta al centro de lo que somos, al estilo de vida con el que nos comprometemos mediante la asunción de los continuos cambios en que estamos inmersos. *«El queso se mueve constantemente»* nos recuerda Spencer Johnson en un libro de éxito.

Otro tópico que solemos manejar en este aparente declive de la fidelidad es el tema de las «solidaridades débiles». La aparente incapacidad de asumir compromisos estables, de vivir de acuerdo a la palabra dada, de cargar con las consecuencias de aquello a lo que nos hemos vinculado en un momento dado de nuestra vida. Y ello es debido, según creo, a la dificultad que experimentamos para soportar la frustración, para comprender que lo más valioso sólo se puede mantener afrontando las rupturas necesarias, poniendo freno a la fragilidad emocional que, con frecuencia, tira al garete las más bellas propuestas de amor o de dignidad.

Quizá también podemos abordar otro tópico de la fidelidad que es el que parece mostrarnos el inevitable divorcio entre la realidad y el deseo: ¿Cómo fundar verdaderas fidelidades de deseo? ¿Se puede ser fiel y a la vez vivir intensamente de la fuerza del deseo? ¿No son los deseos algo urgente, pero pasajero, de lo que nunca nos debemos fiar?

Pienso que la verdadera fidelidad tiene su cuna en el deseo hondo de la persona en donde nace la confianza esencial, la estima por los otros, la aceptación confiada de lo bueno y hermoso de la vida. La desconfianza en los deseos debilita la fidelidad y, con frecuencia, nos aboca a una fragilidad grande a la hora de tomar decisiones o asumir compromisos. Cuando hemos sondeado de verdad

el corazón y hemos descubierto el venero de nuestra vida nos afirmamos de una manera muy estable y nos vacunamos contra la inseguridad y la desconfianza.

La fidelidad erosionada y sus demonios

Con la nueva sensibilidad que el yo de la modernidad tardía se reviste es fácil pensar que nos encontramos ante una fidelidad erosionada, combatida desde muchos ámbitos, e incluso despojada de su fuerza vital, reducida a ensayos y tentativas, pero difícil de mantenerse con cierta integridad. Y es cierto que la vivencia de los cambios en la posmodernidad nos ha hecho perder aquel aura de radicalidad y sorpresa. El anunciado final de la historia no ha llegado de modo espectacular, sino que se va desplegando como una erosión de los impulsos revolucionarios, como una mancha de aceite que se extiende sobre las conciencias asegurándonos implacablemente que nada podemos esperar.

Y ello se muestra también en el constante desgaste de las convicciones, de las resoluciones, de las utopías. Y, como no podía ser de otro modo, también de las fidelidades. Por ello, conviene que nos detengamos un momento a analizar los modos como se desgasta la fidelidad y quizá de esta manera poder exorcizar sus demonios, sacarlos a la luz y, por lo menos, verles la cara.

El primero de los demonios que pervierten a la fidelidad y la trastocan de arriba abajo convirtiéndola en una horrible máscara es el temor paranoide de perder lo que amamos. Normalmente se nos aparece como la pretensión de tener algún derecho inamovible sobre la persona amada, con la inaudita lógica de apropiación y de manipulación que ahoga cualquier vivencia auténtica del amor. Invocar el derecho a la fidelidad para mantener el vínculo de lo que hemos dejado morir por nuestra desafección y despego es una astucia verdaderamente diabólica. Y así asistimos a reivindicaciones de fidelidad que terminan con frecuencia en maltratos psíquicos o incluso físicos y hasta a convertir en víctimas a quienes solamente reclaman el derecho a elegir su propia vida.

Y si ésta es una aparición violenta y excluyente de la reivindicación a la fidelidad otorgada, normalmente ha sido precedida por otro íncubo más insidioso y familiar que es el decaimiento progresivo de la comunicación. Poner la permanencia del amor en la fide-

lidad a la palabra dada cuando el día a día la está negando sin ningún miramiento me parece igualmente engañoso y torticero. Y es sabido que una de las estrategias de los malos espíritus es precisamente negar lo que, a la vez, se afirma. Es decir, exigir el amor negándose a la comunicación, a la transparencia, a la palabra compartida, al verbo conjugado en común.

El código del amor, que siempre está en la base de la fidelidad, es la comunicación, que es lo que hace posible aquello imposible del sentimiento amoroso, lo que convierte en diálogo la intimidad, lo que permite ser dos en uno; aquello que nos convierte en lo que no somos, al hacer de uno mismo otro: otra voz, otra mirada, otro deseo. Por eso la falta de comunicación intensa es la muerte del amor, y el no estar con las antenas desplegadas, dejando sin respuesta cualquier demanda del otro, es negar la sangre y el alma a la fidelidad amorosa.

Los otros nombres de la fidelidad

En mi práctica habitual de acompañamiento de personas con cierto nivel de conflicto personal he podido comprobar que las mismas cosas pueden llegar a tener otros nombres de los que habitualmente utilizamos para nombrarlas. Nombres que se adecuan incluso mejor a lo que las mismas cosas encierran; aunque ya sabemos que los nombres no se encuentran unidos a las cosas sino a otros nombres que los anclan y les dan la fuerza y el sentido. Y, quizá precisamente por eso, el descubrir esos otros nombres, esos paradigmas ocultos, nos puede ayudar a desvelar el valor de las palabras y proporcionarnos una mayor riqueza, un flujo de significación más abundante, y capaz de iluminar la vida.

El sentido de nuestra vida se hace y se rehace constantemente en la interacción, entremezclando los signos de las cosas, compartiéndolas con los otros y descubriendo así tímidos pasajes que nos van alimentando la vida y abriendo además el futuro. Como los poetas, nombrar las mismas cosas con palabras diferentes, nos permite abrirlas a una vida nueva, darles otra ocasión para que nos alumbren el camino y nos aporten cierta novedad y frescura. Además, la fidelidad siempre es el fruto de un pacto, y hay pactos de diferentes grados y tipos que pueden fundar diferentes modos de fidelidad. Voy a valerme para ello de tres términos que los clásicos

latinos utilizaban para definir los vínculos personales en nuestro solar hispano, diseñando una cierta escala en la solidez de los compromisos: el *hospitium,* la *fides* y la *devotio.* Tres términos que podrían ser los anclajes para refundar otras tres diferentes fidelidades en el mundo posmoderno

La fidelidad como «hospitium»: acoger en la casa común

El primer nombre de cualquier pacto personal es la hospitalidad, la acogida. La fidelidad al vínculo de hospitalidad ha sido siempre una reivindicación y un derecho de muchos pueblos nómadas. El huésped es sagrado, porque es acogido en un lugar en donde la vida se genera y se abriga, y por ello se le asegura la misma protección que a los miembros de la familia. Por eso acoger en la casa común implica crear un vínculo que nos recrea y nos convierte en miembros de un clan, de un grupo al que debemos fidelidad porque nos compromete en una nueva solidaridad.

En la modernidad tardía la identidad del yo se logra superando procesos de exploración propia meramente individuales y abriéndose a los otros para que, ligados a ellos y mediante vínculos anudados en torno a solidaridades grupales, ésta se pueda desarrollar en común. Se trata de una fidelidad al grupo común, a la *societas*, al club de amigos o a la panda habitual con la que uno vincula los proyectos de su vida.

Ser recibido en un grupo humano de mayor o menor institucionalización exige una fidelidad a las inspiraciones comunes, a sus hábitos, a sus maneras de proceder, a sus modos de convivencia, a un lenguaje propio que se crea con los otros compañeros o colegas. Esta forma de fidelidad grupal es muy valorada en nuestros medios tan fríos, tan individualistas y yermos de verdadera comunicación personal. Vivida en su dimensión de «casa común», de construcción de existencias compartidas, nos vincula y nos compromete en una estructura abierta y, a la vez, exigente.

Los grupos son un modo de vivir la hospitalidad, de sentirnos abrigados y acogidos para el intercambio, el cuidado mutuo, la elaboración de crónicas biográficas compartidas y la creación de una agenda vital en común. Ello exige un grado de fidelidad que, si bien no es como la fidelidad de amistad o de amor, desarrolla sus propios compromisos y se alimenta de los dones que cada uno de los miem-

bros aporta y fecunda. Estos procesos de vinculación ayudan a crear historias compartidas, y éstas, que son muy importantes en la vivencia de la sociabilidad, se crean y se mantienen de hecho en función esencialmente de su capacidad para integrar los calendarios del plan de vida de los interesados.

La fidelidad como «fides»: otorgar y prestar la confianza

La capacidad de relacionarse creativamente con otros en vínculos de amistad depende de la confianza mutua entre los interesados, que a su vez está íntimamente relacionada con el logro de espacios para la expresión y vivencia de la intimidad. Pero una intimidad que es asociación para la búsqueda de la verdad, propia de personas que en vez de preguntarse si la otra sigue fascinada por ellas se preguntan más bien si continúan ayudándose, estimulándose, reconfortándose y preocupándose la una por la otra a medida que el tiempo pasa.

Esta fidelidad a la amistad es buscada por parejas de personas que pueden examinar el mundo dos veces, con los ojos propios y con los de la otra. Y que, al hacerlo, no entran en el juego de la dominación y la sumisión, sino en el de la reciprocidad. Procuran escucharse mutuamente, aunque siguen siendo distintos, conscientes de que la intimidad no puede ser un abrigo seguro frente al mundo hostil y que, aunque nunca se verán satisfechas del todo sus expectativas, sus diferencias les ayudan a explorar, juntos y por separado, lo que no podrían intentar por sí solas.

Pero la *fides,* la confianza, no puede darse nunca por supuesta. Los lazos personales de la relación de confianza, desnudos de otras cualidades contractuales, requieren nuevas formas de confianza. Pa-ra crear confianza se tiene que ser confiado y fiable, al menos dentro de los límites de la relación. Supone el mismo equilibrio de autonomía y relación mutua necesario para mantener intercambios íntimos. Es importante ser capaz de confiar en obtener del otro o de la otra ciertos tipos de respuestas deseadas. Poder fiarse de lo que el o ella dice y hace. Y aprender a expresar el enfado de forma constructiva.

Otorgar y prestar confianza, ésta es la clave de la fidelidad amistosa. Porque nadie puede asegurar que la otra persona será de fiar exigiéndole constantes pruebas de ello, sino otorgándole la confianza. Soy yo quien creo en ti, quien doy crédito a tu amistad fran-

ca, a tu deseo de escucharme y de cuidarme, de quererme, en suma. Y, sólo cuando este contrato de confianza es claro y mutuo es cuando pueden negociarse los ámbitos de intercambio e intimidad. Reconocer al otro capaz de atención y de ayuda, y deseoso o deseosa de dármela es la forma de vivir este otro nombre de la fidelidad.

La fidelidad como «devotio»: vincular la pertenencia

Hay un tercer nombre para la fidelidad que también circula por los flujos de interacción de la sociedad en la modernidad tardía: es la *devoción amorosa.* El término quiere resaltar la fidelidad en lo que tiene de vínculo de entrega radical al otro ser amado. La *devotio* ponía la vida como prenda de fidelidad: era un vínculo hasta la muerte. Ser fiel es, sobre todo pertenecer a alguien de una manera muy particular: aquella que nos hace sabernos «suyos». Y este mutuo pertenecerse es la primera palabra del pacto amoroso: *«Tú para mí y yo para ti»*.

Y quizá es en esta dimensión de la pertenencia donde se pueden anclar de una forma nueva los sentidos de la fidelidad más radical, descubriendo su verdadera matriz en otra sensibilidad y otro modo de vivir la relación amorosa. Porque, a diferencia de los lazos que se establecían en ambientes tradicionales, la relación de pertenencia en la posmodernidad no está anclada en condiciones externas de la vida social o económica, sino en el pacto entre las personas.

Lo importante en ella no es lo extrínseco de los vínculos con los que se unen sino la entrega devota con la que se anudan. Por eso, el hecho de proporcionar un clima de mutua entrega es lo que procura la satisfacción que se obtiene del contacto íntimo con la otra persona. La relación amorosa, si es libremente verificada, sólo está motivada por las recompensas de la propia relación, en la medida en que la vinculación con la otra persona se valora por sí misma.

Las dificultades de esta forma nueva de fidelidad que es la mutua pertenencia son las propias de la creación y mantenimiento de una relación donde existen un equilibrio y una reciprocidad satisfactorios entre lo que cada uno aporta al vínculo y lo que recibe de él. Esto es lo que la dota de consistencia y le aporta armonía, porque se organiza a la vez de manera abierta pero con una base permanente: la entrega y la acogida tienen una importancia central en este nuevo tipo de relación de fidelidad.

La mutua entrega es la raíz que sustituye al anclaje exterior en el modo tradicional de relación, porque la persona entregada es alguien que, aún reconociendo las tensiones inherentes a este modo de relación, está no obstante dispuesta a no perder la oportunidad de mantenerla. Por eso esta forma de fidelidad no se alimenta de los sentimientos, que no generan de por sí entrega, sino de la reciprocidad: lo que cada uno vive de la otra persona, y recibe y da a la otra persona. La persona entregada está dispuesta a aceptar los riesgos que implica el sacrificio de otras opciones posibles porque ha encontrado, a la vez, un dueño y alguien que enteramente le pertenece.

Este núcleo de la fidelidad que es la pertenencia está igualmente centrada en la intensificación de la intimidad, que es la condición más importante para lograr cualquier estabilidad a largo plazo entre quienes la profesan. La búsqueda constante de la intimidad tiene un valor positivo, porque ancla a los sujetos en el centro de lo que ellos mismos son: un reducto interior rico de posibilidades, heridas y deseos.

El poder mantener un grado alto de expectativas de intimidad quizá constituye el lazo más estrecho que une a las personas que se quieren. El saber que uno puede explorar los arcanos de la otra persona y saberse también sondeado por ella es lo decisivo para la relación, y lo es mucho más que el compromiso sexual que, sólo como encuentro verdaderamente íntimo, mantiene su valor de vincular a los que se aman.

* * *

En conclusión, la fidelidad es la expresión fundamental de la alianza del pueblo de la Biblia. Una fidelidad que es en primer lugar acogida y abrigo frente al enemigo, hospitalidad en la tienda y encuentro convivencial de un banquete de hermanos. Pero también está trabada desde la mutua confianza y la seguridad en el pacto otorgado y recibido. Vínculo de amistad que exige una penetración y un conocimiento cada vez más interior de la verdad de Dios y la verdad del pueblo. Y, por último, la fidelidad a la alianza de Dios con su pueblo es el fruto primero y principal de una mutua pertenencia. De aquí el celo ardiente de los profetas, que clamará contra la infidelidad por sus olvidos, su desamor y su desapego del Dios que no es dueño del pueblo por derecho natural sino por pacto de amor, por conquista amorosa de su corazón tierno y apasionado.

Pues también la Biblia sabe explorar los otros nombres de la fidelidad.

EDITORIAL SAL TERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

Eugene LaVerdiere, sss

Comer en el Reino de Dios

Los orígenes de la Eucaristía en el Evangelio de Lucas

Sal Terrae

Presencia teológica

Después de la muerte de Jesús, sus seguidores fueron, poco a poco, llegando a reconocer su presencia junto a ellos, especialmente cuando se reunían alrededor de la mesa para compartir el pan partido y el vino derramado. Sin embargo, su conciencia de la presencia de Cristo no fue inmediata, sino que fue desarrollándose a lo largo del tiempo, cosa que Lucas reflejó en su evangelio y, más tarde, en los Hechos de los Apóstoles.

Este libro permite llegar a una más profunda comprensión de la eucaristía en el evangelio de Lucas –un relato, a fin de cuentas, de comidas y viajes–, poniendo de relieve la tradición lucana única de los almuerzos, las cenas sabáticas, los banquetes e incluso el encuentro y cena con un desconocido en el camino de Emaús.

232 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 18,50 €**

ST 90 (2002) 733-744

La honradez
Necesidad de una nueva «jerarquización» de las virtudes

Marciano VIDAL*

1. Un posible (y patético) exordio: mirando a la realidad

A estas reflexiones sobre la honradez se les podría encontrar fácilmente un exordio tan llamativo como el que tenían los grandes sermones del catolicismo barroco.

Bastaría rememorar los recientes fraudes de magnas entidades económicas mundiales como la empresa energética *Enron* (quiebra en diciembre de 2001; perjudicados 15.000 empleados), la empresa de televisión por cable *Adelpha Communications* (quiebra en junio de 2002; préstamos maquillados por valor de 3.100 millones de dólares), la auditoría *Andersen* (con errores en las auditorías de Enron y de Worldcom; reducida en dos tercios su plantilla de 28.000 empleados), la empresa de telecomunicaciones *Worldcom* (declarada la mayor quiebra de la historia de EE.UU., en julio de 2002; con 17.000 despedidos de una plantilla de 80.000), la empresa de comunicación y servicios *Vivendi Universal* (según informe del periódico *Le Monde* de 3 de julio de 2002, el grupo registró pérdidas de 13.600 millones de euros en 2001, y actualmente se encuentra en pleno plan de reestructuración). Después de este recuento de «cadáveres» económicos, se podría iniciar la reflexión sobre la honradez con una aseveración «intertextualizada» a partir de una célebre frase de la historia: «Un fantasma recorre el mundo: el de la enfermedad moral del capitalismo, que arrasa su legitimidad»[1].

---

* Profesor de la Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

1. Así inicia su reportaje-estudio J. ESTEFANÍA, «La enfermedad moral del capitalismo»: *El País Semanal,* 28 de julio de 2002, pp. 1-3. De este estudio-reportaje tomo los datos consignados en el texto. El caso «Enron» ha impactado de forma singular tanto a la opinión pública como al mundo intelectual: se considera como un caso «tipo» de corrupción financiera: A. CORTINA, «Enron: un

Sin llegar a un exordio de tan alto calibre, que conduciría el discurso por la ética y la patética de la macroeconomía de nuestro mundo globalizado[2], se suscitaría suficientemente la atención del oyente-lector señalando con el dedo acusador los fraudes más cercanos de la vida política, empresarial, financiera, profesional de nuestro país. Por no nombrar a nadie en concreto, cito el diagnóstico general que hacían los obispos españoles hace algunos años (el lector juzgará si sigue siendo válido):

> «Es preciso denunciar graves y escandalosas corrupciones, tales como algunas recalificaciones "interesadas" de terrenos, los negocios abusivos y fraudulentos derivados de tales recalificaciones, o la especulación en el campo de la vivienda, favorecida por oscuros intereses desde diversas instancias a costa de los más débiles. El dinero negro conseguido fraudulentamente constituye uno de los fenómenos con mayor poder de corrupción en la sociedad de hoy, en particular el dinero criminal del narcotráfico y su correspondiente blanqueo, con la complicidad de otras entidades, es una de las lacras más repugnantes de una sociedad degradada (...). Nuestra sociedad está elevando a rango de "modelo" a hombres y mujeres cuya única acreditación parece ser el éxito fulgurante en el ámbito de la riqueza y del lujo (...). El clima en que vivimos, ciertamente, está corrompiendo la sociedad, y ha proliferado de tal manera que las mismas adhesiones políticas se consiguen a veces a través del dinero mediante el "voto subsidiado" –tan inmoral por parte del que lo fomenta como del que lo otorga–, o se hace "negocio" con el paro»[3].

Ante esta pintura de tan intensos colores negros, únicamente cabe la pregunta: ¿hay todavía lugar para la honradez en esta sociedad de la corrupción generalizada?

---

caso de libro»: *El País,* 18 de febrero de 2002, p. 11; se habla de la «enronitis» como una nueva enfermedad social: X. VIVES, «"Enronitis": diagnóstico y terapia»: *El País,* 28 de junio de 2002, p. 18.

2. A los discursos éticos sobre la globalización, y más concretamente sobre la globalización económica, habría que sumar iniciativas de carácter práctico. De tal índole es la propuesta de un pacto global (*Global Compact*) para integrar el mundo empresarial internacional con la sociedad civil internacional, presentado por el secretario general de Naciones Unidas, Kofi Annan, en España el 9 de abril de este año (cf. A. CORTINA, «El "Global Compact"»: *El País,* 25 de mayo de 2002, p. 12.
3. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Instrucción pastoral «La verdad os hará libres»* (20 de noviembre de 1990), n. 18.

Si tampoco se quiere llevar el discurso sobre la honradez por los vericuetos del discernimiento moral de las estructuras políticas, empresariales, financieras y profesionales que configuran nuestra sociedad, queda todavía la posibilidad de suscitar el interés sobre el tema pronunciando una frase retórica: ¿cómo es posible que una religión de tanta intensidad ética como el cristianismo (que ha asumido el *pathos* ético del profetismo judío y que se fundamenta sobre la opción de Jesús «en favor del Reino y su justicia») no haya creado un tejido social en el que la honradez sea el cañamazo básico de la convivencia humana? Desde hace años vengo uniendo mi voz a la de otros muchos que postulan una moral cristiana que, sin prescindir de su «raíz teologal», sino precisamente por ese «entronque religioso», se decida a tomar como prioridad la colaboración en la configuración de una «ética civil» y en la realización práctica de una «moral pública» donde la honradez sea el criterio para medir la excelencia moral de las personas y la honorabilidad de los ciudadanos[4].

Es precisamente ese interés el que me lleva a reflexionar sobre la actitud ética de la honradez. Aludiré a tres aspectos. En primer lugar, analizaré el significado de la honradez. En segundo lugar, me referiré a sus antónimos, o vicios contrarios a ella. Por último, haré la propuesta de reordenar el cuadro de virtudes morales, a fin de que la honradez tenga el puesto que le corresponde; por considerarla importante, coloco esta sugerencia como subtítulo del artículo.

2. Reconstrucción del significado de la honradez

La primera tarea que se le impone a una reflexión sobre la honradez es la de reconstruir su significado. Parece como si al déficit de honradez en la vida personal y social correspondiera una penuria de sistematización en el discurso. Es llamativo que en los Diccionarios de Ética filosófica o de Ética teológica al uso no exista una entrada dedicada a la «honradez». También se constata esa ausencia al examinar el índice temático de los actuales manuales de Teología Moral.

Se puede justificar esa carencia por el hecho de que *honradez* viene a significar prácticamente todo el campo de la *bondad moral.*

4. M. VIDAL, *Nueva Moral Fundamental. El hogar teológico de la Ética* (Bilbao 2002[2]), 737-760, 761-775.

Así, por ejemplo, la traducción española, más o menos oficial (en cuanto patrocinada por la CEE), de los textos del Concilio Vaticano II utiliza la palabra «honradez» para verter al español la expresión latina «recta vita». Dice el Concilio que «Dios en su Providencia tampoco niega la ayuda necesaria a los que, sin culpa, todavía no han llegado a conocer claramente a Dios, pero se esfuerzan con su gracia en *vivir con honradez* (*rectam vitam* non sine divina gratia assequi nituntur)»[5].

Sin embargo, tal explicación no convence del todo, ya que el término «honradez» tiene también un significado preciso y, consiguientemente, propio. La misma traducción aludida utiliza la palabra «honradez» en su significado propio para pasar al español los dos pasajes en que el Vaticano II se refiere a esa virtud precisa. Tales pasajes se encuentran en los números 4 y 12 del *Decreto sobre el apostolado de los laicos;* en el n. 4, en el que se hace un «retrato ético-religioso» del laico cristiano, se enumera expresamente la *honradez* («probitatem») entre las *virtudes relativas a la convivencia social*[6]; en el n. 13 se sitúa la honradez entre las formas y medios del «apostolado de los laicos en el ambiente social»: cumplen esta misión con la *honradez en cualquier negocio* («cum probitate in quovis negotio»)[7].

Los dos textos del Vaticano II nos llevan a tomar nota de algunas precisiones lingüísticas y a circunscribir el campo semántico de la honradez.

Como en otras expresiones que connotan realidades de amplio significado humano, también aquí, junto a «honradez» (y sus correspondencias adjetivas, adverbiales y verbales), hay que situar, con casi idéntica significación: «integridad», «rectitud», «probidad», «honestidad» (con sus correspondencias adjetivas, adverbiales y verbales). Aunque algún término pueda parecernos más rico (por ejemplo, «integridad»), y algún otro con mayor capacidad significativa («rectitud»), el español se ha decantado por el uso de *honradez.* El inglés prefiere el de honestidad (*honesty*), y el francés los de honestidad (*honnêteté*) y probidad (*probité*). La influencia fran-

5. *Lumen Gentium,* n. 16: *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones,* Edición bilingüe patrocinada por la Conferencia Episcopal Española (Madrid, 1993), 57.
6. *Ibid.,* p. 739.
7. *Ibid.,* p. 757.

cesa se habría hecho patente en la preferencia del Vaticano II por el término latino «probitas» en cuanto correlativo al de «honradez»[8].

La etimología de «honradez» está en el sustantivo «honra», a través del adjetivo «honrado»[9], que es definido por S. de Covarrubias como «el que está bien reputado y merece que por su virtud y buenas partes se le haga honra y reverencia»[10]. Lo cual indica que al principio de todo está el verbo «honrar». Las transformaciones operadas en el camino del verbo al adjetivo, y de éste al sustantivo, son recogidas ahora en el término *honradez,* que es definida por el DRAE como «rectitud de ánimo, integridad de vida»[11]. En esta definición confluyen las tres raíces lingüísticas de «honradez», «rectitud» e «integridad». Por otra parte, se destaca la doble vertiente, subjetiva (rectitud de *ánimo*) y objetiva (integridad en el *obrar*), de esta actitud. El habla ordinaria ha conducido el uso del vocablo «honradez» hacia los comportamientos de la actividad económica y profesional[12], englobando también los relacionados con la veracidad[13].

Así pues, honradez se refiere al *comportamiento recto,* tanto en su vertiente subjetiva (actitud del sujeto) como en su funcionalidad objetiva de transformación social (praxis transitiva). Por razón de esta riqueza significativa, se pueda hablar de una *virtud* o de una *actitud* (positiva). Virtud y actitud que se refieren al ámbito de la *actuación* (o convivencia) *social* (= virtud o actitud social), y más concretamente a la convivencia social marcada por la significación de los *intereses económicos* (y, en cuanto económicos, también políticos y sociales).

---

8. Conviene tener en cuenta que de los tres términos latinos –*probitas, integritas* y *honestas*– es el primero el que tiene una connotación más directa al mundo del comportamiento moral, mientras que *integritas* significa ante todo la «totalidad de las partes», y *honestas* se refiere más expresamente a la belleza o elegancia de la realidad significada. Cf. A.E. FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis* (Patavii, 1940), II y III, s. v.
9. R. BARCIA, *Primer diccionario general etimológico de la lengua española* II, (Madrid, 1881) s. v.
10. S. de COVARRUBIAS, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* (Barcelona, 1943) s. v.
11. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española* (Madrid, 2001[22]) s. v.
12. M. MOLINER, *Diccionario del uso del español* I (Madrid, 2001[2]) s. v.
13. M. SECO – O. ANDRÉS – G. RAMOS, *Diccionario abreviado del español actual* (Madrid, 2000) s. v.

Ésos son, a mi entender, los tres factores que integran la virtud o la actitud ética de la honradez. Al final del artículo diré una palabra sobre la articulación de esta virtud dentro del cuadro de las virtudes morales.

3. Los antónimos de la honradez, o los vicios contrarios. Alusión a la «corrupción»

Según la teoría más clásica, cada virtud tiene su vicio contrario a ella En todos los ámbitos de la realidad y en todos los factores subjetivos que constituyen el mundo moral de la honradez, descrito en el apartado precedente, se pueden verificar desviaciones del «orden ético» marcado por la virtud.

No hay un antónimo único y preciso para la virtud de la honradez. Existe un conjunto de actitudes negativas que conforman el *conjunto vicioso* contrario a la honradez. Así, se pueden señalar antónimos de la honradez en la vertiente anímica del sujeto ético. Entre esas desviaciones subjetivas se encuentran los siguientes «hábitos del corazón»:

- El *egoísmo* como cerrazón del corazón a los reclamos del bien del «otro».
- La *insensibilidad* hacia el bien común.
- La *falsedad* como procedimiento y como estrategia de acceso a (o, mejor, de ocultación de) la realidad.
- La *desnaturalización* de la función pública, del status social o del ejercicio profesional.

Las desviaciones subjetivas de la honradez tienen su verificación en los diversos ámbitos de la praxis social. Estas «malas prácticas» se sitúan, de modo especial, en ámbitos en los que la actuación de la persona implica el bien de los demás, y concretamente el bien común. Conviene subrayar los siguientes ámbitos:

- *Ámbito profesional:* una práctica originada por el excesivo afán de lucro, guiada por la falsedad y conducente al provecho personal.
- *Ámbito de las actividades económicas* (de iniciativa privada): negocios fraudulentos.
- *Ámbito de la empresa* (en sus múltiples formas): incumplimiento de la legislación; fraudes contables; engaño a los inversores; especulaciones indebidas.

– *Ámbito público:* uso desvirtuado (= corrupto) de la gerencia pública en provecho individual (propio o de otro) y no para el bien común.

Es precisamente en la confluencia entre la actuación pública (o de representación de una colectividad) y el interés privado donde se verifican las actuaciones de mayor significado contrarias a la virtud de la honradez. Me refiero a la *corrupción,* que a veces se identifica con las actuaciones que la concretan: soborno, tráfico de influencias, uso de información privilegiada, etc.

Sobre la *corrupción* existe una abundante literatura, sobre todo en el mundo anglosajón[14]. También entre nosotros[15]. Aludo a continuación a algunos de sus aspectos más sobresalientes.

La corrupción es un fenómeno omnipresente en el tiempo y el espacio humanos; acompaña siempre al poder como hija inevitable, aunque ilegítima. Su *noción* precisa es una cuestión todavía debatida. De entre los significados que la palabra tiene en el uso normatizado por la RAE, hay uno que le corresponde en cuanto vicio de la honradez: «quebrantar la moral de la administración pública o de los funcionarios», y «en especial hacer con dádivas que un juez o un empleado obren en cierto sentido que no es el debido»[16]. En estas

14. Son de destacar, por su sensibilidad hacia los aspectos morales: J.T. NOONAN, *Bribes. The Intelectual History of a Moral Idea* (California, 1984); R. KLITGAARD, *Controlando la corrupción* (La Paz, 1992).
15. El libro de mayor entidad es el de F.J. LAPORTA – S. ÁLVAREZ (eds.), *La Corrupción Política* (Madrid, 1997) (colección de catorce trabajos, de los que nueve habían sido publicados, siete de ellos en la revista *Claves de Razón Práctica*). Otros estudios de importancia son: VV.AA., *Eficiencia, corrupción y crecimiento con equidad* (Bilbao, 1996); A. NIETO, *Corrupción en la España democrática* (Barcelona, 1997). Son de destacar las dos Terceras de *ABC* de G. PECES-BARBA, «Sobre la corrupción»: *Diario ABC,* 20 y 21 de agosto de 1995. Desde una perspectiva más directamente ética: VV.AA., «Corrupción política, corrupción social»: *El Ciervo* 43 (1994) n. 525, 3-11; 44 (1995) n. 526, 3-7; J.A. LOBO, «Rearme moral de la sociedad frente a la corrupción»: *Ciencia Tomista* 122 (1995) 25-42; J. GOROSQUIETA, «La corrupción: una nota sobre la ética de las comisiones y sobornos»: *Revista de Fomento Social* 51 (1996) 141-148; E.A. ALBISTUR, «La corrupción como pecado social, generadora de estructuras de pecado»: *CIAS* 45 (1996) 531-552. En la bibliografía latinoamericana sobresalen: M. GRANDONA, *La corrupción* (Buenos Aires, 1993); VV.AA., *Corrupción, epidemia de fin de siglo* (Quito, 1996). En el año 1997 se presentó una tesina en el Departamento de Praxis de la Facultad de Teología de la U.P. Comillas con el título *La ética de la empresa y la corrupción,* compuesta por J.L. Martín de Bustamante y dirigida por mí; de este estudio tomo algunos datos.
16. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *op. cit.,* s. v.

definiciones el «corrupto» es un funcionario; sin embargo, hoy día se extiende el significado hasta alcanzar a todo el que tiene que defender un interés general (por ejemplo, el interés de los accionistas de una empresa). «Corruptor» puede ser cualquier persona que obre con responsabilidad privada, pero también con responsabilidad de representación. El elemento especificador de la corrupción es «desvirtuar» (es decir, «corromper») una actuación que debiera estar en función del interés público o general, y hacer que funcione en interés privado; este dinamismo tiene un «inductor» corruptor, un «agente» corrupto, unos instrumentos (legales, financieros, mercantiles, etc.) que «desvían» la finalidad pública o general de la acción hacia el interés privado.

La corrupción se clasifica por su mayor o menor *intensidad.* A. Heidenheimer, uno de los principales estudiosos de la corrupción, la clasifica en: corrupción «negra», corrupción «gris» y corrupción «blanca»[17]. La negra, cuando es identificada, concita la repulsa y la condena unánimes; la blanca es la puntual que se da habitualmente en el desarrollo de la vida política; la más dañina, sin ser la más grave, es la gris, ya que está generalizada, afecta a todos los ámbitos de la sociedad y origina, allí donde existe, una situación de conformidad e inevitabilidad tal que hace prácticamente imposible luchar contra ella. Un grupo de expertos, constituido en Berlín en 1993, elaboró, y publicó en julio de 1995, un «Índice de Corrupción» (con calificación de 0 a 10). En una lista de 54 países, Nueva Zelanda aparecía como el país más transparente (menos corrupto), y Nigeria como el más corrupto (hay otros países más corruptos, pero no estaban incluidos en la lista); España ocupaba el puesto 32, con 4,3 puntos. En general, el Sur de Europa admite más casos de corrupción que el norte de Europa, América Latina más que el Sur de Europa, y Rusia más que América Latina. Prescindiendo del aspecto moral, se especula sobre las ventajas o inconvenientes de reducir a cero la corrupción, pues a veces su erradicación supone más costos que los beneficios que se espera obtener. En la vida real esta teoría se aplica muchas veces. Sin embargo, una de las mejores contribuciones al estudio de los beneficios y costos probables de la corrupción concluye reconociendo que la corrupción, generalmente y a la larga, es nociva[18].

17. Citado por J.A. LOBO, *art. cit.,* 27.
18. J.S. NYE, «Corruption and Political Development», en (A. Heidenheimer –

Las *conductas corruptas* se tipifican por razón de los instrumentos o mecanismos que se adoptan para llevarlas a cabo. F.J. Laporta, siguiendo a J.T. Noonan y a R. Klitgaard, las clasifica en[19]: *soborno* (ofrecimiento de una recompensa irregular), *extorsión* (amenaza con una medida lesiva), *arreglos* (pacto recíproco entre el agente público y el ciudadano privado), *alteraciones fraudulentas* en bienes (recalificación de terrenos, planes de urbanismo, etc.), *malversaciones y fraudes* (utilización de fondos públicos), *especulación financiera* con fondos públicos, *parcialidad* (en leyes, en servicios públicos o en provisión de cargos), *colusión privada* (mutuo acuerdo de privados para controlar el tipo mínimo de oferta pública), *uso de información privilegiada* para tomar decisiones económicas o sociales privadas.

La corrupción es un *fenómeno multicausal.* Además de las causas generales, provenientes de la condición humana, se señalan[20]: causas políticas (forma de gestionar hoy el poder político por parte del gobierno y por parte de la oposición); causas económicas (capitalismo excesivamente liberal y capitalismo de Estado); causas sociales (debilitamiento del «interés público o general», mentalidad de lucro).

Los *daños* que acarrea la corrupción son evidentes: tanto en el ámbito personal (pérdida de autoestima) e interpersonal (descenso de credibilidad) como social. El tejido social «se debilita«, «enferma« (y a veces «muere» = quiebra) por causa de la corrupción; en concreto, desanima a los inversores, impide la expansión empresarial, perjudica el desarrollo nacional, debilita la función pública, origina un cinismo generalizado, desnaturaliza la relación entre ámbito público y ámbito privado.

Los *remedios* de la corrupción son de variada índole. Los hay de carácter técnico: eliminar la posibilidad de ganancias posicionales, establecer sistemas de sanciones a los violadores, elevar la retribución de los gestores, etc. Algunos son de carácter axiológico: dignificación de la vida política, valorada no por el interés privado, sino por el servicio al bien común. Otros proceden de cambios legales e

---

M. Johnston – V.T. Levine [eds.]) *Political Corruption. A Handbook* (New Jersey, 1990[2]) 427.

19. F.J. LAPORTA, «La Corrupción Política. Introducción General», en (F.J. Laporta – S. Álvarez [eds.]) *op. cit.,* 21-22.
20. Ver el resumen que hace G. PECES-BARBA, «Sobre la corrupción» (II): *Diario ABC* (21 de agosto de 1995).

institucionales: la reducción de los gastos electorales. Otros tienen que ver con el cambio de mentalidad: se precisa un cambio radical en la forma de vida. A la larga, el remedio a la corrupción consiste en una *elevación ética:* tanto a nivel tanto personal como institucional o estructural; tanto en el ámbito privado como en el foro público o social; y tanto por parte de creyentes como de no creyentes[21].

Aquí es donde se inserta la virtud de la honradez. Es en este tránsito de lo privado a lo público, y viceversa, donde la ética de la honradez adquiere su máxima funcionalidad. Aunque no fuera más que por razón de esta función, la honradez debería adquirir una prestancia decisiva en el universo de la ética filosófica y de la ética teológica. Es la reflexión que quiero desarrollar en el último apartado de este breve estudio.

4. La honradez en el cuadro de las virtudes éticas

La virtud ha sido –junto al «deber» y la «utilidad»– una de las macro-categorías con las que, en la cultura occidental, se ha formulado la vida moral. De las cuatro grandes construcciones éticas occidentales, dos son de virtud (Aristóteles y santo Tomás), una de deber (Kant), y otra de utilidad (utilitarismo anglosajón).

La cuestión sobre la vuelta a la «ética de las virtudes» se sitúa hoy en el centro de las discusiones de la filosofía moral y de la ética teológica[22]. Dejando aparte otros matices[23], me limito a expresar dos deseos sobre el uso de la categoría «virtud» en el campo de la moral

21. Quiero recordar aquí la Declaración que adoptó un grupo de obispos (reunidos entre el 19 y el 22 de mayo de 1997 en Santiago de Chile) representantes de las Conferencias Episcopales de la mayoría de los países de América Latina, cuya firma venía encabezada por O.A. Rodríguez Madariaga, arzobispo (ahora Cardenal) de Tegucigalpa: «Declaración ética contra la corrupción»: *La Nación* (Santiago de Chile, 2 de julio de 1997) 14.
22. De entre la abundante bibliografía, destaco dos referencias: T. KENNEDY, «La virtù nella cultura e nella filosofia attuali», en (F. Compagnoni – L. Lorenzetti [a cura di]) *Virtù dell'uomo e responsabilità. Originalità, nodi critici e prospettive attuali della ricerca etica della virtù* (Cinisello Balsamo, 1998) 124-134; J.L. MARTÍNEZ, «¿Caritas vs. Areté? La recuperación macintyreana de la virtud ante las propuestas ético teológicas de Hauerwas y Keenan»: *Miscelánea Comillas* 59 (2001) 593-637.
23. Cf. M. VIDAL, *Moral de Actitudes. I: Moral Fundamental* (Madrid, 1990[8]) 811-831.

cristiana: que la propuesta ética de virtudes no tenga un talante ni nostálgico, ni conservador, ni antimoderno, ni mucho menos reaccionario; y que se haga una revisión del cuadro de virtudes a fin de superar las limitaciones del esquema aretológico clásico, el cual está condicionado por notables hipotecas estoicas, neoplatónicas, escolásticas y casuísticas. Ya existen propuestas de signo innovador[24]. A mi parecer, dos criterios básicos han de orientar una ulterior revisión del cuadro de virtudes cristianas: 1) recoger el espíritu evangélico, mediante la sensibilidad hacia la práctica y las enseñanzas de Jesús; 2) buscar una nueva –y diversificada– inculturación, teniendo en cuenta los horizontes antropológicos y sociales de hoy. De ese modo, surgirán los genuinos «hábitos del corazón» que propiciarán un estilo de vida alternativo propio del seguidor de Jesús. En otro lugar he descrito ese «estilo de vida alternativo, guiado por el Espíritu»[25].

El cuadro de virtudes morales cristianas ha de ser la expresión del «orden de la caridad». No en vano, el discurso teológico de la moral cristiana es un discurso para introducir el «orden del amor» en la vida personal, en la sociedad, en la Iglesia.

A los místicos cristianos, desde san Gregorio de Nisa hasta san Juan de la Cruz, les gusta citar el texto del Cantar 2,4, de gran belleza poética y de profundo significado místico y ético: «Introduxit me rex in cellam vinariam, ordinavit in me caritatem». Este pasaje bíblico –que he retenido en la traducción de la Vulgata, utilizada ordinariamente por la tradición mística occidental– interpreta la vida cristiana como una «borrachera de amor». Lo expresó magníficamente san Juan de la Cruz en la estrofa 17 del *Cántico:*

«En la interior bodega
de mi amado bebí, y cuando salía,
por toda aquesta vega
ya cosa no sabía,
y el ganado perdí que antes seguía»[26].

24. Una reordenación de las virtudes cardinales puede verse en: J.F. KEENAN, «Proposing Cardinal Virtues»: *Theological Studies* 56 (1995) 711-715 (prudence, justice, fidelity, self-care).
25. M. VIDAL, *Nueva Moral Fundamental,* 188-196.
26. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas* (Madrid, 1994[14]) 102.

A la mística «borrachera de amor» corresponde una ética «ordenación de la caridad», según la traducción de la Vulgata[27]. Interpreto esta «ordenación» como un poner en orden la vida de acuerdo con la vivencia mística de la caridad.

Partiendo de esta orientación, se impone una revisión profunda del cuadro de virtudes morales, a fin de «ordenar agápicamente» la vida personal, la vida social y la vida eclesial. Es perentoria la renovación «evangélica» de la propuesta moral cristiana si se quiere tener una vida moral vinculada a la genuina espiritualidad cristiana y si el cristianismo quiere ser significativo en el mundo actual.

En una (imaginable) nueva ordenación del cuadro de virtudes morales, la *virtud de la honradez* ha de brillar con luz propia y ha de ocupar un puesto más decisivo que el que se le ha concedido hasta ahora. Para realizar la primera exigencia es necesario iniciar un discurso específico sobre la honradez y darle un tratamiento autónomo de tanta o mayor importancia que el que han tenido las llamadas virtudes morales «cardinales». Es necesario colmar la carencia de reflexión ética sobre una actitud de tanta trascendencia como es la honradez.

La segunda exigencia emplaza al cristianismo de hoy a pensar una propuesta moral cuyos contenidos estén jerarquizados desde el «orden de la caridad». Esa nueva jerarquización estará guiada por una comprensión holística de la persona (frente a pasadas compresiones dualistas), por un talante positivo (frente a tendencias autodestructivas) y por una opción de mirar la realidad «desde el otro» (frente a los egoísmos del poder y el poseer a costa de los demás). A la luz de estos criterios es fácil señalar como actitudes o virtudes básicas: la *veracidad,* la *honradez* y el *servicio.* Una tríada –y no la clásica cuatrinca– de virtudes morales, en la que es imprescindible la actitud de la honradez.

27. El sentido del texto original, que juega con la imagen de «bandera», no es fácil de precisar. Fray Luis de León lo interpreta de este modo: «metióme en su bodega el Amado mío, y yo seguíle; que como los soldados siguen su bandera, así la bandera que a mí me lleva tras sí y a quien yo sigo es la de su amor» (FRAY LUIS DE LEÓN, *El Cantar de los Cantares,* Introducción y edición de M. De Santiago [Madrid, 2001] 151).

ST 90 (2002) 745-758

Humildad, contexto de virtud

José García de Castro*

Hay valores emergentes en nuestra cultura que vienen moldeando al sujeto contemporáneo; palabras y valores que van siendo pronunciados y escuchados a lo largo de nuestra jornada, por estar en el común valorar y sentir de nuestra sociedad: *solidaridad, ecología, tolerancia, diálogo, integración, justicia,* tal vez esta última un poco desplazada en los cómputos de frecuencia[1].

Se ha venido formando un modelo de persona solidaria, entregada, tolerante, ecológica, comprometida, humilde... ¿Humilde? No hemos visto todavía a la humildad asomar un poco la cabeza intentando disponer de un pequeño hueco entre los valores antropológicos del sujeto del siglo XXI; ¿será por eso precisamente: por ser humilde?[2] Por el contrario, aunque otras virtudes no aparecen de manera tan explícita en nuestro entorno, no resulta difícil descubrir su latente presencia en el ambiente, como puede ser el caso de la bondad[3].

---

* Jesuita. Profesor de Teología. Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

1. Sería interesante estudiar por qué ha disminuido el uso de *justicia* y han ido apareciendo otros términos como los arriba citados: ¿por la necesidad de análisis crítico que la justicia requiere?; ¿por alguna leve connotación política o ideológica?; ¿para evitar herir sensibilidades y despertar culpabilidades?
2. Los clásicos no contaron con ella a la hora de organizar su sistema de virtudes, configurado en torno a valores como la prudencia, la templanza, la justicia; o la mesura, la magnanimidad y la modestia, interrelacionadas en torno a la virtud «como término medio»: «Es, por tanto, la virtud un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* II, 6-9). Tal vez los términos primeros más próximos a la humildad cristiana fuesen *tapeinos* y *tapeinotés,* para expresar en primer lugar «la ausencia de altura», «lo bajo» y de ahí adquirir una connotación moral en relación con «lo insignificante, débil, miserable», incluyendo todo su matiz despreciativo y peyorativo. *Humildad* podría tener un significado cercano a la pusilanimidad, la debilidad, opuesta, por tanto, a la soberbia. Aristóteles las opone en el capítulo XXV de su *Gran Ética.* Así opuestas a «lo cristiano» en Juan de la Cruz: «humildad espiritual, que es la virtud contraria al primer vicio capital, que dijimos ser soberbia espiritual» (1N 12, 7)
3. Actuar, obrar así, por una causa humanamente solidaria y justa, contra la tala

1. Humildad y humildades

Pero ¿qué ocurre con la *humildad*? ¿Para qué ser humilde? ¿En qué y cómo pensamos cuando la humildad aparece en nuestro entorno? ¿Qué puede añadir la humildad a una manera de ser o de vivir?[4] Tal vez la «humildad» común y generalmente entendida haya podido quedar relegada a modelos humanos desfasados, y tal vez vinculándola más que otras cualidades humanas a círculos religiosos o, mejor, clericales, en el sentido más institucional del término. ¿En qué y cómo pensamos cuando escuchamos decir de tal o cual persona: «Fulanito/a es humilde»? Tal vez, en alguien más o menos callado, que roza lo tímido, que ha aprendido a sufrir en silencio o que suele mirar frecuentemente al suelo más que a los ojos[5], por lo general poco comunicativo, reservado, que huye –no sabemos por qué– de cualquier protagonismo, llamando paradójicamente la atención por pasar desapercibido...

Hasta hace no muchos años, la humildad ha ido configurando modelos y patrones de identificación vinculados a la santidad y a la perfección que invitaban a quien más «se quisiera afectar y señalar» a adoptar unos usos y costumbres, incluso sociales, relacionados en parte con el estereotipo que acabamos de perfilar. Pretender ser humilde podría convertirse, curiosamente, en la primera causa, la

---

indiscriminada de los bosques del Amazonas, contra las lapidaciones irracionales de Nigeria, contra la contaminación de los ríos o de la atmósfera, contra el tráfico desmedido de armas, drogas o niños, o contra tantas otras cosas que Internet nos facilita rápida y eficazmente, llevan consigo un cierto *attachment de bondad;* uno tiene la sensación de que colaborando, aunque sólo sea añadiendo el nombre a la lista virtual que recibe o desvelando no sin cierto vértigo su DNI, ha contribuido a una causa solidaria, justa, *buena;* es como si uno pudiese tomar el café con sus amigos/as con un poco más de dignidad porque acaba de hacer una buena obra.

4. ¿No sonaría un poco extraño recibir un correo electrónico pidiendo, *por humildad,* nuestra firma para colaborar en tal o cual causa?
5. Los que así proceden «por humildad», es porque conocen la raíz etimológica del término castellano y se la aplican literalmente: «HUMILDE: alteración del antiguo *humil,* tomado del lat. *Humilis,* que a su vez deriva de *humus,* "suelo, tierra"» (COROMINAS / PASCUAL, *Diccionario Crítico Etimológico,* Gredos, Madrid, 1980, vol. III, sv. HUMILDE). Para COVARRUBIAS, la humildad se relacionó con la tierra, por ser ésta «la más humilde de los cuatro elementos, inclinada al centro y arredrada de la alteza del cielo, assí el humilde ha de tener su condición y andar pecho por tierra cosido con ella» (*Tesoro de la lengua castellana* (1611), Alta Fulla, Barcelona 1987, sv. HUMILDE).

causa raíz de una vida para la soberbia, construida desde una imagen que se basa en la pretensión de aparecer empeñadamente humilde. Todavía hoy podemos encontrar personas y tal vez incluso grupos que ponen el acento de su vida «cristiana» en la adaptación de ciertas conductas y comportamientos (modos visibles) que puedan ser valorados como «humildes», por descansar esta *aparente* virtud en el centro de su hermenéutica y su sistema teológicos[6]. Es claro que permanecer ahí no es sino alimentar inagotable y agotadoramente un ego empeñado en convertirse en centro para uno mismo y ante los demás, una manera ridícula de pretender ser –«humildemente»– como Dios, siguiendo así de cerca las pautas retóricas que ya la Serpiente utilizó con Eva en algún rincón del Edén. «Humildad» podría ser en algunos casos una manera pseudo-religiosa de nombrar lo que hoy conocemos como «narcisismo»; una manera de permanecer encerrados sobre nosotros mismos, buscando «qué sé yo qué», incapacitados y bloqueados falazmente para la experiencia religiosa con visos de autenticidad.

Este modelo de persona «humilde» ya no nos sirve, pues hace ya unos años que el modelo de perfección cristiana, si todavía puede usarse esta terminología, ha ido evolucionando. No obstante, hemos de mantener que la humildad como virtud y, por tanto, la persona humilde que la hace veraz tienen algo, mucho que ver con Jesús de Nazaret[7], la clave, no sólo de la humildad, sino de toda virtud cristiana. Valorar algo como virtuoso será posible para nosotros en la medida en que ese algo caiga dentro, en mayor o menor medida, del campo de atracción de la Persona o el Programa de Jesús de Nazaret, si es que ambas realidades pueden separarse. Cabría entonces hacer una lectura del «hecho Jesús» desde la perspectiva de la humildad, con la dificultad de que nuestros «pre-juicios» sobre ella dificultarían sin duda el descubrimiento de su auténtico significado, que en Jesús se nos ofrece con diafanidad. Con otras palabras, no podemos acercarnos a Jesús con el fin de descubrir qué o cómo

6. Santa TERESA DE JESÚS hablaba de *humildades* para referirse a la falsa humildad: «guardaos, hijas, de unas humildades que pone el demonio, con gran inquietud» (*Camino,* 67); véase también *Camino,* 46,3, *Vida,* 10,4. Puede verse la preciosa carta de Ignacio de Loyola a Teresa de Rejadell (Junio 1536) en la que le ayuda a discernir los camuflados mecanismos de esta *falsa humildad* (*Obras completas,* BAC Madrid 1982, 656-663).
7. «Una vez estaba yo considerando por qué razón era nuestro Señor tan amigo de esta virtud de la humildad...» (TERESA DE JESÚS, *Moradas sextas,* 10,8).

pueda darse en él de humildad (de nuestra comprensión de la humildad), porque Él es el Humilde. El camino ha de ser necesariamente el contrario: verle a Él y dejarse sorprender por una espontánea reacción que nos lleve a afirmar: «¡En esto consistía la humildad!».

2. «Su mente estaba embotada»

La Humildad puede comenzar su despliegue en nosotros a través de la progresiva lucidez que la relación con Cristo va otorgando, por propia dinámica, al cristiano. Crecer en Cristo es ir ajustando pacífica y consoladoramente el mundo de los deseos y proyectos con «el mundo de nuestro mundo». Es ir siendo lúcido con el alcance, la profundidad y la densidad de la vocación a que uno ha sido llamado, la que sea: ni menos, pero tampoco más. La humildad es para nosotros ahora el faro que nos va orientando dinámica y progresivamente (si es verdadera, será imparable) en los deseos que el Espíritu, y sólo Él y de mil maneras, va despertando, alentando e historizando en cada uno de nosotros, y también en nosotros en tanto que comunidad. Sí, ser humilde es una tarea de autoconocimiento[8], pero no exclusiva ni principalmente de aquello que pueda caer dentro de los límites del yo autónomo, sino conocimiento del yo en tanto que va siendo alterado; de conocer al Jesús que nos habita e interpretar el modo de respuesta que nos está pidiendo. Este ejercicio espiritual implica ir resituando –ordenando, tal vez– de manera simultánea el mundo de mis intereses, de mis sueños, de mis proyectos... para interpretarlos y valorarlos sólo según lo que podamos intuir que Dios quiere y desea trabajar con ellos[9]. Ir caminando hacia la humildad (siempre en gerundio) es ir explorando con Jesús los ritmos y arritmias del corazón, atreviéndonos a reconocer ante nosotros mismos/as que, en referencia a Él, *todo* lo mío puede esperar, y *nada* de lo que yo creo para mí como primero es necesaria e inequívocamente tal. Humildad es, por tanto, ir asumiendo la radical *penultimidad* de mi yo, ir creyéndose poco a poco que uno

8. Juan de la Cruz vincula humildad y conocimiento propio: «por la cual humildad, que adquiere por el dicho conocimiento propio» (1N 12,17); véase también 1N, 2,6 y 1N 14,5.
9. «Cuánto me ha dado [Dios] de lo que tiene y consequenter el mismo Señor desea dárseme en cuanto puede» ; «considerar cómo Dios trabaja y labora por mí en todas cosas criadas» [EE 234 y 236].

no es ni Dios ni dios; que uno no es el principio ni el fundamento de nada; y que nada tiene en mí, ni en nosotros, su consistencia ni su razón de ser, frente a la frecuente e ingenua pretensión del yo de pasar a ser en cualquier rendija de la Historia el Ser Absoluto, aunque sólo sea fugazmente, como las estrellas.

Humildad no sé si es tanto una virtud más cuanto un *contexto* de virtud, un marco para la construcción cristiana de la propia historia –y en ella la del mundo–, que nos permite atisbar que es el Señor, y sólo Él, quien nos viene diciendo: «Ven», o «Ánimo, soy yo, no temáis», o «Sígueme», o «Deja esto o lo otro»..., y que haber escuchado algo así, desde alguna de las mil lenguas y formas de aparecer, ha situado mi vida para siempre en clave de penultimidad. Ésta es la primera y fundamental humildad, que afecta a todo mi ser, a «todo mi haber y poseer»: el comprendernos en el mundo como recibidos. De no ser así, todo viento es contrario en el lago del yo; pero esto desde las solas dinámicas del mismo yo no lo descubrimos, porque, como los discípulos, sin una referencia a la alteridad «nuestra mente permanece embotada» (cf. Mc 6,51).

3. La pasividad de la fragancia

Pero sería insuficiente y también cansino, incluso agotador, mantenernos en esta dimensión de la lucidez, por muy profunda y necesaria que sea[10]. Es como si nos exigiese un cotidiano esfuerzo por madrugar a la consciencia y permanecer permanentemente alerta ante nosotros mismos y ante Dios. «¿Cómo puedes ser humilde si estás *siempre* pendiente de ti mismo?», se pregunta Merton[11].

El Ser en Plenitud de Jesús que estamos llamados a reproducir «hasta el extremo» ha de ofrecer además otros caminos más llevaderos, más descansados, más atractivos, más... pasivos. Ir siendo capacitado (todavía en gerundio, y además en pasiva) para entender nuestra vida como una continua y latente decisión de *post-ponerse* ante el Misterio, no puede ser exclusivamente conclusión de un silogismo lógico personal, aunque esté cargado de Fe, de auténtica, ver-

10. «Y tengo por mayor merced del Señor un día de propio y humilde conocimiento, aunque nos haya costado muchas aflicciones y trabajos, que muchos de oración» (TERESA DE JESÚS, *Fundaciones* 5, 16).
11. *New Seeds of Contemplation,* New York 1972, 189.

dadera y bondadosa Fe. Más allá, creo que nos atrevemos a ir vendiendo todo lo que tenemos y somos, porque hemos experimentado en algún rincón de nuestra historia la alegría del tesoro del Dios que nos habita en el recóndito campo de nuestro Yo, a veces incluso en aquellas parcelas que ya habíamos dejado de podar y abonar porque hace tiempo que no nos daban fruto, no nos eran rentables... y ya las habíamos dado por perdidas; porque hemos experimentado la alegría del Dios que todo lo viene resituando –aunque sea dolorosamente–, pero al que experimentamos como amor fundamental en lo más hondo de nuestro ser, en aquella dimensión del corazón gracias a la cual podemos llamarnos sin dudar *criaturas.* En ninguna otra ocasión de nuestra vida podemos ir por el mundo con la cabeza tan alta, con la plenitud de dignidad de ser-humano como cuando tenemos la experiencia de «ser-criatura», ser en fundamental e inevitable referencia (a su Creador), que se encuentra infinitamente a sí mismo en una dinámica salida, de éxodo.

Experimentar este ajuste fundamental, sin el cual todavía estaremos ante Dios «de oídas», es haber sido situados en la senda felizmente misteriosa de la Humildad. Este bienaventurado *postponerse* es lo que nos posibilita ir aceptando al Señor *Total* reproduciendo en nosotros el itinerario místico, mistérico, de los Discípulos, que, si bien fueron llamados puntualmente a postponerse y seguirle, tardaron en comprender y reconocer las últimas consecuencias e implicaciones del Seguimiento de Aquel que les precedía. Respondieron, sí, al instante (cf. Mt 4,20.22), pero se prolongó desproporcionadamente la cristiana comprensión de la Humildad Crucificada como fuente de Santidad; su falta de lucidez –primer estadio hacia la humildad– habría de mantenerles no pocos meses en un ámbito de valores distante y lejano al de su Maestro, empeñándose ridícula e ingenuamente en ser los primeros o en instalarse sentándose a la derecha o a la izquierda... ¿de quién? Se imaginaron y construyeron con su deseo un sitio privilegiado para su «yo», sin caer en la cuenta de la ausencia radical de su Maestro en tales contextos de honor y prestigio, que denunciaba así elegantemente lo absurdo de sus fantasías[12].

Actualizar de las mil maneras cotidianas posibles tales últimas consecuencias e implicaciones es ir siendo asemejado, asimilado

12. «No sabéis lo que pedís», responde Jesús a los Zebedeos y a su madre (Mt 20,22).

con las humildes entrañas de Jesús de Nazaret. No se nos acabará de revelar con diafanidad nuestra veraz condición de cristianos hasta que, en alguna insospechada e inesperada esquina de nuestra particular subida a Jerusalén, Jesús Crucificado emerja en el mundo de nuestros deseos y nos recuerde de manera tan gráfica como impactante el estilo de todo posible cristiano proceder. Procesar y valorar la reacción de nuestra *sensibilidad* ante tal presencia imprevista de «Jesús-Así», será para nosotros el indicador de la cualidad cristiana de nuestros afectos, como el Evangelio, silenciosamente –como tantas veces le gusta hacer–, nos va indicando. Contemplemos a la luz de algunos iconos bíblicos el itinerario de la sensibilidad hacia la humildad.

a) La sensibilidad de ***«los que pasaban por allí»,*** la de «los sumos sacerdotes, escribas y ancianos que se burlaban» (cf. Mt 27,39.41). Revela que la Cruz no está integrada en nuestro camino cristiano, que no tiene nada que ver con nosotros y que, por tanto, podemos pasar por delante e incluso burlarnos sin que por ello se vea alterado el encefalograma de la culpa o de la responsabilidad. Revela que entre *yo* y *Jesús* no hay nada, aunque mi vida pueda estar llena de prácticas piadosas o devotos objetos visibles, que formulan falazmente a dios, pero siguen en verdad vinculándome conmigo mismo.

b) La sensibilidad de ***Pedro*** todavía «embotado», que ante la predicción de la pasión, afirma: «De ningún modo te sucederá eso» (Mt 16,22). Revela la presencia en nosotros de un deseo bondadoso pero desorientado, porque quiere amar a Dios desde las claves acostumbradas del yo, esto es, una manera camuflada de seguir amándose a sí mismo, de *anteponerse,* lo cual es incompatible. Más que una riña, la *constatación* de Jesús revela la pretensión (¿inconsciente?) de Pedro de manipular la dinámica kenótica e imparable del amor de Dios; Pedro, en tanto que figura, desvela el instinto humano propio de la cobardía que se resiste con todas sus fuerzas a seguir a un fracasado; o, lo que es lo mismo, la falta de coraje para hacer de la radical entrega, que antes o después se ha de actualizar como fracaso y debilidad, hermenéutica de nuestro existir.

c) La sensibilidad del que va ***«junto a Jesús»*** y, por ser en parte lúcido, «se entristece» (Mt 17,23) ante el dolor, no sólo de su Señor, sino, en él, de su propio yo. Revela el realismo lúcido de

las implicaciones del Seguimiento y, al mismo tiempo, un corazón que poco a poco se va adhiriendo al de Jesús; la mucha tristeza –experiencia de desolación– no detiene el seguimiento, no provoca la duda, no cuestiona la veracidad del camino[13]. Con todo, con mucha tristeza incluida, los discípulos siguieron y llegaron a Cafarnaún[14].

d) La sensibilidad de la «***mujer*** que traía un frasco de alabastro» (Mt 26,6-13). Revela la actitud de la persona que, ante la dificultad del desprecio, la soledad, la tortura... la muerte, ofrece sin medida lo mejor de sí, aquello que tal vez llevaba guardando para alguna ocasión solemne de su yo, y que por puro lenguaje del corazón, impulsivamente, decide *post-poner* para hacer de su Maestro ya ultrajado y abandonado un acto de adoración que es implicación e identificación. Romper el frasco «con perfume muy caro» (v.7) es darse, es haberse roto ya en el deseo, anticipándose unas horas a la agonía de Jesús. Es haber aceptado al Jesús-*Total,* en su humildad radical, no como una parte más, cronológicamente la última del puzzle, sino como aquella desde la cual hay que releer e interpretar todo el ministerio del éxito de Galilea. Romper el frasco y liberar la fragancia es *afirmar* el proyecto de Jesús hasta el final, aquello que posibilita que todo entonces «se llene del olor del perfume» (Jn 12,3). Pero para esto los discípulos todavía no estaban preparados[15].

---

13. Esta reacción de los discípulos puede ser un pedagógico ejemplo de aquel popular consejo de Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios* cuando comenta: «En tiempo de desolación nunca hacer mudanza, mas estar firme y constante en los propósitos y determinación en que estaba el día antecedente a la tal desolación, o en la determinación en que estaba en la anterior consolación...» [318].
14. Me llama la atención esta última expresión del evangelista que cierra la perícopa del segundo anuncio de la Pasión: «Y se entristecieron mucho», cuando, justo antes, Jesús acaba de decir: «y al tercer día *resucitará*». O bien los discípulos no la oyeron, o bien la interpretaron, dada su incompetencia teológica, como un desvarío del Maestro –nadie va por ahí diciendo que resucitará–, o, sencillamente, no lo creyeron, como después la historia de aquella Pascua en Jerusalén desveló.
15. La *negación* de Pedro tiene sin duda el componente profundo afectivo propio de una amistad que experimenta como traicionada, con todo el mundo de la culpa y el fracaso de su propio yo que puede estar experimentando tal vez compulsivamente; la negación abre los ojos a Pedro, le dice mucho más sobre sí mismo que casi todo el proceso anterior con Jesús, que sin darse cuenta estaba viviendo «desde sí mismo». Pero, más allá de una historia de amistad, la negación revela también el conflicto paralizante que implica la Cruz para el cre-

e) La sensibilidad del ***Crucificado.*** La entrega de Jesús no podía pararse en el Jueves Santo, aunque sus interlocutores estuviesen muy lejos de comprender la densidad del momento[16]; la anticipación realizada en la Eucaristía tenía que confirmarse, por la propia dinámica del amor encarnado, en la Cruz del Viernes; de la misma manera que el Viernes Jesús *no podía* bajar de la Cruz (cf. Mc 15,32)[17]. Tocar fondo en la comprensión de la humildad, no tanto en su realización, es caminar hacia esta manera jesuánica de estar en el mundo en total referencia. Jesús no tuvo que «postponerse» en el sentido que venimos comentando, pues no tenía un mundo interno que tuviera que reorganizar o cristianizar. En Jesús se dieron cita la lucidez, la sensibilidad pasivizada y la historia en cada instante de su vida, aunque en alguno de ellos tal coincidencia adquirió una densidad significativa, como en el lavatorio de los pies, donde Jesús «en aquello daba ejemplo de humildad» [EE, 289.4].

Jesús fue mucho más Él mismo en la Cruz que en los múltiples homenajes que en vida desearon ofrecerle y que a duras penas logró escabullir. Algo de esto intuyó Ignacio de Loyola, tal vez porque habría experimentado la cualidad del Amor que sustenta y da sentido al «sin-sentido» de la Cruz. Animar y orientar el deseo hacia Jesús Crucificado es ensanchar hasta lo posible la recepción del Amor, invitar al Jesús *Total* a emerger en la totalidad del Corazón, sin que nada, por repugnante o despreciable que pueda parecernos, quede excluido del deseo de Dios, del amor de Dios[18].

---

yente, que le evidencia la disyuntiva, antes o después ineludible, ofrecida a un corazón cristiano entre la *Totalidad* de la entrega o el permanecer haciendo de la tendencia del yo a conservarse (una forma de conservar poder), hermenéutica ya insuficiente. Por eso es conflicto. Las lágrimas de Pedro son la salida más espontánea entre la evidencia, ahora lúcida por haber sido mirado, y la resistencia terrible que podemos seguir experimentando ante la intuición ya tematizada, incluso ofrecida, que se nos evidencia: «hay que morir».

16. «Lo que yo estoy haciendo no lo entiendes ahora» (Jn 13,7) y «¿Comprendéis lo que he hecho con vosotros?» (Jn 13,13). El Evangelista no nos ofrece la respuesta de los discípulos, pero probablemente en una versión apócrifa pudiéramos encontrar: «no, no comprendemos».
17. Lejos de referirnos a un poder de corte mágico o taumatúrgico, nos referimos al poder teológico. Ceder a la tentación habría sido relacionarse con el mundo desde el poder, el honor o la venganza, códigos lingüísticos ininteligibles para el estilo antropológico de Jesús.
18. «Nota esencial del carisma ignaciano [...] es que el seguimiento de Cristo ha de

4. El deseo historizado

Pues bien, ahora podemos preguntarnos brevemente acerca de algunas repercusiones que esta manera jesuánica de ser humilde puede tener para nuestra vida. ¿Se reduce todo a un proceso interno de carácter espiritual o místico, por muy profundo que sea?; ¿puede tener alguna relación con lo que viene siendo nuestra vida diaria, aquella donde se vive y se desarrolla la veracidad del seguimiento?[19]

a) ***Humildad y libertad:*** sentirnos así anclados en el seguimiento de Jesús es vivir en el deseo de polarizar todo nuestro ser en su persona y proyecto. En este sentido, la humildad nos libera frente a las propuestas y seducciones de otros modos de vida que no tengan como principio y fundamento el estilo y manera de Jesús. No es que nos inmunice ni nos libere del pecado, sino que nos ofrece un horizonte desde el cual interpretar o discernir sentimientos, propuestas, tendencias que inevitablemente aparecerán como compañeras de camino y que desde la humildad pueden quedar resituadas en sus cualidades y en su fin. Es decir, para nosotros, toda otra «cosa» adquiere su identidad en la medida en que vamos encontrando para ella su condición de *criatura,* haciéndose entonces una hermana para nosotros.

b) ***Humildad y conocimiento.*** Así, la humildad no sólo nos libera a nosotros, libera también a las cosas, al mundo. Al ir despren-

---

hacerse en *humillación y cruz.* Ignacio lo ha entendido así» (P. ARRUPE, *La identidad del jesuita en nuestros tiempos,* Sal Terrae, Santander 1981, 420). La expresión «ha de hacerse» no refleja tanto un imperativo moral –mucho menos jurídico– cuanto la expresión de alcanzar una identificación con el Jesús *Total,* con la totalidad de las implicaciones del seguimiento. Tocar la humillación y la cruz es estar en los lugares, tanto geográficos como existenciales, donde la presencia de Jesús es más densa, más propia de sí mismo, donde más tiende a desvelar el amor de Dios incondicional por sus criaturas: «Para san Ignacio la humildad era vivir como compañero la *verdad* de Cristo, queriendo y eligiendo, por imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor, más pobreza con Cristo pobre que riqueza, oprobios con Cristo lleno de ellos que honores...» (P.-H. KOLVENBACH, *Selección de Escritos,* Madrid 1992, 697; Kolvenbach cita EE [167]).

19. No andan solas las virtudes: «así esta piña de virtudes que hace el alma para su Amado es una sola pieza de perfección del alma, la cual fuerte y ordenadamente abraza y contiene en sí muchas perfecciones y virtudes. Porque todas las perfecciones y virtudes se ordenan y contienen en una sólida perfección del alma» (JUAN DE LA CRUZ, *Declaraciones CB,* estrofa 16).

diéndonos de todo instinto, a veces vivido como auténtica necesidad, de manipulación de las cosas en función de gustos o intereses particulares, la humildad es condición de posibilidad de conocer «las cosas como son», liberadas también de toda la carga afectiva e intencional con que a menudo las prejuzgamos y que condicionan, en consecuencia, nuestra relación. La humildad nos desvincula de la tendencia a la apropiación, a mirar al mundo como «un-algo-para-mí», una refinada e ingenua manera de ir construyendo nuestra propia seguridad, para alentarnos en vivir por ofrecer al mundo el plus de dignidad que le pertenece por el cotidiano y sobrecogedor dato de ser criatura, como yo. Nada queda fuera de este conocimiento, que implica también a los sentidos. Ver, tocar, oír, gustar, hablar..., todo ello con humildad, es la manera cristiana de aproximarnos a las cosas, que comienza por su aceptación previa y libre de prejuicio, viendo qué son y qué pueden estar llamadas, vocacionadas a ser, y «aplicando sentidos sobre ellas», es decir, ofreciéndonos con lo que somos y tenemos a su desarrollo más pleno[20].

c) ***Humildad y solidaridad.*** Ir orientando el deseo hacia «el extremo» de Jesús, hacia aquellas maneras de estar en el mundo en que Su presencia puede aparecer más densa, es ir siendo vinculado con las parcelas más doloridas y quebrantadas del planeta, de una manera histórica, *de facto.* La humildad, si es la humildad cristiana, pelea en nosotros por realizarse en los *contextos* más cristianos, más crucificados; pero, de nuevo, no –en primer lugar– por imperativos o sugerencias de tipo moral o de conciencia o de sensibilización sociológica, cultural o política, sino por feliz manera de ser de su tendencia, de la misma manera que la tendencia del orgullo se realiza en la riqueza y en el deseo de poder. La búsqueda cotidiana del Dios que nos habita va muy frecuentemente precedida del deseo de sus contextos, a veces palpados o intuidos en la noche del no-saber, pero con la certeza de que allí tales búsquedas pueden con mayor probabilidad verse realizadas. De esta manera, se nos ofrece un criterio de discernimiento que nos permita ser un poco más realistas con el componente a veces ambiguo del carácter subjetivista de nuestro deseo.

20. «La humildad ignaciana es la manera divina de amar» (P.-H. KOLVENBACH, *Selección de Escritos,* 299).

d) ***Humildad y diálogo.*** Pocas veces en las culturas occidentales hemos hablado tanto de la tolerancia, el respeto, la integración, la inclusión, las minorías... al tiempo que notamos que van aumentando los niveles de tensión en las relaciones sociales, políticas, religiosas, culturales. Es como si el deseo y las buenas intenciones nos precediesen e iluminasen, pero al mismo tiempo nos sorprendiésemos viendo cómo la historia que nosotros deberíamos orientar nos está llevando con frecuencia por caminos muy distintos de los deseados. El diálogo necesario precisa de pre-condiciones que puedan ir construyéndolo con ciertos atisbos de fecundidad, tales como desprenderse de los deseos de imposición, tan frecuentemente sutiles y enmascarados; del deseo de rentabilidad y provecho personal o comunitario-institucional; del deseo de prestigio y relevancia. La humildad, en tanto que liberada de todo interés para sí misma, debido a su componente referencial (experiencia de criatura), permite construir una relación que busque el bien tanto del diálogo como del objeto sobre el que se dialoga, ya sea interpersonal, intercomunitario, interreligioso, internacional...

e) ***Humildad y audacia.*** Está implícito en su propio despliegue. Porque su dinámica ha ido felizmente postponiéndonos, ella misma va liberándonos de las ataduras de la preocupación y la angustia que provoca la búsqueda desmedida de seguridad, o de imagen o de reputación incondicionales, o de poder y orgullo opresores. Sólo así podemos llegar a ser cristianamente audaces en actitudes, tareas o misiones, pasando sin duda por «vanos y locos» ante los «sabios y prudentes de este mundo». Cómo se vaya desplegando y haciendo historia esta audacia en personas, comunidades, instituciones... en la Iglesia, será para nosotros índice de «hasta dónde» y «hasta cómo» nuestra lucidez y nuestra sensibilidad van siendo impregnadas y afectadas por la fragancia del Crucificado.

¿Urge recuperar la humildad? Su optimismo vital llevó a Merton a afirmar que, si este mundo no se ha suicidado hace ya tiempo, es gracias a la presencia de la humildad[21]. Lo de menos,

21. «If there were no humility in the world, everybody would long ago have committed suicide» (*op. cit.,* 181).

creo yo, es convertir un término en expresión o en símbolo integrador de una sensibilidad cultural determinada, ésta o la otra, pues cada generación irá reflejando lingüísticamente su propio deseo. Más importante puede ser para el mundo permitir que el valor que lo soporta, como el perfume del frasco, vaya irradiando la habitación de nuestra aldea global, recordándonos que sólo Dios es Dios, animándonos a habitar el mundo en clave de criatura fraterna y a favorecer desde la humildad (se diga o no es lo de menos) un *contexto de virtud* en circunstancias actuales tan dañadas por lo escandaloso de su ausencia.

EDITORIAL SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

En la Italia del siglo XIII, unos jóvenes, turbulentos como en todas partes, y «su rey», el más encantador, el más bullicioso, y también el más rico, el que no repara en gastos para organizar el placer: Francisco, el cual se lanza al laberinto de la vida: el mejor caballo, la más rica armadura, las más hermosas vestiduras, la dignidad de caballero, de señor, de gran príncipe...: lo quiere todo. Pero alguien le espera oculto, sin armas, sin títulos, sin orgullo: Dios.

Entonces comienza la cacería espiritual. Lo que el uno busca, el otro lo da, aunque es preciso pedírselo. Francisco desea la edad dorada, el paraíso terrenal. ¿Por qué únicamente terrenal?, dice Dios... Una historia de amor contada por uno de los grandes narradores del siglo XX,

320 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 15,00 €**

ST 90 (2002) 759-770

La paciencia, ¿una virtud ausente?

Cipriano DÍAZ MARCOS*

Esperaré a que crezca el árbol
y me dé sombra.
Pero abonaré la espera
con mis hojas secas.

Esperaré a que brote
el manantial
y me dé agua.
Pero despejaré mi cauce
de memorias enlodadas.

Esperaré a que apunte
la aurora
y me ilumine.
Pero sacudiré mi noche
de postraciones y sudarios.

Esperaré a que llegue
lo que no sé
y me sorprenda.
Pero vaciaré mi casa
de todo lo conquistado.

Y al abonar el árbol,
despejar el cauce,
sacudir la noche
y vaciar la casa,
la tierra y el lamento
se abrirán a la esperanza.

(BENJAMÍN GONZÁLEZ BUELTA,
La utopía ya está en lo germinal,
Sal Terrae, Santander 1998, p. 128).

«Sé paciente con todo lo que aún no está resuelto en tu corazón»
(RAINER MARIA RILKE)

La paciencia y el ritmo de las cosas

¿Está la paciencia pasada de moda? ¿Será cierto que ha dejado de ser virtud de nuestro tiempo? ¿Está acaso amenazada de extinción? Lo cierto es que está acosada y parece tenerlo todo en contra. Abunda la ansiedad que no espera, la angustia de no tener aún lo que se busca y la inquietud que parece no tener fin. Es el tiempo de la instantaneidad y la urgencia. Para los jóvenes, la «gratificación diferida» y el trabajo que mide sus resultados en el medio plazo son conceptos difíciles de entender; pero tampoco los adultos somos hoy mucho más pacientes. Hay quien habla ya de la paciencia como de una virtud ausente.

* Jesuita. Director literario de la Editorial Sal Terrae. Valladolid.

Dicen que Charlie Chaplin trabajó cuatro meses hasta encontrar un encuadre satisfactorio para el final de *Luces de la ciudad.* Desgraciadamente, hoy todos tenemos prisas, y por eso nuestras obras –incluida la construcción de nosotros mismos– son tan efímeras. «Ten paciencia con todas las cosas –decía san Francisco de Sales–, pero, sobre todo, contigo mismo». El tiempo se venga sin piedad de todo lo que se ha construido sin él.

La intención de esta breve reflexión es, sin embargo, señalar que es imprescindible la paciencia en tiempos como los actuales, que necesitan de justicia, paz y utopía, y también de buenas dosis de resistencia, contemplación y amor. Porque la paciencia es agua y abono para todo ello, además de enseñarnos a observar los procesos de maduración de las cosas y su oportunidad. Puede decirse que la paciencia hace la vida.

Kazantzakis lo expresa bellamente en esta trágica metáfora:

> «Recuerdo una mañana en la que descubrí un capullo en la corteza de un árbol en el preciso momento en que la mariposa lo rompía y se disponía a salir. Esperé largo rato, pero tardaba demasiado, y yo tenía prisa. Nervioso, me incliné y me puse a darle calor con mi aliento. Le di calor, impaciente, y el milagro empezó a operarse ante mí a un ritmo más rápido del querido por la naturaleza. El capullo se abrió, la mariposa salió arrastrándose, y jamás olvidaré el horror que experimenté: sus alas aún no estaban abiertas, y todo su cuerpecito temblaba mientras se esforzaba por desplegarlas. Inclinado, yo le ayudaba con mi aliento. En vano. Era necesaria una paciente maduración, y el despliegue de las alas tenía que haberse hecho lentamente al sol, pero ya era demasiado tarde. Mi aliento había obligado a la mariposa a mostrarse, toda contraída, antes de tiempo. Se agitó desesperadamente y, unos segundos después, murió en la palma de mi mano.
>
> Creo que aquel pequeño cadáver es el mayor peso sobre mi conciencia. Porque, hoy lo comprendo perfectamente, es un pecado mortal forzar las grandes leyes de la naturaleza. No debemos apresurarnos ni impacientarnos, sino seguir con confianza el ritmo eterno»[1].

La paciencia se teje en la espera, pero también es una virtud que se activa en el esfuerzo constante, más bien rutinario y poco heroi-

1. *Alexis Zorba, el griego,* Alianza Editorial, Madrid 1995[4].

co. Decía Isaac Newton: «Si he hecho descubrimientos invaluables, ha sido más por tener paciencia que por cualquier otro talento». Y aunque es verdad que la paciencia no garantiza que las cosas vayan mejor en el futuro, al menos abre esa posibilidad, mantiene la búsqueda y pone en marcha valores como la perseverancia, la fidelidad, el discernimiento, la confianza, la resistencia, la contemplación y el amor. Valores todos que tampoco parecen estar muy de moda en nuestra cultura, pero sin los cuales es imposible construir un mundo en esperanza.

Por tanto, la paciencia de la que hablamos es ajena a la resignación.

La paciencia, la justicia y la paz

Es cierto que en el imaginario social Job es el prototipo humano de la paciencia y la resignación. Que fue paciente, parece claro; pero su paciencia nada tuvo que ver con la resignada aceptación de las ofensas y males que sufre. Al contrario, su paciencia se emparenta con el tesón, la resistencia y la perseverancia en el sufrimiento; y con su constante búsqueda de la verdad. No se resigna a la injusticia, sino que reivindica la justicia de un Dios que es misterio. Todo el libro afronta el dolor desde el misterio de un Dios justo. Y es que la paciencia de Job –¡toda paciencia!– se conquista en la *noche:* entre gritos de rebeldía y palabras de sumisión ante lo inabarcable de todo. El paciente Job nos adentra en los entresijos de una virtud que tiene que ver tanto con la indignación ética y la rebeldía como con la espera confiada. Porque Job, paciente ante una prueba excepcional, funda su espera y su aguante en la justicia, y no en la resignada sumisión que calla ante lo irracional y acepta lo inhumano.

De Job aprendemos que la paciencia es tozuda y resistente, que se curte en la *búsqueda de justicia,* que persevera en la aflicción y la angustia, y abona el terreno de la esperanza. Para Job, lo nuevo, misteriosamente, aún puede venir; Dios lo trae sin que sepamos muy bien cómo. «Casi no hay cosa imposible para quien sabe trabajar y esperar» (Fénelon). Y ése es el milagro que obra la paciencia.

La paciencia *se emparenta también con la paz,* porque ambas –paz y paciencia– están urdidas en la armonía y la serenidad, y porque la paz es el fruto maduro de una larga espera fraguada en la perseverancia. Para hacer la paz hay que intervenir a favor de la paz, y eso solamente es posible con importantes dosis de paciencia.

Podemos decir, entonces, que la paz es el don, y la paciencia es la tarea. La semántica de la paz nos ofrece unas cuantas claves que siguen diciendo algo de este parentesco.

El hebreo nombra la paz como *shalom,* que es, sobre todo, plenitud de vida e incluye lo que el ser humano necesita para vivir: buena salud, suerte, satisfacción. El griego emplea el término *eirene* para referirse a la paz, y con ello subraya la serenidad, la armonía con lo de dentro y lo de fuera, la tranquilidad del alma. El latín habla de *pax* (*pacisci* negociación), señalando que la paz es fruto del pacto y el contrato. El alemán dice *Frieden* (*frei* = libre), subrayando que la paz se funda en el respeto al otro, la protección de la vida y el desarrollo en libertad de las personas[2].

Plenitud de vida, armonía, diálogo y protección. Construir la paz requiere trabajo, claridad, vida interior y, sobre todo, paciencia. En efecto, la paciencia es la ciencia que se afana por la paz. Es decir, por poner en curso algo de ese entramado de plenitud y armonía, que no va a acontecer de forma inmediata, sino a base de mucho tesón e insistencia y que supone, al mismo tiempo, pacificación interior para no adelantarse a nada, no correr delante de los propios acontecimientos y respetar las condiciones de la realidad. «El hombre paciente aguanta hasta el momento oportuno» (Eclo 1,23),

Entonces la justicia y la paz vienen a nosotros como don, y hacen que percibamos también como un don el aguante de nuestra paciencia. Como proclamaba el poema de González Buelta con el que abríamos esta reflexión, esperaremos a que crezca el árbol, a que brote el manantial y a que apunte la aurora como un regalo; pero, mientras, abonaremos la espera, despejaremos el cauce, aguantaremos la noche y desnudaremos nuestras certezas. Don y tarea. La justicia y la paz se besan; y la paciencia hace de testigo en esa alianza de amor. Porque si la justicia y la paz son los dones a pedir, para nosotros y para el mundo, la paciencia es la tarea que nos dispone a recibir.

En resumen, la paciencia no es el ungüento mágico que todo lo arregla, pues no elimina la oscuridad ni garantiza la certeza del intento, pero tiene tras de sí la claridad de la resistencia y el empuje del coraje cuando todo alrededor invita a darse por vencidos. La paciencia susurra que *otro mundo es posible.*

---

2. Véase el texto de Anselm GRÜN, *50 ángeles para el alma,* Sal Terrae, Santander 2002. Especialmente, «El ángel de la paz»: pp. 19-22.

La paciencia y la impaciencia

Dice san Pablo que la paciencia es fruto del espíritu (Gal 5,22), e Isaías sostiene que «en el sosiego y la calma está nuestra fuerza» (30,15). El impaciente, en cambio, se ahoga en su inestabilidad, todo lo atropella y rompe la armonía, la belleza (aquí hemos de recordar de nuevo la parábola de Kazantzakis) y la relación con Dios.

A este propósito, M.-Alain Onaknin[3] hace una reflexión interesante conectando impaciencia con idolatría. «La idolatría comienza con un gesto de impaciencia». El episodio del becerro de oro es querer tener a Dios en la mano, petrificado y muerto; convertido en metal inane. La paciencia, por el contrario, está en la entraña misma de la Ley de Dios, de su voluntad, que quiere que cada cosa se despliegue en libertad, con su tiempo y su espacio, sin que nadie se sienta amenazado o expulsado de lo suyo. «No desearás la casa, la mujer ni el asno ni cosa alguna de tu prójimo... no matarás, sino que harás un espacio al otro a fin de que viva» es la prohibición divina de privar a nadie de lo que le es debido. La paciencia es una mano tendida hacia Dios y hacia el otro, mientras que la impaciencia es un puño que amenaza y arrebata.

Pero también la impaciencia tiene su lado positivo. La impaciencia es saludable y necesaria si no es fruto del atropello, sino del deseo de alcanzar ya la justicia y la paz, y si es consecuencia de la pasión por alumbrar un mundo más reconciliado y feliz. Las grandes causas están activadas por una inquietud que se resiste a la serena aceptación del tiempo e impulsan a la paciencia hacia su meta. En todo caso, estamos llamados a ser tan pacientes como impacientes. Pacientes con los procesos, que siempre exigen una perseverante resistencia a las largas travesías e impacientes con las metas.

> «La paciencia es un equipaje de la resistencia; no dar por perdida la batalla es parte del éxito; nada de agobios, sino pacientes en los medios e impacientes en las metas. Esta "paciente impaciencia", como tituló la revolución sandinista uno de sus hermosos libros, es la medula de la resistencia»[4].

La impaciencia, emparentada con la resistencia, no es enemiga, sino compañera y aliada, porque la primera tira de la paciencia

3. Citado por A. PRONZATO, *Il ritorno dei comandamenti,* Gribaudi, Milano 2002, pp. 127-128.
4. J. GARCÍA ROCA, *En pie de esperanza* (manuscrito).

hacia su objetivo, y mutuamente se animan y alimentan. Los verdaderos enemigos de la paciencia están en otro lado. Por la derecha, quien la asalta es la resignación, que todo lo paraliza; por la izquierda, en cambio, el bandido que sale al camino es el escepticismo, que golpea con la desconfianza y quiebra la resistencia. Ésos son los auténticos enemigos, y no la impaciencia cuando ésta nos abre a la utopía y anhela la novedad, la comunión fraterna y la mesa compartida. La impaciencia de Jesús y los suyos tiene «el nombre de Hogar e invoca la felicidad», como diría Anselm Grün.

Cabe, pues, una «impaciencia» cristiana que no deja de observar el horizonte y de urgir hacia él, siempre que cuente con el principio realidad y con el sufrimiento de la travesía.

A las pruebas, las lentitudes y los fracasos de la historia le llamamos perseverancia, que es otra manera de hablar de la paciencia como voluntad y constancia por llevar a término lo comenzado. Cuando Jesús de Nazaret quiso definir a los suyos, lo hizo a través del distintivo de la perseverancia: «Vosotros sois los que habéis perseverado conmigo en mis pruebas» (Lc 22,28). O sea, discípulo del Maestro es aquel que curte su corazón entre la aspiración de lo nuevo y el doloroso cultivo de la espera. «La paciencia es amarga, pero sus frutos son dulces» (J.J. Rousseau).

La paciencia y la vida interior

«Ten paciencia con todas las cosas, pero, sobre todo, contigo mismo», recordábamos al principio. Eso significa que también la paciencia tiene que ver con el conocimiento personal y la vida interior. Llegar a saber de uno mismo es preguntarse adónde quiero que se dirijan mis pasos y saber ser paciente con todo lo que aún no está resuelto en mí. La paciencia es una herramienta imprescindible en el proceso de la construcción personal, un ángel de luz que indica el próximo paso en ese largo camino hacia nosotros mismos.

«Ayúdame a llegar adonde necesito ir, Señor. No te pido un mapa ni que me digas cómo llegar allí. Te pido, Padre, luz suficiente para ver mi próximo paso»[5]. Con esta plegaría expresaba Irene Ramagosa, una muchacha de 23 años a punto de morir de cáncer, la extraordinaria fortaleza de quien ha caminado todos los días de su vida hacia su propia verdad. Porque es tarea de todos los días dis-

5. Juan E. ROMAGOSA, *Velas encendidas ante la muerte de Irene* (edición privada).

cernir la vida según cada circunstancia. En esto no se improvisa. Y sólo cuando se ha practicado el examen de la vida con paciencia –cada día–, se es capaz de encarar el momento decisivo con una lúcida naturalidad anclada en la esperanza, como Irene. «Ayúdame a llegar a donde necesito ir, Señor».

El hábito paciente del discernimiento puede convertir en revolucionarios los pequeños gestos de cada día. Y un buen ejemplo de ello es esta otra historia de Rosa Parks, la modesta costurera negra de Alabama que, un buen día de 1955, simplemente se negó a ceder a un blanco su asiento en el autobús, como era obligatorio por entonces en los transportes públicos. Por su gesto, tan comprensible, Rosa fue detenida y procesada. Pero resultó que el juez a quien le tocó dirimir, también de Alabama, aunque blanco, falló que quien se había comportado ilegalmente no era Rosa, sino la compañía de transportes, al establecer un sistema de segregación racial inconstitucional. Esa sentencia fue el principio del fin de las normas racistas. Rosa Parks y aquel juez cambiaron la historia, probablemente sin saber que lo hacían, solamente desde la coherencia personal y su resistencia a la indignidad.

> «Probablemente Rosa Parks estaba demasiado cansada aquel día para levantarse. Probablemente venía reventada del trabajo, y por una vez decidió no ceder a la humillación. Pero este acto honorable, en apariencia espontáneo, en realidad no se improvisa. Una tiene que saber construir una vida de dignidad interior, pese a las vilezas del entorno; tiene que mantenerse entera y responsable. Estoy segura de que Rosa Parks "se ganó" ese momento crucial del autobús con un largo esfuerzo cotidiano. Y lo mismo cabe decir del juez Johnson: en realidad no hizo más que cumplir con su trabajo»[6].

La «dignidad interior» no es fruto del azar ni de la imprevisión, sino de un esfuerzo continuado que tiene también el nombre de «paciencia».

La paciencia y la esperanza

La paciencia cultiva la esperanza, y juntas atraviesan la realidad hacia un futuro de novedades. Las parábolas de Jesús, por ejemplo, insisten en la necesidad de cuidar pacientemente el presente si que-

6. Rosa MONTERO, «Huella en el mundo»: *El País Semanal,* 19 de septiembre de 1999.

remos empujarlo más allá de sí mismo. Es cierto que muchos de nuestros esfuerzos se perderán y resultarán inútiles, pero eso es lo que hace que la paciencia y la esperanza sean virtudes (poderes) imprescindibles para nuestro tiempo, porque, a pesar de todo, lo intentan una y otra vez sin dejarse vencer por el escepticismo y la fatalidad.

En la parábola del sembrador se dice que unas semillas cayeron a lo largo del camino, otras en el pedregal, y otras entre abrojos. Todas ellas se malograron (como muchos de nuestros esfuerzos); hasta tres cuartas partes de lo sembrado se pierden, dice Jesús; pero también asegura, desde el «absoluto realismo y la inagotable esperanza»[7] que le caracterizan, que habrá cosecha. Así es como Jesús empuja el presente hacia la esperanza.

Cuando todo parece ensayado y los esfuerzos agotados, la paciencia es un dinamismo que nos impulsa a intentarlo una vez más. Es como un obstinado adviento que se resiste al estado actual de cosas y cree que lo nuevo aún puede venir, que está llegando. Y es que la paciencia tiene forma de tozuda constancia, que a veces termina mostrándose en el acierto. Don Miguel de Unamuno decía que «no hay más que un modo de dar una vez en el clavo, y es dar ciento en la herradura». Después de haberlo intentado todo, la paciencia, una vez más, vuelve de nuevo a la carga.

La paciencia y la esperanza comienzan a ser virtudes cuando constatan la problemática realidad del presente («el mundo estaba en tinieblas») y se resisten a darse por vencidas. Su fuerza consiste en imaginar caminos más allá de la fatiga y la impotencia. Ni una sola de las homilías de Mons. Romero dejaba de mirar la realidad de El Salvador y preguntarse: «¿a qué nos invita Dios, hermanos?». Eso es *poder,* y eso significa en la práctica diaria ser virtuoso: vivir como hijos de un Dios que nos enseña paciencia y aguante hasta el momento oportuno.

Pequeñas, pero de incomprensible vigor, son la esperanza y la paciencia. Por eso nos dice Charles Péguy que le asombra a Dios nuestra esperanza (nosotros decimos que también le asombra nuestra paciencia):

> «Que estos pobres hijos vean cómo marchan hoy las cosas
> y crean que mañana irá todo mejor,
> esto sí que es asombroso y es, con mucho, la mayor maravilla...»

7. Véase J.I. GONZÁLEZ FAUS, *La lógica del «Reinado de Dios»,* Cuadernos «Aquí y Ahora», Sal Terrae, Santander 1991, p. 8.

Sumergidos en la realidad, constatando que hemos visto «llorar a los oprimidos sin que nadie les consolase, sin que nadie los consolase del poder de los opresores» (Ecle 4,1-3) y preguntándonos por qué la realidad se ensaña especialmente con los pobres. En esa realidad es en la que se nos invita a arriesgar nuestra paciencia. El riesgo es perderla, porque bien sabemos que la paciencia, como la esperanza, es frágil. Quizá por ello, antes de nada y después de todo, hemos de pedirla a Dios como gracia y, si nos la concede, cuidarla como a una «pequeña niña».

La paciencia y la contemplación

La paciencia es un atributo de Dios, y practicar la contemplación es aprender paciencia de él. A santa Edith Stein le gustaba decir: «Sé paciente; Dios lo es». Es decir, contemplación es aprender de Dios a observar con una «larga mirada» de compasión y ternura:

> «Porque los montes se correrán y las colinas se moverán, mas mi amor de tu lado no se apartará, y mi alianza de paz no se moverá –dice Yahvé, que tiene compasión de ti» (Is 54,10).
>
> «Tuviste paciencia con ellos durante muchos años; les advertiste por tu espíritu, por boca de tus profetas; pero ellos no escucharon. Y los pusiste en manos de las gentes de los países. Mas, en tu inmensa ternura, no los acabaste, no los abandonaste, porque eres tú Dios clemente y lleno de ternura» (Neh 9,30-31).
>
> «Pero tú, Dios nuestro, eres bueno y fiel, eres paciente y todo lo gobiernas con misericordia» (Sab 15,1).

Una larga mirada supone capacidad contemplativa y vida interior, aprender a ralentizar la velocidad de nuestras vidas, acciones y pensamientos, y adiestrarse para la serenidad. Pero la paciencia no es un control absoluto de todo, sino impedir que la urgencia de las cosas nos arrastre hacia un torbellino de prisas que impida pensar y respirar. Porque la paciencia es aprender a pararse en las encrucijadas de los caminos para elegir y amar. O, mejor, elegir es amar, y el que no elige no ama.

Václav Hável también emparenta paciencia y espera con la necesaria contemplación de la naturaleza, que él llama «el arte de la creación»:

> «Muchas veces he querido acelerar la historia de la misma manera en que un niño trata de hacer que una planta crezca más rápidamente: tirando de ella.

> Creo que el arte de la espera tiene que aprenderse igual que el arte de la creación. Hay que plantar pacientemente las semillas, regar la tierra y dar a las plantas el tiempo que necesitan para crecer.
>
> No se puede ser más listo que las plantas. Pero también se puede regar la historia. Todos los días y con paciencia. No sólo con humildad, sino también con amor»[8].

¡Qué cerca está Hável del lenguaje de las plantas de Jesús! A ambos les une la contemplación de la realidad y su amor por ella. Porque la paciencia es también cualidad del amor: quien ama las plantas, las riega y protege cada día; quien quiere a sus semejantes, los cuida y les tiende la mano. «Todos los días y con paciencia».

Contemplar es aprender a mirar al pueblo como Dios lo mira, como mira Jesús nuestra humana condición y como miran tantas y tantos contemplativos de la historia las heridas del mundo sin dejar de ensayar acciones audaces en su favor, a pesar del dolor y la fatiga. Pacientes, dice el diccionario, son aquellos capaces de hacer cosas pesadas y minuciosas. Y aquellos –habría que añadir– con la valentía de imaginar lo que la realidad puede llegar a ser, porque de alguna manera ya la han contemplado.

La paciencia y la confianza

La virtud de la paciencia, en fin, es sobre todo un ejercicio continuado que hay que practicar y cultivar en los múltiples frentes de la vida. Ser virtuoso supone llevar una vida responsable y consecuente ante sí mismo y ante los demás. Tomarse en serio las cosas y, a ser posible, con humor. La paciencia como responsabilidad y como capacidad de transformar la realidad es imprescindible para nuestro mundo. Una cultura donde no se practicara ni hubiera interés por cultivarla, haría un mundo de seres humanos tan satisfechos como mutilados, incapaces de imaginar su propio futuro y sin posibilidad de anticiparlo. Y, lo que es peor, sin posibilidad de construirlo con los demás.

La paciencia es un agregado de capacidades que disponen al encuentro con nosotros mismos, con los demás y con Dios. Y aunque sea cierto que la vida es un misterio que desborda nuestro control, que no es fruto por completo de nuestro esfuerzo y nuestras

8. Vaclav HÁVEL, «El arte de la espera»: *El País,* 8 de noviembre de 1994.

habilidades, también es cierto que la vida, como la tierra generosa, devuelve multiplicado lo que se le da. Y si se le da poco, también es experiencia cotidiana que la cosecha será escasa.

Pongámonos de cara a la paciencia para que nuestro corazón se abra a la esperanza. Distanciémonos de la paciencia entendida como vagancia o ignorancia y activémosla en clave de capacidades –contemplativas, de reflexión, de acción– para encarar el presente y su adversidad y proyectarlo hacia adelante.

En resumen, ser pacientes es mostrar nuestra capacidad de padecer y soportar algo; de hacer cosas pesadas y minuciosas; de saber esperar el ritmo de las cosas; de tolerar lo nuevo, lo distinto; de aprender a convivir con lo propio y respetar lo de los demás; de aguantar en la adversidad; de llevar adelante las propias convicciones; de dejarnos tocar por la crítica; de mirar con una «larga mirada»; de creer en lo que uno puede llegar a ser; de guardar en el corazón lo que aún no está resuelto; de no atropellar las pretensiones de los demás; de ponerse en contacto con la naturaleza; de soñar con una realidad nueva; de trabajar y confiar.

Una capacidad que se cultiva en la contemplación de la historia y la reflexión sobre nosotros mismos; en la sobriedad y la práctica de la tolerancia («el paciente tolera, mientras que el intolerante no tendrá paz»). Nada en el mundo la reemplaza, ni el talento ni la educación. Pero, en último término, paciencia es aprender a esperar que Dios, misteriosamente, vaya dando su respuesta a pesar de nosotros mismos.

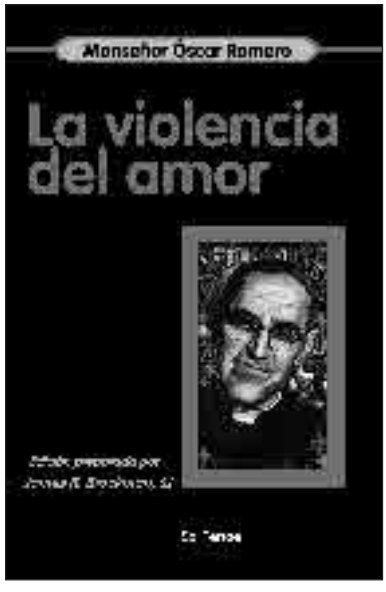
«Si no me hablas,
llenaré mi corazón con tu silencio,
y así podré soportarlo.
Me mantendré tranquilo
y esperaré como la noche,
con su vigilia de estrellas
y su cabeza inclinada,
en señal de paciencia.

Es seguro que vendrá mañana,
que se desvanecerá la oscuridad,
y que tu voz se derramará por los cielos
en torrentes de oro»

(R. TAGORE)

EDITORIAL
SALTERRAE
Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD



Semana tras semana, durante tres años, la voz de Monseñor Romero resonó por todo El Salvador, condenando asesinatos y torturas y exhortando al pueblo a trabajar por la paz y el perdón y por una sociedad más justa. A través de la emisora archidiocesana, el país entero estaba pendiente de sus palabras. Sin falta, los domingos por la mañana su voz resonaba por la radio; se escuchaba en todas partes, sobre todo en los barrios pobres y en las aldeas campesinas.

Su excepcional elocuencia no consistía en la redacción de elegantes sermones, sino en hablar directamente a sus oyentes acerca de la propia vida que ellos conocían: la vida de los pobres, cuyo sufrimiento «toca el corazón mismo de Dios». Esta selección del pensamiento de Monseñor Romero se ha hecho para que otros se encuentren con la fuerza de su fe y el impacto de sus palabras.

216 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 10,70 €**

ST 90 (2002) 771-774

El maestro Jesús

José Mª Díez Alegría*

Está bien dedicar tiempo y atención a un estudio filosófico-teológico de la ética de la convivencia humana. Esta reflexión nos puede ayudar a apreciar mejor la calidad de nuestro modo de proceder y a corregir desaciertos o incluso aberraciones (quizá inconscientes) de nuestra conducta; tal vez nos pueda ayudar también a comprender el valor de ciertas virtudes clásicas hoy despreciadas (posiblemente porque habían sido propuestas muchas veces de forma desorbitada o aberrante), pero que, bien comprendidas, revelan valores muy positivos y acaso indispensables y pacificadores.

Pero esta especie de «taxonomía» de las acciones virtuosas supone la realidad de la virtud vivida (no la produce, no la crea). Y la puesta en marcha de ésta supone impulsos y perspectivas sapienciales y sintéticas que ponen en pie la intuición intelectual y el corazón (el mundo de los sentimientos y las emociones) y en que puede hacerse presente el influjo misterioso del Espíritu Santo.

Jesús, el único maestro para los cristianos (todos los demás somos condiscípulos y hermanos) no fue un profesor de virtudes, ni tematizó una doctrina filosófica sobre la perfección. Abrió caminos inauditos, poniéndonos en vilo. Afirmó cosas como éstas:

> «Habéis oído que se dijo: "amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo". Pero yo os digo: amad a vuestros enemigos, rezad por los que os persiguen. Así seréis hijos de vuestro Padre del cielo, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y hace llover sobre justos e injustos. Si amáis sólo a los que os aman, ¿qué premio merecéis? También lo hacen los publicanos. Si amáis sólo a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de extraordinario? También lo hacen los paganos. Sed, pues, perfectos como vuestro Padre del cielo es perfecto» (Mt 5,43-48).

* Sacerdote. Madrid.

Jesús no vino a enseñarnos a «recortar» y «encasillar» nuestra vida, sino a meter en ella un fuego capaz de llevarnos a una plenitud de amor solidario y creativo, no a una perfección narcisista.

La parábola del fariseo y el publicano (Lc 18,9-14) es una impresionante llamada de atención. El fariseo es el hombre virtuoso, pero incurre en «soberbia religiosa». El publicano tiene conciencia de ser un pecador y un «excluido», y se abre a la pura, gratuita y entrañable misericordia del Padre. Y el Padre está abierto a él. Esta parábola, según el evangelio de Lucas, la dijo Jesús por algunos que confiaban en la propia honradez y despreciaban a los demás.

Jesús no quiere personas muy virtuosas, sino gente entrañablemente compasiva y que actúe en consecuencia. Ésta es la enseñanza de la parábola del samaritano misericordioso (Lc 10,30-37).

La impresionante Carta de Santiago, que el Nuevo Testamento atribuye a Santiago, el hermano de Jesús (el hombre virtuoso por excelencia de la primera Iglesia de Jerusalén), y que probablemente procede de comunidades judeo-cristianas que mantenían su recuerdo, contiene esta impresionante máxima:

> «La religión pura e intachable ante Dios Padre es ésta: visitar huérfanos y viudas en su tribulación y conservarse incontaminado del mundo» (St 1,27).

Una de las mayores formas de contaminación del mundo (quizá la máxima) es la dedicación primordial al aumento indefinido de la propia riqueza. Jesús fue contundente:

> «Nadie puede servir a dos señores, porque aborrecerá a uno y amará al otro, o bien se entregará a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y al dinero» (Mt 6,24; Lc 16,13).
>
> «Es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que el que un rico entre en el Reino de Dios» (Mc 10,25).

Jesús no rechaza sin más a los ricos (su Padre Dios acogió al publicano), pero les hace propuestas radicales:

> «Yo os digo: haceos amigos con el dinero injusto, para que, cuando llegue a faltar, os reciban en las eternas moradas. El que es fiel en lo mínimo, lo es también en lo mucho. Si, pues, no fuisteis fieles en el dinero injusto, ¿quién os confiará lo verdadero?» (Lc 16,9-11).
>
> «Dad y se os dará; una medida buena, apretada, remecida, rebosante pondrán en el hueco de vuestro manto. Porque con la medida con que midáis se os medirá» (Lc 6,38).

Quiero terminar esta nota con una referencia a San Pablo. En la primera Carta a los Corintios, después de decir que el amor fraterno está por encima de todos los demás dones carismáticos y antes de afirmar que la caridad es más grande que la fe y la esperanza, hace una descripción impresionante (conmovedora) de la misma. Doy la traducción que hace Emilia Fernández Tejero de 1 Cor 13,4-7, que es fiel y consigue una admirable belleza rítmica:

> «El amor es magnánimo, es afable el amor;
> no es celoso, no se jacta, no alardea,
> no pierde las formas, no atiende a lo suyo,
> no se enoja, no guarda rencor,
> no se alegra con la injusticia, se complace en la verdad.
> Todo lo encubre, todo lo confía,
> todo lo espera, todo lo soporta».

Esto, a primera vista tan sencillo y tan cotidiano, no puede ser fruto de un voluntarismo ascético egocéntrico, sino de la afectuosa humildad de quien se vive a sí mismo, no como el ombligo del mundo, sino como uno de tantos. Pero, sobre todo, se debe a la misteriosa, callada presencia del Espíritu Santo en lo más íntimo de nuestro ser.

El Evangelio de San Lucas pone en boca de Jesús estas palabras dirigidas a sus discípulos:

> «¿Qué padre entre vosotros , si su hijo le pide pan, le da una piedra?; o si le pide pescado, ¿le dará en vez de pescado una serpiente?; o si le pide un huevo, ¿le dará un escorpión? Pues si vosotros, que sois malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, cuánto más vuestro Padre del cielo dará Espíritu Santo a quienes lo pidan» (Lc 11,11-13).

EDITORIAL
SALTERRAE
Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

Este sexto volumen de itinerarios bíblicos de evangelización de adultos presenta una serie de textos del Evangelio de Marcos que trazan el recorrido de maduración de los discípulos por el camino de Cristo crucificado. El texto se ofrece a quienes siguen una búsqueda personal, como marco seguro de descubrimiento del rostro de Jesús, que se manifiesta en el don progresivo de su vida, como invitación a seguirle por el mismo camino y a profesar nuestra propia fe como el centurión romano: «Verdaderamente, este hombre era Hijo de Dios».

El tema del «camino», que domina todo el recorrido, presenta la vida cristiana a través de la imagen de la peregrinación, o sea, de la constante disponibilidad a dejarse implicar y a no estancarse en el camino recorrido por Jesús. Al igual que los volúmenes precedentes, también éste propone encuentros basados en la participación activa, resultando particularmente adecuado para grupos de jóvenes y de adultos.

200 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 12,50 €**

ST 90 (2002) 775-778

COLABORACIÓN

Las muchas cumbres de Johannesburgo (19.08 / 4.09 2002)

Michael CZERNY, SJ*

La Cumbre Mundial sobre Desarrollo Sostenible no consistió sólo en diez días de estancia, llenos de duras luchas de poder, en el lujoso Sandton Centre. Consistió también en diecisiete días de presentación de problemas serios, de causas de envergadura, de soluciones ingeniosas, de intereses en competencia, y de un alud de información sobre desarrollo sostenible; todo ello junto con gigantescas muestras de desorganización, opacidad y falta de diálogo.

Cuando llega la hora de realizar una primera evaluación, debemos tenerlo todo en cuenta y concluir que Johannesburgo fue lo que nuestro mundo es en realidad.

¿Quiénes fueron, pues, los principales actores? Estados Unidos –que trabajó a menudo, aunque no siempre de común acuerdo con la Unión Europea, el G8, Australia, Canadá, y/o Japón– sobresalió claramente. Estados Unidos dominó en el tema de la energía; la Unión Europea, en materias de agua y saneamiento y del protocolo de Kyoto. El G77 (asociación de países en desarrollo) mostró sus divisiones internas y, aunque en ocasiones encontró un aliado en la Unión Europea, quedó ampliamente al margen. Los grandes intereses corporativos se hicieron sentir, y la Organización Mundial de Comercio (OMC) emergió como la organización internacional dominante.

La Cumbre tuvo lugar en África, permitiendo así a muchos, incluidos periodistas y delegados gubernamentales, acercarse a algu-

* Jesuita. Del Secretariado de la Compañía de Jesús para la Justicia Social. Roma.

nas de las cuestiones clave del continente e incluso tener una pequeña experiencia de ellas. El proceso y su resultado incluyen en sí algunas de las dificultades típicas de África: la distancia entre los privilegiados y los pobres, los varios géneros de conflicto y desorganización, la imposición por parte de poderes remotos...

Las mayores y más conocidas ONG siguieron muy de cerca el proceso de Sandton y produjeron excelentes análisis. Algunas establecieron amplias alianzas, que reúnen a grupos ambientalistas con grupos de desarrollo (novedad significativa con respecto al pasado), pero no lograron proporcionar orientaciones organizativas a los movimientos sociales y a las ONG del Tercer Mundo, y por ello fracasaron, como ocurrió con el liderazgo de las ONG sudafricanas, en involucrarnos en el proceso. Puesto que no encontraron ni sitio ni voz, simplemente no fueron oídas. Aunque Kofi Annan reconoció la influencia positiva de la sociedad civil y las ONG, la mayoría de nosotros quedamos insatisfechos con la opacidad de un proceso que, de principio a fin, estuvo prácticamente fuera de nuestro alcance.

Es importante anotar que también muchos delegados gubernamentales se sintieron frustrados por el secretismo, las tácticas de fuerza, el sentimiento de confusión y de exclusión. Algunos presidentes y primeros ministros hablaron de ello en términos semejantes a los de las ONG.

Además del Plan de Acción acordado[1], hay que resaltar el nuevo consenso acerca del protocolo de Kyoto sobre cambio climático, y el compromiso de los líderes del Poder Judicial de trabajar por el cumplimiento de las leyes ambientales. Además, se anunciaron alrededor de quinientos nuevos grandes proyectos, diseñados para reunir los recursos y capacidades de gobiernos, empresas y grupos ambientalistas o de desarrollo, aunque nosotros –y muchos otros– dudamos de que las llamadas «Iniciativas de Asociación Tipo 2» puedan reemplazar a los compromisos intergubernamentales duraderos para resolver los problemas principales, más difíciles y más globales.

Así pues, la ONU creó el marco necesario y despertó en todos la expectativa de que sería un proceso democrático; pero la ONU realmente no dirigió la acción. Los temas iniciales de pobreza, injusticia social y degradación ambiental –sobre los cuales hay acuerdo

1. Ver *Headlines,* 4 de agosto de 2002. El texto final está disponible en <http://www.johannesburgsummit.org>.

entre los expertos y entre todo el mundo– fueron desplazados por el de la globalización de los mercados. Porque, tal y como lo aprendimos, el mundo parece poder estar de acuerdo en todo, menos en lo que respecta al dinero. El Plan de Acción de Johannesburgo repite incluso el lenguaje humanitario, social y ambientalista, pero refleja ya el creciente giro empresarial y el dominio del comercio sobre prácticamente cualquier otra consideración. La gran batalla es de poder: entre la OMC (junto con las grandes compañías) y la ONU.

La ONU –un voto para cada Estado– es nuestra organización mundial más democrática; en ella los pueblos del Sur pueden hablar y participar. La ONU defiende los derechos humanos, el medio ambiente y el desarrollo sostenible. ¿Son éstos los focos que guían las decisiones económicas? ¿O es la liberalización del comercio y la globalización de los intereses económicos, tal como se ejercen a través de la OMC, el punto de vista decisivo? Uno de los temas de la historia moderna fue la lucha por someter el presupuesto y los impuestos al poder de los parlamentos; quizás en el futuro esa lucha deba repetirse a escala global. Por el momento, el gobierno global funciona más o menos democráticamente en el sistema de Naciones Unidas, mientras que las reglas y políticas económicas globales son establecidas por otros, en otros lugares y de otras maneras.

Resulta interesante comparar Johannesburgo con Río. En 1992, el muro de Berlín acababa de caer, y, puesto que la atención de todos estaba puesta en la ecología, Río propuso la ambiciosa «Agenda 21». Han pasado diez años, el mundo ha cambiado en muchos aspectos, y la Agenda 21 sigue en gran parte sin ponerse en práctica. Parecía, pues, lógico que el énfasis de «Río + 10» estuviera en la puesta en práctica. Pero, mientras tanto, los países ricos y poderosos han optado por normas vinculantes sobre comercio, en vez de normas vinculantes sobre reducción de la pobreza, justicia social o protección del medio ambiente. Durante esta misma década, ha emergido una superpotencia única; los sectores empresariales y financieros se han fortalecido con la OMC, establecida para promover sus intereses; los sindicatos han decaído, y las ONG, aunque más numerosas, tienen menos influencia.

¿Fue Johannesburgo un éxito, tal como los líderes –otra cosa no podía esperarse– proclaman, o fue un fracaso, según el igualmente previsible coro de los periodistas y las ONG? «Éxito» o «fracaso» no son los términos adecuados. Más bien tuvimos diecisiete días de una prolífica y dispersa Expo sobre desarrollo sostenible, que repre-

sentaba a la mayoría del planeta, y diez días de Cumbre oficial opaca y frustrante, que refleja los intereses de los ricos y poderosos. Los dos eventos juntos –aunque más bien desconectados uno del otro– representan el mundo del 2002. Johannesburgo fue una cumbre honesta y realista, no con más éxito o fracaso que nuestro mundo, marcado por cicatrices como las que separan el lujoso Sandton de la degradada Alexandra o el alienado Soweto. ¡Hay mucho que hacer para sanar el sufrimiento humano del mundo y los peligrosos daños sobre nuestro planeta!

Veintidós jesuitas (dieciocho sacerdotes y cuatro estudiantes) y siete laicos de diecisiete países (entre ellos, tres miembros de las Comunidades de Vida Cristiana [CVX]) vinimos a Johannesburgo.

Vinimos a aprender y aprendimos mucho sobre nuestro mundo, sus problemas, y cómo se gobierna. Muy unidos por nuestra fe, compartimos con periodistas y delegados de gobiernos nuestras preocupaciones, percepciones y sentimientos en talleres (en nuestro stand de Nasrec); pero no fuimos capaces de hacer un comunicado público en la Cumbre. Nuestro trabajo de sensibilización y presión se concretó en forma menos directa por medio de la acción comunicativa a través de *Headlines*[2] y de otros escritos y programas de radio, especialmente a través de Radio Vaticano.

La mañana siguiente al fin de la Cumbre, el Evangelio (Lc 5) habla de Simón diciéndole a Jesús: «Maestro, hemos bregado toda la noche...».

Como cristianos, jesuitas y sacerdotes, tuvimos un espacio en Johannesburgo; y a partir de nuestra fe, identidad y tradición, pudimos seguramente ofrecer algo. Estamos contentos de haber participado, de haber bregado y compartido gestos de fe y esperanza con muchos.

«...Y no hemos pescado nada». El Señor nos enseña y demuestra con rapidez que lo que parece «nada» puede transformarse, con fe, en abundancia de vida y esperanza.

2. Los 6 *Headlines* introductorios y los 14 sobre la Cumbre, además de algunos de los programas de radio hechos desde Johannesburgo, pueden encontrarse en <www.sjweb.info/sjs>.

Para recibir *Headlines* en su buzón de correo electrónico, envíe su nombre, consignando el país y la lengua preferida, a <sjs.headlines@sjcuria.org> (*Headlines* está disponible en castellano, francés, inglés e italiano).

ST 90 (2002) 779-782

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

El valor de la educación

Francis BERDUGO ONRUBIA*

Mucho se habla hoy de la educación en valores, en términos de novedad o de reciente descubrimiento pedagógico. Sin embargo, toda educación es y ha sido siempre *en valores:* cognoscitivos, afectivos, sociales, formales. Algunos de ellos han ido cambiando con las culturas y con las épocas; otros son eternos y universales. Lo que es evidente es que todo maestro o maestra y profesor o profesora que ejerza vocacionalmente vive su trabajo como una misión, como un mandato de educar en valores, cualquiera que sea su encargo pedagógico. El acto educativo siempre lleva un plus añadido de educación en valores que se transmite muchas veces de manera inconsciente. Valores como generosidad, solidaridad, tolerancia, respeto, convivencia pacífica, amor por el conocimiento... forman parte del *curriculum* más o menos explícito de todos los docentes, y personalmente considero que los docentes son siempre educadores en mayor o menor medida, lo quieran o no.

El conflicto surge cuando la vida de todos los implicados en el proceso educativo se desarrolla en la convivencia social en su papel de ciudadanos. En ese ámbito, la transmisión de valores es totalmente contradictoria con los que se trabajan en la escuela y los que, como tales, figuran en los planes de educación de una forma más o menos explícita. Los valores en auge, presentes en la sociedad, son valores negativos; los mensajes de la publicidad, los contenidos televisivos y de otros medios de comunicación están claramente orientados, en su mayoría, a sobrevalorar el consumo como símbolo del triunfo, a primar el tener sobre el ser y a justificar los medios

* Responsable del
Departamento de Educación de «Entreculturas – Fe y Alegría». Madrid.

para la consecución de tal fin. El dios de los tiempos –dinero, poder y hedonismo, como una nueva trinidad– constituye el modelo que se ofrece a los niños/as y jóvenes de hoy. En estos términos, los medios adquieren una dimensión formidable, el «todo vale» es moneda corriente: violencia, estafa, desprecio por el otro, con tal de no dejarse «sorprender» por la ley o mantenerse hábilmente al filo del delito. Y no digamos cuando el afectado es el bien común: evasión de impuestos, aprovechamiento ilícito de bienes públicos, estafas a la Seguridad Social..., incluso estos aspectos son apreciados como signos de astucia e inteligencia.

A mi modo de ver, todo esto constituye una de las causas por las que la educación en valores se ha puesto de moda. Para mucha gente han sonado las alarmas; desde muchos sectores de la ciudadanía surgen voces reclamando una educación en valores como tabla de salvación para esta sociedad en permanente conflicto, como panacea para lograr implantar un mundo más justo. Es este aspecto el que constituye la parte más positiva de esta «moda». Cada vez son más los ciudadanos y ciudadanas que se agrupan y luchan por otro modelo de sociedad y exigen a sus gobernantes un cambio en sus planteamientos políticos y una ética diferente en las relaciones internacionales.

Una consecuencia muy interesante de esta conciencia social es la proliferación de ONG que preconizan la Educación para el Desarrollo como el camino para lograr este cambio. Este concepto de no querer salvarse uno solo constituye la aportación más original de nuestra época al mundo de los valores tradicionales. Es esta dimensión universal lo que renueva la fe y la confianza en la humanidad. Ya no vale ser únicamente generoso, tolerante, respetuoso, solidario... con el vecino, el conciudadano, la comunidad o el país propio; las nuevas voces claman por unos valores globalizados: hay que ser tolerante, respetuoso, generoso, solidario... con todos los pueblos y naciones de este mundo, sobre todo con los más pobres y empobrecidos.

En este sentido, no sólo es muy recomendable esta moda de la exigencia de una auténtica educación en valores, sino que también lo es adquirir la conciencia de que constituye una prioridad inexcusable arrimar el hombro desde todos los sectores de la sociedad para que estos valores se hagan patentes y para que esta nueva dimensión de Educación para el Desarrollo constituya el norte de todas las relaciones humanas.

Para ello es necesario que tanto en la escuela como fuera de ella se unifiquen los mensajes y, sobre todo, que la educación en valores no se convierta en un tema transversal del *curriculum* escolar, sino en el tema transversal de las vidas cotidianas de los ciudadanos y ciudadanas de hoy.

Hay que sacar la educación a la calle, no dejarla reducida al ámbito de escuelas y colegios. «Entreculturas», como muchas otras ONG, apuesta por el cambio a través de la Educación para el Desarrollo. Quiere estar presente, en la medida de sus fuerzas, en la construcción de un diálogo solidario, de un frente común contra la injusticia formado por el Norte y el Sur.

Foro Internacional

En esta línea, en colaboración con la Fundación Santa María y la Universidad Comillas y bajo el titulo «Jóvenes en Marcha, encuentros en la ruta de la solidaridad», ha convocado el II Foro Internacional de Educación en Valores, que tendrá lugar en Madrid los días 15 y 16 de noviembre, dirigido a jóvenes y educadores del Norte y del Sur.

Como indica su titulo, este foro pretende ser un lugar de encuentro y diálogo en la ruta de la solidaridad. El punto de partida lo constituye una conferencia de Javier Elzo, catedrático de sociología de la Universidad de Deusto en Bilbao: «Los jóvenes de hoy: entre la tolerancia y la solidaridad». En ella se presentarán algunos de los valores entendidos como prioridades vitales de los jóvenes de hoy y se reflexionará, con la ayuda de investigaciones recientes, sobre su grado de implicación en la marcha de la sociedad, su aceptación del diferente y el nivel de compromiso solidario en la integración social de las minorías y de los excluidos.

El punto de llegada lo marcará otra conferencia, a modo de «envío hacia la solidaridad», impartida por Vera María Candau, profesora titular del departamento de educación de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro: «Cuando los jóvenes son protagonistas». Experiencias llevadas a cabo por jóvenes en Brasil, en las que se confrontan los intereses y búsquedas de la juventud actual con el perfil de jóvenes de otras generaciones y que plantean a la sociedad y a los educadores nuevos desafíos. Propone también

caminos de construcción de redes juveniles de solidaridad en el ámbito local, regional y global.

En el camino, tendrán lugar distintos encuentros en los que poder participar activamente: espacio para el debate político con los jóvenes protagonistas de los movimientos comprometidos con el cambio; espacio para el encuentro con la cultura, con los organismos que trabajan por la juventud y con la realidad social de distintos lugares que nos permitan establecer nuevos compromisos y retos solidarios en la búsqueda del mundo justo que todos deseamos.

Para más información sobre el foro:
<f.berdugo@entreculturas.org>; tfno.: 91 590 26 72

ST 90 (2002) 783-794

RELIGIÓN, VIOLENCIA Y RECONCILIACIÓN

8
El servicio de la reconciliación

Jesús María ALEMANY*

1. El mensaje cristiano de la reconciliación

El término *reconciliación* no aparece con mucha frecuencia en la Escritura, aunque está implícito en el concepto de *expiación.* Los escritos de Pablo son su principal referencia bíblica. En ellos se emplea trece veces el verbo *katallassein* (reconciliar), pero en sentido diferente de las antiguas ideas bíblicas de expiación. Se acerca a otro uso más secular: la superación de la enemistad o el establecimiento de la paz después de la guerra.

José Comblin, a quien sigue el libro más conocido de Robert J. Schreiter[1], piensa que se puede reconocer en los escritos paulinos y deuteropaulinos una teología de la reconciliación que se despliega a tres niveles distintos: el primero, *cristológico,* en el que Cristo es el mediador a través del cual Dios reconcilia consigo a la humanidad; el segundo, *social y eclesiológico,* en el que Cristo reconcilia con Dios y entre sí a dos grupos humanos excluyentes (judíos y gentiles); y el tercero, *cósmico,* la reconciliación de todos los «poderes del cielo y de la tierra» que llevará a cabo Cristo.

---

* Jesuita. Director del «Seminario de Investigación para la Paz» de Zaragoza.

1. José COMBLIN, «O tema da reconciliação e a teologia na América Latina»: *Revista Eclesiástica Brasileira* 46 (1986) 276-294; Robert J. SCHREITER, *Violencia y reconciliación. Misión y ministerio en un orden social en cambio*, Sal Terrae, Santander 1998 (la edición norteamericana original es de 1992). Me sirven de base en este apartado.

1.1. *Dios nos reconcilia por medio de Cristo*

Encontramos dos textos clave, aunque en distinto contexto. Rom 5,10-11 se sitúa en el paso de la justificación a la salvación:

> «Pues si, siendo enemigos, *Dios nos reconcilió consigo por la muerte de su Hijo,* mucho más, reconciliados ya, nos salvará para hacernos partícipes de su vida. Y no sólo esto, sino que nos sentimos orgullosos de un Dios que ya desde ahora nos ha concedido la reconciliación por medio de nuestro Señor Jesucristo».

2 Cor 5,18-20 tiene como marco el ministerio apostólico:

> «Todo viene de Dios, que nos ha reconciliado consigo por medio de Cristo y nos ha confiado el *ministerio de la reconciliación.* Porque era Dios el que reconciliaba consigo al mundo en Cristo, sin tener en cuenta los pecados de los hombres, y el que nos hacía depositarios del *mensaje de la reconciliación.* Somos, pues, *embajadores de Cristo,* y es como si Dios mismo os exhortara por medio de nosotros. En nombre de Cristo os suplicamos que os dejéis reconciliar con Dios».

¿Cuáles son los rasgos de esta obra reconciliadora de Dios?

- La reconciliación *procede de Dios.* Dios mismo la ha puesto en marcha por medio de Cristo. Si Dios es quien toma la iniciativa, la reconciliación es, ante todo, algo que descubrimos, más que algo que alcanzamos con nuestro esfuerzo. La pregunta no es: ¿cómo podré perdonar a quienes han trastornado mi vida o destrozado mi familia, mis proyectos, mi sociedad?, sino más bien: ¿qué puedo hacer para descubrir la misericordia de Dios en mi propia vida y hasta dónde puede conducirme esa experiencia?

  Este planeamiento, que invierte nuestra idea normal, hace posible algo increíble: que el proceso de reconciliación pueda comenzar por las víctimas. La experiencia de la misericordia y del amor de Dios les da la fortaleza y el coraje necesarios para tender la mano. El perdón de las víctimas, movidas por la gracia reconciliadora de Dios, hace que los violentos se decidan a arrepentirse y a iniciar la reconstrucción de su propia humanidad. El sujeto de la reconciliación es la víctima, más que el agresor. El objeto de la reconciliación no es la acción violenta en si misma, sino la humanidad de quien interviene en su ejecución.

- La reconciliación *compromete a Dios.* Dios no es una fuente impasible de misericordia. Los versículos anteriores al texto citado son claros: «Dios nos ha mostrado su amor haciendo morir a Cristo por nosotros cuando aún éramos pecadores. Con mayor razón, pues, quienes hemos sido justificados por su sangre seremos salvados por él de la cólera de Dios» (Rom 5, 8-9). ¡El pecado provoca la cólera de Dios! Todo mal produce indignación. En la reconciliación, Dios vence –en lenguaje humano– la ira provocada. La cólera o la ira son un momento significativo, aunque doloroso, en la superación del sufrimiento causado por cualquier violencia física o moral. Nos suele dar miedo reconocer o expresar la ira contra la violencia ejercida sobre nosotros o sobre otros. La ira puede ser destructiva, pero también es una forma de tocar la profundidad del dolor y la seriedad de la amenaza.
- Los *medios* de la reconciliación, *muerte, cruz* y *sangre,* son verdaderamente *extremos* y conducen al mismo epicentro de la violencia. Revisten un carácter paradójico: la sangre, símbolo de muerte... y de vida; la cruz, locura... y sabiduría. Estos símbolos tienen una enorme fuerza, necesitamos imágenes duras. No cabe una visión bucólica de la realidad; el conflicto debe ser afrontado de una manera u otra. Se trata de saber cómo gestionarlo.
- Somos invitados al *servicio de la reconciliación.* Dios «nos ha confiado el ministerio de la reconciliación», «nos ha hecho depositarios del mensaje de la reconciliación», «somos embajadores de Cristo»...

1.2. *La reconciliación «entre judíos y gentiles», y de ambos con el Padre*

«Judíos» y «gentiles» eran grupos humanos antagónicos, exclusivos y excluyentes, en tiempos del movimiento de Jesús. Podemos poner hoy otros nombres en su lugar. Efesios y Colosenses tratan sobre su reconciliación. Recordaremos Ef 2,12-18:

> «Recordad cómo en otro tiempo vosotros [los gentiles] estuvisteis sin Cristo, sin derecho a la ciudadanía de Israel, ajenos a la alianza y a su promesa, sin esperanza y sin Dios en el mundo. Ahora, en cambio, por Cristo Jesús y gracias a su muerte, los que antes estabais lejos os habéis acercado. Porque Cristo es vuestra paz. Él

ha hecho de los dos pueblos uno solo, derribando el *muro de enemistad* que los separaba. Él ha anulado en su propia carne la ley con sus preceptos y sus normas. Él ha creado en sí mismo de los dos pueblos *una nueva humanidad,* restableciendo la paz. Él ha reconciliado a los dos pueblos con Dios uniéndolos en *un solo cuerpo* por medio de la cruz y destruyendo la enemistad. Vino a anunciar la paz: paz a vosotros, que estabais lejos, y paz a los que estaban cerca. Por él, unos y otros tenemos libre acceso al Padre en un mismo Espíritu».

- Junto a la enemistad con Dios, también nos sentimos unos y otros (grupos o personas) como *extraños.* La imagen del extranjero, del extraño, es un recurso para trazar fronteras que garantizan nuestra seguridad e identidad. Colocamos más allá de esas fronteras a quienes no son de «los nuestros», a quienes son «ellos», «los otros». ¡Cuántas fronteras y exclusiones en nuestro mundo a tantos niveles de la vida personal y colectiva...!
- Reunir en *un solo cuerpo* a judíos y gentiles significa que ambos comparten ahora un espacio común delimitado por una misma frontera y que, por lo tanto, se ha superado la enemistad. Pero además el *cuerpo* tiene una especial virtualidad simbólica. Tortura o hambre, casos extremos de violencia, lesionan la dignidad de las personas precisamente en su cuerpo. El *cuerpo de Cristo* se convierte en vehículo de reconciliación para aquellos que han sufrido todo tipo de abusos en su propio cuerpo. La Eucaristía –en la que recibimos el cuerpo de Cristo y a la vez somos incorporados a él– cobra en la reconciliación un enorme significado.
- Ha creado de los dos pueblos enemistados (pongamos cualesquiera otros grupos humanos enfrentados) *una nueva humanidad.* La reconciliación cristiana no devuelve nunca a la situación anterior a la enemistad. Inaugura una nueva realidad. Se anda un trecho de camino para encontrarnos más allá del lugar donde estábamos.

1.3. *Todo será reconciliado en Cristo*

Todas las cosas, «las del cielo y las de la tierra», serán recapituladas en Cristo:

> «[Dios] nos ha dado a conocer sus planes más secretos, los que había decidido realizar en Cristo, llevando la historia a su plenitud al constituir a Cristo como *cabeza de todas las cosas,* las del cielo y las de la tierra» (Ef 1,19-20).
>
> «Dios, en efecto, tuvo a bien hacer habitar en él la plenitud, y por medio de él *reconciliar consigo todas las cosas,* tanto las del cielo como las de la tierra, trayendo la paz por medio de su sangre derramada en la cruz» (Col 1,19-20).

La reconciliación tiene una *dimensión cósmica,* aunque reconozcamos las huellas de las cosmologías judía o helénica en su expresión (ángeles y demonios, poderes y espíritus). Debe incluir al mundo, porque la violencia

- se extiende *a lo ancho:* destruye las relaciones con la *naturaleza* como obra de Dios y hogar de la humanidad;
- se extiende *a lo alto:* crea un mundo propio, nos envuelve con *superestructuras de pecado* que proceden de los humanos, pero que luego se independizan y adquieren poder por encima de ellos;
- se extiende *a lo profundo:* ninguna realidad actual es totalmente independiente de su *pasado,* que se lleva en el hondón, inconsciente personal o colectivo, sobre el que apenas poseemos dominio y que, a la inversa, nos influye desde dentro.

El reto alcanza lo ancho, lo alto, lo profundo del mundo. Por eso, participar en un proceso de reconciliación es adentrarse en un *mysterion,* en el que Dios conduce hacia una experiencia total de gracia y reconciliación, ese punto Omega sólo vislumbrado. «Reconciliar consigo» «todas la cosas» «en el cielo y en la tierra» hasta que Dios sea «todo en todos» (1 Cor 15,28).

La reconciliación como mensaje cristiano tiene, pues, más de espiritualidad que de estrategia. Abarca todas las dimensiones de la realidad. Supone ser reconciliados por Dios, afronta la mutua enemistad de los grupos humanos y busca la plenitud de su dimensión cósmica.

2. «Reconciliar desavenidos»

2.1. La *Fórmula del Instituto de la Compañía de Jesús* constituye la primera expresión del género de vida al que se sentían llamados Ignacio y sus primeros compañeros, presentada a la aprobación de la Santa Sede cuando decidieron constituirse en cuerpo estable. Hubo tres redacciones. Una primera, refrendada verbalmente; y otras dos que recibieron su aprobación escrita por Paulo III en 1540 y por Julio III en 1550, respectivamente. Pues bien, la nueva redacción de la Fórmula de 1550 explicita y reordena las «obras de caridad» sólo mencionadas en la Fórmula de 1540, considerando la «reconciliación de desavenidos» en primer lugar:

> «Y también manifiéstese preparado [quien desee entrar en la Compañía] para *reconciliar desavenidos,* socorrer misericordiosamente y servir a los que se encuentran en las cárceles o en los hospitales, y a ejercitar todas las demás obras de caridad, según que parecerá conveniente para la gloria de Dios y el bien común, haciéndolas totalmente gratis...»,

¿Qué significaba «reconciliar desavenidos» y por qué se incorpora a los documentos fundacionales de la Compañía de Jesús?[2] Nadal recordaba que era una traducción de la séptima bienaventuranza de Mateo: «Bienaventurados los que trabajan por la paz, porque serán llamados hijos de Dios». Y comentaba que, cuando esta bienaventuranza se toma en su sentido pleno, todos los ministerios previamente mencionados están a su servicio. El hecho de que Nadal en una ocasión dijera que los jesuitas se dedicaban fundamentalmente al «ministerio de la reconciliación» ayuda a comprender su importancia. Los primeros jesuitas, como Jayo, Polanco y Landini, se vieron implicados en bastantes casos e intentaron llevar la reconciliación a facciones enfrentadas, a veces de manera muy sangrienta. Esta acción se extendió más allá de estos grupos rivales y procuró la reconciliación de las parejas (Antonio de Araoz, en Valencia, en 1549), del clero diocesano y los monjes, e incluso de

2. Para este apartado véase John W. O'Malley, SJ, *Los primeros jesuitas,* Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1995, capítulo 5; Michael Hurley, SJ, «La reconciliación y la C.G. 34»: *Promotio Justitiae* 56 (junio 1994) 6-10; Malcolm Rodrigues, SJ, «San Ignacio y la reconciliación»: *Promotio Justitiae* 60 (mayo 1995) 37-38.

los profesores de una Universidad (Ingolstadt, 1550). El mismo Ignacio de Loyola tuvo una experiencia personal del ministerio de la reconciliación. Conocemos al menos tres casos muy difíciles cuya resolución estuvo vinculada a Ignacio. El primero consistió en la reconciliación del Papa Pablo III y el Rey de Portugal hacia 1545. El segundo ocurrió, en torno a 1548, entre los habitantes de Sant'Angelo y los de Tivoli, sus vecinos, que vivían una enemistad mortal. Un tercer caso sucedió alrededor de 1552 y consistió en la reconciliación de una pareja casada.

Las experiencias de Ignacio de Loyola, junto a las de sus primeros compañeros, explican en este punto los cambios desde la versión de la *Fórmula* de 1540 a la de 1550. Los jesuitas, pues, saben a qué atenerse sobre la «reconciliación» desde sus documentos fundacionales.

2.2. Pues bien, a este n. 1 de la *Fórmula* de 1550 acudieron las *Congregaciones Generales 32 y siguientes* cuando quisieron redefinir la misión de la Compañía de Jesús en nuestro tiempo en torno al binomio fe-justicia, y allí encontró esta nueva formulación su continuidad con el más antiguo carisma fundacional. La CG 32 (1975) entendió la promoción de la justicia como una concreción del servicio a la reconciliación, según urgía este tiempo. La CG 34 (1995), después de una experiencia de 20 años, entendió la reconciliación como el horizonte más pleno a que aspira el trabajo por la justicia. Recordemos sólo algunos textos clave:

> «La misión de la Compañía de Jesús es el servicio de la fe, del que la promoción de la justicia constituye una exigencia absoluta, *en cuanto forma parte de la reconciliación de los hombres exigida por la reconciliación de ellos mismos con Dios*» (CG 32, Decr. 4, n.2).

> «Ciertamente *ésta ha sido siempre, bajo modalidades diversas, la misión de la Compañía* (cf. *Formulae Instituti S.I.,* aprobadas por los Pontífices Paulo III y Julio III, especialmente n. 1): esta misión adquiere, empero, un sentido nuevo y una urgencia especial, en razón de las necesidades y las aspiraciones de los hombres de nuestro tiempo, y bajo esta luz queremos considerarla con una mirada nueva» (*Ibid.,* n. 3).

> «Como religiosos jesuitas... el nuestro es un *"servicio de reconciliación"* (2 Cor 5,18) *en nombre de Cristo*» (CG 34, Decr. 6, n. 6).

> «*Un reto especial de hoy es realizar el ministerio de la salvación y reconciliación de Cristo en un mundo crecientemente dividido* por el nivel económico y social, las razas y las etnias, la violencia y la guerra, el pluralismo cultural y religioso. Estas divisiones han de ser un polo de atención del ministerio sacerdotal del jesuita, porque la obra de reconciliación de Cristo derriba el muro de división entre pueblos "para crear en sí un hombre nuevo" (Ef 2,14s)» (*Ibid.,* n. 14).

3. La reconciliación, ausente como lugar de referencia

«Reconciliar desavenidos» formaba parte de la experiencia original de los primeros compañeros, y a ella se apela en la reformulación de la misión de la Compañía de Jesús en las CG 32 y 34. Pero, como observa agudamente Hurley, «la reconciliación no ha entrado a formar parte del lenguaje normal de los jesuitas. No es uno de esos términos o frases, como por ejemplo "servicio de la fe", "promoción de la justicia", "nuestra manera de proceder", "discernimiento"..., con los que nos hemos familiarizado más en las últimas décadas».

Pero otro tanto sucede en el ámbito eclesial. Si buscamos el término en los grandes diccionarios teológicos modernos que tienen como objetivo reformular hoy el mensaje cristiano, sencillamente no aparece. El concepto «reconciliación» parece estar ausente como lugar de referencia. ¿Cuáles podrían ser las causas?

En primer lugar, el sentido teológico que posee la reconciliación vinculada a la misión de Jesús se difuminó, absorbido por una redención concebida fundamentalmente como expiación y satisfacción vicaria. Paralelamente se fue restringiendo la reconciliación al *sacramento de la reconciliación o penitencia,* como un acto particular que tiene lugar entre el penitente y Dios a través de la confesión individual, despojando al concepto de su peso teológico en el misterio de Cristo y de su carácter social.

Más recientemente, la apelación a una espiritualidad de la reconciliación en los años setenta y ochenta, en los que la «liberación» centraba los esfuerzos de la teología más comprometida, podía parecer una *alternativa interesada a la liberación,* en la línea de algunos sectores más conservadores de la Iglesia. En 1985, el presidente del CELAM sugirió que el tema más adecuado para centrar la teología y la praxis latinoamericana no era «liberación», sino «reconciliación». Esta sugerencia, sea cual fuere su alcance, dio pie a una seria polémica. De ahí su mala prensa inicial en ambientes

más comprometidos. Se le acusaba de no apuntar tanto a las exigencias de la justicia cuanto a un consenso mal entendido sobre bases poco firmes y, por tanto, de aceptar en el fondo un *status quo* que oprimía a los pobres. La reconciliación parecía una *paz apresurada* que no había transitado por el camino de la verdad y de la justicia.

Finalmente, el término «reconciliación» se fue secularizando en los ámbitos jurídicos y administrativos como un proceso de «conciliación», una estrategia, una *técnica de mediación de conflictos,* por la que se pretende que ambas partes vean satisfechas algunas de sus demandas para poner fin al conflicto. El lenguaje de «conciliación» es ya normal en las demandas laborales o en las disputas matrimoniales. Pero una estrategia secular, interesante por lo demás, carece de peso teológico.

4. Recuperación del sentido teológico y social de la reconciliación

Hoy se han desarrollado dinámicas que contribuyen e incluso urgen a recuperar el sentido original de la reconciliación en la misión de Cristo (y, para los jesuitas, en los documentos fundantes de la Compañía de Jesús).

4.1. El *Vaticano II* abrió el camino a una mejor comprensión del tema de la reconciliación. En la mayoría de los trece textos en que aparece formalmente, el término «reconciliación» tiene relación con el de diálogo, uno de los *leit-motiv* de una nueva actitud eclesial ante el mundo. Pero más importante que el uso explícito del término es el camino que se abre con una nueva visión *sacramental* de la Iglesia: «La Iglesia es en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad del género humano»[3]. La reconciliación con Dios y la reconciliación de la humanidad tienen que ver no sólo con un sacramento particular, sino que constituyen la razón de ser de la misma sacramentalidad de la Iglesia.

Pablo VI apela a este texto en 1975, Año Santo de la Recon-ciliación, en su exhortación apostólica *Paterna cum benevolentia*[4]: «La reconciliación, en su doble aspecto de paz recuperada entre Dios y

3. *Lumen Gentium,* 1.
4. *Ecclesia*, n. 1.722, 4 de enero de 1975.

los hombres y de los hombres entre sí, es el primer fruto de la redención... Y puesto que dicha reconciliación encuentra su expresión privilegiada y la plenitud de su fuerza en la Iglesia, ésta es "como un sacramento, o sea, signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad del género humano"». La reconciliación en el seno de la Iglesia no es una mera estrategia para tener más fuerza en la misión, sino que dimana de su sacramentalidad. Dentro de esta lógica teológica, Pablo VI termina su exhortación: «Dirigimos nuestra invitación al pleno restablecimiento del bien supremo de la reconciliación con Dios, dentro de nosotros y entre nosotros, a fin de que la Iglesia sea en el mundo un signo eficaz de unión con Dios y de unidad entre todas las creaturas». Desde esta sacramentalidad de la reconciliación que compete a la Iglesia, Pablo VI, en su mensaje de 1 de enero de 1975, día de la oración por la paz, se dirigió a toda la humanidad: «Éste es para vosotros nuestro mensaje de esperanza: ¡la reconciliación es el camino hacia la paz!».

Esta línea teológica se encuentra en la exhortación apostólica postsinodal de 1984, *Reconciliatio et Paenitentia,* de *Juan Pablo II*, en la que el lenguaje de la reconciliación no se aplica sólo al sacramento de la penitencia, sino que éste se encuadra en un marco social más amplio. El *Jubileo 2000* fue otra ocasión para confirmar esta línea. El lema de la Jornada Mundial 2002 de oración por la paz fue: «Sin perdón no hay paz». La reconciliación ha estado también muy relacionada con el diálogo interreligioso, que ha constituido una preocupación de este pontificado.

4.2. Por su parte, la reformulación de la *misión de los jesuitas* como servicio a la fe, de la cual la promoción de la justicia es una exigencia absoluta, ha experimentado un *ensanchamiento* en la CG 34 y posteriormente. Primero, desde el punto de vista *objetivo,* por la interdependencia de dimensiones como el desarrollo, la democracia y los derechos humanos, el respeto del medio ambiente, las culturas y el diálogo interreligioso, el desarme y la paz, que hace que quede corta una visión de la justicia demasiado anclada en la clave socioeconómica. Segundo, desde el punto de vista *subjetivo,* porque importan no sólo los proyectos sociales, sino las mismas personas: se busca devolver su humanidad tanto a las víctimas como a los opresores, y a nosotros mismos que deseamos acompañarles. La meta es caminar hacia una realidad nueva, rasgo característico de la reconciliación.

El horizonte de la reconciliación no suple la necesidad de liberación. No se trata de elegir entre una y otra. Sin liberación no cabe verdadera reconciliación. Ésta sólo es posible si se erradican las condiciones que han hecho posible la violencia estructural o directa, los enfrentamientos físicos o morales. Es verdad que la reconciliación, con ser muy valiosa, puede resultar también engañosa y objeto de manipulación.

Pero la reconciliación constituye aquello a lo que estamos destinados más allá de la liberación. Impide que la liberación de unos pueda significar una nueva opresión para otros. Alcanza a las personas y no sólo a los problemas. Tiene la audacia de asumir la confianza cristiana en el amor a los enemigos y de fomentar el perdón. Pone de manifiesto que el servicio de la fe (predicar y practicar el perdón y la pacificación) y la promoción de la justicia (predicar y practicar el arrepentimiento y el remedio de las injusticias) se necesitan mutuamente, y tanto una cosa como otra pertenecen al mensaje evangélico integral.

4.3. La *investigación para la paz,* desde su ámbito secular, aporta hoy nuevos datos en el tratamiento de los conflictos. Según Johan Galtung[5], el conflicto es como un triángulo con tres vértices: contradicción, actitud y conducta. Una situación considerada injusta genera una actitud personal o grupal de odio que produce un enfrentamiento violento. Si se quiere, puede hablarse también de violencia estructural, violencia cultural y violencia directa. La superación del enfrentamiento no consiste sólo en el cese de la conducta violenta y sus efectos (reconstrucción), sino que exige nuevas actitudes (reconciliación) para superar la contradicción (resolución). Hubo una época en que se consideraba como paz el cese de la violencia directa. Después alcanzamos la conciencia de que la paz es obra de la justicia y, por tanto, resulta incompatible con la violencia estructural. En los últimos años se pone un especial énfasis en las personas y, sin renunciar a las aportaciones anteriores, la paz asoma a un proyecto de reconciliación.

John Paul Lederach[6] confirma el cambio del paradigma conceptual que se ha operado en los conflictos contemporáneos después de

5. Johan GALTUNG, *Tras la violencia 3R: Reconstrucción, Reconciliación, Resolución,* Bakeaz, Bilbao 1998.
6. John Paul LEDERACH, *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas,* Bakeaz, Bilbao 1998.

la «guerra fría», que se manifiesta en un paso del interés por la *resolución de materias conflictivas* (objetivo tradicional de la diplomacia de estado) a centrarse en la *restauración y reconstrucción de las relaciones* (personales y grupales). ¿Por qué? Los conflictos ya no se dan tanto entre estados cuanto en el seno de sociedades divididas, más acá o más allá de las fronteras estatales, en torno a grupos de identidad. La cercanía personal de los grupos enemistados es mayor que en los conflictos tradicionales, el sufrimiento más agudo, y cobran importancia decisiva los componentes emocionales y psicosociales de los enfrentamientos, más allá de la estricta materia del conflicto. Desde la esfera secular se confirma así hoy la densidad bíblica y teológica del concepto de «reconciliación».

5. La reconciliación es una tarea que se extiende a todos los ámbitos

El servicio a la reconciliación es transversal a todos los ámbitos, tanto en el microescenario social como en el macroescenario mundial:

- *Personal* (reconciliación con uno mismo, con su historia, con sus posibilidades y pasividades).
- *Generacional* (jóvenes/mayores/ancianos), *género* (hombres/mujeres), *familiar.*
- *Educativo* (la comunidad educativa).
- *Religioso* (entre las religiones, dentro de la Iglesia, en las comunidades).
- *Social* (ganadores/perdedores, con trabajo/en paro, autóctonos/inmigrantes);
- *Político* (partidos en el ejercicio de la política, comunidades autónomas, nacionalismos e identidades culturales, pueblos en la esfera internacional).
- *Ecológico* (medio ambiente/seres humanos, presentes/futuras generaciones).

ST 90 (2002) 795-808

LOS LIBROS

Recensiones

CAMISASCA, Massimo, *Comunión y Liberación. Los orígenes (1954-1968),* Encuentro, Madrid 2002, 288 pp.

Este primer tomo de la historia de «Comunione e Liberazione» (CL) abarca desde su fundación, en octubre de 1954, hasta la crisis de 1968.

La figura del fundador del movimiento, don Luigi Giussani, está presente desde la primera página hasta la última. Nacido en 1922, entró en el seminario cuando iba a cumplir once años, y recibió la ordenación sacerdotal cuando todavía no había cumplido los veintitrés. En 1954, siendo profesor del liceo clásico G. Berchet (Milán), inició un movimiento para estudiantes de secundaria llamado «Gioventù Studentesca» (GS), que alcanzaría en seguida notable difusión, extendiéndose incluso por otras ciudades italianas.

Recuerda una alumna de los primeros años que Giussani «suscitaba reacciones de adhesión incondicional o de aversión total» (p. 22). Así había ocurrido ya durante sus años de seminario, y siguió ocurriendo después. Sus relaciones con los sucesivos arzobispos de Milán (uno de los cuales se convirtió después en Pablo VI) fueron bastante tensas, mientras que con Juan Pablo II han sido sumamente cordiales. Es magnífica la respuesta dada por el Card. Montini, siendo arzobispo de Milán, a quienes le pedían una «intervención» muy firme en GS: «No puedo actuar en la Iglesia contra esa libertad que he defendido para el asociacionismo católico respecto al régimen fascista» (p. 241, n. 11).

GS, y más tarde CL, nació como una respuesta a la ausencia de los cristianos en la vida pública, especialmente en el ámbito de la cultura. En un primer momento, los *giessini* se integraron en las asociaciones de estudiantes existentes, pero en 1961-62 decidieron abandonarlas para iniciar una batalla cultural contra el pensamiento dominante desde plataformas alternativas propias. «El adversario fundamental contra el que arrecian las críticas de don Giussani y de los demás responsables de GS es la concepción laicista del hombre y de la escuela» (p. 164), que se con-

cretaba en dos palabras: ateísmo y marxismo.

Paradójicamente, al cabo de unos años la mayoría de los jóvenes de GS se dejaron seducir por ese pensamiento que combatían. Fueron varias las rendijas por donde fue introduciéndose: las visitas con fines caritativos a la Bassa, una zona agrícola al sur de Milán; el contacto con la miseria de quienes fueron enviados a Brasil; los planteamientos del viceconsiliario de GS, don Vanni Padovani... El detonante final de la crisis –en opinión de don Giusssani– fue la lectura del conocido libro «El cristianismo no es un humanismo», de José María González Ruiz (p. 273). Al final quedó sólo un pequeño «resto» fiel al Fundador, con los cuales inició de nuevo el camino un año después, en 1969, ya con el nombre de CL. Pero esto será objeto del segundo (y último) tomo, que todavía no ha aparecido.

Hoy la obra de don Giussani sigue suscitando pasiones encontradas, pero nadie puede negar que es un movimiento influyente en la Iglesia actual, y conviene conocer su historia. Massimo Camisasca no es un observador imparcial (pertenece al movimiento desde 1960), pero debemos agradecerle el esfuerzo que ha hecho por ceñirse a los hechos objetivos. Merece la pena leer su obra, que por otra parte está bien escrita y resulta amena.

Luis González-Carvajal

ZAMORA TELLÓ, Laura, *El Sida,* Acento, Madrid 2002, 94 pp.
MUÑOZ GOULIN, Julián, *Las brujas,* Acento, Madrid 2002, 92 pp.

Fue, sin duda, un acierto de Acento Editorial el lanzamiento de la colección «Flash», que, como sugiere su nombre, pretende ofrecer en apenas un centenar de páginas de pequeño formato una síntesis sencilla de temas de actualidad. Son verdaderamente «libros con personalidad» –suponiendo que podamos aplicar ese término sin abuso a algo distinto de los seres humanos–, reconocibles desde lejos en los escaparates de las librerías. Han aparecido ya casi 200 títulos, casi todos ellos muy prácticos, de los cuales presentamos brevemente los dos últimos.

Laura Zamora escribe sobre el SIDA, la gran epidemia del siglo XX (hasta el mes de diciembre del año 2000, el número total de personas infectadas en todo el mundo era de 36,1 millones, y se habían producido 21,8 millones de muertes directamente atribuibles a la infección). En España, hasta junio de 2001, se han acumulado 61.028 casos de SIDA, de los cuales el 53% ha fallecido ya.

El libro está escrito desde la perspectiva de la medicina. Expone, de forma muy completa y clara, los orígenes de la enfermedad, sus efectos sobre el organismo, las vías

de contagio, su tratamiento, etc. Hasta los más profanos en la materia obtendrán (obtendremos) unas ideas suficientemente claras sobre el particular. Mucho más breve (sólo cinco páginas) es la atención prestada a los aspectos sociológicos y psicológicos. Y no entra en las cuestiones de tipo ético que plantea esta enfermedad. Sin duda, un libro válido para informarse en poco tiempo sobre este flagelo.

El segundo libro es un estudio sobre la brujería que se lee de un tirón. Nos explica el Autor que, aunque siempre ha habido magos y hechiceros, no siempre hubo brujos. Un brujo (o, más generalmente, una bruja; porque, como decía Jules Michelet,«por cada brujo, diez mil brujas») es alguien cuyos supuestos poderes sobrenaturales se atribuían a un pacto con el diablo. Aunque la creencia en adoradores del diablo comenzó ya en el siglo XI, en pleno fervor del año 1000, el tiempo por excelencia de la brujería fueron los siglos XV a XVIII.

La represión de la brujería por la justicia civil comenzó en 1360. Unas décadas después, también la Inquisición tomó cartas en el asunto. Se publicaron muchos manuales destinados a los inquisidores enseñándoles a perseguir la brujería, como el famoso «Martillo de las Brujas» (*Malleus maleficarum*), de los dominicos Jacques Sprenger y Henry Institoris (1486). Con el fin de que fuera reconocible por los de su clan, se suponía que el diablo marcaba a su asociado con una señal, que los inquisidores definían según su imaginación. Podía ser, por ejemplo, una parte de la piel insensible al dolor, por lo que se pinchaba y quemaba todo el cuerpo del acusado, o una verruga curiosa, o cualquier otra cosa. En 1670, un adolescente de 16 años «acertó» a descubrir, él solo, 6.210 brujos en algunas aldeas del Béarn (región del sur de Francia). Al parecer, los reconocía porque llevaban una marca negra parecida a la de algunos tejidos. Y no fue el único caso de jovencitos traviesos que condenaron a muerte a centenares de personas. Ni siquiera fue raro el caso de personas que se autoinculpaban espontáneamente, aportando muchos detalles que les dictaba su imaginación enfermiza.

La difusión de la Ilustración en el siglo XVIII fue acabando poco a poco con la caza de brujas. También las sátiras de no pocos escritores y artistas contribuyeron a que al menos las personas más cultas terminaran pensando que eso de la brujería era muy poco serio (¿cómo no recordar «El diablo cojuelo», de Luis Vélez de Guevara?).

Termina el libro con un capítulo sobre la brujería hoy, donde no podía faltar, obviamente, el curioso fenómeno de Harry Potter.

Luis González-Carvajal

ALVIAR, J. José, *Escatología. Balance y perspectivas,* Cristiandad, Madrid 2001, 196 pp.

El Autor, profesor de la Facultad de Teología de Navarra, dedica el primer capítulo de esta obra a hacer un balance de la escatología actual, para lo cual ha estudiado con detenimiento un amplio abanico de manuales de orientaciones bien diversas (van desde Cándido Pozo hasta Juan-José Tamayo). Observa que casi todos ellos están recorridos por unas líneas de fuerza comunes, tales como renunciar a cualquier conocimiento nítido y detallado de la otra vida; dar prioridad a la escatología final sobre la escatología intermedia; no considerar simétrica la posibilidad del cielo y del infierno; una concepción *holística* del *éschaton,* que incluye la solidaridad con todos los santos y la integración en un cosmos transfigurado; etc.

En el segundo capítulo reflexiona sobre las notas que deben caracterizar hoy a la escatología: ser una teología *salvífica* (hablar del Cielo, por ejemplo, debería «provocar en las personas el ardiente deseo que tuvo san Pablo de "estar con Cristo" para nunca más separarse de él»), *contextual* (que se enfrente, por ejemplo, a la idea de la reencarnación, que hoy parece difundirse con fuerza renovada), *no reductiva* (que no se limite a la otra vida, puesto que el tiempo comprendido entre la primera y la segunda venida de Cristo pertenece ya al *éschaton*), etc.

El tercer capítulo está dedicado a lo que podría ser el plan de un tratado de escatología. El Autor –que tiene intención de escribirlo en el futuro– propone dos partes: la escatología del *totum* (sobre la transformación que obra Dios en el conjunto de la creación) y la escatología «de detalle» (para examinar lo que le sucede a la criatura individual). En esta segunda parte presta bastante atención a la «escatología intermedia», que en opinión del Autor se corresponde con el Sábado Santo, el tiempo que media entre la muerte de Cristo y su resurrección. No aborda el problema que plantea el alma separada a una concepción no dualista del hombre.

Estamos ante un libro que ha intentado conciliar una rigurosa fidelidad al magisterio actual de la Iglesia con una prudente apertura a los nuevos planteamientos.

Luis González-Carvajal

BAMBRILLA, Franco Giulio, *En busca de Jesús,* San Pablo, Madrid 2002, 118 pp. / PIÉ-NINOT, Salvador, *Creer en la Iglesia,* San Pablo, Madrid 2002, 96 pp. / GELABERT, Martín, *Creo en la Resurrección,* San Pablo, Madrid 2002, 112 pp.

La editorial San Pablo ofrece en su nueva «Colección Credo» una lectura comprensible y actual del Credo, realizada por algunos de los teólogos más conocidos de nuestro tiempo. Cada número de la Colección presenta un artículo del Credo, desarrollando el contenido teológico fundamental que encierra cada profesión de fe. Estamos ante una bien cuidada edición de bolsillo, de elegante presentación, que tiene el mérito de aunar la claridad expositiva con la seriedad y calidad de sus reflexiones.

Creo en la Resurrección es el número que escribe el dominico MARTÍN GELABERT, quien acertadamente presenta el mensaje de la esperanza cristiana en correlación con las preguntas y expectativas humanas. La respuesta cristiana sobre lo que nos espera al final de la vida es original y nos remite al origen de la fe: la resurrección de Jesús. Su objetivo es aclarar lo que significa la fe en la resurrección y la esperanza que pone en marcha.

Ante el misterio de la muerte, cuestión inevitable, seria y dolorosa, no sólo cabe la angustia, sino también la escucha de una Palabra: «Un amor más fuerte que la muerte». En la elaboración teológica, el autor aglutina el fundamento de la fe en la resurrección en torno a tres aspectos: el amor de Dios, que con su gracia se hace presente en nuestra vida; el poder creador de Dios, que nos da la vida; y el poder de Dios, que resucita a Jesús.

A continuación presenta el alcance del dogma de la resurrección de la carne, expresión esta que remite a la identidad y totalidad del ser humano en su capacidad de relación. Las siguientes páginas tratan desde una perspectiva general los estados escatológicos: la vida eterna; el infierno como «resultado inmanente de la propia culpa» (p. 82); el juicio como auto-juicio; el purgatorio como purificación. Finalmente, insiste en que lo central del dogma está en la salvación que Dios ofrece a todos, y cómo esto es objeto de una esperanza que nos mueve a la oración solidaria.

Un buen libro, con un bello estilo grato de leer, que sabe poner en diálogo la respuesta cristiana con las preguntas humanas y combinar la tradición cristiana con una mirada actual a los problemas, y en el que la claridad y sencillez expositivas no son sino reflejo de su calidad teológica.

El teólogo SALVADOR PIÉ-NINOT es el autor del número titulado *Creer en la Iglesia.* Comienza señalando lo que en nuestro contexto social dificulta y favorece este artículo del Credo, y luego describirá la Iglesia como «el modo y ámbito comunitario-sacramental desde donde se profesa, se celebra

y se atestigua la fe cristiana» (p. 8). Creer en ella quiere decir «creer eclesialmente». Después de pasar revista a los nombres de la Iglesia, se plantea el problema de su origen, subrayando la «eclesiología implícita» de Jesús (p. 26) y la articulación de la comunidad cristiana en la época apostólica.

Después de afirmar la dignidad fundamental de todos los cristianos por el bautismo, observa las diversas «condiciones de vida» en la Iglesia: el laicado, el ministerio ordenado y la vida consagrada. Luego ofrece un repaso por las distintas «notas» de la Iglesia: *una,* reconociendo grados de pertenencia; *santa,* pero de manera imperfecta, pues necesita purificación continua; *católica,* con una misión universal encomendada; *apostólica,* en sucesión y comunión de fe, que se expresa en la comunión con el Obispo de Roma, cuyo primado tiene la finalidad de mantener la unidad de la Iglesia.

El «lugar» de la Iglesia en el creer se sitúa en ser ámbito, contexto y condición que posibilita precisamente el «creer eclesialmente» (p. 73). La credibilidad eclesial se localiza en torno a la categoría de testimonio como camino de evangelización.

Estamos ante un libro que resume perfectamente y con mucha claridad y agilidad expositiva la eclesiología del Vaticano II, en un nivel de divulgación, pero cuyo resultado es una visión panorámica de calidad seguramente provechosa para quien quiera conocer el significado teológico de la Iglesia.

FRANCO GIULIO BRAMBILLA es el autor del tercer libro de esta colección que reseñamos: *En busca de Jesús.* Se trata de un comentario al artículo central del Credo sobre la muerte y resurrección de Jesús. En la Pascua de Cristo se da una doble búsqueda: Dios busca al hombre, y el hombre busca a Dios. La categoría de «búsqueda» le sirve al autor como clave para toda la reflexión. El encuentro Dios-hombre es sobre todo un encuentro pascual que acontece en la pasión-muerte-resurrección de Jesucristo. Los tres capítulos del libro se corresponden con los tres días del triduo pascual.

El primer capítulo nos sitúa ante la propia búsqueda que Jesús emprende y el camino de la entrega por donde se guía: la salvación sigue el camino del servicio. El segundo momento será el de la contemplación del Crucificado, el «otro» de la búsqueda. De la mano de algunos de los textos de la Pasión, intenta entrar en el misterio de la muerte de Jesús y, así, descubrir la adecuada actitud ante el sufrimiento: se trata de una conversión del deseo humano en realización de la voluntad del Padre. El tercer momento nos introduce en la paradoja de que el buscado es el Resucitado, el más allá de la búsqueda. La esperanza en la resurrección adopta la forma de seguimiento confiado del Crucificado en la comunidad de discípulos.

Este número de la colección tiene el valor de presentarnos, en un nivel más bien de meditación espiritual, la contemplación de

algunas escenas de la pasión y resurrección del Señor. Algunas de sus reflexiones son muy sugerentes y valiosas para la meditación de este artículo de la fe. Pero este número sigue una metodología y una orientación diferentes de las de los anteriormente reseñados. Es más bien una meditación que una exposición sistemática de los contenidos teológicos fundamentales de este artículo de la fe.

Fernando Nieto Sáez

MARTÍNEZ FRESNEDA, Francisco, y GARCÍA DOMENE, Juan Carlos, *La paz. Actitudes y creencias,* Espigas, Murcia 2002, 410 pp.

Tras los sucesos del 11 de septiembre, aparecieron numerosos escritos que presentaban el factor religioso como causa y catalizador de la violencia. Junto a estos escritos, no han faltado autores que ven en la religión una vía para el fomento de la paz, localizando el germen de la violencia fuera del hecho religioso –en el ser humano, para algunos; en la cultura, para otros–, reconociendo la mayoría que el hecho religioso ha sido «utilizado» para fines violentos. Francisco Martínez Fresneda, franciscano, profesor en el Instituto Teológico de Murcia OFM, defiende en su libro *La Paz: actitudes y creencias* la fuerza de la fe cristiana para promover la reconciliación y la paz entre los seres humanos.

El libro está estructurado en cinco capítulos, precedidos de una introducción y seguidos de una conclusión. Cada capítulo tiene un desarrollo doctrinal a cargo de Martínez Fresneda y un desarrollo práctico llevado a cabo por García Domene. En la parte doctrinal, Martínez Fresneda realiza un somero análisis del Antiguo y Nuevo Testamento, de los escritos de san Francisco de Asís y del magisterio reciente de la Iglesia, para encontrar una pauta común, «una condición de ser de la persona» apta para evangelizar la cultura y la política.

Esa condición de ser de la persona viene perfilada por la figura del Siervo de Yahvé, anunciado en el Antiguo Testamento, hecho realidad en Jesús de Nazaret y actualizado por san Francisco de Asís. La figura de este Siervo realiza un modelo de paciencia, humildad, fidelidad e inocencia, en quien Dios ha puesto su espíritu, y que ha sido enviado como profeta a comunicar la salvación de Dios, no sólo a un pueblo incapaz de salvación, sino a toda la humanidad. Una figura así posibilita la paz como don de Dios. Desde aquí se propone: a) la evangelización de las culturas en cuanto portadoras de elementos violentos; b) la promoción cristiana de aquellos elementos pacíficos que las culturas conllevan; c) una ética de mínimos, como ética de la paz, fundada en la defensa de la vida y de la dignidad humana, que abarque a todas las culturas; y d) una educación para la paz.

En mi opinión, el libro logra con creces lo que se propone, si bien se echa mucho de menos un diálogo con autores contemporáneos que hayan tratado o estén tratando este tema. La parte práctica del libro, sencilla por otra parte, está muy bien hilvanada para ser trabajada por grupos o comunidades. El material y las referencias que ofrece Juan Carlos García son prolijos y de una gran actualidad. Aquellas comunidades que quieran trabajar seriamente las actitudes pacíficas desde la espiritualidad cristiana encontrarán en este libro lo que buscan.

Ignacio Cervera, SJ

PROVENCHER, Normand, *El Dios vivo,* Sal Terrae, Santander 2002, 212 pp.

El Dios que presenta Provencher es ante todo, tal y como rezuma cada página de este libro, *un Dios vivo.* Para él es evidente que la Trinidad es el misterio que nos hace vivir, y que «la fe en el Dios trinitario tiene consecuencias concretas en nuestra vida cotidiana» (p. 197). El autor manifiesta su preocupación por presentar a *un Dios que vive,* y quiere cuidar «la catequesis, la predicación y la educación de los adultos en la fe» (p. 193).

Escribe Normand Provencher desde la experiencia todavía viva del Jubileo que Juan Pablo II convocó para el año 2000. No en vano, el objetivo de la celebración de ese año santo fue la «glorificación de la Trinidad», según dice el n. 55 de la Carta Apostólica *Tertio Millenio Adveniente.*

A dicha carta se remite una y otra vez el autor. Y, de hecho, Provencher sigue el mismo orden cronológico, al presentar al Dios Uno y Trino, que se siguió en la preparación del Jubileo: si el año 1997 estuvo consagrado a Jesús, el único Salvador, el año1998 al Espíritu Santo, y el año 1999 al Padre, en esa misma secuencia se suceden los capítulos de este libro.

Es Provencher profesor en la Facultad de Teología de la Universidad de Saint-Paul, de Ottawa. Esa experiencia académica le ayuda a presentar con claridad y rigor una síntesis fluida y amena de las cuestiones propias de un tratado de Dios. Logra iluminar y hacernos conocer mejor a cada una de las personas de la Trinidad, si bien su trabajo es más notable a la hora de abordar la figura del Espíritu Santo. (Hay varias referencias a la Renovación Carismática –pp. 121, 126– que parecen indicar una afinidad con dicho movimiento). Descubrimos en Provencher un conocimiento vivencial de los efectos y frutos del Espíritu.

Finalmente, dedica un capítulo al único Dios vivo, Padre, Hijo y Espíritu, con el propósito de evitar los riesgos asociados al hecho de haber separado y considerado independientemente a cada una de las personas divinas.

Percibimos de fondo un interés pastoral loable. El autor es consciente de que «el lenguaje tradicional de la fe cristiana se ha convertido en una lengua extranjera que ya nadie comprende... y que la gente se siente cada vez más extraña en el mundo de los ritos cristianos, los textos bíblicos y los Credos» (p. 193), y por eso se esfuerza en hacer cercanos los términos y las expresiones de nuestra fe.

Puede ser un libro que ayude a aquellos que, sin pretender grandes análisis teológicos, sí desean entrar en el misterio de Dios. Para iniciarse en ese descubrimiento, este texto puede servir muy válidamente. Las verdades de nuestra fe, las que constituyen el núcleo de nuestro credo, se presentan con orden, cuidado y rigor. Pero no puede valer sino como mera iniciación: si se decide profundizar, este libro deberá ser pronto aparcado.

Fernando Gálligo Gómez

VIELVA, Julio, *Ética profesional de la enfermería,* Desclée de Brouwer, Bilbao 2002, 262 pp.

Estamos ante una obra que pretende reflexionar sobre la enfermería en cuanto quehacer ético. El objetivo es amplio y muestra la dimensión moral de la profesión, así como las exigencias que conlleva su ejercicio. De forma progresiva expone el sentido de la enfermería, ligado inexorablemente al cuidado como rasgo esencial y a las responsabilidades que de él dimanan. Estos aspectos son mirados desde las circunstancias históricas, sociales y culturales que han condicionado y condicionan el ejercicio de la profesión y sus obligaciones morales.

La enfermería necesita la aportación de un libro de ética profesional que proporcione conocimientos y métodos para pensar los problemas éticos y los instrumentos y la disciplina para hacerlo. Todo ello requiere a su vez una interacción obligada con el sistema de valores de cada profesional.

Será preciso diferenciar el marco de la «deontología» del marco ético. En este sentido, la deontología implica un conjunto de deberes formulables y exigibles para un colectivo determinado, conjunto que constituye un código base. Por tanto, la deontología no agota la ética. La ética tiene como última instancia los principios morales y la conciencia individual y va más allá de los deberes comúnmente establecidos. La ética tira de los profesionales hacia los máximos de su buen hacer.

El autor pide a la profesión apostar alto. La enfermería es un quehacer que pretende y aspira, apoyada en un cuerpo o conjunto sistemático de conocimientos, crecer mediante el desarrollo de su saber por medio de la investiga-

ción. Estamos de acuerdo en que el crecimiento de la enfermería tiene que ver, más allá de la adquisición de conocimientos científicos, con la sabiduría, porque la enfermería es el arte del cuidar. Cada profesional tiene que integrar un conocimiento global de la persona necesitada de cuidados, un estilo de vida coherente que integre conocimiento y virtudes intelectuales, así como el saber práctico y virtudes morales.

En numerosos puntos de la obra el autor menciona la importancia de que el profesional de la enfermería despliegue su potencial y ejercite su responsabilidad desde el trabajo en equipo. Es todo el equipo el que busca el bien del enfermo. Con ello se abren los marcos de escucha y colaboración, reduciéndose el esquema piramidal que coloca al médico en la cima de las decisiones.

Es crucial para la maduración de la enfermería como profesión dar un giro en su orientación y asumir que su deber último está con el enfermo, y su compromiso moral dirigido hacia el paciente, no hacia el médico. En el encuentro entre la bioética y la ética profesional de enfermería, como es lógico, no todos los temas de la bioética son igualmente relevantes para la enfermería. Es un acierto del autor analizar algunos de estos temas de la bioética en la medida en que presentan conflicto para los profesionales de la enfermería. Precisan una revisión los temas del respeto a la intimidad del paciente, el manejo de la información, la veracidad, así como el respeto a la autonomía, con la consiguiente exigencia del consentimiento informado.

El reto de la enfermería es profundo, en la medida en que nadie puede hacer esta tarea por nosotros; la enfermería del futuro será la que los profesionales hagamos de ella. Un arte excelente que precisa ser recreado.

Marta López Alonso

MALINA, Bruce J., *El mundo social de Jesús y los evangelios. La antropología cultural mediterránea y el Nuevo Testamento,* Sal Terrae, Santander 2002, 334 pp.

El uso de las ciencias sociales en el estudio del Nuevo Testamento ha alcanzado la mayoría de edad, quedando atrás una manera predeterminadamente teológica de entender los textos. Esta obra tiene una doble finalidad. En primer lugar, presentar algunas investigaciones sobre el Nuevo Testamento, realizadas durante los años ochenta y noventa, que han aplicado conceptos y teorías provenientes de las ciencias sociales a los textos bíblicos. En segundo lugar, poner de relieve la necesidad de dichas ciencias para entender un texto bíblico.

El primer capítulo resulta de vital importancia para comprender su metodología. Lo dedica al acto de leer. ¿Qué ocurre cuando leemos

algún texto del Nuevo Testamento? Que lo interpretamos con las categorías sociales de nuestro mundo, porque para nosotros sólo en ese contexto cobra significado el lenguaje. Pero eso mismo les ocurría a los cristianos del siglo I, con lo que el lenguaje que utilizan en el NT corresponde a un determinado sistema social que no tiene que ver con el nuestro. Por tanto, si queremos comprender qué querían decir los autores del NT, necesitamos despojarnos de nuestro etnocentrismo europeo y entender que nuestras categorías no son las suyas. Cuando se dice, por ejemplo, que Jesús tenía treinta años, y se observa la edad media de aquella época, queda claro que treinta años de entonces, edad a la que muy pocos llegaban, no son los de ahora. El autor no pretende dar una interpretación de los evangelios, sino dotarnos de las categorías culturales y sociales para poder comprender mejor el NT y, por tanto, a Jesús. Y a ello dedica el resto de capítulos, que divide en tres partes.

En la primera, nos acerca al tipo de personalidad característica de los habitantes del mundo mediterráneo del siglo I. Se trata de una personalidad orientada al grupo, a la que como institución básica corresponde la familia.

En la segunda parte, dedica dos capítulos a los roles significativos que ocupan el centro de los escenarios dibujados por los autores de los evangelios. Para Malina no se puede aplicar el rol de «carismático» a Jesús, porque no es apropiado para la cultura mediterránea de esa época. En cambio, al enfrentarse a la figura de Dios como «Padre» y su relación con Jesús, observa cómo funciona el rol de «patrón-cliente» que dominaba en dicha cultura.

Más controvertida resulta la cuarta parte, dedicada al tiempo. El razonamiento de Malina parte de que el mundo mediterráneo del siglo I era una sociedad campesina dominada por una cultura agraria, y por tanto la preferencia temporal en aquella época, excepto para la élite romana, era el presente, y de manera secundaria el pasado. Si admitimos esto, ¿por qué tanto énfasis en la escatología, en el futuro por parte de la exégesis moderna? Se pregunta Malina: ¿pertenece dicho énfasis a los textos o es proyección del teólogo moderno?

En la quinta parte trata de los problemas que surgen por la denominada «concepción heredada», más preocupada por la relevancia actual de los textos y su rédito teológico –como, por ejemplo, igualdad de derechos, ordenación de la mujer, liberación y cuestiones semejantes– que por descubrir los afanes, reflejados en ellos, de quienes en el siglo I habitaban el mundo mediterráneo.

Lo único discutible en esta obra, como en la mayoría de las nuevas investigaciones basadas en las ciencias sociales que se desarrollan principalmente en el ámbito americano y anglosajón, frente a las que hasta ahora habían predominado, provenientes de la escuela alemana, es que para estos investigadores están cargadas de teología

y, por tanto, de ideología. Parecen olvidar que el NT está escrito con un interés predominantemente teológico y originado por una experiencia espiritual. Los reduccionismos nunca son buenos, y si antes se ha abusado de lo teológico para interpretar los textos bíblicos, algo que demuestra muy bien Malina, da la impresión de que ahora, con cierto complejo de «cientifismo», se abusa de la antropología cultural. Si el teólogo, a la hora de interpretar un texto, es deudor de una concepción heredada, el antropólogo social también es deudor del último modelo, que siempre invalida el anterior, al que se consideraba más científico.

Pero para quienes no se quedan encasillados en ninguna escuela y admiten diversas lecturas, este libro representa un estímulo para acercarse a lo que los testigos del acontecimiento Jesús tenían que decir, y qué era lo que querían decir en su propio contexto social.

Juan Pedro Alcaraz Moreno

ESPEJA PARDO, Jesús, *Jesucristo. Ampliación del horizonte humano,* San Esteban, Salamanca 2002, 136 pp.

La pregunta que Jesús lanzó a sus discípulos, «¿quién decís que soy yo?», tenemos que seguir respondiéndola desde nuestra situación actual. Jesús Espeja lo intenta, poniendo de relieve en un primer capítulo los interrogantes y las visiones parciales que hoy se suelen dar, y que Espeja centraliza, sobre todo, en el problema de cómo entender y conciliar la humanidad y la divinidad en Jesús. Problema que tiene ver con la práctica eclesial y con nuestra visión dualista de lo profano y lo divino. Es la tensión que ha marcado la historia de la teología y que siempre está latente en la búsqueda de una identidad cristiana. Unas veces la balanza se ha inclinado hacia la afirmación de la divinidad, en detrimento de su humanidad, y otras veces lo contrario.

La aportación de Espeja es retomar este problema, que, a pesar de su larga historia, no ha dejado de estar presente en la conciencia de muchos cristianos actuales. Espeja se adentra desde este presente, que se sigue preguntando por Jesucristo, hacia un pasado en donde destaca la teología medieval, de la que se muestra un gran experto, pasando por Trento hasta llegar al Vaticano II.

Pero quizá el tercer capítulo sea el más valioso, porque muestra un futuro que despunta: se refiere a Jesús de Nazaret, «a quien Dios ungió con el Espíritu Santo y con poder; que pasó haciendo el bien y curando a los oprimidos, porque Dios estaba en él». Para Espeja esta confesión contiene tres afirmaciones, que son las que desarrolla en

esta última parte. La primera muestra la conducta humana que Jesús mantuvo por los caminos de Galilea. La segunda implica la interpretación creyente de que Dios estaba en él. Y, finalmente, si Jesús actuó así por la cercanía benevolente de Dios, la divinidad no aminora la humanidad, sino que más bien la promueve, ampliando el horizonte humano.

Como se observa, es la primera afirmación la que para Espeja nos lleva al conocimiento de cómo actúa la divinidad, porque a Dios no se le puede conocer directamente; por tanto, es a través de la humanidad de Jesús como podemos llegar a confesar que «Jesús es el Hijo de Dios». Por eso acaba el libro con un capítulo invitando al seguimiento.

Por último, se encuentra un epílogo donde manifiesta cómo la situación española de indiferencia religiosa puede llevar a algunos a cometer el error de volver a una «cristiandad» que proyecte la divinidad de Jesús en contra de la libertad humana. Para evitar esto resulta fundamental para la evangelización, saber articular bien las dos realidades. Estando de acuerdo con Espeja, hay que decir que este libro cumple muy bien con dicho objetivo, siendo destacable el lenguaje sencillo y de fácil lectura, por lo que resulta asequible a cualquier lector que no tenga muy claro cómo expresar al mismo tiempo la humanidad y la divinidad de Jesucristo.

Juan Pedro Alcaraz Moreno

EDITORIAL
SALTERRAE
Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

El código de las emociones posee al menos tres cualidades que resultan imprescindibles para escribir un libro de estas características: un lenguaje accesible a todos, un conocimiento profundo del niño y un enorme sentido común. Sus páginas se leen con facilidad, incluso con deleite, y no requieren ningún tipo de preparación académica. Son para todos. Hay además en *El código de las emociones* una notable estima por la estética de la expresión. Se trata de páginas que hay que leer, especialmente en este tiempo nuestro, tan saturado de palabras sobre los niños.

RITA GAY, madre de dos hijos, es doctora en filosofía por la Universidad Estatal de Milán, y en psicología por la Facultad de Magisterio de Turín. Ha trabajado en la formación de profesores de educación infantil, primaria y secundaria, y es consejera en temas de espacio-juego, espacio-familia, ludotecas, y también en una comunidad de acogida para menores.

184 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 9,80 €**