SUMARIO

ESTUDIOS

- **M-11-M (Madrid once Marzo): Cuando el acontecimiento espiritualiza la política.**
  Fernando VIDAL FERNÁNDEZ 371
- **Los españoles y su firmeza frente al terrorismo.**
  Darío VALCÁRCEL 385
- **¿Es posible vivir juntos los distintos sin diluir su identidad?**
  Izaskun SÁEZ DE LA FUENTE ALDAMA 389
- **¿Cuáles son las condiciones ético-políticas para un liderazgo planetario legítimo?**
  Toni COMÍN I OLIVERES 401

COLABORACIÓN

- **Orientaciones para ayudar a los afectados por el atentado del 11-M**
  María PRIETO URSÚA 413

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

- **Banco Mundial y Fondo Monetario Internacional: 6 cuestiones urgentes 6 décadas después.**
  Miguel GONZÁLEZ MARTÍN (Fundación «ALBOAN ») . . 419

EL VATICANO II

- **5. Gobierno de la Iglesia: «El episcopado es uno e indiviso».**
  Santiago MADRIGAL, SJ 425

LOS LIBROS

- **Recensiones** 441

PRESENTACIÓN

CUESTIONES PARA HUMANIZAR LA POLÍTICA

El reciente atentado terrorista sucedido en Madrid el 11 de marzo de 2004, grave, horrible e inaceptable, que ha llenado de tristeza e indignación a muchos madrileños y a millones de ciudadanos de todo el orbe, y que ha traído la destrucción y muerte a multitud de personas y familias inocentes, es el marco de referencia de este número de *Sal Terrae,* dedicado al ámbito de la política.

A todas las víctimas inocentes y a todos los damnificados por las matanzas de Atocha, Santa Eugenia y El Pozo del Tío Raimundo les expresamos nuestro más profundo respeto y nuestra más cordial cercanía y solidaridad. A todos ellos y a su memoria dedicamos estas «cuestiones para humanizar la política».

En 1987, Juan Pablo II señalaba que era de desear «que también los hombres y mujeres sin una fe explícita se convenzan de que los obstáculos opuestos al pleno desarrollo... dependen de *actitudes más profundas,* que se traducen, para el ser humano, en valores absolutos (...) En este sentido, es de esperar que todos aquellos que, en una u otra medida, son responsables de una "vida más humana" para sus semejantes –estén inspirados o no por una fe religiosa– se den cuenta plenamente de la necesidad urgente de un *cambio* en las *actitudes espirituales* que definen las relaciones de cada hombre consigo mismo, con el prójimo, con las comunidades humanas, incluso las más lejanas, y con la naturaleza; y ello en función de unos valores superiores, como *el bien común* o el pleno desarrollo de "todo el hombre y de todos los hombres"» (*Preocupación por los problemas sociales,* 38c).

Se puede indicar, además, que vivimos tiempos, probablemente no sólo en España, en que el ejercicio de la política no está quizá contribuyendo a generar enteramente valores humanos; tampoco a colaborar en la construcción de una sociedad más humana y unida. A algunas de las preguntas

e inquietudes que están detrás de esta última constatación y a las referencias señaladas por Juan Pablo II hace ya más de 15 años tratan de responder y referirse las cuatro colaboraciones de *Fernando Vidal, Darío Valcárcel, Izaskun Sáez de la Fuente* y *Toni Comín,* que no pretenden en modo alguno dar soluciones rápidas y fáciles a cuestiones políticas tan complejas, sino ofrecer orientaciones y pistas constructivas que puedan ayudar a humanizar más la política.

La cuestión que está detrás del primero de los artículos es: ¿es posible la política sin actitudes espirituales? *Fernando Vidal,* consciente de que es necesario liberar el ejercicio del poder político del mero pragmatismo, defiende la necesidad de que la política sea más espiritual. En un recorrido que desarrolla qué es la espiritualidad en la vida política, cómo es la relación entre ésta y la religión pública y qué notas caracterizan al espíritu político, llega a la conclusión de que «lo más urgente para la humanización de la política es la sola apertura a la posibilidad de la espiritualidad, la humildad y exposición ante los acontecimientos que son uno mismo, los otros, el mundo y la misma realidad».

Darío Valcárcel, teniendo en todo momento en mente la brutalidad del 11 de marzo, pone de relieve la importancia que puede tener en la vida política y en su humanización la palabra que pronuncia el pueblo. En el caso que él tiene en cuenta, los españoles han demostrado no ser «volubles, cobardes o amilanados ante el terrorismo y se han mostrado como un pueblo firme, confiado en la civilización y, sobre todo, perseguidor en silencio y sin descanso del terrorismo asesino».

¿Pueden vivir juntos los distintos, en cuanto distintos, sin reducirse a «lo mismo», es decir, sin homegeneizarse o sin diluir su identidad? He aquí la pregunta a la que quiere responder *Izaskun Sáez de la Fuente.* Partiendo de la referencia a la identidad personal («múltiple, plural, nutrida de muy diversas pertenencias susceptibles de las más variadas relaciones, irrepetible»), se ocupa de analizar qué elementos pueden unir las diversas lógicas identitarias y de analizar en qué consiste el encuentro intercultural. Entre sus conclusiones principales, sobresale ésta: «Si recuperamos nuestra tesis de que las luchas por la inclusión en la "comunidad de diálogo" afectan tanto a la distribución de recursos como a la esfera simbólico-cultural, el encuentro intercultural debe tener en cuenta, en primer lugar, las relaciones de fuerza, de discriminación y de opresión, juzgando su idoneidad desde las víctimas del sistema».

Posiblemente es una utopía pretender que no se produzcan liderazgos planetarios. Pero si no cumplen ciertas condiciones ético-políticas, tales liderazgos acarrean, sin duda, la imposibilidad de una ciudadanía universal compartida; dividen a los pueblos y a las culturas, en vez de liderarlos ha-

cia un futuro mejor y compartido. *Toni Comín* se ocupa de reflexionar sobre cuáles son las condiciones ético-políticas para un liderazgo planetario legítimo. En primer lugar, presenta con claridad los objetivos de dicho liderazgo: «que esté al servicio del desarrollo económico de los pueblos del Sur, de la justicia cultural global, del diálogo de civilizaciones, de la democratización de las sociedades y de la paz mundial. De ese modo responde a la pregunta del «para qué» de su existencia. Posteriormente responde a la cuestión de «quién» y «cómo» debe ejercer el mencionado liderazgo (Naciones Unidas, federaciones regionales, sociedad civil mundial) y del papel que tienen que tener las religiones en relación con él, para que éstas sean un componente indispensable del liderazgo planetario legítimo al servicio de la justicia económica, la libertad, la identidad y la paz.

Por último, este monográfico de *Sal Terrae* ofrece una interesante colaboración, que guarda estrecha relación con el recuerdo respetuoso que dedicamos a todos los afectados por la barbarie del 11-M. *María Prieto* ofrece diversas orientaciones psicológicas que pueden proporcionar ayuda y alivio en este tiempo y en los meses venideros a todas las personas cuyas vidas han sufrido un cambio tan grande después de los brutales atentados del mes de marzo.

ST 92 (2004) 371-384

ESTUDIOS

M-11-M (Madrid once Marzo): Cuando el acontecimiento espiritualiza la política

Fernando VIDAL FERNÁNDEZ*

Dedicado a Ramón Jáuregui**

1. El tren horadado

Aquel Madrid del 11 de marzo sucedió menos de dos semanas antes de ser entregado este texto; y cuando uno escribe a la sombra de semejante acontecimiento, se siente invadido de un sentimiento de repulsa y estremecimiento ante la maldad de que es capaz el ser humano; te encuentras silenciado por el respeto y casi devoción por las víctimas, a quienes todavía ahora recuerda una laguna de velas en las estaciones ferroviarias de Atocha, Santa Eugenia y el Pozo del Tío Raimundo, tan querido y vivido para la Compañía de Jesús; te sabes interrogado por el significado de aquel acontecimiento en nuestras vidas: es decir, qué hace significativo aquello en nuestras vidas. Fue un sentimiento muy compartido por la población de Madrid, de España y, posiblemente, de gran parte del resto del buen mundo.

Los asesinatos, sobre todo cuando son masacres masivas, nos dejan extremadamente estupefactos ante la penetración que tienen para descolocar nuestra conciencia y nuestra cultura pública. Las víctimas

---

* Doctor en Sociología. Profesor de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid). Correo electrónico: fvidal@chs.upco.es.

** Político socialista que ha desarrollado una larga y fructífera labor pública en el ámbito del gobierno vasco y en el Partido Socialista de Euskadi y en el Partido Socialista Obrero Español. Le dedico agradecido este artículo porque nos ha enseñado cómo es posible compatibilizar la política ejecutiva profesional durante una larga carrera con una profunda sabiduría ante los acontecimientos, tanto arriesgando su propia vida como rompiendo los dogmas políticos para servir mejor a los que ven su vida más arriesgada por la exclusión.

mortales son un partido silencioso que no deja de apelarnos. Pero ¿desde dónde? Se resisten a entrar en una categoría política o forense, incluso se niegan a disolverse en el número: las casi doscientas víctimas mortales del M11M, unidas para siempre en la Historia, se niegan a dejar de hacer presentes sus rostros y nombres singulares, a ser clasificadas, a ser interpretadas. El acontecimiento, a pesar de ser narrado una y otra vez, es de tal fuerza en su horror que no se gasta ni se deja atrapar, sino que permanece actualizándose más allá incluso de las imágenes y testimonios. Tal singularidad es bien conocida por aquellos que la testimoniaron en el Holocausto, que se nos repite como paradigma del horror político como acontecimiento indeleble. Desde entonces, los fulminados de Hiroshima, los mutilados de Camboya, los desaparecidos de Chile o Argentina, el genocidio de Rwanda... continúan actualizando trágicamente dicho paradigma en acontecimientos que siguen estremeciendo nuestra comprensión y nuestra cultura, no muy segura de poder dominarse totalmente para no repetirlo otra vez.

De forma más general, nos hace muy pequeños frente a la aplastante verdad que nos imponen estos acontecimientos y nos recuerda que deberíamos vivir más abiertos a dejarnos interpelar hasta el fondo por ellos. A estos que violan nuestro hogar, sea con el fanatismo asesino de Al-Qaeda o como ha venido haciéndolo ETA durante décadas sin la más mínima compasión, y a aquellos que suceden allende nuestras fronteras en tantos hervideros políticos de nuestro mundo. El M11M todos fuimos madrileños; ojalá todos hubiésemos sido rwandeses, bosnios, neoyorquinos, iraquíes, israelíes y palestinos.

Una onda más amplia de aquel hecho fatal nos alerta sobre la necesidad de que nuestras culturas e identidades estén permanentemente abiertas a la realidad de los acontecimientos, que no estandaricen a los otros como categoría, sino que los reconozca y se altere al trato con ellos como acontecimientos singulares con nombre propio. Especialmente hemos mirado a los políticos para que conviertan sus lenguas de madera en lenguas vivas, tengan la sabiduría para dejarse apelar por los acontecimientos, por lo último de la realidad y los últimos del mundo.

* * *

En este artículo queremos preguntarnos –en un momento en que, como en el NY11S, parte de la opinión pública se cuestiona acerca de las relaciones entre religión y fanatismo– si es necesaria la espiritualidad

para la política o si, precisamente, es todo lo contrario. Para encontrar la respuesta debemos hacer justamente lo opuesto a lo que hace el fundamentalismo: intentar un ejercicio de pensamiento fuerte para encontrar los fundamentos de la praxis política. El desafío, lo que elevaría cualitativamente el ejercicio de la política, es relacionar espiritualidad y política, algo contracultural en el país y en nuestro tiempo.

2. De la identidad al espíritu

Aceptemos con profundidad el reto de hablar de espiritualidad y praxis política, de la necesidad de la espiritualidad en la política profesional y, en general, en la esfera pública. Intentemos no ceder a la tentación de reducir la espiritualidad a moral o a sentimentalidad... No estamos hablando de las virtudes de los políticos, lo cual nos llevaría por otros senderos, sino que se busca la relación que pueda cumplir la espiritualidad en los políticos. Esto nos lleva, aunque brevemente, a exponer qué entendemos por «espiritualidad».

Para nosotros, «espiritualidad» sería la relación que mantenemos como y con acontecimientos puros.

La cultura es un imaginario (un sistema de representaciones) narrado (actuado en una situación de relaciones sociales) de categorías culturales (creencias, valores, sentimientos y prácticas) en un determinado sentido desde una comunidad histórica. Dicha cultura es un producto que busca transmitir (toda cultura surge con voluntad de ser una tradición) una serie de conocimientos (conocimiento sensible e inteligente) comunicándolos (cognitiva, emocional o normativamente) a una comunidad intergeneracional. Los individuos de dicha comunidad no se adhieren a dicho imaginario, sino que lo internalizan en forma de identidad. Dicha identidad es la cultura personal con forma y categorías similares al imaginario, aunque en un entorno productivo. El imaginario colectivo no es productivo, sino que sus cambios son operados por los sujetos (aunque, generalmente, no de un modo personal ni intencional ni previsible); en cambio, los sujetos sí son productores primarios de representaciones. Los sujetos no nos podemos relacionar directamente con la realidad si la consideramos exterior, sino a través de nuestro sistema nervioso (que incluye todos los sentidos) y de la suposición de homología de la realidad con respecto a lo que inteligimos desde la propia estructura de los sentidos. El hombre está en una continua labor de relato de la realidad, formándose representaciones sobre

ella. Representaciones frecuentemente muy verosímiles, pero que siempre median entre el yo y la realidad. Siempre son producto de la estructura cultural.

Pero la realidad está constituida por acontecimientos, entes que transcurren en el tiempo, con algún modo de relación posicional con el mundo. ¿No podemos acceder a esos acontecimientos puros? ¿Siempre accedemos a través de las narraciones culturales que nos comunican o de nuestras narraciones identuales?

El yo siempre necesita un traductor de la realidad cuando la supone como algo exterior a sí mismo. En cambio, hay un modo de sentirse a sí mismo que, si bien es mediado por la naturaleza corpórea del sujeto, parece que es ontológicamente más elevada que los propios sentidos. Son numerosos los pensadores que han señalado además la existencia de una estructura propia de cada individuo que precede al sujeto narrado, perceptible a través de la actividad onírica, de los límites de la memoria o de la misma realidad de nuestra historia de primera infancia, con amplias zonas incognoscibles (Husserl: el *archi-yo;* Freud: el *ello*). Lo que podríamos llamar *onto-yo* es efectivamente insondable, sólo cognoscible por homología, pero opera en nosotros. En tanto en cuanto cada uno de nosotros no es un ente absolutamente escincido del fenómeno matriz que es la especie humana, hay una ontocomunidad que actúa en la Historia y por la que nos relacionamos.

Hay dos vías de conocimiento de la realidad que, por tanto, nos informan circunscribiendo los sentidos: el sentido de mundo desde el yo-unidad (la realidad como una unidad actuando mediante cada uno de nosotros) y los propios acontecimientos libres que superan nuestras narraciones falseándolas o superándolas, lo que nos obliga a crear aproximaciones más certeras.

La información son sistemas de datos. La cultura o la identidad (que incluyen las informaciones) son narraciones dotadas de confianza, valor, emoción, praxis y sentido (que las vertebra coherentemente y busca cuál es la posición histórica). Desde las narraciones culturales (imaginarios e identidades) se generan credos, morales, pertenencias o proyectos. Pero todas esas creaciones son nombres que intentan capturar los acontecimientos de la realidad. ¿Cómo denominar la relación que los sujetos tienen con la realidad en cuanto unidad-mundo y con otros acontecimientos desde lo no-nombrado, desde el conocimiento pre-sujetual, desde aquello de nosotros que nos informa pero no narramos?

La sabiduría creo que encuentra su sitio en esta marejada de acontecimientos libres. El hombre como acontecimiento libre, y tanto como

se ve interpelado por otros acontecimientos libres que se niegan a ser amarrados por las categorías, se puede asomar de algún modo a la realidad pura en un contacto directo, no mediado por la cultura ni la identidad.

Las personas no pueden controlar esa relación de pura realidad: lo que se conoce pasa al depósito del imaginario, conforme conocemos lo representamos, y pasa a encajarse en el sistema de representaciones que es la identidad o el imaginario. Pero sí podemos cultivar disposiciones que nos hagan sensibles a la interpelación de dichos acontecimientos, que nos permitan abrirnos al acogimiento de dichos acontecimientos. Entonces podemos decir que los acontecimientos nos comunican, aunque no sea narrativamente, sino experiencial (las vivencias que proceden de lo vivido no narrado) y sentidamente (por el sentido interno de remisión al mundo). Por «espiritualidad» entiendo ese conjunto de disposiciones y principios que nos permiten relacionarnos experiencial y sentidamente con los acontecimientos. La ascética sería aquella praxis que abre nuestras narraciones a la apelación de los acontecimientos. La sabiduría sería la relación que se establece entre las narraciones personales y los frutos de la relación como acontecimiento y con los acontecimientos. La sabiduría es la apertura y cambio de las narraciones al impacto de los acontecimientos y la apertura de los sujetos a las propias narraciones como acontecimientos también (la narración como un hecho de la naturaleza).

¿Qué sería entonces «espiritualidad»? «Espiritualidad» sería la relación que mantenemos como y con acontecimientos puros. ¿Tiene sentido hablar del espíritu del hombre? La espiritualidad es clave para alcanzar el sentido (la ubicación histórica, la posición como y en la Historia como acontecimiento). El espíritu sería el hombre en tanto que acontecimiento libre, algo que incluye por elevación ontológica el sujeto identual y el onto-yo. El espíritu señalaría, por tanto, a lo existencial de nosotros, a lo que de realidad no representada está latente en nuestras experiencias y sentido.

Quien acoge la espiritualidad intenta disponerse en aquella situación que le abra más a la apelación de los acontecimientos, que le haga sentir con/en/como mundo, que le relacione consigo mismo como acontecimiento también. Un pueblo espiritual contiene en su cultura dispositivos abiertos al espíritu, a los procesos de los sujetos en la matriz de pura realidad; recoge en su sabiduría espiritualidades que aproximan a la mística. Mística sería mirar la realidad radicalmente, es decir, con la función de conocimiento que tiene la compasión trascen-

dente (la compasión la entendemos como cercanía amorosa e histórica) a lo más radical.

Pues bien, el principal factor crítico que puede orientar la política es la espiritualización de la política, que es la principal solución a su ignorancia de los acontecimientos, especialmente a cada uno de los individuos como acontecimientos únicos y singulares. En efecto, ¿qué supone descubrir a cada individuo como un acontecimiento único, que me apela a la vez a mí como narración de mí (identidad) y como acontecimiento? Entendemos, en definitiva, que este mapa conceptual no sólo da necesaria carta de naturaleza en las ciencias sociales a términos como «espiritualidad», «espíritu» o «sabiduría», sino que se convierte en un referente crucial para la constitución de la praxis política.

3. De la religión pública a la espiritualidad política

Las espiritualidades son diversas porque entienden distintas formas de relacionarse con/como acontecimientos. Unas ponen más el peso en la contemplación experiencial de los acontecimientos; otras espiritualidades se centran en la respuesta narrativa a la apelación de la realidad; unas terceras acentúan la generación de experiencias que continúen las huellas de los acontecimientos en nosotros; las hay que enfatizan la propia exposición a los acontecimientos, y otras que más bien se construyen desde la propia conciencia interior como acontecimiento; las hay con ricas ascesis, y otras con una gran finura mística, además; etc. El punto de vista en esta reflexión no es identificar cuál es la espiritualidad idónea para la praxis política, sino qué rasgos espirituales humanizan la política, es decir, acercan la política al espíritu humano y la alejan de la reificación.

Lo primero, obvio ante el tema (política y espiritualidad), es que éstos son antónimos culturales. Y recordarían que la profesión del político es hacer real lo posible (y no hacer posible lo necesario), lo cual requiere un fuerte ingrediente de pragmatismo, flexibilidad, eclecticismo, cintura, mano izquierda, capacidad de conciliación de contrarios y un reposo en segundo plano de los principios para dar protagonismo a los logros. Los políticos de nuestro tiempo se anuncian ciudadanos de la república de la responsabilidad y rechazan ser súbditos del reino de la conciencia.

Por otra parte, son muchos los que participan de un grupo de ideas que achacan al hecho religioso un principio de fanatismo inherente

que lleva a la sumisión intelectual, a querer imponer las propias ideas, al dogmatismo, al proselitismo instintivo, cuando no a la violencia. La afinidad entre autoritarismo, irracionalidad y religión es segura para dicho grupo. Otros creen, en cambio, que es algo que sólo compete al ámbito privado de la expresión íntima y que lo religioso no ayuda a formar consensos públicos.

La religión tiene dos acepciones. Una que reconoce en lo religioso todo aquello que en nuestra cultura es credencial, aquellos dogmas sobre los que soporta la constitución sociopolítica. Por ejemplo, creencias básicas como el hecho de saber que existimos, que transcurrimos en el tiempo, que la gente es previsible, que la vida es un principio sagrado, que los humanos son singulares, etc. También creencias de segundo grado, como la propiedad, la identificación entre nación y territorio, los fundamentos de los derechos humanos, etc. Religión, en esta primera interpretación, sería el conjunto de representaciones validadas fideísticamente, que pueden estar generadas por creencias trascendentales o no, y las trascendentales por creencias no teístas. Serían religiones culturales tanto cuanto las categorías culturales son su cierre. En la literatura científica que renovó la sociología de la religión en España, promovida por Rafael Díaz-Salazar y Salvador Giner, se abría la noción de religión a fenómenos de esta clave, como era el caso de ciertas modalidades de nacionalismo (como, por ejemplo, el nacionalismo dogmático que porta Occidente con su propietarismo radical de territorios y patrimonios estatalistas) o de la religión civil.

Habría una segunda acepción de religión que establece personas o agentes sujetuales en la realidad, pero no en el mundo (entendido como este planeta o como universo), que actúan acontecimientos en la Historia o no. Sería una religión teísta, que sitúa dioses o seres sobrenaturales en la raíz de la realidad que incluye al mundo. Religión sería la relación (y las consecuencias de ésta) con seres de naturaleza divina que existen siendo o no acontecimientos históricos. La espiritualidad, en ese caso, aportaría distintas modulaciones del modo de relación con Dios.

Es esta segunda noción de religión la que más sospechas suscita, ya que de la primera se dice que, efectivamente, dada nuestra estructura natural, conocemos limitada y efímeramente, y ello nos imposibilita conocer absolutamente la verdad, pues nos aproximamos a través de creencias mejor o peor validadas, pero con las que irremisiblemente tenemos que vivir. Hay consenso en que vivir es inicialmente un acto de fe que puede ser cuestionado, pero que no es posible dejar en suspen-

so hasta las últimas consecuencias. Así, se ha ido abriendo paso el concepto de religión civil, que en nuestro país ha fijado con especial brillantez Salvador Giner. La religión civil sería una dogmática que asegura una serie de cuestiones sobre las que cimentar la civilización, como mínimo con una estrategia pragmatista. Podríamos decir, pues, que la religión civil es una cultura trascendente de la vida pública (del pueblo): una trama de creencias y valores justificados en fundamentos trascendentes.

Puede que la religión civil sea todo lo contrario a la espiritualidad política. La religión civil cierra, por necesidad, una serie de patrones culturales, otorgándoles un cierto grado de sacralidad, mientras que la espiritualidad política abre todos los patrones (incluso aquellos que fundan la identidad o la cultura de una civilización) a la apelación de los acontecimientos. Sócrates muere en virtud de su religión civil; asume la condena que sabe injusta, porque cree justos a los dioses que inspiran dichas leyes, y lo contrario sería pecar del delito de impiedad por el que equivocadamente se le había sentenciado, haciéndose, entonces sí, merecedor de tal pena.

La religión civil, los fundamentos no escritos de las constituciones nacionales por su firme credencialidad, busca fijar las raíces de la comunidad política. El problema se convierte entonces, no en que esos fundamentos estén próximos, sino en que no sean capaces de trascender los tiempos y contextos, que sacralicen lo temporal hasta que se torne en alineación. Entonces las creencias políticas se vuelven dogmáticas, y la espiritualidad aparece como un impulso de trascender la cultura hacia algo mejor. Si no mantenemos abiertas las fontanelas de la comunidad política hacia lo trascendente, y ésta blinda una religión civil, entonces estamos próximos a las más feroces tiranías.

Espiritualidad en política significaría lo contrario de una religión política. Mientras la segunda busca legitimación, la primera busca apelación. La primera necesita disposiciones que permitan al político permanecer sensible y atento a los acontecimientos, tanto a cada uno de los sujetos como acontecimientos singulares como a los signos de su tiempo. Ser espiritual es buscar la verdad más allá incluso de nuestras racionalidades y narraciones, dejarse sorprender, no cerrar los discursos, pasar, como dice Ramón Jáuregui, *de tener una lengua de madera a tener una lengua viva* en constante diálogo con los acontecimientos.

Consecuentemente, también es posible que una religión, incluso teísta, decline ser espiritual. En efecto, cuando identifica los productos históricos con la divinidad o los considera mediaciones exclusivas

e inexorables, entonces se niega a la espiritualidad. El problema no es la religión, sino la negación de la espiritualidad; el problema no es la espiritualidad en política, sino la sacralización de la república por la interiorización de las referencias últimas de lo bueno, lo bello y lo verdadero.

La espiritualidad en política sería aquel modo de relación que permite al político mantener un diálogo experiencial con/en los acontecimientos, una permanente apertura a la apelación de los hechos, el *amor fati,* amor por los hechos, que es fuente de renovación de su discurso y de los patrones de su cultura política: dejar ser real a la realidad. ¿Y qué rasgos tendría dicha espiritualidad, particularmente para la actividad política?

4. De las virtudes republicanas al espíritu político

El espíritu político implicaría varias notas que es necesario armonizar para que la praxis partidaria no degenere en mera sofística (tecnología mediática de persuasión), dogmática (dominación y alineación autoritarias) y pragmatismo escéptico (por el cual una mentira consensuada es mejor que una verdad conflictiva). De estas notas podríamos destacar diez:

a) *Reconciliación.* Quizá sorprenda que pongamos en primer lugar el perdón, pero en las experiencias políticas es una de las cuestiones más necesarias. Vivimos en una sociedad que cada vez agudiza más la culpabilidad (en esto insisten tanto Zygmunt Bauman como Ulrich Beck) y descarta progresivamente los procesos de reconciliación. En política, esto es especialmente agudo, y creemos que es un asunto que afecta a la espiritualidad. En la vida política no se dispone de rasgos y procesos muy distintos de los de la sociedad en general; pero, debido a la alta concentración de poder que hay en los partidos e instituciones, algunos de los rasgos y procesos se encuentran especialmente intensificados. La culpabilidad es uno de ellos. La fuente de conflictos es, por supuesto, la competencia interpartidaria, pero en menor medida que lo que se escenifica mediáticamente; quizá la mayor violencia se da entre correligionarios de un mismo partido. Para un político, el rasgo del perdón significa la disponibilidad a creer que es posible un mundo mejor en el que el otro esté lleno de posibilidades, entre las cuales brilla la op-

ción de reiniciar una relación o amistad quebrada, distanciada o violada. Más allá de la mera tolerancia o de la convivencia permisiva, el perdón renuncia a que nuestros juicios sentencien a un emparedamiento de por vida al otro, a un aislamiento, bien de nuestra presencia, bien de nuestro mundo personal. En el día a día de la política profesional, el perdón es algo muy extraño. Es tan inusual el perdón que, cuando alguien lo pide, se convierte en sospechoso de peores artimañas que quien nunca solicita dicho perdón. La política profesional se haría más vivible y socialmente fructífera si aprendiera de nuevo la dimensión del perdón.

b) *Singularidad.* La singularidad supera el modelo kantiano de ciudadano estandarizado para reconocer, como explica sabiamente el filósofo Miguel García-Baró, al otro por su nombre propio. Quizá sea la política el ámbito donde más se conculca este principio de la singularidad, por su inclinación a pensar la sociedad en colectivos y categorías. Los políticos profesionales agradecen mucho el encuentro con las personas concretas a quienes van dirigidas sus políticas, y lamentan a menudo no poder atender más a dichas singularidades, que se ven a veces quebradas por las categorías burocratizadas. Pero no es inevitable, sino que depende de la complejidad de nuestra cultura política: necesitamos una cultura política con una geometría más poligonal, capaz de trabajar con sujetos cada vez más diversos y que quieran participar más integral y empoderadamente. Pero lo importante desde la espiritualidad política es ser capaz, no de imaginar rostros concretos, sino de dejarse interpelar por las asimetrías, por las historias ocultas, por la vida cotidiana casi invisible de la gente, por la opinión real, por lo que ocurre en la vida real de la gente, más allá de lo que suponen las leyes y los dogmas que debe ocurrir. En este sentido, la fraternidad debe estar tan por encima de las ideas que el político se vea apelado por la solidaridad con los distintos, cada uno con su nombre propio.

c) *Contemplación.* Una actividad fundamental es estar abierto a la realidad de modo que uno pueda contemplarla dejando a los acontecimientos actuar (actualizarnos) libremente. La política está falta de investigación y de contemplación. La investigación siempre es dialogal; la contemplación no es una operación donde lo contemplado es pasivo, sino que establece un diálogo con el sujeto, a quien implica y altera su mirada, que es dialéctica y unitaria a la

vez. Los políticos profesionales son personas con un nivel de actividad altísimo, sujetos a una dinámica de altos ejecutivos que generalmente han entrado demasiado pronto en la tarea política y, por lo tanto, han tenido una formación entrecortada, y por la fuerza de las instituciones apenas tienen tiempo para contemplar las cosas tal como son.

d) *Meditación.* Relacionado con lo anterior, no sólo hay poco tiempo para contemplar los hechos tal como son, sino que hay poco tiempo para el silencio, para meditar las cosas, para dejar que las cosas maduren. La política profesional es excesivamente rápida. La capacidad de discernimiento, una de las notas de la sabiduría, no se logra maquinalmente, sino que necesita tiempo de maduración; es más una consecuencia de un proceso que una habilitación técnica. El discernimiento no es técnica, sino sentido que posiciona y diferencia desde la experiencia del amor por los hechos.

e) *Vulnerabilidad.* Por ello, un rasgo que haría falta cultivar para humanizar la política, es decir, abrirla más a las personas como acontecimientos singulares, es la escucha capaz de implicar cambios, la disposición a dejar que no sólo los acontecimientos no sean presos de los discursos, sino que el propio político no sea preso de su discurso sobre sí o sobre su doctrina política, exponerse vulnerablemente a ser alterado, escuchar solidarizando al yo a la actualización de experimentar y experimentarse libre acontecimiento.

f) *Responsabilidad.* Consecuentemente, un rasgo de la espiritualidad no es aproximarse intelectualmente a los acontecimientos, sino que el itinerario implique integralmente al sujeto; que no intente en todo momento mediar imaginariamente entre sí mismo como acontecimiento y el mundo, sino permitirse experimentar qué reacciones suscitan determinados hechos. Creemos que un rasgo espiritual relevante en la política es hablar el lenguaje de los hechos, atender a ti mismo como respuesta, sentir cómo se responsabiliza uno ante la apelación de los acontecimientos.

g) *Humildad.* En todo esto la humildad es un rasgo principal de la espiritualidad, ya que supone el cuestionamiento de la ambición de control de las cosas. La humildad no supone rebajar los grados de ambición de relevancia ni cultivar un perfil bajo, sino saberse en

todo momento un obrero de la Historia que tiene su medido tiempo; alguien en la cadena de la Historia que hace su obra y muere por su propia estructura material. Todos confirmaremos que la humildad no está presente en política, y eso lleva a que el yo ocupe un lugar que no es adecuado.

h) *Esperanza.* Exponerse al libre acontecimiento significa, sobre todo, abrir la esperanza. Quien no tiene esperanza no puede reconocer las cosas como son, sino que las tiene predeterminadas en sus cursos. *La revolución de las esperanzas es una de las principales notas nuevas de la segunda modernidad*[1]. La política hoy está subyugada a una gran falta de esperanza histórica, y por eso actúa desde profecías autocumplidas. La política es la realización de estrategias medias y posibles al servicio de esperanzas largas y necesarias; por eso necesita políticos con esperanzas fundadas en la confianza en la potencialidad de la humanidad, de las personas y de la realidad.

i) *Participación.* Y es fundamental con quién experimenta los acontecimientos y en qué comunidades de contemplación y meditación participa. El «desde-dónde/quién» es determinante de cómo nos abrimos a los acontecimientos. La búsqueda de las encrucijadas de la Historia y la búsqueda de compañeros y vínculos con los que mirar juntos es, con mucho, lo más difícil de la ascesis de nuestro siglo. En política, ésta es otra cuestión de primera magnitud. El político puede que sea una persona sensible, capaz, reflexiva, pero es difícil que tenga al menos un pie puesto en las encrucijadas, ya que la misma vida institucional le gravita a unos espacios en los que la vida está muy pautada. Cuando hablamos de descentramiento, nos referimos no tanto a que el sujeto abandone los lugares de poder, sino a que los habite experimentados desde las encrucijadas cruciales de nuestro tiempo y se deje acompañar por aquellos en quienes se juega lo más importante. Por tanto, esto altera el mapa de lugares y vínculos del político, que tendrá una vida difícil que le haga ir como nómada o peregrino por las instituciones, procurando que también éstas se desplacen en la dirección de su viaje. Posiblemente un político profesional no puede vivir en el centro del

1. F. VIDAL, «Las transiciones sociales de la segunda modernidad»: *Revista Miscelánea Comillas* Madrid vol. 61, n. 119 (Madrid 2003), 585-609.

margen (lo cual no quiere decir que la mayor política no sea creada precisamente en esos márgenes), pero necesitaría vivir al margen del centro, *en un lugar desde otro sitio.* Esa posición contradictoria es una de las artes más propias de la política. *Vivir al margen del centro no significa vivir vidas exóticas, sino que vivir una vida normal no suponga una vida neutral. Una vida normal no tiene que suponer una vida neutral.* Normalizar lo insolidariamente excluido sería la dinámica de aquel que dedica su tarea en los centros de decisión.

j) *La perspectiva de la exclusión.* Finalmente, hay un rasgo espiritual principal: asumir la perspectiva de la exclusión. Si el eje político de nuestro tiempo es el empoderamiento solidario de los sujetos (los sujetos se empoderan cada vez más en sus singularidades e integralidad), la exclusión no sólo es un campo de acción, sino la perspectiva más crucial de la sociedad. Situarse en las encrucijadas tendrá mucho que ver con situarse en las situaciones/relaciones de exclusión, exponerse a una mirada estructural. Esta solidaridad primera con los excluidos, la solidaridad de posición, la convivencia donde el acontecimiento de exclusión ejerce su violencia, es clave para la vocación del político.

Todo esto me recuerda mucho las propuestas del jesuita Anthony de Mello, cuyas obras completas ha editado Sal Terrae. Su obra, especialmente la celebérrima *El canto del pájaro,* está repleta de ejemplos donde los sujetos sujetan la realidad de forma contumaz atentando contra la sabiduría. Su obra desborda de apelaciones a la sabiduría, algo que no se compra ni se cualifica, sino que es fruto de un modo de vivir y es, sobre todo, un don. Por eso la formación de un político profesional debería ser especialmente objeto de reflexión. Formar un político no es adoctrinamiento ni cualificación técnica, no es saber negociar y gestionar, sino que requiere un itinerario más de fondo que no está en ninguno de los planes partidarios, pero que es donde un partido se la juega frente a su función histórica. Los partidos, como mucho, han entrado en una reflexión sobre las virtudes republicanas: la regeneración política parece limitarse a un nuevo moralismo bienintencionado pero limitante.

Vivimos un peligro de moralismo en política, por la excesiva insistencia en los valores sin integrar también las prácticas, los sentimientos, las creencias y el sentido en la cultura pública. Los valores sin

creencias se desvanecen; los valores sin sentimientos se mecanizan; los valores sin praxis se esclerotizan; los valores sin sentido se deshistorizan. Siendo crucial la categoría cultural de los valores, el *ethos,* corremos el riesgo de ser tan eticistas como en otros tiempos éramos moralistas. Una cultura pública tan artificial como para hacer un discurso sólo alimentado por la ética mínima republicana, es un ejercicio de voluntarismo que acaba siendo inmoral. Las virtudes republicanas sólo serán sostenibles si tienen un fundamento en vez de un fundamentalismo, y para ello hace falta pensamiento fuerte, pero, sobre todo, espiritualidad, basar las virtudes republicanas del político en un espíritu político que inspire un modo profundo y abierto de relación con el mundo.

Creemos que lo más urgente para la humanización de la política es ya la sola apertura a la posibilidad de la espiritualidad, la humildad y exposición ante los acontecimientos que son uno mismo, los otros, el mundo y la misma realidad. Una política más espiritual haría más humano nuestro mundo.

ST 92 (2004) 385-388

Los españoles y su firmeza frente al terrorismo

Darío VALCÁRCEL*

Contra lo que se ha publicado en algunos periódicos de Estados Unidos, España ha demostrado ser un país digno, valiente, empeñado en la lucha antiterrorista desde hace 36 años... Se ha insultado a los españoles desde algunas tribunas americanas, lo que no parece propio de un país amigo. Esto tiene poco que ver con la libertad de expresión. Cuando un país decide emprender campañas y esas campañas tienen el patrocinio (bien que indirecto) del poder, no estamos precisamente ante un ejemplo de juego limpio. Se puede discrepar de tal o cual medida de gobierno, de esta o aquella reacción popular; pero sostener que los españoles son volubles, cobardes, amilanados o apaciguadores es irreal e injusto. La revista *Sal Terrae* me invita a colaborar y a desarrollar este asunto, poco después del 11-M.

España es un antiguo aliado de Estados Unidos y un Estado miembro de la Unión Europea. España acaba de sufrir un atentado de Al Qaeda. Cuando, el 11 de septiembre de 2001, Estados Unidos sufrió los ataques de esa red terrorista, los españoles estuvimos incondicionalmente al lado de Estados Unidos, sin matices. No criticamos al presidente Bush, sino que cerramos filas con él. Después hemos criticado cada vez más abiertamente su política, gravemente errada y culpable, en Irak. Pero cuando las Torres Gemelas fueron derribadas por aquellos suicidas, Bush tuvo todo nuestro apoyo, de los españoles en particular y de los europeos en general.

Primero, más allá del partido que gobierne, España es, entre los países de la UE, uno de los que han mantenido una política antiterrorista más firme. Esa política ha calado en los gobernados, hace ya muchos años. Cuando, hace pocos días, fuimos víctimas en Madrid, en la mañana del 11 de marzo, del último atentado –cuatro trenes de cercanías volados poco antes de las 8 de la mañana–, los españoles salieron a la

* Director de la revista *Política Exterior.* Madrid.

calle clamando de dolor y de rabia. Al día siguiente, bajo la lluvia en Madrid, en una noche fría, entre 11 y 12 millones de ciudadanos se echaron a la calle, encabezados por el príncipe heredero, el primer ministro y el jefe de la oposición, que sería elegido horas después por 11 millones de votos (contra 9,7 millones de la derecha, Partido Popular). Fue una gran jornada electoral en la historia de la democracia española: una democracia no muy antigua, pero de 28 años ya. Téngase en cuenta que España ha vivido medio siglo de experiencia liberal (1875-1923), después de algunos ensayos anteriores: un tímido trienio contra la voluntad de Fernando VII; varias etapas, entre 1833 y 1868; una primera república, muy breve... Hoy España se ha transformado en muchos de sus fundamentos económicos y sociales. Ha crecido, se ha fortalecido: las cifras de su economía se han saneado en los últimos diez años (ocho de ellos, gobernados por el PP). En parte, esa transformación material ha podido hacerse porque existía una base burguesa de cierta fortaleza, activa desde finales del siglo XVIII, muy pequeña al principio, amplia y bastante robusta doscientos años después. Hoy España cuenta, sobre una población de más de 39 millones de habitantes (y tres millones de emigrantes), con 17 millones largos de trabajadores dados de alta en la Seguridad Social. En un país europeo medio, con un aceptable grado de desarrollo tecnológico, ésa es una fuerza de trabajo más que respetable.

España tiene un censo de 34,5 millones de ciudadanos con derecho a voto. En las elecciones generales del 14 de marzo votó el 77,22 por ciento, es decir, muy alta participación, en una jornada de notable tranquilidad democrática. Hubo una gran respuesta, aunque fuera mucho más impresionante la respuesta popular a los atentados. Las acusaciones de volubilidad y miedo podrán referirse a otro país. España dio el 11-M lo mejor de sí misma. En las tres estaciones de Madrid donde se produjeron las explosiones no hubo pánico, sino serenidad, generosidad, solidaridad, en altísimas proporciones. El esfuerzo denodado y la entrega de millares de personas (no sólo médicos, enfermeros, bomberos...) rebasa lo que puede ser descrito. ¿Cómo se atreven a juzgar algo que no han visto, como lo hemos sentido nosotros, en mi caso a pocos metros? ¿Cómo se puede tener la ligereza de juzgar unos momentos así con tal frivolidad? ¿Cómo se pueden emitir juicios, propios de una campaña intoxicadora, contra una sociedad que da una respuesta a Al Qaeda de ese valor, de ese grado de civilización?

España ha padecido las convulsiones del siglo XX en grado no menor a otros Estados europeos. La guerra civil de 1936-39 fue la ante-

sala de la Segunda Guerra mundial. España quedó diezmada y empobrecida. Una dictadura militar siguió durante 39 años. Los europeos no admitieron, forzados por la legalidad comunitaria, a España en la UE hasta que fue un país libre, muerto y enterrado Franco y el franquismo. Estados Unidos defendió sus intereses al establecer, en 1953, unos acuerdos que consolidaron al dictador hasta su muerte natural, en 1975. Los españoles, sin embargo, lejos de cualquier rencor, han mantenido una actitud de respeto y amistad hacia Estados Unidos. Ha corrido mucho agua bajo los puentes desde 1953, también desde 1975. La actual renta per cápita de los españoles ha logrado sobrepasar los 20.000 dólares, con enorme esfuerzo de muchos más que esos 17 millones que componen oficialmente su clase trabajadora: esa estadística no cuenta a unos cuantos millones de amas de casa y otros trabajadores que producen, indirectamente, una parte de la renta nacional (Estados Unidos tiene una renta per cápita de 37.000 dólares, es decir, seis veces más que el vecino México. Pero, atención: Marruecos, vecino de España, tiene 1.300 dólares, o sea, 15 veces menos que España: Tánger, frente a Tarifa, se tocan casi con la mano: apenas 15 millas y, sin embargo...).

España ha logrado asentar una democracia, gracias en no pequeña parte a la contribución del Rey Juan Carlos I. España se incorporó a la OTAN en 1982, y a la Unión Europea en 1986. La UE llegará relativamente pronto a constituir una verdadera unidad, peculiar, con sus Estados presentes en un conjunto integrado. ¿Cuarenta, cincuenta años todavía? ¿Qué representan en la historia? La UE tiene ya un derecho común y una moneda. Pronto tendrá una constitución política, una progresiva unidad económica y, quizá, un principio de integración militar. A Estados Unidos le interesa que fragüe una verdadera UE. Es bueno que en el mundo occidental coexistan dos grandes entidades, una de las cuales es hoy muy superior en fuerza militar y en desarrollo tecnológico (sin menospreciar la capacidad diplomática ni la fuerza política de la otra pata transatlántica, también con capacidad de Investigación y Desarrollo, como demuestran *Airbus* o *Galileo*). Es evidente que está en el interés de Estados Unidos una UE estable y potente, que llegará a fraguar, con mayor o menor o ningún respaldo de EE. UU.

Queda el debate de Irak: dejemos que los meses próximos despejen las dudas. Si las Naciones Unidas adquieren un papel decisivo, quizá el gobierno socialista opte por mantener las tropas españolas en su destino actual de Diwaniya. Si no se da ese encargo de Estados Unidos a la ONU para que ésta asuma un papel principal en la solución de la cri-

sis y la devolución de la soberanía, sin duda los 1.300 soldados españoles se retirarán. Quizá para reforzar posiciones en Afganistán. Los españoles piensan –como gran número de americanos, por cierto– que Irak fue una *war of choice,* una guerra de elección, nunca explicada por Bush. La mayoría cree que Aznar apoyó la invasión para ganar puntos ante Bush, no sin obsecuencia, anteponiendo su falta de fe en Europa –una tradición de la derecha más tradicional en España– a los intereses nacionales. Ha sido, sin duda, el mayor error de Aznar: un error histórico que nos explica algunas cosas. Algunos seres humanos pierden en el poder el contacto con la realidad. Su desconocimiento se asocia con ciertas formas neuróticas. La ambición, la mediocridad y la ceguera hacen lo demás. El año transcurrido parece dar la razón a quienes defendieron la invasión de Afganistán y rechazaron la ocupación de Irak. «¿Por qué hacemos soberbios planes, escribe Horacio, cuando la vida es breve? ¿Por qué nos trasladamos a las tierras que calienta otro sol? ¿Quién, dejando su patria, escapa de sí mismo?». Creo que es en el libro III de sus Odas.

A Estados Unidos no le gusta que otras sociedades metan la nariz en sus asuntos, aunque sus asuntos sean de repercusión mundial. Pero, por la misma razón, recordemos el deber de todos de respetar el dolor y la valentía de los españoles en un momento difícil. El Rey lo explicaba ese 11-M fatídico: «Que no haya duda, el terrorismo no conseguirá sus objetivos. No moverá un milímetro a la sociedad española, firme en su fe en la democracia». Lo que cuenta en un pueblo es la firmeza de los ciudadanos, su confianza en la civilización, la inutilidad monstruosa de los terrorismos, a los que los españoles y los europeos vamos a perseguir en silencio y sin descanso.

ST 92 (2004) 389-400

¿Es posible vivir juntos los distintos sin diluir su identidad?

Izaskun SÁEZ DE LA FUENTE ALDAMA*

Me duelen las palabras. Ponerme a escribir este artículo sobre las posibilidades de convivencia en un mundo crecientemente plural y complejo se me antoja una tarea especialmente dura cuando España, tras los atentados del 11-M, llora a casi 200 muertos y se enfrenta a un drama de barbarie y desolación sin parangón en su historia democrática. ¿Cómo volveremos a nuestra cotidianeidad? ¿Cómo y cuándo cicatrizarán las heridas no solo físicas, sino psicológicas y sociales, provocadas por este mortífero trauma? Quienes nos dedicamos a reflexionar sobre lo que acontece en el mundo nos sentimos paralizados por los acontecimientos. A pesar de todo, debemos seguir ahondando en los entresijos de lo real, descubrir sus claves y dinámicas de funcionamiento para ayudar a vislumbrar alternativas de futuro que posibiliten personas, grupos y sociedades democráticos, laicos, cohesionados y, simultáneamente, abiertos a la diferencia.

¿Quién soy yo? He ahí el dilema

¿De qué se nutre mi identidad?; ¿es algo dado?; ¿es un accidente?; ¿es una cuestión de elección? Ante esta batería de preguntas, sólo se me ocurre como respuesta plausible decir: «las tres cosas y ninguna de ellas por separado». La identidad personal es múltiple, plural, está nutrida de muy diversas pertenencias, susceptibles de las más variadas relaciones, y es irrepetible. No preexiste a las relaciones sociales, surge en el transcurso de las mismas. En consecuencia, no viene dada de una

* Doctora en Ciencia Política y de la Administración; responsable del Departamento de Investigación y Docencia del Instituto Diocesano de Teología y Pastoral de Bilbao.

vez y para siempre, sino que se construye y transforma a lo largo de nuestra existencia, cristaliza sociohistóricamente en un itinerario jalonado por las sucesivas dimensiones características de la naturaleza hermenéutica del ser humano, la lingüística, la narrativa, la ética y la política. Las identidades tienen que ver con el lenguaje, las reglas y las normas sociales, y también, por tanto, con el control social y las relaciones de poder. Determinadas identidades tienen más poder y representatividad social que otras: las posibilidades de elección y de autorrealización personal resultan muy distintas en función de los grupos de pertenencia, de modo que las ventajas de las personas que pertenecen a comunidades fuertes y dominantes son muy importantes (p.ej.: hombre frente a mujer, autóctono frente a inmigrante, etc.)[1].

En su afán de defensa de las identidades complejas como herramienta de contención de los fundamentalismos y de la singularidad de cada identidad individual, Amin Maalouf insiste en que la identidad no está hecha de compartimentos, no se divide en mitades, ni en tercios o en zonas estancas:

> «Y no es que tenga varias identidades: tengo solamente una, producto de todos los elementos que la han configurado mediante una "dosificación" singular que nunca es la misma en dos personas. En ocasiones, cuando he terminado de explicar con todo detalle las razones por las que reivindico plenamente todas mis pertenencias, alguien se me acerca para decirme en voz baja, poniéndome la mano en el hombro: "Es verdad lo que dices, pero en el fondo *¿qué es lo que te sientes?*". Y cuando a nuestros contemporáneos se les incita a que "afirmen su identidad", como se hace hoy tan a menudo, lo que se les está diciendo es que rescaten del fondo de sí mismos esa supuesta pertenencia fundamental, que suele ser la pertenencia a una religión, una nación, una raza o una etnia, y que la enarbolen con orgullo frente a los demás. Los que reivindican una identidad más compleja se ven marginados»[2].

Todo individuo nace dentro de una formación sociocultural concreta donde se encuentra con otros significantes. Las definiciones que esos otros significantes –normalmente sus padres– hacen de la realidad se le presentan al individuo como realidad natural. Es decir, el niño o la niña internaliza el mundo de sus otros significantes como «el mun-

1. A. CALSAMIGLIA, *Cuestiones de lealtad. Límites del liberalismo: corrupción, nacionalismo y multiculturalismo,* Paidós, Barcelona 2000, pp. 116-119.
2. A. MAALOUF, *Identidades asesinas,* Alianza, Madrid 1999, pp. 12-13.

do», el único que existe y que puede concebir, y no como uno de tantos mundos posibles.

> «El proceso de socialización nos impone una lengua (...), hábitos alimentarios, una concepción y una estructuración del tiempo, modos de habitación y vestido y, en suma, una multitud de determinaciones que nos especifican. Lo hacen hasta el punto de que imaginar cómo seríamos de haber nacido en tiempos o en lugares distantes representa para cada uno de nosotros un auténtico enigma (en realidad carente de sentido), precisamente porque las determinaciones sociales concretas forman parte del material a partir del cual se ha construido nuestra identidad»[3].

Afortunadamente, la socialización nunca es completa. Hay experiencias que ayudan a que aflore el interrogante sobre el porqué de las cosas, destacando entre ellas el contacto con otras realidades sociales que permiten, al detectar y ser conscientes del pluralismo, tomar distancia y relativizar. Para que la individualización llegue a buen puerto se necesita: a) una apropiación reflexiva de las tradiciones estabilizadoras de la identidad, que evite que la herencia sea impuesta mediante el adoctrinamiento, sin posibilidades de una asunción crítica de la misma; b) la autonomía en el trato con los demás y en relación con las normas de la vida social común; y c) configurar personalmente la propia vida individual[4].

Discurso y memoria son aspectos que influyen decisivamente en la negociación identitaria y en la transmisión de las tradiciones ideológicas, políticas y religiosas que encuadran los universos simbólicos, de modo que las propias tradiciones se pueden erigir en agentes transmisores de identidad. Todas las personas que integran un orden social engendran discurso y suministran memoria (p.ej.: diálogos, historias, narraciones...), pero su visibilidad o invisibilidad social hace que no disfruten de los mismos recursos ni resortes de poder. La memoria y las tradiciones pueden sacralizarse, absolutizarse y utilizarse como defensa de un pasado inmemorial, pero también depurarse y actualizarse intra e intergeneracionalmente para permitir su apertura al presente y al futuro, sin desembocar en el puro relativismo[5].

---

3. J.R. CAPELLA, «Las raíces culturales comunitarias», en (H.C. Silveira Gorski), *Identidades comunitarias y democracia,* Trotta, Madrid 2000, pp. 69-70.
4. H.C. SILVEIRA GORSKI, *op. cit.,* p. 39.
5. A. MELUCCI, «Hacerse personas: nuevas fronteras para la identidad y la ciudadanía en una sociedad planetaria», en *Vivencia y convivencia. Teoría social pa-*

En la era de la modernidad tardía, la construcción de las identidades remite a un nuevo paradigma de conocimiento que asume como principio básico la complejidad de la realidad y su carácter fluctuante, inestable e incluso caótico[6]. Las identidades son dialógicas, fragmentarias, reflexivas, múltiples y cambiantes, blandas, inclusivas, permeables y porosas. Se modifican a lo largo de la existencia en función de procesos de negociación y de ajuste de roles y de status con el Otro –individuo o grupo–, procesos muchas veces conflictivos.

> «Estos intercambios constitutivos de nuestra identidad no siempre la reafirman en su condición presente. La relación con el otro –con los otros– puede, de hecho, suponer un gran reto para mi identidad actual y puede cuestionarla de forma radical. Así, no serían solamente las relaciones "de reconocimiento" (es decir, las relaciones que de mil maneras me dan apoyo reafirmando lo que yo soy aquí y ahora), sino también las relaciones "de confrontación" (es decir, las relaciones que suponen un reto a mi identidad actual) las que me ayudan y me resultan necesarias para construir mi identidad (...) [Por tanto] lo que resulta esencial para el desarrollo de la propia identidad no es el reconocimiento, sino el diálogo. (...) Negándote a reconocer como bien moral algún aspecto de mi identidad que yo considero esencial, y aceptándome a la vez como igual en el diálogo, cabe la posibilidad de que consigas que yo cambie de forma significativa la visión que yo tengo de mí misma. Este tipo de diálogo –libre, crítico y respetuoso a la vez– no es fácil y, sin embargo, es el único que está a la altura del carácter eminente y fundamentalmente dialógico de nuestra identidad»[7].

El contrapunto de esa libertad y capacidad de negociación de que disfrutan los actores sociales radica en las dificultades para garantizar a las identidades un núcleo estable que permita responder al interro-

---

ra una era de la información, Trotta, Madrid 2001, p. 51. Paul Ricouer estudia en profundidad el dilema sobre la naturaleza de la memoria: si es personal (mirada interior/subjetivización) o colectiva (mirada exterior/objetivación). Concluye su reflexión aludiendo a la existencia de un plano donde se producen los intercambios entre ambas, precisamente aquel en el que se desarrollan las relaciones con los allegados (Ver P. RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido,* Trotta, Madrid 2003, p. 172).

6. I. PRIGOGINE, *El fin de las certidumbres,* Taurus, Madrid 1997, pp. 10 y 13.
7. T. FORCADES, «El reto de la diversidad cultural y religiosa de la Europa de hoy», en *II Sínodo Europeo de Mujeres: Compartir culturas,* Bellaterra, 5-10 de Agosto de 2003, pp. 9-11.

gante que daba inicio a nuestra reflexión: *¿quién soy yo?* «Si todo cambia, si la afirmación del sí como individuo conlleva una redefinición constante del sí, entonces la verdadera dificultad no radica en cómo cambiar el curso de la vida propio, sino en cómo asegurar su unidad y su continuidad»[8]. Por otro lado, no olvidemos que, si bien en las sociedades actuales las identidades son cada vez más procesos de autoconstrucción, éstos no dejan de estar condicionados por las propias circunstancias biográficas, sociales, culturales y religiosas, condicionamientos que ejercen su indudable capacidad de presión y control sobre los grupos discriminados.

En el primer mundo, ¿dónde encuentran las identidades sus espacios y referentes privilegiados de construcción? En una cultura de consumo que convierte al mercado en instancia simbólica y funcional privilegiada para el establecimiento de fronteras y puentes identitarios, instancia que reemplaza a otras tradicionalmente significativas, como la religión, el trabajo o la ideología política, y en la que los medios de comunicación y las nuevas tecnologías audiovisuales tienen una significativa influencia. «Si cualquier cosa puede llegar a ser sagrada, (...) también podrían serlo las mercancías. Aunque haya quienes las vean como objetos simplemente utilitarios, tienen una carga simbólica que confiere significado más allá de su uso o su precio. Lo mismo puede ocurrir con acontecimientos muy especiales que irrumpen en las rutinas normales de apropiación simbólica»[9]. Ser capaces de percibir la multiplicidad de estilos de vida que pueden surgir a partir del acto simbólico y fáctico del consumo no obsta para poner de relieve su potencial legitimador del orden social en torno a la clase media occidental, potencial que reduce a la mínima las expresiones de disidencia o disconformidad que buscan hacerse eco de la voz de las víctimas del neoliberalismo triunfante, excluidas de las oportunidades vitales, sin las cuales las palabras «libertad» y «ciudadanía» carecen de sentido.

Disociación entre cultura y política: puro fuego de artificio

Los problemas multiculturales no acontecen únicamente en sociedades poliétnicas. Ello supondría pensar que sólo en su seno conviven diferentes universos simbólicos y que, pongamos por caso, los conflictos

8. A. MELUCCI, *op. cit.,* p. 44.
9. D. LYON, *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad,* Cátedra, Madrid 2002, pp. 123-124 y 129.

nacionalistas en el interior de los Estados son meras cuestiones políticas que habrán de solucionarse mediante un replanteamiento de la distribución del poder. La segregación subyacente entre identidad, cultura y política da por supuesto la discriminación de partida entre conflictos prepolíticos y éticos y conflictos políticos. Sin embargo, casos como el de Euskadi muestran, a través del análisis del imaginario y las prácticas del Movimiento de Liberación Nacional Vasco (MLNV), hasta qué punto podemos encontrarnos frente a cuestiones de definición de la realidad, antropológicas y culturales, que rebasan y condicionan la praxis política, ante confrontaciones ideológicas entre cosmovisiones y paradigmas éticos contrapuestos.

Teorías que hacen uso, en el sentido habermasiano, del concepto «patriotismo constitucional» como escenario de convivencia para los distintos sistemas filosóficos y religiosos, buscan diferenciar el plano de la comunidad política de cualquier determinación prepolítica, sea étnica (raza, religión, lengua, cultura) o ética (diferentes concepciones de lo que es vida buena por parte de diversos grupos). ¿Es esto posible? A mi juicio, no existen casos históricos que lo avalen, ni siquiera el más que ficticio *melting pot* estadounidense. Los problemas de la praxis cotidiana son muy concretos y remiten a cuestiones doctrinales, simbólicas y rituales netamente identitarias: el día de la fiesta nacional, el idioma oficial, la presencia de signos de una determinada tradición cultural y religiosa en las escuelas públicas, etc. Por otro lado, uno de los principales errores de este modelo es que confunde lógicas identitarias muy distintas, colocando en un mismo plano[10]:

a) *grupos nacionales,* ya se trate de naciones con estado, o bien de naciones periféricas con ciertas dosis de autogobierno o sin él;

b) *grupos/minorías étnicas de inmigrantes* que han abandonado su comunidad nacional para incorporarse a otra sociedad;

c) los denominados *«nuevos movimientos sociales»* de feministas, homosexuales, discapacitados, etc., que se erigen en defensores de quienes han sido marginados por la propia sociedad y reclaman desde políticas de integración y/o de discriminación positiva hasta una total inversión en la escala de valores de la propia sociedad.

Además, y también frente a la argumentación habermasiana, uno de los elementos que une las diversas lógicas identitarias es que su lu-

10. M. Herrero de Miñón, *El valor de la Constitución,* Crítica, Barcelona 2003, p. 405.

cha contra la discriminación tiene que ver en numerosas ocasiones con una distribución desigual de las oportunidades vitales, aunque la discriminación pueda y, de hecho, incluya formas más sutiles. En el caso concreto del feminismo (filosofía, teoría política y movimiento social con casi tres siglos de militancia a sus espaldas), plantea un enfrentamiento directo con una sociedad patriarcal donde la lógica androcéntrica ha identificado lo universal/político con los contenidos culturales masculinos, sumiendo a las mujeres en situaciones de inferioridad y de identidad negativa.

El debate universalismo/particularismo atraviesa los fundamentos y posibilidades de desarrollo de la interculturalidad. Quienes insisten en la inviabilidad de un proyecto cosmopolita subrayan que tales pretensiones son una muestra más del afán neocolonial de las potencias occidentales. Se preguntan: en el fondo, ¿qué es universal?; ¿de dónde procedería la crítica a los principios universales? No se trata de abandonar identidades efectivas y afectivas particulares que nos constituyen y cotidianamente nos donan de sentido, sino de trabajar para hacer que todos los seres humanos sean de nuestra incumbencia, es decir, que formen ética y políticamente parte de lo que Martha C. Nussbaum denomina *«comunidad de diálogo»*[11]. El universalismo apuesta por la democratización de instituciones supranacionales –solidarias y penales– que se erijan en un sistema garantista de derechos y libertades de los individuos por encima de su adscripción estatal.

La interculturalidad y sus rivales: los gritos de las víctimas

El encuentro intercultural es un proceso histórico donde la tolerancia activa, o sea, el respeto y el reconocimiento del Otro, de su identidad y de sus tradiciones culturales y religiosas, implica –en palabras de Diana de Vallescar– la promoción de relaciones dialógicas e igualitarias entre personas y grupos en un determinado contexto y, por tanto, una renegociación de roles y espacios y un discernimiento de los valores que entretejen los procesos de síntesis. En consecuencia, exige superar los déficits sustantivos y procedimentales de dos tipos de miradas igualmente unilaterales y peligrosas para una convivencia democrática, la etnocéntrica y la relativista, que, además, se alimentan entre sí.

11. M.C. NUSSBAUM, *Los límites del patriotismo,* Paidós, Barcelona 1999, p. 16.

Desde la *mirada etnocéntrica* corremos el riesgo de dar por supuesto que las opciones que conocemos son las únicas existentes y que, en cierto modo, son normales y naturales para todos los seres humanos, en lugar de construcciones humanas culturales y contingentes en sí mismas. En esta lógica, cuando los grupos mayoritarios imponen sus propias normas a los minoritarios (minorías étnicas, grupos de inmigrantes...), se tiende a desembocar en situaciones de *apartheid,* de auténtica segregación racial o étnica, o de asimilacionismo. En ocasiones, los grupos minoritarios pueden no reconocer los derechos legítimos de los mayoritarios, aprovechándose de la estructura pluralista de la sociedad moderna y valiéndose de distintos tipos de medios, incluido los violentos.

La *mirada relativista* entraña una auténtica perversión moral en función de la cual todo vale por igual, eludiendo cualquier juicio ético; es decir, se consagra la variedad en sí misma como ideal moral, sin posibilidad de introducir la cuña crítica respecto de la bondad/maldad de su imaginario y los componentes de poder y de opresión presentes en sus prácticas sociales.

Cotidianamente, ejercitamos un cierto etnocentrismo del que apenas somos conscientes. La tendencia general del ser humano es vincularse a aquellas personas con las que comparte afinidades, conducta especialmente significativa como mecanismo de defensa frente a una intemperie crecientemente plural. Teresa Forcades nos lo ilustra con una experiencia personal. Narra su estancia en la Facultad de Teología de Harvard, un lugar «no denominacional», abierto a distintas confesiones, y la frustración de sus expectativas iniciales con respecto a la posibilidad de ejercitar el pluralismo:

> «Casi enseguida, tras haber llegado a la facultad con la gran ilusión de relacionarnos con gente muy diversa, la mayoría de los estudiantes nos encontrábamos, sin saber cómo, buscando refugio en los llamados "grupos identitarios", es decir, grupos de gente lo más parecida posible. En estos grupos "naturales" buscábamos el soporte de colegas que eran "como nosotros" y discutíamos con ellos/as la utopía de "compartir culturas"»[12].

Cuanto más cerrado es un grupo o una sociedad, tanto más fuerte es la identificación de sus miembros con ella y tanto más probable es que se produzcan operaciones de «cierre de sentido» y de búsqueda de

12. T. FORCADES, *op. cit.,* p. 3.

«exterior constitutivo» (extraño, extranjero) respecto del cual distinguirse. El ansia de certezas origina procesos que pueden derivar en comportamientos beligerantes de desprecio hacia quienes no comparten las mismas creencias o no forman parte del grupo. Entonces, la propia delimitación o frontera se convierte en factor generador y/o alimentador de la identidad.

Los fundamentalismos caen en los dos tipos de cegueras, la etnocéntrica y la relativista. El común denominador de las versiones tradicionalistas o fundamentalistas reside en interpretaciones que erigen a Dios y/o a la patria y las apelaciones a su voluntad en criterios identitarios básicos y que en numerosas ocasiones, a pesar de lo que en apariencia pudiera parecer, implican profundas innovaciones doctrinales. Janet Afary insiste en que se trata de una respuesta a la pérdida de identidad en un mundo laico donde las relaciones de género no son un aspecto marginal de estos movimientos. Por el contrario, una de las fuentes de vigor del fundamentalismo reside en crear la ilusión de que la respuesta a los problemas sociales y económicos que afrontan tanto las sociedades occidentales como las no occidentales en la era del capitalismo tardío pasa por una vuelta a las relaciones patriarcales tradicionales[13]. Para ello se apela a un orden moral supuestamente objetivo y providencialistamente revelado que mantiene un esquema antropológico y teológico garantizador de la subordinación del género masculino al femenino.

Si recuperamos nuestra tesis de que las luchas por la inclusión en la «comunidad de diálogo» afectan tanto a la distribución de recursos como a la esfera simbólico-cultural, el encuentro intercultural debe tener en cuenta, en primer lugar, las relaciones de fuerza, de discriminación y de opresión, juzgando su idoneidad desde las víctimas del sistema.

Mi opción ético-política por las mujeres como sujetos que aglutinan los diversos rostros de la exclusión tiene detrás datos y experiencias concretas que demuestran sus identidades negativas, su carácter de *no-personas.* Las palabras de Amnistía Internacional son sumamente ilustrativas: «ser mujer supone jugar en desventaja. La discriminación en razón del género es una "enfermedad mortal". Las mujeres y niñas

13. Janet AFARY, «La guerra contra el feminismo en nombre del todopoderoso: reflexiones sobre género y fundamentalismo musulmán», en el monográfico *Oriente Próximo, genocidio, autodeterminación, literatura, feminismo,* de la *New Left Review,* Akal, Madrid 2000, p. 46.

que mueren cada día como consecuencia de diversas formas de discriminación y violencia en razón de su sexo son más que las personas que mueren por cualquier otro abuso contra los derechos humanos»[14]; el colmo de la mala suerte es ser mujer, parada, inmigrante, perteneciente a una minoría étnica o viuda y/o de la tercera edad. Para autorreproducirse, el modelo ideológico, político y cultural existente necesita del sacrificio diario de miles y millones de mujeres prostituidas, asesinadas, violadas, maltratadas, analfabetas, pobres y/o enfermas, pero, al mismo tiempo, Naciones Unidas nos advierte que el subdesarrollo y la esclavitud femenina frenan el desarrollo mundial.

Apuesta por una democracia intercultural

Narrar una experiencia personal puede ayudar a valorar las posibilidades que tenemos de contribuir a fortalecer al sujeto identitariamente dialógico que ha de liderar el cambio de paradigma para conducir hacia sociedades que sólo pueden estar cohesionadas y abiertas a la diferencia si son justas, y que sólo pueden ser justas desde un capital axiológico promotor de la autonomía y la autodeterminación de sus miembros. El verano pasado tuve la ocasión de participar en el II Sínodo Europeo de Mujeres, al que acudieron unas 700 personas de las más diversas tradiciones culturales y religiosas, atraídas por el lema *«Atrevernos con la diversidad (Compartir culturas)»*. Como fruto del intercambio de experiencias y del diálogo, se llegó a unas resoluciones que insisten en el compromiso individual y colectivo de influir en la construcción europea desde una perspectiva justa, solidaria, multicultural y transconfesional y desde una espiritualidad ético-política que favorezca una transformación radical de sus instituciones y estructuras, en pro de la eliminación de cualquier tipo de discriminación por razón de género. Movimientos y acontecimientos de este tipo, fruto de alianzas locales, nacionales e internacionales, son imprescindibles para pasar del análisis a la influencia en la práctica política.

Personas y grupos pertenecientes a tales corrientes teorizan y están dando lugar a un sujeto emergente plural, caracterizado por lo que Ulrich Beck denomina *«individualismo altruista o cooperativo»,* que apunta a la calidad de vida en cotidianeidad como base para los en-

14. V. Renes, en (J. Cela), «Tan cerca, tan lejos: la cultura de la pobreza»: *Manos Unidas,* febrero de 1999, p. 40.

cuentros interculturales. Beck utiliza esta expresión como contraposición al viejo sistema de valores, donde el yo siempre tenía que subordinarse a las pautas de lo colectivo. «Pensar en uno mismo y a la vez vivir para los demás, en otro tiempo considerado una contradicción en los términos, se ha revelado como una relación interna, sustantiva; (...) es en los experimentos cotidianos con la vida donde descubriremos cosas sobre una nueva ética que combinen la libertad personal con el compromiso con los demás»[15].

Asocio «interculturalidad» con conceptos como el de respeto de los derechos fundamentales y la igualdad de oportunidades para que cada persona pueda ser sujeto en estructuras laicas, al margen de su género, etnia, religión u orientación sexual; y lo contrapongo a monoculturalismo, asimilación, fundamentalismo identitario, negación del otro/a y relativismo cultural. Los principios fundantes de la interculturalidad son el diálogo y el politeísmo normativo y cultural desde aquellos capitales axiológicos y procedimentales que garanticen los derechos individuales y ciudadanos. Culturas y religiones son procesos ambivalentes y contradictorios, no verdades ontológicas, y deben, por tanto, ser objeto de una continúa crítica hermenéutica para discutir la calidad ética y los componentes de poder de los distintos imaginarios y prácticas sociales. La legitimación de los derechos humanos dentro de las distintas tradiciones culturales y religiosas y el asegurar el cumplimiento de las normas exige aplicar los criterios de inclusividad procedimental, cooperación transnacional –con sus correspondientes instituciones políticas y penales– y explotar las potencialidades del diálogo en la construcción de la dignidad humana. Lo que exige negociar significados y valores con el fin de llegar a una construcción de lo humano comunicable por encima de barreras lingüísticas y culturales[16].

Termino mi reflexión aportando una lectura personal sobre la infancia y juventud de Moisés para demostrar las potencialidades prácticas de un encuentro intercultural. En el texto aparecen imágenes que muestran cómo la tradición judeocristiana puede ser emancipadora: así lo hacen visible varias mujeres, quienes, separadas por las barreras de la raza, la clase y la religión, tejen redes que, al fijar decisivamente la identidad y el destino de Moisés, facilitan la liberación del Pueblo de

15. U. Beck, *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas,* Paidós, Barcelona 2003, pp. 353-354.
16. Linda Hogan – John D'Arcy, «El debate sobre la dignidad humana»: *Concilium* 300 (2003), p. 278.

Israel. Recordemos algunos de los actos que alteran el sino mortífero de nuestro personaje: a) primero, su madre lo deposita en una cesta en la orilla del Nilo; b) después, su hermana observa y vigila a distancia lo que ocurre; c) más tarde, la hija del faraón, «conmovida», lo recupera, le da un nombre que significa «sacado del agua» y, ante las palabras de la hermana, decide contratar como nodriza –aunque sin saberlo– a la madre biológica de Moisés; d) finalmente, la esposa de Moisés, Séfora, le da un hijo, al que llaman Guersón, que quiere decir forastero en tierra extranjera, a modo de rememoración de su identidad hebrea.

El protagonismo de Moisés será pilar fundamental de la historia de salvación y, en consecuencia, lo será también el de las mujeres, de diversas procedencias, que permitieron que viviera y que marcaron la forja de su personalidad y de su identidad social y cultural. En cuanto memoria actualizadora, releo la experiencia fundante del Pueblo de Israel y el inicio del Éxodo en términos de camino, de salida al encuentro del otro, desde la empatía y la razón dialógica, sabiendo que hacer camino conlleva conflictos. Significa renunciar a la lectura terriblemente perniciosa de Pueblos Elegidos que se reservan derechos en exclusiva sobre determinadas tierras e incluso funciones mesiánicas en relación al resto del mundo. Pero implica también defender la integridad y las libertades de las personas, mujeres y hombres, por encima de símbolos, narraciones y tradiciones que coartan su dignidad humana y sus posibilidades de autorrealización. Sólo así es posible romper con un círculo vicioso que absolutiza deificando las identidades de género, étnicas, culturales y religiosas, y verlas en términos de proceso, de construcción, de mestizaje y de mutua fecundidad.

ST 92 (2004) 401-412

¿Cuáles son las condiciones ético-políticas para un liderazgo planetario legítimo?

Toni Comín i Oliveres*

1. Introducción

Ahora hace un año, los ejércitos de EE.UU. y del Reino Unido iniciaban la conquista de Irak con el apoyo político del gobierno de España y el de algún otro país. La guerra de Irak fue percibida por una inmensa mayoría de la opinión pública mundial como una guerra ilegal, imperial e inmoral. Con esta percepción de telón de fondo –de la que participaba también masivamente la opinión pública de los propios países ocupantes, si no la norteamericana, sí al menos la española y la británica– se produjo una de las movilizaciones más masivas que se hayan conocido nunca a lo largo de la historia de la humanidad.

Durante aquellos convulsos días del primer trimestre del 2003 hubo una serie de actores políticos y sociales que intentaron liderar, cada uno en su espacio correspondiente, la oposición a la deriva imperial del gobierno norteamericano. Por un lado, Francia y Alemania, que son en realidad los motores de esta novedad absoluta en la historia del continente-Europa que es la Unión Europea, la verdadera «nueva Europa», y que llevaron la batuta en las instituciones internacionales. Luego, los ciudadanos del mundo, expresión de la sociedad civil en estado puro, se volcaron en las manifestaciones que se convocaban de manera simultánea en la mayoría de capitales del mundo. Pero a la movilización se sumaron, además, líderes espirituales como el papa Wojtyla, que tomó un papel activo desde una conciencia muy aguda de un cierto rol de «autoridad moral planetaria» en momentos en que el mundo entra en crisis grave, o líderes morales naturales del planeta como, por ejemplo, Nelson Mandela. Hablaron los intelectuales de medio mundo. Hablaron las Iglesias y las confesiones. Se movilizaron, en fin, las ins-

* Profesor de Filosofía Social en Esade (Universitat Ramon Llull). Barcelona.

tituciones que encarnan de manera más o menos institucionalizada la sociedad civil en cada país y a escala global: movimientos de estudiantes, ONGs, partidos, sindicatos, medios de comunicación, etc.

Ante un liderazgo planetario no digno de este nombre, falto de toda legitimidad –tanto por sus intenciones como por su modo de actuar–, se levantó, en fin, una heterogénea coalición involuntaria con un referente compartido: la salvaguarda de la paz o, más precisamente, la oposición a la guerra cuando ésta es manifiestamente injusta y arbitraria. ¿Podemos ver en esta suma heterogénea de actores los trazos de un liderazgo planetario legítimo? ¿Cuáles son las condiciones éticas y cuáles los actores que pueden articular un liderazgo político global para que sea posible considerarlo un liderazgo digno de la humanidad, que cumpla con los principios de justicia política, económica y cultural y que esté a la altura de los Derechos Humanos?

2. Los objetivos de un liderazgo planetario

A nuestro entender, lo que hará del liderazgo planetario un liderazgo ético y humano son los *objetivos* al servicio de los cuales esté orientado. Proponemos, por tanto, que el primer criterio para juzgar la justicia y la legitimidad de nuestros liderazgos actuales y proyectar un mundo futuro posible, sea un criterio *material.*

Se trata, sin duda, de un criterio imprescindible (para el que nos reservamos al apartado siguiente). Pero en nuestro mundo actual, caracterizado por el desorden global, en el que las contradicciones económicas, culturales y sociales se han agudizado de una manera apenas imaginable hace quince años, son los contenidos de las decisiones políticas y los fines que persiguen aquello que, en primera instancia, debería servirnos para discriminar su bondad. Por decirlo de algún modo, la urgencia de los desafíos desplaza la «carga de la prueba» desde los criterios *formales* a los *materiales.* Sin olvidar, de todos modos, que unos y otros, en realidad, están estrechamente vinculados. Así pues, ¿cuáles son esos *objetivos* o *contenidos* de un liderazgo ético para el mundo de hoy?

a. Que esté al servicio del desarrollo económico de los pueblos del Sur

La principal injusticia que vive hoy la humanidad es la desigualdad económica entre los pueblos del Norte rico y del Sur pobre. Se trata de una realidad inapelable.

La actual estructura económica mundial es herencia, en buena parte, de un siglo XIX en el que la suma de industrialización más imperialismo europeo generó las mayores desigualdades en el nivel de desarrollo económico jamás conocidas por la humanidad. A medida que los países europeos se fueron industrializando, utilizaron su superioridad tecnológica para, entre otras cosas, desarrollar un poder militar que les permitiera ir subyugando, una a una, al resto de civilizaciones del planeta y someterlas a sus intereses económicos.

En definitiva, el colonialismo europeo tiene mucho que ver con el grado de subdesarrollo económico a que están sometidos hoy los pueblos del Sur. Cuando, en la segunda mitad del siglo XX, se inició el proceso de descolonización, el *gap* tecnológico entre el Norte y el Sur era ya demasiado grande como para que los países pobres pudieran asumir de un modo más o menos espontáneo el nivel de industrialización que en aquel momento ya habían alcanzado los ricos. Porque una sociedad sólo es capaz de dar un salto tecnológico si éste no es demasiado grande: si la distancia entre el punto de desarrollo en el que se encuentra y la meta que se le propone no es excesiva.

Hoy la primera responsabilidad de un liderazgo planetario es *desfacer este entuerto* que la civilizada Europa hiciera, sobre todo, a lo largo del siglo XIX, y que los Estados Unidos han continuado a lo largo del XX. Proponemos nueve reformas urgentes y radicales pero plausibles, entresacadas de las propuestas que tanto desde los ámbitos académicos más críticos con el actual modelo de globalización neoliberal como desde las ONGS (cada vez más globalizadas, también) y los movimientos a favor de otra globalización, están hoy sobre la mesa:

1. ÁMBITO DE LA POBREZA Y EL DESARROLLO SOCIAL:
   - creación de un *Fondo Mundial contra la Pobreza* que permita a los países pobres garantizar las cuatro necesidades vitales básicas de sus ciudadanos: alimentación suficiente, atenciones sanitarias básicas, acceso al agua potable y educación básica;
   - *condonación de la deuda externa* (pública) de los países más pobres Los países pobres deben a los países ricos un total de 2,6 billones de dólares (2000); esta deuda provoca que los países en desarrollo transfieran cada año entre 200 y 250.000 millones de dólares a los países ricos, es decir, más de dos veces la cantidad necesaria para acabar con la pobreza extrema de sus poblaciones;

– aumento de la *protección laboral de los países en desarrollo;* muchos de los productos manufacturados en el Sur que se venden en los mercados del Norte han sido producidos en condiciones de explotación laboral, sin protección social y con unos salarios de miseria.

2. ÁMBITO DE LOS MERCADOS FINANCIEROS INTERNACIONALES:
   – *regulación de la libre circulación de capitales,* para luchar contra su tendencia a la especulación, a la inestabilidad y a la generación de crisis financieras (que castigan sobre todo a los países en desarrollo), de efectos sociales a menudo devastadores y que tienen la curiosa virtud de propagar la ruina económica de una economía enferma a otra sana;
   – *democratización del FMI,* institución creada para contribuir al buen funcionamiento de la economía mundial, que dispone de un enorme poder para controlar el desarrollo económico y social de los países del Sur;
   – *eliminación de los paraísos fiscales:* el secreto bancario que practican algunos países beneficia a mafias que buscan blanquear el dinero de sus tráficos ilegales, y los bajos o nulos impuestos que ofrecen permiten que se favorezca la evasión fiscal, en beneficio de los más ricos y en perjuicio de la hacienda pública.

3. ÁMBITO DEL COMERCIO INTERNACIONAL:
   – *eliminación de los subsidios* que los países ricos pagan a sus agricultores y que, a día de hoy, suponen la ruina para una mayoría de los ciudadanos más pobres del planeta, muchos de los cuales son pequeños agricultores de los países del Sur;
   – *cambio en el sistema de propiedad intelectual* (patentes) que rige actualmente en el comercio mundial, siempre que afecte negativamente el desarrollo social de los países pobres (el caso más claro es el de las patentes farmacéuticas);
   – *democratización de la Organización Mundial del Comercio (OMC);* la realidad es que hoy los países ricos han cerrado sus mercados a los países pobres. La OMC, el organismo internacional encargado de regular el comercio mundial, es quien más podría favorecer un comercio con justicia, pero en ella hoy todavía siguen teniendo mucho más peso los países ricos que los del Sur.

b. Que esté al servicio de la justicia cultural global y del diálogo de civilizaciones

Las disfunciones de la globalización no afectan sólo a la consolidación de los derechos sociales; también convulsionan, a veces de manera dramática, la diversidad cultural del planeta. La cultura occidental –consumista e individualista, anti-tradicional y modernizadora– entra de la mano de los mercados globales en sociedades que a menudo la reciben como un imperialismo cultural desintegrador de sus estructuras sociales. Estructuras que, vistas desde Occidente, pueden parecer tradicionales y predemocráticas, pero que tienen un fuerte componente comunitario. ¿Cómo deshacer el nudo gordiano que liga la modernización con el individualismo posesivo típico del liberalismo económico? ¿Cómo avanzar en la democratización sin caer en la occidentalización?

Nos encontramos ante un «choque de culturas», pero no a la manera del «choque de civilizaciones» que narrara S. Huntington en su célebre ensayo como un choque maniqueo entre la democracia occidental y las civilizaciones no democráticas. Más bien estamos ante lo que B. Barber describe como el choque entre la «cultura McWorld» –la cultura del materialismo capitalista y de la fugacidad consumista– y la «cultura Jihad» –nombre que simboliza todos aquellos movimientos de raíz religiosa, nacionalista y cultural que, reaccionando defensivamente ante el huracán occidentalitzador, se recluyen en el integrismo–. El fundamentalismo islámico es un ejemplo, pero no el único. Frente a la integración (capitalista) y la homogeneización, oponen la lógica de la fragmentación y el particularismo identitario y la comunidad cultural de referencia.

Y, como alerta Barber, tan peligroso es para la democracia y los derechos de la ciudadanía el integrismo fragmentador como el globalismo capitalista. El riesgo es profundo: es la propia naturaleza de cada uno de estos contrincantes la que se opone a la lógica de la ciudadanía. La «cultura Jihad» menosprecia la libertad y los derechos cívicos, que son el pilar básico de la democracia; «Mc World» menosprecia la dimensión solidaria de la democracia, y a la lógica cívica de la ciudadanía opone la lógica individualista del consumidor, a menudo incompatibles. La democracia es la víctima común de estos dos enemigos, que, a la vez que se combaten, se retro-alimentan.

Es necesario, en consecuencia, que el liderazgo planetario sea capaz de encontrar el difícil equilibrio que permita defender simultáneamente la democracia y la identidad cultural de cada civilización, los

derechos humanos y el derecho a no dejarse arrasar por el huracán de la cultura occidental. Que sea capaz de deslindar la libertad del individualismo posesivo y materialista que el mercado expande ciegamente. Capaz de dar una identidad a la vez china, hindú, occidental, latina, africana, árabe, eslava, etc. a las instituciones mundiales, y de impulsar un «diálogo de civilizaciones» en pie de igualdad.

c. Que esté al servicio de la democratización de (todas) las sociedades

Que la democracia liberal representativa moderna es un invento occidental, es un dato histórico sobre el que no cabe dudar. Que este sistema ha tenido y sigue teniendo dificultades para ser adoptado por sociedades de civilización no occidental, es también una verdad histórica. Pero, de ahí, los occidentales saltamos a un ridículo sentimiento de *adelanto* en relación con el resto, aunque en realidad no hay ningún motivo para ello: la verdad es que a menudo la calidad de la democracia en los propios países que la inventaron deja mucho que desear (véase, por poner dos ejemplos al azar, la pena de muerte en los Estados Unidos, o el control mediático de las opiniones públicas en muchos países ricos).

El liderazgo global debe contribuir a la democratización de las sociedades que, todavía hoy, ven vulnerados sus derechos cívicos, políticos y sociales. Pero hay que hacerlo apoyando los procesos de democratización endógenos, no como una imposición exterior, y menos aún *manu militari.* Hay que hacerlo desde la amistad y la cooperación, no desde la arrogancia prepotente del imperialismo inconsciente de quienes, por el hecho de pertenecer a una democracia occidental, se creen ya salvados. Y hay que emprender, como dijimos, aquellas reformas de la economía mundial que puedan contribuir al desarrollo de los países pobres, precondición necesaria de su democratización. No hay democracia sin clases medias, y no hay clases medias sin desarrollo económico.

d. Que esté al servicio de la paz mundial

De acuerdo con la visión de la llamada escuela *realista* de las relaciones internacionales, la pregunta clave para entender la geopolítica mundial es: ¿quién domina a quién? La política internacional, según esta perspectiva, es un equilibrio de fuerzas entre bloques políticos con intereses antagónicos. Si los bloques son muy equilibrados, si tienen un poder similar, será peor, porque entonces no habrá un liderazgo claro por parte de ninguno de ellos, y el riesgo de guerra para imponerse

los unos a los otros aumentará. La paz sólo es posible, según el *realismo* geopolítico, cuando hay un bloque claramente superior (desde el punto de vista militar, lo cual presupone también la superioridad tecnológica) capaz de dominar al resto. Lo que comúnmente se conoce como «imperio», el único que puede garantizar un equilibrio estable, es decir, una situación de ausencia de guerra. La paz es siempre una *paz imperial.*

Los EE.UU. de hoy están volviendo a interpretar el mundo de esta manera.

Un liderazgo planetario que se quiera legítimo tiene que huir de esta lógica del *realismo* sin dudarlo. No sólo porque es contraria a los principios éticos más elementales, sino, además, porque no es en absoluto «realista», valga el juego de palabras. Nada garantiza menos la paz y la estabilidad mundiales, a estas alturas de la globalización, que un proyecto imperial que sólo es fuente de mayores riesgos terroristas a escala planetaria y, en consecuencia, de mayor inseguridad global. Sin embargo, la fuerza de la *lógica imperial* es que pretende justificarse en términos éticos y razonables (al modo hobbesiano): dado que el derecho a la seguridad es el primero de los derechos, y dado que este derecho está en contradicción con algunas de las libertades democráticas fundamentales (libertades civiles en el interior de cada sociedad, por un lado, y principios democráticos en las relaciones entre Estados, por otro), puesto que el respeto de las mismas va contra la eficacia en la defensa de aquél, es necesario sacrificar éstas para salvaguardar aquél.

El problema de este argumento, supuestamente ético, consiste en que los hechos demuestran que la realidad, tozuda, se comporta exactamente al revés. Hoy sólo es posible defender la seguridad internacional a base de mayor legitimidad, no de mayor fuerza. Sólo hay un modo de preservar y potenciar los propios intereses: a base de una mayor interdependencia, pero siempre que esté organizada en función de unas reglas iguales para todas las sociedades del mundo e incluso de unos cuantos criterios de solidaridad de los países ricos para con los países pobres.

Sólo organizaciones como el Tribunal Penal Internacional, o un Consejo de Seguridad de la ONU reformado, que lo haga más democrático, más representativo del mundo actual y que permita la entrada de los países del Sur como miembros permanentes, pueden hoy garantizar la seguridad a escala global. Un liderazgo planetario que se pretenda justo tiene que promover una paz no imperial y, por lo tanto, debería avanzar en esta dirección: mayor interdependencia, mayor equidad y solidaridad y mayor institucionalización de las mismas.

3. Los escenarios y los actores de un liderazgo planetario

Como se ha señalado, la legitimidad de un liderazgo planetario debería medirse, según criterios materiales, por la ética de sus objetivos. Pero, según criterios formales, debe medirse también en función de los procedimientos por medio de los cuales se alcanzan dichos objetivos. ¿Qué instituciones y con qué reglas, qué escenarios y qué actores, con qué autoridad ética y política, pueden llevar adelante las reformas que el mundo necesita para avanzar en la dirección señalada en el apartado anterior? Vamos a fijarnos en tres actores distintos en cuyas manos debería recaer, cada vez más, la responsabilidad del liderazgo legítimo.

a. Naciones Unidas

La ONU nació para promover la salvaguarda universal de los derechos humanos, ser el principal punto de apoyo del derecho internacional público (aquellas reglas que regulan jurídicamente las relaciones internacionales), dirimir los conflictos entre las grandes potencias y permitir una gestión compartida, por parte de todos los Estados del planeta, en relación con los problemas comunes de la humanidad. En consecuencia, y dada la vocación que le dio origen, la ONU tiene potencialmente la autoridad moral para ser la institución donde se concrete un liderazgo a la vez universal y legítimo.

Sin embargo, para ir convirtiendo esta legitimidad potencial en una legitimidad efectiva es preciso que la ONU emprenda un camino de reformas. ¿Es imaginable que algún día, en alguna institución de las Naciones Unidas, empiece a tenerse en cuenta el principio «una persona, un voto»? ¿Es deseable? ¿Es la democratización de los Estados del planeta una pre-condición para la democratización efectiva de las Naciones Unidas?

Si las Naciones Unidas tienen que ser el foro que institucionalice un liderazgo planetario legítimo, es necesario avanzar hacia una reforma radical de sus distintos organismos: es necesario democratizar las instituciones con poder, para dotarlas de legitimidad, y es necesario dotar de poder a las instituciones con legitimidad, pero sin competencias. ¿Existe hoy alguna institución internacional que aúne ya ambas cosas? El Tribunal Penal Internacional (TPI) es un buen ejemplo de institución nueva vinculada al sistema de Naciones Unidas, que, a la vez que goza de la necesaria legitimidad (tiene como misión la lucha universal contra el genocidio y los crímenes contra la humanidad), dispone de competencias para ejercer su misión.

b. Las federaciones regionales

Un mundo dividido políticamente entre casi doscientos Estados, con rentas y capacidad tecnológica, poder militar, extensión territorial y población completamente dispares, es un mundo donde las capacidades de negociación, cuando las relaciones internacionales se basan en el bilateralismo, son necesariamente muy desiguales. Hay países sólo grandes (Rusia); otros, sólo ricos (Japón); otros, grandes y ricos, pero poco poblados (EE.UU.); otros, poblados y ricos, pero pequeños (Europa occidental); otros, grandes y poblados, pero pobres (China e India); muchos otros, ni grandes ni ricos, pero sí muy poblados (algunos países africanos); y algunos, bastantes, ni grandes ni ricos ni poblados. ¿Cómo garantizar por igual la defensa de los intereses de todas las sociedades del planeta en un mundo así?

La construcción de federaciones regionales permitiría equilibrar bastante la extensión y la población y, parcialmente, la riqueza de cada bloque político en liza. Un liderazgo planetario legítimo exige que los intereses de todos sean tenidos en cuenta por igual. Por eso el regionalismo, siempre que responda a unos criterios democráticos, tiene un valor ético o de justicia política.

En el paradigma de inspiración realista de Huntington, un «mundo de civilizaciones» con poderes relativamente equiparables es un mundo abocado al «choque de civilizaciones», desde la premisa de que no habría ninguna civilización en condiciones de ejercer el liderazgo planetario, esto es, de imponerse a las demás de manera estable. En nuestro paradigma, radicalmente opuesto al realismo, el regionalismo es el fundamento geopolítico para permitir un liderazgo planetario no imperial, sino compartido, que es el único liderazgo planetario que puede ser calificado de ético. De hecho, el regionalismo puede ser considerado como la «infraestructura» necesaria para avanzar en la democratización de las Naciones Unidas. ¿Quién va a impulsar la reforma de las Naciones Unidas sino aquellos Estados que más tienen que ganar en ellas,

1. De hecho, el caso más reciente de victoria de los países del Sur en la esfera internacional se dio, gracias a esta lógica «regionalista», en la reciente cumbre de la OMC en Cancún. Hasta hoy, la OMC sólo contemplaba la posibilidad de que todos los participantes acataran como acuerdo de consenso la voluntad de los países ricos (Unión Europea, Estados Unidos y Japón). En Cancún, gracias al liderazgo de Brasil, los países del Sur se plantaron y, por primera vez, se atrevieron a imponer el «no acuerdo» antes que un «mal acuerdo». Cierto es que la conquista pendiente de estos países es lograr el «buen acuerdo» para ellos.

que son los del Sur? Pero ¿cómo podrán los Estados del Sur ganar algunas batallas en esta larga guerra si no presentan batalla unidos?[1]

Para cualquier proceso de regionalización, tanto económica como política, sin duda el proceso de integración iniciado en Europa después de la Segunda Guerra Mundial es el referente principal, prácticamente ineludible; no sólo por el hecho de ser el más avanzado de todos los procesos de integración regional que hay en curso actualmente en el planeta, sino también porque este proceso tiene, en sí mismo, una fuerte impronta ética: es el primer proceso de construcción de un espacio político superior no por la vía de la invasión y de la guerra, sino a través del acuerdo, la negociación y la cesión de soberanía a unas instituciones superiores creadas por los propios Estados, que ceden su soberanía, es decir, que ceden voluntariamente su poder.

c. La sociedad civil mundial

Lo interesante para el tema que nos ocupa es que, a lo largo de la historia de Occidente, todos los procesos de democratización profunda de sus sociedades, han ido precedidos de un poderoso movimiento social que los ha impulsado y liderado. La pregunta que nos hacemos es, por tanto, ésta: ¿es posible una reforma con valor ético que no esté liderada también desde la sociedad civil?; ¿es la sociedad civil, por lo tanto, un actor indispensable para poder hablar de «liderazgo ético»?

Aplicando la misma pregunta al caso que nos ocupa, ¿es la sociedad civil mundial un componente necesario para un liderazgo planetario ético o legítimo? Los hechos parecen demostrar que sí. Esta sociedad civil global, con su Foro Social Mundial y sus mil otras maneras de concretarse, está constituyendo el más claro intento de institucionalizar un «sujeto colectivo» que ejerza un liderazgo, si no propiamente político, sí al menos moral, a escala planetaria.

No podemos atribuir a esta sociedad civil global el liderazgo político (legítimo) del planeta, puesto que no detenta el poder suficiente para ello; pero sí podemos afirmar que esta sociedad civil global es una componente necesaria –bien que no suficiente– de lo que venimos denominando desde el principio de estas páginas un *liderazgo planetario legítimo (desde el punto de vista ético y político).*

No es posible liderazgo planetario alguno que no cuente con la miríada de ONGs, movimientos sociales más o menos informales, centros de estudio e investigación, universidades, movimientos religiosos e Iglesias, medios de prensa e intelectuales de alcance global, partidos y sindicatos que conforman esta plural y naciente sociedad civil mundial

y que detenta hoy, seguramente como ningún otro actor, la autoridad moral de la que ningún liderazgo legítimo puede prescindir. Todo este heterogéneo *puzzle* es el cimiento más básico sobre el que puede construirse (e institucionalizarse de manera más ordenada) un liderazgo global digno de tal nombre, es decir, verdaderamente ético.

4. Conclusión: el papel de las religiones en el liderazgo planetario

¿Hay algún rol específico –y necesario– de las religiones en este liderazgo planetario legítimo?

Cómo hemos visto, el objetivo de este liderazgo es la realización de manera efectiva y universal de los derechos humanos (todos los derechos y para todos ciudadanos del mundo). Los derechos humanos tal como los concebimos hoy, fueron sin duda un invento moderno; y fueron fundados en la razón.

Pero la razón humana en que se fundan siempre todas las ideologías de tradición moderna –todas las narraciones con carga ética– tiene un límite infranqueable, que en el siglo XX ha irrumpido con toda su fuerza, dando lugar a la crisis definitiva de la modernidad, del racionalismo, y al advenimiento de una cierta melancolía postmoderna. ¿De qué limite hablamos? A lo largo de nuestro dramático siglo XX hemos descubierto que, cuando entramos en el campo de la ética, la razón puede proporcionarnos *contenidos,* esto es, puede describirnos valores, puede decirnos cuáles son válidos y cuáles no, cuáles son humanos y cuáles inhumanos; pero no puede proporcionarnos *motivaciones.* La razón –como reconoce el propio Habermas, quizá el mayor de todos los filósofos de la ética vivos hoy, y adalid de la secularización de todos las esferas normativas– puede decirnos *qué es lo bueno y qué es lo malo* en cada contexto histórico determinado; pero no puede decirnos *por qué debo optar por el bien y no por el mal.*

Es en este contexto postmoderno, en el que reconocemos la crisis de la razón ética en tanto que admitimos su debilidad motivacional, donde aparece un problema (político) nuevo: los derechos humanos necesitan un fundamento, más allá de su fundamento racional (moderno).

Es en este sentido en el que las religiones pueden aparecer como un sustento motivacional para unos derechos humanos necesitados de un fundamento de este tipo.

Sin embargo, esta *recuperación de lo religioso* para revivificar los derechos humanos como ideal universal debería suponer un cambio ra-

dical para el modo en que las religiones se perciben a sí mismas y su relación con la cultura y la sociedad. O, mejor dicho, las religiones sólo podrán ejercer este rol de fundamentación de las utopías y los retos humanos de hoy en la medida en que sean capaces de hacer este cambio. Un cambio que se concreta en tres sentidos.

En primer lugar, la modernidad no ha pasado en vano. Nada en la religión que sea incompatible con la razón puede ser aceptado como válido. Hay que aceptar las religiones (las narraciones espirituales) en la medida en que ellas vayan demostrando que son religiones *ilustradas.* Que se basen en un tipo de lenguaje específico (el lenguaje simbólico) no implica que tengan derecho a contradecir la razón. Una prueba de este carácter ilustrado de la religión es la renuncia a autopercibirse, en una clave dogmática o fundamentalista, como la «única religión verdadera». Las religiones *ilustradas* son religiones que reconocen a las demás tanto valor como a sí mismas. Son, pues, religiones en diálogo.

En segundo lugar, el mismo proceso de globalización obliga a las distintas religiones a encontrarse, a interactuar unas con otras. La globalización, al facilitar la interacción económica, cultural y política entre sociedades más alejadas, ha empequeñecido el mundo. Al ser el mundo más vasto para cada individuo, se ha hecho pequeño si lo miramos desde fuera. Las religiones en un mundo globalizado son, necesariamente, religiones que se encuentran. Por eso el diálogo interreligioso no es sólo una necesidad normativa, derivada de la voluntad de depurar las religiones para *ilustrarlas,* sino que se convierte en una necesidad objetiva, derivada de los procesos de confluencia de todo tipo que caracterizan el mundo de hoy.

En tercer lugar, esta *recuperación de lo religioso* sólo tiene sentido en la medida en que sirve de fundamento motivacional para los ideales éticos y políticos que hemos ido viendo a lo largo de estas páginas. De hecho, el verdadero lugar en el que las religiones se pueden encontrar y entrar en diálogo unas con otras no es el lugar de la discusión teórica, dogmática o teológica, sino el lugar de la lucha en favor de la justicia y de los derechos de los ciudadanos más débiles de la ciudad global.

ST 92 (2004) 413-417

COLABORACIÓN

Orientaciones para ayudar a los afectados por el atentado del 11-M

María Prieto Ursúa*

El atentado que tuvo lugar el 11 de marzo en Madrid afectó, directa o indirectamente, a un gran número de personas. Las experiencias traumáticas no sólo generan problemas cuando la persona las ha vivido directamente, sino que en algunos casos basta con ser testigo del acontecimiento, con haber visto imágenes por televisión o con saber que ha existido una amenaza seria para las personas cercanas. Se calcula que casi el 60% de la población madrileña (unos tres millones de personas) han padecido síntomas psicológicos, como fobia al tren, mutismo, problemas de sueño, sentimientos de tristeza, ira y culpa, taquicardias, exceso de ventilación, ansiedad o rigidez muscular. Estos síntomas forman parte de un proceso normal de recuperación tras un impacto tan grande como fue el atentado. Sin embargo, alrededor de un 20% de ellos mantendrán varios de estos síntomas más tiempo del habitual.

Mientras observábamos las imágenes y recibíamos noticias sobre lo ocurrido, seguro que muchos de nosotros nos preguntábamos lo mismo: ¿qué podemos hacer?, ¿cómo podemos ayudar?, ¿de qué manera podemos aliviar, aunque sea un poco, el sufrimiento tan intenso que se veía y/o se intuía?

En estas líneas intentaré ofrecer alguna orientación para proporcionar ayuda y alivio dirigido al malestar psicológico que viven los afectados por el atentado, y para ello distinguiré tres grandes momentos de ayuda: en el momento del suceso, en los primeros días tras el suceso, y cuando ya ha pasado más de un mes desde el suceso.

---

* Profesora de Psicología en la Universidad Pontificia Comillas (Madrid).

En el momento en que está sucediendo o acaba de suceder la tragedia, las reacciones de las personas pueden ser muy variadas. Algunas se quedarán paralizadas, otras actuarán con heroísmo, ayudando a los demás, otras escaparán del lugar, etc. Algunas llorarán, gritarán, otras entrarán en un mutismo absoluto; algunas experimentarán una «anestesia» emocional, no sentirán nada, otras sentirán odio, rabia, ira, etc.

En ese primer momento hay dos necesidades que necesitan ser cubiertas: en primer lugar, el acompañamiento. Si tenemos oportunidad, podemos proporcionar compañía física, estando con ellas, a su lado, mientras se van sucediendo las acciones inmediatas: atención médica, búsqueda de familiares, reconocimiento de víctimas, búsqueda de información, etc. Y en segundo lugar, normalizar las primeras reacciones, escuchar, acoger y respetar sus emociones, que sientan que son normales, que no se avergüencen o culpabilicen por sus sentimientos o pensamientos, que se sientan escuchados en confianza. En este sentido, conviene no negar la realidad, no negar el problema o quitarle importancia (ya que les estaríamos privando de su derecho a sentir lo que sienten), y no precipitarnos a tranquilizarles: a veces casi ni damos tiempo a que expresen su dolor o su miedo, ya les empezamos a decir: «no pasa nada» o «no llores»... Estemos atentos a facilitar que expresen lo que llevan dentro si lo desean, siempre respetando el momento de elaboración en que se encuentren, sin forzar la situación. Las personas tienen distintas velocidades en sus reacciones; puede que algunas necesiten tiempo para empezar a expresarse, y en esos primeros momentos sólo deseen una presencia silenciosa a su lado, o incluso estar a solas. No nos empeñemos en que tienen que hablar o dejar de llorar.

En los días siguientes, las personas pueden experimentar fuertes sentimientos de culpa por sus reacciones inmediatas, y con toda seguridad experimentarán intensos síntomas fisiológicos relacionados con la angustia: hiperventilación, agitación, irritabilidad, problemas digestivos, vómitos, taquicardias, llanto incontrolable... Es importante entender que, tras un primer momento de shock o atontamiento, todos han percibido que lo ocurrido ha puesto seriamente en peligro sus vidas y/o las de seres queridos. Ante una amenaza vital tan grande, el sistema nervioso pone en marcha todos sus recursos dirigidos a la defensa o al ataque contra la amenaza, se prepara para defender su vida. Esos síntomas son la parte visible de esa preparación, y son absolutamente normales en los días posteriores a un trauma.

Por lo tanto, nuestra ayuda en estos días será fundamental para normalizar las reacciones: es decir, transmitir que es normal que se sien-

tan así, disminuir la preocupación por el malestar que sienten, que asuman que es parte normal del proceso de recuperación, que no se obsesionen por volver a estar perfectamente bien en pocos días. En ocasiones las personas recurren a fármacos, drogas o alcohol para aliviar su sufrimiento; independientemente de la ayuda médica que se les pueda indicar por un especialista, nosotros podemos ayudarles a recordar que en la mayoría de los casos esos síntomas irán disminuyendo paulatinamente, y en tres o cuatro semanas habrá mejorado la situación.

Es normal sentir culpa, es normal sentir odio... y todavía no es momento de trabajar con esos pensamientos o sentimientos. No nos empeñemos en que los afectados tienen que perdonar o entender racionalmente lo que pasó, que tienen que dejar de odiar o tienen que superar la rabia. Sólo conseguiremos que se sientan peor. Ésos son objetivos más a largo plazo, cuando la persona haya recuperado totalmente su funcionamiento intelectual, físico y psicológico. En estos primeros días, es más importante la escucha y la aceptación de las vivencias de la persona.

En este sentido, podemos ayudar a aliviar esa angustia animando a las personas que no lo hayan hecho ya a que cuenten lo que vivieron, con detalles, que no se guarden escenas traumáticas dentro, que expresen sus sentimientos, preocupaciones, pensamientos, etc. (Tal vez algunas personas prefieran escribirlo, en lugar de contarlo: puede ser otra buena manera de sacar todo lo que llevan dentro). A medida que van narrando su experiencia, los afectados van comprobando cómo disminuye la intensidad de los sentimientos que el recuerdo y la narración le producen, y cómo van asimilando y elaborando mejor lo sucedido.

Por último, para completar la ayuda que podemos prestar en esos primeros días debemos comprender que lo que un atentado como el ocurrido supone para todos nosotros es, entre otras cosas, la constatación de que somos vulnerables, de que somos frágiles; es la pérdida de la seguridad, de la tranquilidad, de la sensación de control sobre nuestra vida y nuestro futuro. El atentado nos recuerda que nuestro mundo puede alterarse en cualquier momento, y que nuestro grado de control sobre los acontecimientos es menor de lo que solemos creer. Esta constatación genera en cada uno de nosotros una desagradable sensación de indefensión, de impotencia, que suele ir acompañada de síntomas de ansiedad y depresión. La manera de enfrentarse a esta sensación es intentar recuperar cuanto antes la sensación de control.

Es decir, otra excelente manera de ayudar es animar a las personas a volver cuanto antes a recuperar (o reconstruir si se han perdido) sus

rutinas, sus hábitos, su vida cotidiana. Conviene que vuelvan a trabajar cuanto antes (cuando se vean capaces), que vuelvan a establecer un orden en sus vidas.

También contribuye a disminuir la indefensión el que la persona sienta que es capaz de hacer algo para remediar lo sucedido, que se sienta activa, que pueda ayudar a los demás... En este sentido, conviene que no la victimicemos o la tratemos como a un ser incapaz o débil. Las personas suelen tener muchos recursos personales para afrontar situaciones difíciles, y puede que nuestro mejor papel sea el de facilitar que salgan a la luz.

Pasado el primer mes, los afectados empiezan a aceptar la realidad y a adaptarse a ella. Suelen remitir los síntomas fisiológicos, emocionales, los pensamientos constantes sobre lo sucedido, etc. Sin embargo, suele ser común una sensación de soledad, de abandono. Después de unos días o semanas en los que han estado recibiendo ayuda y atención constantes, en los que la sociedad ha estado volcada en ayudarles (algunos llaman a esa fase primera «luna de miel»), comprueban que ya no reciben tanta atención, que las ayudas oficiales empiezan a retrasarse o a burocratizarse, que la sensibilidad hacia lo ocurrido parece haber desaparecido... En estos momentos necesitan más que nunca que se les exprese interés, cercanía, compañía; que la vuelta de los demás a sus vidas y sus rutinas no es desinterés, sino una manifestación de la fuerza de la vida, de la apuesta por seguir adelante, igual que tienen que hacer ellos.

Es posible que empiecen a consolidarse algunos miedos que han nacido tras el atentado. En los primeros días es común que las personas tengan miedo a subir a un tren, a la oscuridad (es por la noche cuando con más intensidad reexperimentan lo ocurrido los primeros días), a estar solas, o que no se atrevan a pasar por los lugares de los atentados, etc. Nuestro organismo ha aprendido que hay situaciones enormemente peligrosas para él, y necesita buscar señales de seguridad que le ayuden a evitarlas; esas señales serán lugares, situaciones, etc. que hayan quedado asociados con el atentado, que se lo recuerden. Si estos temores no se han resuelto antes, han de abordarse ahora.

Conviene transmitir a las personas que han de luchar contra estos miedos, que deben recuperar su vida, sus costumbres, que deben enfrentarse a sus temores. Es decir, que dejen de evitar situaciones, lugares o actividades, aunque les den miedo. La mejor forma de hacerlo es poco a poco, sin prisa, pero de manera constante. Por ejemplo, si a una persona le da miedo el tren, que vaya a una estación, sin subirse al tren,

hasta que se acostumbre y se tranquilice. Luego quizá pueda tomar el tren hasta la siguiente parada, quizá en compañía de alguien que le dé seguridad; luego sola; luego un trayecto más largo...; luego, quizá, tomar la línea en la que sucedió el atentado. De la misma manera, por ejemplo, se actúa con el miedo a la oscuridad: vamos reduciendo poco a poco el nivel de luz con el que dormimos, etc. Pero siempre con el objetivo constante de no permitir que el miedo se adueñe de nuestras vidas

Por otra parte, es posible que algunas de todas las manifestaciones que antes veíamos como reacciones fisiológicas normales ante un desastre permanezcan sin que haya variado nada su intensidad, o que la persona siga experimentando un sufrimiento intenso, o que siga seriamente afectado su funcionamiento social y cotidiano (no ha podido volver al trabajo, o a sonreír, o a relacionarse con los demás...). En estos casos, conviene consultar con un especialista de la salud mental, ya que es posible que esté desarrollando algún problema psicológico que requiera intervención profesional.

Y, por último, cuando la persona ya va recuperando su salud (física y mental), cuando ya se está normalizando su vida, puede ser un buen momento para ayudarla a elaborar los posibles pensamientos o sentimientos negativos que han podido acompañarla hasta ahora y que pueden dificultarle el proceso de cierre del trauma. Mantener un sentimiento continuo de rencor, de odio, una necesidad de venganza, es el último obstáculo en el camino de la recuperación. Permitir que el atentado nos haga personas infelices y amargadas supone, en palabras de un afectado, que los terroristas matan dos veces. Está en nuestra mano el que eso no sea así.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

La mejor manera de comprender la interpretación bíblica es, según Elizabeth Schüssler Fiorenza, una de las más renombradas teólogas feministas, entenderla como una búsqueda de la Divina Sabiduría. En *Los caminos de la Sabiduría,* la teóloga invita a sus lectoras y lectores a unirse a ella en un viaje de descubrimiento.

Pensando tanto en las estudiantes feministas como en todos cuantos desean conocer el fascinante campo de la interpretación feminista de la Biblia, he aquí una visión de conjunto no sólo informativa, sino liberadora. A la vez que cuestiona las estrategias de lectura dominantes, permite pensar críticamente y adentrarse de manera creativa en el «camino de la Sabiduría», un camino que transforma la vida.

288 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 20,00 €**

ST 92 (2004) 419-423

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

Banco Mundial y Fondo Monetario Internacional.

6 cuestiones urgentes, 6 décadas después

Miguel GONZÁLEZ MARTÍN*

Hace diez años, el lema «¡50 años bastan!» caló profundamente entre las organizaciones del Sur y del Norte críticas con las instituciones de Bretton Woods, sintetizando en tres palabras la estela de hartazgo y rabia que años de intervención de estos organismos habían dejado tras de sí en muchos países del Sur[1]. Una década después, algunos sugieren adoptar la frase «¡60 años ya son demasiados!», queriendo indicar de este modo que, a pesar del evidente cambio de discurso, nada sustancial ha variado durante la última década.

Como quiera que fuere, el Fondo y el Banco, ahora escoltados por una poderosísima Organización Mundial del Comercio, siguen ejerciendo una gran influencia en la configuración de la globalización y en la suerte de millones de personas pobres. Repasamos brevemente en este artículo algunas de las cuestiones pendientes que deben afrontar estas instituciones si quieren recuperar algo de su deteriorada credibilidad y servir a que «la globalización funcione para todos», como gustan decir.

Del ajuste estructural a la lucha contra la pobreza... ¿en serio?

En los últimos años, las instituciones de Bretton Woods han asumido como bandera y objetivo la reducción de la pobreza. Esto se ha traducido en toda una panoplia de instrumentos que eliminaban la expresión «ajuste estructural» de sus nombres e incorporaban a los mismos la

* De la Fundación «Alboan».

1. Aun siendo conscientes de las diferencias existentes entre ellas, a efecto de este comentario nos referimos en bloque a ambas instituciones. Pedimos a los lectores y lectoras que acepten esta y otras simplificaciones por mor de la brevedad y del carácter divulgativo del texto.

«reducción de la pobreza». Así hemos visto nacer los PRSP, PRGF, PRSC..., donde las dos primeras letras de las siglas significan *Poverty Reduction.* Del mismo modo, se ha puesto un énfasis especial en la participación para que las políticas derivadas de estos programas sean sentidas como propias: «poner a los países receptores en el asiento del conductor» era la imagen gráfica utilizada por las instituciones para expresar el protagonismo con que se quería investir a los hasta entonces meramente ejecutores de políticas diseñadas por funcionarios del Fondo y el Banco en Washington o en un hotel de lujo de la capital del país.

Cuatro años después de la puesta en marcha de estas iniciativas, las críticas apuntan al corazón de las buenas intenciones iniciales. Por un lado, a pesar del cambio de denominación, las conocidas recetas del ajuste estructural (austeridad fiscal, control de la inflación, liberalización y privatización, etc.) siguen tan presentes como antes. Y a pesar de las promesas, no ha habido espacio para la discusión de esas medidas macroeconómicas ni para la propuesta de otros enfoques distintos para hacer frente a la pobreza. Por otro lado, los procesos participativos para conseguir que las políticas se hicieran «propias» no han sido todo lo incluyentes que se preveía, quedándose al margen importantes grupos sociales afectados. En este momento, cuando una segunda ronda de estos instrumentos está a punto de ser lanzada, numerosas organizaciones están reconsiderando su participación en los mismos, a no ser que se revisen en profundidad algunos de los problemas apuntados.

Haz como digo, no como hago

La insistencia en la participación comentada anteriormente forma parte de un interés más amplio de las instituciones de Bretton Woods por promover el buen gobierno en sus países «clientes». La lógica subyacente es que, si el ajuste no ha funcionado o si la ayuda no ha sido eficaz, ha sido porque en los países receptores no existían instituciones adecuadas que garantizaran la transparencia, la rendición de cuentas o el cumplimiento de los contratos. Por lo tanto, han hecho su aparición numerosas recomendaciones y condiciones en torno a estas cuestiones.

Sin embargo, estas exigencias de nuevo cuño relacionadas con la democracia no se compadecen con las prácticas de gobierno que rigen en las propias instituciones promotoras, las cuales padecen un déficit democrático más que importante, manifestado en múltiples síntomas: desde una estructura de voto que da poder omnímodo sobre la institución a un puñado de países ricos e instaura el derecho de veto efectivo del representante estadounidense, hasta una representación en los ór-

ganos decisorios absolutamente desequilibrada en perjuicio del Sur, pasando por la opacidad en los procesos de selección de los directores, como hemos visto últimamente, y por la renuncia a sacar a la luz numerosos documentos de interés público por su relevancia a la hora de condicionar las políticas de países determinados.

Ponerse al día con nuevos enfoques

Los más escépticos argumentan que un cambio en las formas de gobierno no conduciría a grandes cambios en las políticas finales de estas instituciones, porque en ellas está fuertemente arraigada una mentalidad neoliberal. En realidad, dándole la vuelta al argumento quizá obtuviéramos una imagen más certera: por mucho que evolucione la mentalidad neoliberal dominante entre los técnicos, mientras el poder político esté tan desequilibrado se dirá y se hará lo que interese a los grandes.

En cualquier caso, es cierto que la inercia institucional y una composición poco plural del personal más cualificado (el 90% de los doctorados en economía que sirven en el FMI lo son por universidades estadounidenses o canadienses) hacen que las concepciones del desarrollo y, por lo tanto, las políticas que de éstas se derivan evolucionen lentamente, concediendo que lo hagan. Sería fundamental incorporar el conocimiento local de los países del Sur, contratando a profesionales de dichos países con conocimiento y experiencia de trabajo en los mismos, así como con una compresión más amplia de los procesos de desarrollo. El poder de difusión de teoría (¿ideología?) entre los gobiernos del Sur de estas instituciones es fortísimo; por eso urgen una renovación y actualización del mismo, aunque insistiendo en que el «consenso de Washington» hay que superarlo no sólo en los papeles, también en las políticas.

Evaluación sí, pero no sólo a posteriori

Una buena evaluación puede ser el primer paso para considerar que son necesarios cambios en las políticas. Tanto el Banco como el Fondo cuentan con departamentos semi-independientes de evaluación, que realizan un trabajo nada desdeñable. Sin embargo, unas veces las evaluaciones no tienen en cuenta a los afectados por las políticas, y otras veces, cuando éstos han participado a fondo, no se quieren asumir las consecuencias, resultados y recomendaciones de las evaluaciones. Dos ejemplos en el Banco Mundial ilustran esto último: la revisión participativa sobre el ajuste estructural (SAPRI), concluida hace un par de años, se encontró con serias dificultades para ser discutida a fondo con

la institución, que llegó a desengancharse del proceso. Y si las cosas no cambian, las conclusiones del recientísimo informe sobre las industrias extractivas van camino de correr la misma suerte: ser ignoradas por la institución que las promovió.

Pero el gran asunto pendiente en lo que a evaluación se refiere son los estudios de impacto previos. No es que no se reconozca su importancia..., pero no se llevan a cabo (el caso de los estudios previos a los PRSP es ilustrativo al respecto). Se están aplicando políticas sin considerar previamente y a fondo su impacto, y sin estudiar otros posibles escenarios en caso de aplicar medidas diferentes. Es como si sólo existiera un único camino de desarrollo por el que todos han de transitar. ¿Por qué se parecen tanto entre sí las medidas a aplicar en contextos tan diferentes?

Tentáculos demasiado largos

Otra crítica de gran calado es la referida a la lejanía entre los mandatos originales de las instituciones y sus dedicaciones actuales. Esto ha llevado a decir a Stiglitz, ex-economista jefe del Banco, que Keynes se revolvería en su tumba si viera cómo están actuando sus criaturas. Y es que, paulatinamente, y por vía de la condicionalidad de los préstamos, el Banco y el Fondo influyen en numerosas cuestiones de política interna de los países con los que trabajan. Ya se trate de educación, de salud, de normas laborales o de cómo descentralizar el poder, ahí están las instituciones de Bretton Woods para decir cómo se tiene que hacer.

Poco importa que en el sistema de Naciones Unidas existan agencias especializadas en esos mismos asuntos (OIT, UNESCO, OMS, PNUD, etc.). Éstas, en las que se da un mayor equilibrio de poder Norte-Sur, han ido languideciendo y cayendo en la irrelevancia a medida que las instituciones de Bretton Woods, dominadas por el Norte rico, extendían su ámbito de actuación a terrenos que no les eran propios. Así, por ejemplo, el presupuesto del Banco para préstamos en el área de salud y educación excede los presupuestos operativos de la UNESCO y la OMS juntas. Y esos préstamos van acompañados de «orientaciones» para organizar dichas áreas, entre las cuales la privatización de tales servicios públicos suele ocupar un lugar destacado.

A lo anterior hay que añadir ahora los, cuando menos, inquietantes acuerdos de coherencia del Fondo y el Banco con su «prima», la OMC. De este modo, a través de los programas de reforma estructural y de la condicionalidad, las de Bretton Woods impulsan en muchos países medidas de liberalización comercial que posteriormente dejan al pairo a los países en las rondas negociadoras de la OMC, viendo su escaso po-

der negociador más limitado aún, y convirtiendo en irreversibles algunas medidas de liberalización más que cuestionables desde el punto de vista de desarrollo del país. El impulso de la agenda de las empresas transnacionales es un hecho. Algunos se preguntan legítimamente de qué sirve resistirse en Ginebra (sede central de la OMC) si luego nos aplican lo mismo vía condicionalidad de los préstamos.

¿Cerrar o transformar? Por una gobernanza global justa

Hace casi cuatro años, un influyente trabajo de una comisión del congreso estadounidense (el informe Meltzer) establecía una serie de recomendaciones para la reforma de las instituciones de Bretton Woods, las cuales, de llevarse a cabo, conducirían directamente a la desaparición de las mismas. En este punto coinciden los críticos de ambos extremos del espectro ideológico. En un momento en que el multilateralismo está de capa caída, no creemos que sea buena idea cerrar instituciones. En efecto, el Banco y el Fondo tienen un papel que desempeñar, tienen experiencia y tienen recursos. Pero para ello debe producirse una reforma en profundidad de las mismas, abordando, entre otros, los temas que antes se han mencionado. O más que una «reforma», una «refundación» deberíamos decir.

Porque una reforma en el Banco y en el Fondo sabría a demasiado poco si la misma no se produjera en un contexto mayor, en el que se alinearan las mismas en un marco más amplio de gobernanza económica global del que hoy carecemos. Ya no sirve el esquema de postguerra de Bretton Woods, que por sí mismo es ineficaz, a la par que con graves fallas de legitimidad democrática, por responder básicamente a los dictados del auténtico directorio económico global: el selecto club del G7. Como dice el informe de la Comisión Mundial sobre la Dimensión Social de la Globalización, patrocinado por la OIT, «ninguna de las instituciones globales existentes proporciona un control democrático adecuado de los mercados globales, ni corrige las desigualdades básicas entre los países». Éste es el reto, pues: constituir un entramado institucional que, desde lo local hasta lo global, sea eficaz en la promoción del desarrollo humano sostenible y sea impecablemente legítimo desde planteamientos democráticos.

Alboan
FUNDACIÓN PARA EL DESARROLLO SOLIDARIO
ELKARREN GARAPENERAKO FUNDAZIOA

Para más información:
Fundación Alboan
944 153 592
alboabi@alboan.org
www.alboan.org

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

Sentir con la Iglesia fue el lema episcopal de Monseñor Romero y expresión de su manera de vivir la praxis ministerial y el ser creyente. Desde ese lema, su principio inspirador, Monseñor Romero vivió y murió convencido de que la misión de la Iglesia sólo será auténtica si es la misión de Jesús.

Coherente en la consagración de su persona a todos, y en especial a los pobres, Monseñor Romero siempre mostró su sencilla verdad de creyente en Dios, fiel a la Iglesia, interpretada como Magisterio y como Pueblo, y libre para exponer la doctrina cristiana de manera acomodada a los signos de los tiempos.

128 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 7,00 €**

ST 92 (2004) 425-439

EL VATICANO II

5. Gobierno de la Iglesia: «El episcopado es uno e indiviso»

Santiago MADRIGAL, SJ*

Pongo esta reflexión sobre el gobierno de la Iglesia, que se centrará necesariamente en el capítulo III de la Constitución sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, bajo una rúbrica que es un pensamiento recurrente de San Cipriano: «El episcopado es uno e indiviso... Uno es el episcopado del que cada obispo posee simplemente una porción. También la Iglesia es una y se multiplica en el espacio por la fuerza que brota de su fecundidad; el sol despide muchos rayos, pero una sola es su luz...» (*De unitate Ecclesiae catholicae,* 5: PL 4, 516-517).

Esta opción toma pie del mismo texto conciliar, que recurre a esta idea a la hora de establecer la estructura del colegio episcopal en relación con su cabeza y, de este modo, trazar un puente con la doctrina sobre el primado de jurisdicción papal y de la infalibilidad de Obispos de Roma formulada por el Concilio Vaticano I. Como es sabido, aquel concilio fue interrumpido de forma abrupta, sin que hubiera habido ocasión de tratar del episcopado o de una teoría general sobre la Iglesia que también se ocupara a fondo del tema del laicado. Así las cosas, «siguiendo las huellas del Vaticano I», el capítulo III de *Lumen gentium* quería ofrecer un contrapunto a la doctrina del primado. Estamos ante el tema de la colegialidad episcopal, uno de los más debatidos durante la elaboración de este documento. Si los medios de comunicación pronto hablaron de una mayoría y una minoría conciliares, etiquetadas respectivamente como «progresistas» y «conservadores», el cardenal Suenens utiliza en sus *memorias* esta otra clave: la tendencia «cole-

* Profesor de Eclesiología. Universidad Pontificia Comillas (Madrid).

gial» y la tendencia «centralista» (curialista), es decir, partidarios y detractores de la colegialidad episcopal[1].

1. Recordando el Concilio: los debates sobre la colegialidad

«La doctrina de la colegialidad, en la forma en que hoy día suele ser propuesta, constituye una novedad»[2]. En esta sentencia resumía el arzobispo de Granada, Rafael García y García de Castro, sus reservas acerca de una doctrina que representaba, a su juicio, una innovación sin apoyo en la tradición y en contradicción con el derecho canónico vigente. Sin embargo, el resultado final de los debates conciliares iba a llegar a las conclusiones opuestas. Este prelado atribuye la paternidad de esta doctrina a G.V. Bolgeni; considera, por otro lado, que son pocos los teólogos que siguen esa opinión; existen, además, *varios* modos de proponer la doctrina de la colegialidad, entre los que cita expresamente la obra conjunta de K. Rahner y J. Ratzinger titulada *Episcopado y primado* (original de 1961), a Máximo IV y al carmelita catalán B.M. Xiberta.

La obra conjunta de Rahner y Ratzinger daba cuenta de una preocupación que ya estuvo presente tanto en los *vota* de los obispos recogidos en el período ante-preparatorio de 1959/60, como en el esquema inicial sobre la Iglesia. Entre los temas apuntados por los obispos de mentalidad más abierta se señalaba la revalorización del ministerio episcopal y de la Iglesia local, así como la dignidad eclesial del laicado. No obstante, ciertos sectores reclamaban exigencias extremas, incluyendo, junto a condenas globales a la manera del *Syllabus,* la proclamación de nuevos dogmas marianos, la definición de la inerrancia absoluta de la Escritura o –para el tema que nos ocupa– la definición del origen papal de toda jurisdicción eclesial.

El primer esquema *De ecclesia* fue debatido en los primeros días de diciembre de 1962. Entre sus objetivos se contaba el interés de exponer la naturaleza del ministerio episcopal completando el Vaticano I; de hecho, resaltaba la sacramentalidad de la consagración episcopal y aparecía la idea de colegialidad. Sin embargo, en su estructura general

1. S. MADRIGAL, *Vaticano II: remembranza y actualización. Esquemas para una eclesiología* (Santander 2002), 18-21.
2. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi* (= ASCOV) III, 1, 574-579; aquí: 578.

y en su concepción de fondo seguía pesando la antigua imagen de Iglesia-sociedad, marcada por la evolución del segundo milenio, que entiende la Iglesia como institución, con gran peso de lo jurídico y con un clericalismo acusado. En el caso del ministerio episcopal se trataba, en primer término, del obispo particular como pastor de su diócesis, añadiéndose después la colegialidad. Al obispo particular corresponde el «ejercicio» de su potestad, que se funda en la consagración episcopal, recibida del papa. Con ello parecía resuelta en un sentido papal la controversia planteada en Trento acerca del origen de la jurisdicción episcopal. Esta consecuencia era difícil de evitar mientras se siguiera viendo el episcopado como potestad individual y no desde su estructura colegial. Es de sobra conocido que aquel esquema fue objeto de una crítica tan severa que tuvo que ser reelaborado.

En el segundo período de sesiones, durante el otoño de 1963, se presentó el 30 de septiembre un nuevo esquema sobre la Iglesia que fue debatido durante todo el mes de octubre. En este nuevo documento, uno de los cuatro capítulos afrontaba el tema crucial de las relaciones papado-episcopado y trataba de recuperar el significado de la sacramentalidad esencial del episcopado y el sentido histórico de la sucesión del colegio apostólico. En esta redacción de 1963 no estaban aún ensambladas las afirmaciones sobre la sacramentalidad de la consagración episcopal y las afirmaciones sobre la colegialidad. Sin embargo, se señalaba de forma clara (y más neta que en el texto definitivo) que la autoridad suprema, única e indivisa compete al colegio episcopal en unidad con su cabeza, el obispo de Roma. Los Padres reclamaron a lo largo de la discusión la aproximación de estas dos magnitudes: la sacramentalidad de la consagración episcopal, como grado supremo del ministerio, y la colegialidad. Con ello se quería subrayar la conexión íntima entre el colegio apostólico y el de los obispos, sus sucesores, poniendo el acento en el alcance sacramental de la consagración episcopal, de modo que el nuevo obispo no recibe sólo la participación en la *potestas ordinis* (capacidad para administrar sacramentos), sino también la autoridad de enseñar y gobernar (*potestas iurisdictionis*), quedando así incorporado al colegio episcopal.

La colegialidad fue el gran caballo de batalla. En la otra trinchera parecía que el colegio episcopal debilitaba la autoridad papal, y se indicaban reservas sobre el hecho de que la consagración episcopal atribuyese también la autoridad de gobierno, que la encíclica *Mystici corporis* de Pío XII hacía remontar al nombramiento por parte del papa. Esta posición no compartía la convicción que se va a abrir paso paula-

tinamente: con la consagración episcopal, el obispo entra a formar parte del colegio episcopal, recibiendo también una «jurisdicción universal» que compromete al colegio de los obispos junto con el papa en la *sollicitudo omnium ecclesiarum.* En esta discusión sobre las estructuras eclesiales no se ahorraron mutuas descalificaciones de heterodoxia. La doctrina de la colegialidad entraña una pregunta de fondo acerca del origen del poder jurisdiccional y magisterial que los obispos ejercen en el Concilio o en su diócesis: si procede de Dios directamente o si es una concesión papal. La cuestión había sido debatida con suma crudeza entre conciliaristas y papalistas en el siglo XV, y en el aula conciliar seguía dividiendo a los espíritus[3].

Aquel enfrentamiento entre dos teologías de la Iglesia y del episcopado fue zanjado con la votación propuesta en la jornada del 30 de octubre de 1963. Los Padres debían dar su voto orientativo sobre estas cuestiones: 1) si la consagración episcopal es el grado supremo del orden sagrado; 2) si cada obispo consagrado en comunión con el papa y los obispos se convierte, por ello mismo, en miembro del cuerpo episcopal; 3) si el colegio o cuerpo de los obispos sucede al colegio de los apóstoles en la tarea de evangelizar, santificar y apacentar, y si posee –junto con su cabeza, el papa, y nunca sin él– la potestad plena y suprema en la Iglesia; 4) si esta potestad es de derecho divino; 5) si es oportuno restablecer el diaconado como grado distinto y estable del ministerio sagrado. Tras la respuesta afirmativa de la mayoría conciliar, la suerte estaba echada; la doctrina sobre el episcopado va a quedar planteada en los términos de aquella consulta que puso fin a la «crisis de octubre»[4]. Sin embargo, seguirá siendo palpable la preocupación acerca de si la doctrina de la colegialidad episcopal vulnera las prerrogativas papales definidas un siglo antes. Así se pondrá de manifiesto en la última discusión del esquema *De ecclesia.*

El 14 de septiembre de 1964 se había iniciado el tercer período de sesiones. A partir de los debates precedentes había sido preparado un

3. ASCOV III, 1, 577: «Si esta proposición se incluyera en el esquema, parecería que el Concilio afirmara que los obispos reciben la potestad pastoral y la jurisdicción, no del Romano Pontífice, sino directamente de Cristo por la consagración, que a ellos les introduce en el Colegio episcopal». García y García de Castro consideraba que en contra de esta postura estaba la mayoría de los teólogos (cita a J. Salaverri como ejemplo de la doctrina de que el Romano Pontífice otorga a los obispos el poder de jurisdicción [*De Ecclesia Christi,* Madrid 1962^5, p. 618]).
4. S. MADRIGAL, *op. cit.,* pp. 76-78.

documento articulado en ocho capítulos, puesto que a los cuatro primeros (misterio de la Iglesia, pueblo de Dios, estructura jerárquica, laicado) se habían añadido otros relativos a la vocación universal a la santidad, a los religiosos, al horizonte escatológico de la Iglesia y a la Virgen María. Aunque sólo debían ser sometidos a discusión los nuevos capítulos añadidos, el tema de la colegialidad seguía siendo el centro candente de controversia. El 14 de noviembre los Padres recibieron un fascículo que contenía el texto del capítulo III del esquema *De ecclesia* sobre la estructura jerárquica, al que se adjuntaba «por mandato de la autoridad superior» una *Nota explicativa previa.* La nota se presentaba como interpretación del capítulo, propuesta a los Padres, por la Comisión teológica; en ella se resaltan las prerrogativas del primado y se previene frente a una comprensión de la colegialidad que lesione los derechos soberanos del papa. El 16 de noviembre, Felici, secretario del concilio, dio a conocer que no se iba a votar sobre dicha nota. La nota consta de los siguientes puntos: 1) el término *colegio* no debe entenderse en un sentido «estrictamente jurídico», como un grupo de iguales, de modo que el paralelismo entre Pedro y los demás apóstoles, por un lado, y el sumo pontífice y los obispos, por otro, no implica «igualdad», sino sólo «proporcionalidad»; 2) la incorporación al colegio como efecto de la consagración episcopal está condicionada por la «comunión jerárquica» (expresión acuñada para la ocasión) del nuevo obispo con el papa y los demás obispos, añadiendo que corresponde al papa la «determinación jurídica» del ámbito del ejercicio de la autoridad recibida en la misma consagración; 3) se fija la modalidad personal y la modalidad colegial del ejercicio de la suprema autoridad en la Iglesia, garantizando al papa la libre opción para cada una de ellas; 4) se recalca la libertad del papa con respecto a los condicionamientos del colegio, y se remacha a su vez la imposibilidad para el colegio de realizar cualquier acto sin la participación o aprobación del papa.

Parece ser que el trasfondo de esta intervención papal reside en la búsqueda de un consenso frente a las quejas de la minoría conciliar reacia a aceptar la doctrina de la colegialidad. La *Nota* suscitó turbación e irritación en el aula (la llamada «crisis de noviembre»), pues el Concilio nunca fue invitado a expresarse sobre ella. La *Nota* acababa repitiendo de forma pleonástica las prerrogativas del poder soberano del papa sancionadas ya de forma rotunda en el capítulo III (n. 22 de *Lumen gentium*): «conservando el papa en su totalidad el poder primacial sobre todos, tanto pastores como fieles»; el obispo de Roma tiene su poder supremo «en virtud de su cargo, es decir, como vicario de

Cristo y pastor de toda la Iglesia», «que puede ejercer siempre libremente»; en cambio, el colegio «no puede ejercer dicha potestad sin el consentimiento del Romano Pontífice». Brevemente: si parecía perfilarse un único sujeto de la suprema potestad, a saber, el colegio episcopal, del que el papa forma parte como su cabeza, ahora parecen ser dos: el colegio junto con el papa, y el papa solo. Se trataba, en último término, de ganar a los minoritarios para la causa de la colegialidad, no de impugnarla[5].

2. Esto ha dicho el Concilio: el capítulo III de *Lumen gentium*

Este breve recorrido por la historia de la redacción del capítulo III de *Lumen gentium* ha mostrado la centralidad de la doctrina de la colegialidad, casi –me atrevería a decir– como *articulus stantis vel cadentis* del Vaticano II. El hecho mismo de la celebración del Concilio tiene, para el tema de estas páginas sobre el gobierno de la Iglesia y para la idea que la Iglesia se ha formado de sí misma en la teoría y en la práctica, una significación máxima: el Vaticano II, verdadero acontecimiento eclesial que trató de tantas cuestiones cruciales, representa la manifestación más evidente del principio colegial y sinodal de la Iglesia como verdadero poder real en la Iglesia, sin menoscabo de la doctrina según la cual ésta tiene su cabeza en el Obispo de Roma. En este sentido decía Karl Rahner a los pocos días de su clausura: «El concilio ha mostrado que la Iglesia, en la misteriosa unidad de estructura personal y colegial –garantizada en el fondo únicamente por el Espíritu de Dios–, representa una magnitud de derecho constitucional que no se puede comparar con todas las demás formas sociales profanas posibles y existentes. Por eso es un misterio de fe que desborda toda democracia y todos los sistemas autoritarios, con su respectiva problemática»[6]. Al hilo de estas consideraciones, y sin entrar en un desarrollo pormenorizado de la teología del episcopado expuesta en el capítulo III de la Constitución sobre la Iglesia, vamos a describir esta forma característica del derecho constitucional de la Iglesia a partir de los pasajes doctrinales más densos y, a menudo, no exentos de dificultad de comprensión[7].

5. *Ibid.,* pp. 113-117.
6. K. RAHNER, «El Concilio, nuevo comienzo», en (K. Lehmann, Ph. Endean, J. Sobrino, G. Wassilowsky) *Karl Rahner. La actualidad de su pensamiento* (Barcelona 2004), p. 68.
7. U. BETTI, *La dottrina sull'episcopato del capitolo III della costituzione dom-*

2.1. Los obispos, «sucesores de los apóstoles»

> «Este sagrado Sínodo enseña que los obispos han sucedido, por institución divina, en el lugar de los Apóstoles como pastores de la Iglesia; y quien a ellos escucha, a Cristo escucha; y quien los desprecia, desprecia a Cristo y a Aquel que le envió (cf. Lc 10,16)» (n. 20).

La fórmula *sucesores de los apóstoles* requiere un par de precisiones. En primer lugar, hay que reconocer que, siendo un dato siempre presente en la fe de la Iglesia, las fuentes históricas no nos permiten reconstruir de forma minuciosa y exacta el paso de la tarea apostólica a la de los obispos. Por otro lado, lo más característico del círculo de los Doce, a saber, ser testigos oculares de la vida y enseñanza del Señor y testigos autorizados de la resurrección, es verdaderamente irrepetible e intransferible. Así las cosas, cabe concluir que la enseñanza conciliar acerca de la *sucesión apostólica* tiene que ver con una función apostólica y pastoral que sí resulta transmisible y constitutiva para la Iglesia de todos los tiempos: la misión de anunciar el evangelio hasta los confines de la tierra y la tarea de ser maestros y pastores de las Iglesias fundadas por los apóstoles (Mt 28,19-20).

2.2. La «sacramentalidad» del episcopado y el triple ministerio del obispo

La sucesión se realiza mediante la ordenación episcopal en la plena comunión de la Iglesia y se traduce en la función de presidir una Iglesia local o particular. El ministerio episcopal tiene la finalidad de servir a la Iglesia en orden a garantizar su apostolicidad, es decir, la continuidad de la fe apostólica y la comunión con el resto de las Iglesias locales. En este sentido afirma el texto:

> «Este santo Sínodo enseña que con la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del orden, que por eso se llama en la liturgia de la Iglesia y en el testimonio de los santos padres "supremo sacerdocio" o "cumbre del ministerio sagrado". Ahora bien, la consagración episcopal, junto con el oficio de san-

---

matica Lumen gentium, Roma 1968. G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II,* T. I, Barcelona 1968, pp. 288-345 (origen del episcopado); p. 346-393 (colegialidad); p. 399-442 (la función de los obispos). R. BLÁZQUEZ, J. M. SOLER, O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El obispo en la Iglesia. Una meditación* (Madrid 2002).

> tificar, confiere también los oficio de enseñar y de regir, los cuales, por su naturaleza, no pueden ejercitarse sino en comunión jerárquica con la cabeza y con los miembros del colegio» (n. 21).

A partir de la institución divina de la sucesión apostólica, las fuentes litúrgicas, la tradición y la práctica de Oriente y de Occidente conciben el ministerio episcopal como un hacer presente al Señor en medio de los creyentes. Este «supremo sacerdocio», recibido por la imposición de las manos, confiere la gracia del Espíritu Santo, «de tal manera que los obispos en forma eminente y visible hagan las veces de Cristo, Maestro, Pastor y Pontífice, y actúen en su nombre (*in eius persona*)» (n. 21). El Vaticano II recoge aquí una sistematización de las tres funciones primordiales (*tria munera*) que Cristo desempeñó al servicio de la humanidad: ministerio profético, ministerio regio o pastoral, ministerio sacerdotal. De entre los numerosos títulos o nombres que el Nuevo Testamento atribuye a Jesucristo, la reflexión ha ido seleccionando estas tres categorías –maestro, pastor y sacerdote–, sistematizadas en su día por Calvino y luego recogidas por la teología católica. Esta trilogía tiene una gran capacidad explicativa de la obra mesiánica de Cristo, puesto que asume su acción reveladora, redentora y santificadora al servicio de la humanidad. Si ésta es la triple tarea que ha de prolongar la Iglesia en su conjunto, las tres figuras de maestro, pastor y sacerdote encarnan las formas fundamentales en que el episcopado debe llevar a cabo su misión en la Iglesia: enseñar, santificar y gobernar. Ésta es una importante clave hermenéutica ya anticipada anteriormente:

> «Los obispos, ayudados por los presbíteros y diáconos, recibieron el ministerio de la comunidad para presidir, en lugar de Dios, la grey, de la cual son los pastores, como maestros de la doctrina, sacerdotes del culto sagrado y ministros de gobierno (*doctrinae magistri, cultus sacerdotes, gubernationis ministri*)» (n. 20).

El ministerio de la comunidad, la *sacra potestas* del obispo, es una participación del triple ministerio de Cristo, conferido por el sacramento del orden en el grado del episcopado. El ministerio episcopal constituye el elemento formal configurador de la Iglesia: es el heraldo del Evangelio, doctor auténtico que predica al pueblo revestido de la autoridad de Cristo (n. 25); es el «administrador de la gracia del supremo sacerdocio» (n. 26); y, como vicario y legado de Cristo, gobierna una Iglesia particular que le ha sido encomendada (n. 27). Esta tri-

ple función conferida por la ordenación hace del obispo el presidente de la *communio fidelium,* el centro visible de la unidad de la Iglesia particular que le ha sido encomendada, hasta el punto de representarla (en un sínodo o en un concilio, por ejemplo; cf. n. 23) y de estar capacitado para actuar en su nombre (*in persona Ecclesiae*).

2.3. La colegialidad episcopal y la «communio ecclesiarum»

En torno al obispo se reúne el pueblo de Dios por medio del anuncio del Evangelio y en la celebración de los sacramentos. Esta realidad de la *communio fidelium* encuentra su expresión más densa en la comunión del altar y la mesa eucarísticos. La celebración de la única eucaristía establece la unidad más profunda entre las distintas Iglesias locales o particulares (*communio ecclesiarum*). Esta comunión, nacida de la participación en la única eucaristía, se expresa ya en la comunión de los obispos, que no han de ser considerados como individuos aislados, sino que forman dentro de la Iglesia un único *colegio,* un cuerpo, el orden de los obispos. Se puede afirmar que la colegialidad episcopal es el aspecto ministerial externo y visible de esa comunión o unidad sacramental que reina entre las Iglesias locales[8]. Repasemos los pasajes fundamentales de la doctrina de la unión colegial de los obispos, comenzando por su presupuesto escriturístico:

> «El Señor Jesús, después de haber hecho oración al Padre, llamando a sí a los que Él quiso, eligió a los doce para que viviesen con Él y para enviarlos a predicar el reino de Dios (cf. Mc 3,13-19; Mt 10,1-42); a estos apóstoles (cf. Lc 6,13) los fundó a modo de colegio o grupo estable, y puso al frente de ellos, sacándolo de en medio de ellos, a Pedro (cf. Jn 21,15-17). A éstos envió Cristo... para que, partícipes de su potestad que les entregaba, hiciesen discípulos de Él a todos los pueblos» (n. 19).

Este parágrafo deja constancia de la misión universal que Jesucristo ha confiado al colegio apostólico con la plena confirmación del Espíritu Santo recibido en Pentecostés. La idea del colegio episcopal debe ser situada en la óptica antes descrita de la *sucesión apostólica:* el oficio confiado por Cristo a los apóstoles permanece en el orden de los obispos, los cuales, sucediendo al colegio apostólico en el magisterio y en el régimen pastoral, se prolongan también en la misma estructura colegial:

8. Y. CONGAR, *La colegialidad episcopal. Historia y teología* (París 1965).

> «Así como por disposición del Señor, San Pedro y los demás apóstoles forman un solo colegio apostólico, de modo semejante (*pari ratione*) se unen entre sí el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, y los obispos, sucesores de los Apóstoles. Ya la más antigua disciplina, conforme a la cual los obispos establecidos por todo el mundo comunicaban entre sí y con el Obispo de Roma con el vínculo de la unidad, de la caridad y de la paz, como también los concilios convocados para resolver en común las cosas más importantes, manifiestan la naturaleza y forma colegial propia del orden episcopal» (n. 22).

En este momento hemos de recordar la sentencia de Cipriano que encabeza estas páginas: *el episcopado es uno e indiviso.* De la misma manera que Pedro ha sido puesto por Cristo al frente del colegio apostólico, así también el Obispo de Roma, sucesor de Pedro, es la cabeza del colegio episcopal. Por tanto, tal y como indica la *Nota explicativa previa,* no hay que entender «colegio» como grupo de iguales que haya entregado a un presidente su potestad, sino en el sentido de «grupo estable, cuya estructura y autoridad debe ser deducida de la revelación». El Vaticano II ha asumido la doctrina dogmáticamente formulada por el Vaticano I en su constitución *Pastor aeternus:* el obispo de Roma, sucesor de Pedro, es el principio y fundamento visible de la *communio episcoporum* y de la multitud de los fieles (LG, n. 18; n. 23; cf. DH 3.051).

Ahora bien, hay que subrayar al mismo tiempo que cada obispo entronca personalmente, aunque solidariamente, en la misma raíz apostólica de la que brota el único e indiviso episcopado. El texto ratifica estas afirmaciones recurriendo a varios argumentos de naturaleza histórica: por un lado, la tradición antigua y disciplina de comunicación, de caridad y de paz entre los obispos, y de éstos con el papa; por otro lado, la praxis sinodal y conciliar de la Iglesia, así como ese uso litúrgico, atestiguado en el canon 3 de Nicea, según el cual se debía convocar al menos a tres obispos a la hora de elevar a un nuevo elegido al ministerio del sumo sacerdocio[9]. Para calibrar la verdadera aportación de *Lumen gentium* con respecto a *Pastor aeternus* habría que llamar la atención sobre este aspecto: el Vaticano I habla de la unicidad e indivisibilidad del episcopado sin mencionar el término «colegio», sin repa-

9. J. ZIZOULAS, «Episkopè et Episkopos dans l'Église primitive»: *Irénikon* 56 (1983) pp. 484-501.

rar en la consideración de la sacramentalidad del episcopado[10]. Por eso merece la pena evocar un texto que constituye la bisagra entre los dos Concilios del Vaticano y que encierra un intento de síntesis entre ambos: «Uno es constituido miembro del cuerpo episcopal en virtud de la consagración sacramental y de la comunión jerárquica con la cabeza y los miembros del colegio» (n. 22). Este concepto de «comunión jerárquica», presente en este y en otros pasajes ya citados (cf. n. 21), merece un comentario particular.

2.4. Eclesiología jurídica y eclesiología de comunión

Lo que pone en juego y se mueve en torno a esta noción de «comunión jerárquica» permite una buena síntesis de lo dicho hasta ahora y de las cuestiones pendientes. El Concilio, mostrando la sacramentalidad de la consagración episcopal, afirma en el n. 21 que la autoridad pastoral (*iurisdictio*) se funda en el sacramento del orden (*ordo*). Añade además que los oficios (*munera*) conferidos en la consagración episcopal sólo pueden ser ejercidos en *comunión jerárquica* con la cabeza y con los miembros del colegio. En el n. 22 se habla desde la perspectiva de la incorporación al colegio: «Uno es constituido miembro del cuerpo episcopal en virtud de la consagración sacramental y de la comunión jerárquica con la cabeza y los miembros del colegio» (n. 22). El n. 2 de la *Nota explicativa previa,* que quiere iluminar esta afirmación, distingue netamente entre oficios o ministerios (*munera*) y potestades (*potestates*), para evitar que esta última palabra se entienda como «potestad expedita para el ejercicio». Así las cosas, establece a continuación: «Para que se tenga tal potestad expedita debe añadirse la *determinación jurídica o canónica* por la autoridad jerárquica. Esta determinación de la potestad puede consistir en la concesión de un oficio particular o en la asignación de súbditos, y se confiere de acuerdo con las normas aprobadas por la suprema autoridad». Dicho de otra forma: los dos requisitos para la incorporación al colegio son la *consagración sacramental* y la *comunión jerárquica* con la cabeza y los miembros del colegio. Si la *consagración* posee un valor de causa eficiente, la *comunión jerárquica* aparece como condición indispensable. Este concepto de *comunión jerárquica,* que ata el ministerio episcopal a la Iglesia universal, a la comunión con el papa y con el colegio, hizo po-

10. P. TORRELL, *La théologie de l'épiscopat au premier concile du Vatican* (Paris 1961).

sible que la minoría diera su aprobación al capítulo III de la constitución dogmática sobre la Iglesia.

Esta vinculación reproduce de otro modo la antigua distinción entre *ordo* y *iurisdictio*. «La expresión *communio hierarchica* es una típica formulación de compromiso que apunta a una coexistencia de la eclesiología sacramental de la *communio* y de la eclesiología jurídica de la unidad. Por eso se ha hablado de dos eclesiologías en los textos del Vaticano II». Estas palabras del cardenal W. Kasper indican que tras esta famosa expresión late una tarea pendiente, no solucionada satisfactoriamente hasta ahora, porque el principio católico de la tradición viva prohíbe borrar de un plumazo la tradición del segundo milenio. Ahora bien, de la adecuada resolución de este problema brotarán consecuencias prácticas para la realización de la colegialidad en relación con el primado, para la situación de las conferencias episcopales (cf. LG 23; CD 37-38) y para el pluralismo en la Iglesia[11].

2.5. Las Iglesias particulares y la Iglesia universal

El concepto de *comunión jerárquica* nos sitúa ante el problema de la unidad y la diversidad, de la pluralidad y la universalidad de la Iglesia. La Iglesia una se encarna y se concreta en el espacio y en el tiempo. La unidad del colegio episcopal se manifiesta también en las relaciones entre las Iglesias particulares y la Iglesia universal. Lo que se predica del papa para la Iglesia universal se predica también para las Iglesias particulares concretas:

> «Del mismo modo, cada obispo es el principio y fundamento visible de unidad en su propia Iglesia, formada a imagen de la Iglesia universal; y así en todas las Iglesias particulares y de todas ellas resulta la Iglesia católica una y única. Por eso cada obispo representa a su Iglesia, pero todos ellos, a una con el papa, representan toda la Iglesia en el vínculo de la paz, del amor y de la unidad» (n. 23).

Esto significa, sustancialmente, que la Iglesia universal no nace de la fusión ulterior, la suma o la confederación de las Iglesias particula-

11. W. KASPER, «Iglesia como *communio*. Consideraciones sobre la idea eclesiológica directriz del Concilio Vaticano II», en *Teología e Iglesia* (Barcelona 1989), pp. 390-391. Sobre este punto, véase el magnífico estudio de L. VILLEMIN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de jurisdiction. Histoire théologique de leur distinction* (Paris 2003).

res; al mismo tiempo, hay que afirmar entonces que tampoco las Iglesias particulares o locales son simplemente una división administrativa de la Iglesia universal en una especie de provincias. Se ha dicho que entre Iglesia universal e Iglesias particulares se da una especie de ósmosis o una «inhabitación mutua» (H. de Lubac). Podemos concluir: la estructura esencial de la Iglesia es, por institución divina, papal y episcopal. La *comunión* que se haya de producir y de buscar procede desde estos dos polos, y sólo así será la expresión real de la unidad en la catolicidad y de la catolicidad en la unidad: «cada obispo representa a su Iglesia, y todos juntos con el papa representan a toda la Iglesia en el vínculo de la paz, del amor y de la unidad» (n. 23).

3. El desafío del futuro: la verificación de la comunión

A Karl Rahner le gustaba decir que «el concilio es el comienzo, no el final», que «es la introducción de una tendencia, no su conclusión»[12]. Los temas inmediatos del último concilio son la tarea de la Iglesia del futuro. Entre ellos destaca el de la colegialidad y el principio de la sinodalidad como pivotes en la forma efectiva y real del gobierno de la Iglesia, llamados a tener muy diversas repercusiones en la vida eclesial, porque a una concepción «colegial» del primado le corresponde una lógica de mayor descentralización en el ejercicio de la autoridad. Corren juicios y valoraciones diversas acerca de estas cuestiones, de «botella medio vacía o medio llena», según la estimación que se haga del significado alcanzado por las Iglesias particulares, por el estatuto y desarrollos conseguidos por las Conferencias episcopales o por el alcance que la puesta en práctica de los sínodos diocesanos, nacionales, continentales o el Sínodo romano de obispos revistan para la realización de la eclesiología de comunión. No es extraño que los mismos forcejeos que se registraron intramuros del aula durante los debates conciliares se hayan reproducido a gran escala en la vida de la Iglesia postconciliar.

Así, por ejemplo, a la altura de 1969, y en defensa del cardenal Suenens, K. Rahner se preguntaba si Roma se toma en serio el principio de la colegialidad, es decir, si de verdad se desea una concertación colegial efectiva entre el obispo de Roma y los demás obispos sobre los grandes retos de la vida de la Iglesia. Viniendo a un ejemplo mucho

12. S. MADRIGAL, «En conversación con Karl Rahner»: *Razón y Fe* 249 (2004) 324.

más reciente: en diciembre de 2001 fue clausurada la X Asamblea Ordinaria del Sínodo de Obispos. En ella se reflexionó sobre el papel del obispo en la Iglesia y afloraron los problemas del gobierno eclesial. Varios puntos candentes centraron las cuestiones más disputadas, en particular el ejercicio efectivo de la colegialidad episcopal, tanto en el gobierno ordinario de las Conferencias episcopales como en el mismo Sínodo de los obispos. No faltaron voces que invocaran el principio de la subsidiariedad para la puesta en práctica de una colegialidad *efectiva.* También resonó la reforma del Sínodo, así como otros temas que afectan al gobierno episcopal, incluido el modo de nombramiento de los obispos en la Iglesia latina. Todo ello apunta, en opinión de M. Alcalá, hacia ese punto de cristalización en el que converge la eclesiología de comunión: una Iglesia más sinodal[13].

No faltan signos y directrices que desean avanzar en este sentido. Me refiero, por ejemplo, a la encíclica *Ut unum sint* (1995), en la que Juan Pablo II ha impulsado un debate sobre el ejercicio del primado romano que, una vez finalizado, debiera tener consecuencias en el diálogo con los cristianos no católico-romanos, así como en el funcionamiento interno de nuestra Iglesia. Esta iniciativa verdaderamente revolucionaria, que ha sorprendido a ortodoxos, protestantes y anglicanos, no es sino un germen y un esbozo, por ahora incipientes, de una reforma institucional del primado, de un ejercicio más modesto del papado, en la línea de una descentralización de la curia, de un ejercicio más colegial del primado. Este cambio de actitud, de indudables repercusiones ecuménicas, propiciará que los cristianos miren con más confianza hacia el polo romano de la comunión de toda la Iglesia.

Quisiera recurrir, para terminar, a la carta apostólica *Al comienzo del nuevo milenio* (2001). En la sección dedicada a la «espiritualidad de la comunión» Juan Pablo II formula un reto y una tarea: «Hacer de la Iglesia *la casa y la escuela de la comunión:* éste es el gran desafío que tenemos ante nosotros en el milenio que comienza» (n. 43). Este escrito distingue entre la dimensión interna de la comunión y los instrumentos externos de la misma. El capítulo de instrumentos externos de la comunión contempla, en primer lugar, el servicio específico de la comunión que realizan el *ministerio petrino* y la *colegialidad episcopal,* que se prolonga en la mención de «la reforma de la Curia romana, la organización de los Sínodos y el funcionamiento de las Conferencias episcopales» (n. 44). A continuación dirige la mirada hacia la Iglesia local: «Los espacios de comunión han de ser cultivados y ampliados día a día, a todos los niveles, en el entramado de la vida de cada

Iglesia» (n. 45). Esta comunión ha de hacerse patente en las relaciones entre Obispos, presbíteros y diáconos, entre los pastores y el pueblo de Dios, entre el clero y los religiosos, entre las asociaciones y los movimientos eclesiales. Insta, asimismo, a valorar los organismos de participación previstos por el Derecho canónico: consejos presbiterales y pastorales.

Afirmar que el «hacer de la Iglesia casa y escuela de comunión» es un desafío, equivale a reconocer que aún estamos lejos de su plena realización. La gran palabra de comunión, en la que se condensa un nuevo estilo de eclesialidad, pugna aún por hacerse experiencia concreta. Es precisamente en el corazón de la llamada «eclesiología de comunión» donde la autoridad en la Iglesia se entiende como servicio de la comunión.

13. M. ALCALÁ, «Hacia una Iglesia más sinodal. A propósito del Sínodo de los Obispos»: *CONFER* 41 (2002) 257-271. Véase la exhortación apostólica de Juan Pablo II: *Pastores gregis. Los pastores de la grey. Sobre el obispo servidor del evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo* (Madrid 2003).

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

En su libro anterior, *De la autoestima a la estima del Yo profundo,* Jean Monbourquette ponía de manifiesto las profundas afinidades entre la psicología y la espiritualidad, restableciendo la articulación entre el proceso de la autoestima y el de la estima del Yo profundo, convencido de que la madurez espiritual exige un «yo» fuerte en el plano psicológico, y que la plena realización personal es incompleta si no se basa en la atención al alma o en los recursos espirituales.

Este libro, indispensable complemento de la anterior, recoge una serie de estrategias para ser vividas a solas o en grupo. Parte de ellas están destinadas a desarrollar la autoestima; otras a facilitar el paso de la autoestima a la estima del Yo profundo; y unas terceras a desarrollar la estima de ese Yo profundo.

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

ST 92 (2004) 441-452

LOS LIBROS

Recensiones

MELLONI, Javier, *El Uno en lo Múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones,* Sal Terrae, Santander 2004, 398 pp.

Como hombres situados en el mundo, nos interpelan las manifestaciones trascendentales ligadas a él. Cada cultura ha experimentado un acercamiento fenomenológico a aquello que llama trascendencia, divinidad, Dios, Todo... Con sus especificidades y con sus elementos comunes, la vinculación del hombre a aquello/Aquel que le supera, traspasa los elementos simbólicos- sociales y relativiza las religiones, para trasladar al hombre a una nueva dimensión, un nuevo yo. Es el Todo quien ejercita la acción, siendo el ser humano la respuesta y el ansia de búsqueda, cuyos caminos tomados serán los que compongan estas religiones con el que se Manifiesta. De estos caminos trata este libro: de cómo el hombre en cada cultura, desde su universo simbólico, mira, experimenta y responde al Todo, mostrando que las religiones tienen un status que no va más allá de lo que son, simples medios.

La pluralidad de las manifestaciones religiosas desconcierta al hombre, que busca en su caminar una lógica verdad de que lo elegido es lo auténtico. Sin embargo, en la presente obra nos encontramos con que la paradoja de lo Múltiple va más allá de la misma religión, para confluir en el Uno, el verdadero Absoluto. A través de las siguientes páginas se nos muestra que el común denominador de estos caminos señalados es la unificación con lo Múltiple, sin que el Múltiple pierda su identidad en un viaje donde el cosmos, y sobre todo el otro, que es el compañero de este devenir e imagen (icono) imprescindible del Uno y, asimismo, elemento confirmador para llegar al Todo. Pues es en el prójimo donde mejor se expresa el Uno.

El actual encuentro de las religiones, cuyo botón de muestra es este estudio, permite conocer y compartir la sabiduría que cada tradición aporta a la religación y unificación de la realidad cosmoteándrica.

La riqueza de lo religioso reside en su posesión de elementos comunes, que no significan lo mismo, así como de elementos distintos, que no significan opuestos. Por tanto, le-

yendo a Javier Melloni se nos abre el inmenso enriquecimiento que supone el diálogo interreligioso, pues es comprender desde la mirada apofática e ignorante las diversas maneras de revelación de lo divino, pues religión es religación, actividad antropológica y etnológica que sirve de ambiente y que otorga los parámetros, los cuales le sirven al hombre como instrumentos de ligazón a la divinidad, sin agotarlos. Toda experiencia de lo Trascendente necesita de una religión.

La unidad se da en el plano transhistórico humano, donde las mediaciones son lo penúltimo, y el Uno es lo eterno, primero y último. Para ello es necesario un lenguaje abierto, en ocasiones ambiguo, donde la carga conceptual se volatiliza, pues es tan amplio el universo simbólico que es inaprehensible. Este libro no escatima afirmaciones atrevidas que permiten interiorizar qué antropologías poseemos y cuáles son sus límites. Como dice el mismo autor, «existimos en la forma, pero la forma no agota el contenido de lo real, sólo lo manifiesta». Asimismo, se celebra su arrojo a la hora de poner en contradicción (con buena fundamentación) los intentos históricos de cada religión de hacer del Uno el único y particular Absoluto.

La metodología elegida se acerca a las cinco grandes religiones (judaísmo, cristianismo, islam, hinduismo y budismo) centrándose en dos partes: la primera, «El uno desplegándose en la multiplicidad, las diferentes religiones y sus vehículos»; y la segunda, «La Multiplicidad plegándose en el Uno, el común recorrido de las religiones». Los temas a tratar respectivamente en cada parte versan sobre la mediación de la palabra, la comunidad, la existencia de ciertas figuras consagradas y paradigmas epifenoménicos singulares, el hecho de la consagración, la organización del espacio y el tiempo, y la práctica de diversos ritos y técnicas espirituales. En la siguiente, la mira comienza en lo Múltiple, analizando el «yo», el «conocimiento», los distintos «caminos» y la «santidad» para alcanzar el Uno.

La lectura de la obra da lugar a la reflexión, posee una riqueza conceptual acompañada de una clara exposición, intercalándose textos, cuentos, que nos acercan al universo simbólico desde las fuentes, dando accesibilidad a la comprensión a través de los contenidos, pero también a otras formas. Se nos ilustran los diferentes caminos y búsquedas de Dios, enfocando con absoluto respeto los componentes más señalados de las distintas creencias.

Eduardo López Aranguren

WRIGHT, Nicholas Thomas, *El desafío de Jesús,* Desclée de Brouwer, Bilbao 2003, 260 pp.

Nicholas Thomas Wright, nacido en 1948, es un prominente biblista y hombre de la Iglesia Anglicana que, tras ser Canónigo en la Cate-

dral de Lichfield y en la Abadía de Westminster, ha sido ordenado obispo en 2003 y fue entronizado en la catedral de Durham (Inglaterra) el 12 de octubre. Estudió en la Universidad de Oxford, donde obtuvo todos los grados académicos (BA 1971 y 1973; MA 1975) hasta el Doctorado en Filosofía en 1981. También fue Profesor Ayudante en Oxford y Fellow, Capellán y Tutor en varios «Colleges», uniendo así desde sus comienzos el interés por el Nuevo Testamento y la teología bíblica con la difusión y actualización del mensaje cristiano para el mundo actual. Además de sus muchas publicaciones, cuya lista abarca 8 apretadas páginas (entre ellas, 7 libros y 8 artículos en 2003), tiene numerosas conferencias en círculos académicos y religiosos y entrevistas radiofónicas, que recoge su nutrida «N.T. Wright Page» de Internet. Su último libro principal, *For All the Saints? Remembering the Christian Departed* (SPCK, London 2003), sobre la escatología cristiana, como dice una de sus presentaciones, «probablemente molestará a los católicos por la abierta refutación de su doctrina, pero es también muy crítico con los intentos de los liberarles de atenuar el mensaje de la salvación». Con frecuencia, a un libro de investigación siguen otros de divulgación y numerosas conferencias, ya que la dimensión pastoral está siempre presente en la actividad del Obispo «Tom» Wright.

Así ocurre con el *Desafío de Jesús,* que es la versión para un público más amplio de su importante obra *Jesus and the Victory of God* (SPCK, London 1996), de unas 700 páginas. Wright es decidido partidario de la investigación histórica y crítica sobre Jesús y los orígenes del cristianismo, pero una investigación que no se limite a definir los criterios de historicidad o se detenga en cuestiones periféricas sobre las clases sociales y sus conflictos político-económicos en tiempos de Jesús, sino que presente una visión de conjunto sobre Jesús y su mensaje religioso.

Con un estilo ágil y frecuentes alusiones a problemas y situaciones actuales, presenta «una imagen de Jesús como profeta que anunció el reino de Dios y que estuvo implicado en una crítica radical del judaísmo de su tiempo y en una llamada radical a sus seguidores para que lo siguieran, en lo que equivalía a una nueva manera de ser Israel» (p. 97). Es necesario, por tanto, preguntarse si él pensaba que era el Mesías y si esperó o entendió que la muerte formaba parte de su vocación; y, en caso afirmativo, qué interpretación dio a este acontecimiento. «Ya es hora –dice Wright– de abandonar la reticencia –enmascarada como prudencia, pero que, de hecho, sólo es fruto de la timidez– que ha impedido a los eruditos aceptar que Jesús era [lo que nosotros llamaríamos] un teólogo pensador y reflexivo. En la última generación hemos descubierto que no sólo Pablo, Juan y el autor de Hebreos, sino también Mateo, Marcos y Lucas fueron teólogos dotados, reflexivos y creadores. ¿Por qué deberíamos vernos obligados a ver a Jesús como una

persona irreflexiva, instintiva y simplista, que nunca reflexionó detenidamente sobre su actividad de la manera en que pudieron hacerlo algunos de sus contemporáneos y seguidores?» (p. 98).

Con estos presupuestos y un buen conocimiento histórico y bíblico del siglo I en Israel, traza Wright lo que podríamos llamar la «historia teológica» de Jesús de Nazaret: Jesús actuó como Mesías, afrontó su muerte como parte de su misión y con un significado redentor: «Jesús, pues, no fue a Jerusalén sólo para predicar, sino para morir... En el Templo y en el cenáculo Jesús realizó deliberadamente dos símbolos que recapitulaban toda su obra y su programa. El primer símbolo decía: el sistema presente es corrupto y recalcitrante. Está maduro para el juicio. Pero Jesús es el Mesías, aquel a través del cual YHWH, el Dios de todo el mundo, salvará a Israel y, con ello, al mundo. Y el segundo símbolo decía: así es como se realizará el verdadero éxodo. Así es como el mal será derrotado. Así es como los pecados serán perdonados.

Jesús sabía –debió de saber– que era muy probable que estas acciones y las palabras que las acompañaban y explicaban lo llevaran a juicio, acusado de ser un falso profeta que extraviaba a Israel y un supuesto Mesías; y que este proceso, a menos que él convenciera al tribunal de lo contrario, tendría como resultado inevitable la entrega a los romanos y la ejecución como rey revolucionario (fracasado). De hecho, para comprender esto no hacía falta una gran dosis de intuición "sobrenatural", como tampoco hacía falta mucho más que el sentido común ordinario para predecir que, si Israel continuaba intentando rebelarse contra Roma, ésta haría recaer sobre Israel como nación el castigo que había aplicado a este extraño aspirante a Mesías» (p. 118 = *Jesus and the Victory of God,* p. 609).

Con este mismo enfoque histórico y bíblico traza un interesante capítulo sobre «Jesús y Dios» (pp. 125-161), no el Dios del deísmo y la Ilustración, sino el Dios de Israel. Y también aborda así el tema de la resurrección de Jesús («El desafío de la Pascua»: pp. 163-193) como explicación necesaria del nacimiento del cristianismo; y entiende la resurrección en el sentido de Pablo (1 Cor 15): «En el mundo de Pablo, como se ha repetido muchas veces, aunque no todos los estudiosos [scholars] se han enterado, decir que alguien había sido sepultado y que había resucitado tres días después era decir que el sepulcro estaba vacío... Para él, decir "resurrección" era suficiente para significar eso y mucho más. Sencillamente, no hay pruebas que sugieran que la palabras podían significar, para un judío culto de mediados del siglo I, que la persona en cuestión estaba sana y salva en una esfera no física, mientras su cuerpo estaba todavía en un sepulcro» (p. 183).

Como era de esperar en una obra de Wright, dedica los dos últimos capítulos a la proyección que para el cristiano del siglo XXI debe tener su estudio histórico-bíblico-

teológico: «Caminar hacia Emaús en un mundo postmoderno» (pp. 195-223) y «La luz del mundo» (pp. 225-253) como tarea del cristiano en la actualidad.

En comparación con otros libros sobre el Jesús histórico de la exégesis alemana o inspirada en ella, el «Desafío de Jesús» produce una sensación de agilidad y frescura, sin perder por ello la seriedad en su argumentación, que se apoya en su gran libro *Jesus and the Victory of God* (que no hemos tenido ocasión de consultar). A diferencia de otros historiadores de Jesús, que quieren reconstruir una figura de Jesús apta para agnósticos o ateos, Wright se presenta decididamente como creyente e historiador del siglo I judío, que necesariamente incluye el pensamiento religioso reflejado en la Biblia y en los otros libros judíos del período del Segundo Templo. Reconstruye así una figura de Jesús que podríamos llamar a la vez histórica, bíblica y teológica, bien fundamentada y con una presentación y un estilo agradables.

Se podrá disentir de algunos de sus puntos de vista, como que en tiempos de Jesús algunos círculos creían que todavía no había realizado la vuelta del «destierro» (pp. 52ss), o interpretarla en un sentido metafórico-parabólico; pero en conjunto creemos que es un acierto incluir la interpretación teológica sobre los datos históricos reconstruidos críticamente acerca de Jesús de Nazaret. Se podrá precisar en qué grado lo que nos dice Wright es «historia» o «teología», y si todo ello estaba explícito antes de la crucifixión de Jesús o se desarrolló más tarde; pero no caigamos en la ingenuidad de creer que por prescindir de lo religioso vamos a tener una figura más «objetiva» de Jesús de Nazaret. El excluir, por principio, la dimensión religiosa de la persona y la obra de Jesús es también una «interpretación» parcial que más bien nos aleja del Jesús «real» y de cómo lo entendieron sus seguidores más cercanos.

Antonio Vargas-Machuca

MATTHEWS, Victor H. – BENJAMIN, Don C., *Paralelos del Antiguo Testamento. Leyes y relatos del Antiguo Oriente Bíblico,* Sal Terrae, Santander 2004, 386 pp.

Un lector habitual de la Biblia está acostumbrado a reconocer los paralelos entre el Antiguo y el Nuevo Testamento o entre los diferentes libros de cada uno de ellos. Es decir, detecta con facilidad aquellos textos semejantes en forma, estilo, tema, género... y es capaz de vislumbrar una posible influencia de unos en otros.

El libro que presentamos es una reedición revisada y ampliada de la obra publicada en inglés en 1991 por los mismos autores. Con ella se trata de responder a la necesidad de una fuente escrita fácilmente acce-

sible que contenga textos extra-bíblicos pertenecientes a las culturas del Antiguo Oriente (Egipto y Mesopotamia) que nos faciliten y enriquezcan la lectura y la comprensión de determinados pasajes bíblicos.

La selección contiene obras tan conocidas como el relato de Guilgamés o el mito de Enuma Elish referido a la creación, pero también muchas otras desconocidas que nos ayudan a contextualizar los relatos del Antiguo Testamento y a ver su relación con escritos de culturas colindantes. Es decir, se sitúan algunos de sus textos junto a otros pertenecientes a su mismo marco cultural, de modo que se pueda percibir y comprender cómo algunas de las historias que están en él forman parte de un sustrato común a todos los pueblos del Oriente Antiguo.

La obra está dividida por capítulos, siguiendo los libros bíblicos: Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio, Josué, Jueces, Rut, Samuel, Reyes, Crónicas, Esdras, Nehemías, Job, Eclesiastés, Salmos, Lamentaciones, Proverbios, Sirácida, Sabiduría, Cantar de los Cantares, Isaías, Jeremías, Ezequiel, Daniel, Oseas, Amós.

Los 61 paralelos, de tamaños muy diversos, desbordan lo que pueda ser un texto muy parecido en forma y estilo, para proponer también pasajes que relatan situaciones semejantes a las bíblicas. Ejemplos de esto pueden ser la narración de un viaje por el mediterráneo, la compra de madera del Líbano, el proceso a seguir por una viuda en el año 120 para mantener los bienes habidos en su matrimonio, o un canto de amor. Igualmente se presentan textos por el contraste que suponen con su paralelo bíblico o, simplemente, porque pertenecen al mismo género literario.

Cada paralelo está introducido por una nota histórica que explica el origen y las características del texto, el modo y la fecha de su hallazgo y la situación socio-política o religiosa que refleja, apuntando una reconstrucción del mundo al que pertenecen. Cada una de las citas explicita claramente el texto veterotestamentario al que se asemeja o con el que tiene fuentes comunes.

La lectura de esta obra nos invita a realizar un viaje por Egipto, Siria, Babilonia, Israel, Moab... a través de diferentes períodos históricos. El libro cuenta, además, con numerosísimas ilustraciones que ayudan en la lectura de los textos y que son, de forma gráfica, un buen complemento para la comprensión de los mismos.

Estamos hablando de una obra muy completa, de lectura amena y muy válida como libro de consulta no sólo para especialistas, sino para cualquier persona que quiera conocer relatos del Oriente Antiguo en diferentes géneros: leyendas, epopeyas, mitos, códigos legales, tratados, himnos, cantos de amor, relatos... Es también un instrumento útil para quien deba explicar el contexto cultural del Oriente bíblico y, en relación con él, las aportaciones, acentos y diferencias que la Biblia introduce.

Carme Yebra Rovira

MARTÍNEZ LOZANO, Enrique, *Donde están las raíces. Una pedagogía de la experiencia de oración,* Narcea, Madrid 2004, 202 pp.

Donde están las raíces es, como su mismo subtítulo nos explica, la exposición sistemática de una pedagogía de la experiencia de oración. Su propio autor, Enrique Martínez Lozano, nos explica cuál fue el objetivo que le llevó a escribir este libro: *«avanzar, y ayudar a avanzar, en la experiencia de Dios».*

Martínez Lozano, sacerdote diocesano, lleva a cabo numerosos cursos y ponencias, movido por un deseo de presentar la *fe* como *Buena Noticia* en medio de la increencia actual y de subrayar la centralidad de la *experiencia* en la vivencia de la fe.

Esta misión evangelizadora, a la que se siente enviado, tiene para él tres *objetivos* prioritarios: la opción por los pobres contra la pobreza, la propia organización eclesial y la inculturación de su anuncio en las categorías culturales actuales. Y posee una serie de *urgencias pastorales:* «afirmación de la *unidad de lo humano y lo divino*», «reconocimiento de la *complementariedad entre psicología y espiritualidad*» y «reconocimiento de la *centralidad de la experiencia*», sabiendo que no puede darse por supuesta la fe personal y que es necesaria una experiencia en la que se apoye.

Donde están las raíces se centra precisamente en esta tercera urgencia y es fruto de un trabajo en grupos, a lo largo de todo un curso. Cada uno de los capítulos responde a un encuentro en el que se daba un tiempo largo de oración-meditación, el análisis de lo vivido y el compartir y contrastar en el grupo. Ésa es también la estructura de cada uno de ellos: comienzan con unos textos que invitan a la oración, y continúan con una reflexión más amplia del autor sobre el tema concreto, para acabar con una propuesta de trabajo personal que sirva para integrar lo vivido, de forma que sea «práctica diaria» y pueda ayudar a la persona a *vivirse presente a sí misma y, en esa presencia, percibirse amorosamente habitada y calladamente atraída por la Presencia.*

Igualmente, el conjunto de los capítulos y su disposición en el libro responden a una intención metodológica concreta: hacer proceso. Es parte también de la pedagogía que el autor ofrece y se presenta como *apertura a experimentar progresivamente* el silencio (1), la vida (2), la Fuente de la vida (3), la presencia a sí mismo (4), la experiencia de ser amado (5), la oración (6), el Resucitado (7), el Evangelio (8) y la unidad (9).

Así, cada capítulo intenta ser parte de esa espiral por la que el orante va avanzando en la experiencia de Dios. Martínez Lozano insiste una y otra vez en la necesidad de comenzar por sentir el propio cuerpo y llegar a lo que, junto a Dürckheim y otros, denomina «CENTRO VITAL» o «buen lugar», fo-

mentando las técnicas orientales de la relajación, la respiración profunda, la postura adecuada... o el conocimiento de las sensaciones (formación PRH) para conocerse mejor, llegar a la propia verdad, a la propia identidad que le abre al Misterio y a acoger esa Presencia.

Son esas insistencias las que pueden llegar a hacerse repetitivas a lo largo del libro; pero hay que destacar tanto la gran aportación de bibliografía y materiales que el autor ofrece desde su formación psicológica y su propia experiencia personal, como el que, por su modo de enfocar todo el libro y de remitir continuamente a la actitud fundamental de entrega y servicio, no permite confundir fácilmente «salvación con autorrealización», como tan lúcidamente señala Juan Martín Velasco en el prólogo del libro.

Inmaculada Eibe

PRONZATO, Alessandro, *El abrazo del Padre. El hijo pródigo cuenta su aventura,* Sal Terrae, Santander 2003, 118 pp.

La obra, en su conjunto, nos presenta al Padre revelado por Cristo, a la vez que nos revela nuestra condición humana a través de los dos hijos: el que se ausenta de la casa paterna y el que nunca se atrevió a marcharse. Está estructurada en un prólogo y cuatro partes.

El prólogo, «El Padre no está airado», nos da información sobre el Padre tal como nos lo revela el Hijo, como «Buena Noticia». También nos presenta al hijo (el Pródigo) que se encuentra directamente con el Padre, el cual lo abraza y es todo ternura, no cólera. Como protagonistas de la obra están el misterio del Dios-amor y el misterio de la condición humana: materialista, calculadora...

La primera parte, «Cara a cara con el texto: leer, interpretar, meditar...», presenta a dos hermanos, diferentes como lo somos los humanos, pero cada uno único ante el Padre. Uno se va lejos, y el Padre lo respeta en silencio amoroso, porque sin libertad no hay amor. El hambre y el sufrimiento le llevan a entrar dentro de sí y regresa al amor del Padre, que le da a luz de nuevo a través de la acogida y el perdón: «conmovido, corrió a su encuentro», lo miró desde el corazón, y el abrazo y los besos hacen al hijo asumir firmemente sus responsabilidades. Le sorprende descubrir que el Padre no ha dejado nunca de amarle. También nos presenta al hermano mayor como a ese hijo que nunca entró en la casa, a pesar de no haberse marchado. Si rechaza al hermano, no acepta el amor del Padre. El hijo virtuoso también tiene que convertirse. Convertirse al Evangelio abandonando el código.

En la segunda parte, «Retrato (no demasiado verosímil) del hermano mayor», éste «no se mueve» porque piensa que ya está en el lugar debido; habla el lenguaje de la ley, mientras que el Padre habla el lenguaje del amor. Ha envejecido precozmente, no conoce la suprema libertad de admitir: «me he equivocado». El autor subraya que hay com-

portamientos «virtuosos» que invitan a huir, a pecar, y son tentaciones.

La tercera parte, «Provocaciones», destaca la suerte que tuvo el Pródigo al no encontrarse con su hermano en el camino de regreso, porque las «etiquetas» impiden ver al hombre en su realidad más auténtica, como un hermano. También insiste en cómo el regreso se inicia desde la constatación de pobreza total, y cómo el esfuerzo esencial, por parte del hombre, es dejarse reconciliar por Dios, ya que es más fácil dejarse castigar, reprender.

En la cuarta parte, «Huellas», el autor muestra cómo la parábola pretende justificar la Buena Noticia ante quienes la critican, mostrándonos cómo es Dios, cómo su amor (que manifiesta perdonando) triunfa sobre el pasado del hombre, y cómo ese mismo amor descubre al hombre como hijo y hermano. El amor de Dios irrita al mundo, porque el mundo no prevé el perdón; pero ese amor «irritante» renueva al mundo.

El mensaje de la parábola es la conversión como descubrimiento de la posibilidad de perderse y de la obstinada voluntad de salvación por parte de Dios. El hombre nuevo es el que ha recibido la verdadera capacidad de amar, que es la capacidad de los resucitados.

Lidia d'Agostini

CHITTISTER, Joan, *«Odres nuevos». Antología de una visión espiritual,* Sal Terrae, Santander 2003, 216 pp.

Las palabras de Joan Chittister siempre hablan al corazón y encienden los ánimos, es decir, no dejan impasible a quien las lee. Y esto es lo que sucede con estas páginas, que mueven, remueven y promueven una reflexión crítica sobre Jesús, la Iglesia, la sociedad... Aun-que podemos encontrar unas palabras que ayudan a situar y entender mejor a la autora: «estamos ante una crisis de significado, una crisis de espiritualidad que nos lleva a una crisis de credibilidad contemporánea de la estructura institucional llamada "Iglesia" y de la proclamación profética de la esperanza».

El libro es una antología de textos, muchos de ellos publicados en revistas y libros escritos en colaboración con otros autores; otros textos han sido originariamente conferencias. La autora reconoce que «algunos de los escritos han sido ligeramente corregidos para esta antología», probablemente porque algunos de los textos originales son de años atrás: el capítulo titulado «Paz. Simplemente, ya no hay guerras justas» tendría nuevos datos y comentarios si hubiera sido elaborado tras la reciente guerra en Irak.

Puesto que estamos ante una antología, no hay una estructura que secuencie los capítulos, lo cual hace que la lectura del libro sea ágil y que los capítulos se lean con facilidad. Que la lectura sea amena tiene mucho que ver con el estilo de la autora: entabla una relación de tú a

tú con el lector, al que interpela con frases como «la cuestión, entonces, es cómo podemos tú y yo arreglárnoslas para saber qué significa caminar en justicia...»; comparte numerosas anécdotas de su vida personal que la convierten en un interlocutor cercano (en el capítulo titulado «Perdón. El obispo que dijo "lo siento"» cuenta su asistencia a una conferencia episcopal interamericana); y salpica el texto con cuentecillos, frases, pensamientos... que dan ligereza y «chispa» al libro.

Las palabras que titulan los capítulos son certeras, sugerentes y condensan muy bien el contenido: Discipulado; Visión; Profecía; Paz; Contemplación; Tradición; Sábado; Culto; Conversión; Perdón; Oración; Santidad; Trabajo; Sencillez; «Empoderar»; Justicia; Ministerio; Administración; Igualdad; Liderazgo. Cada uno de los capítulos lleva un subtítulo que aclara qué aspectos se van a poner de relieve. Por ejemplo, al hablar de «Igualdad» se habla de «El lugar de la mujer».

El punto de partida de todas las reflexiones de la autora podemos encontrarlo en estas palabras del capítulo dedicado al «Discipulado. Discipulado para un pueblo sacerdotal en un tiempo sin sacerdotes»: «Nuevas cuestiones vitales surgen con asombroso impacto e implacable persistencia. Y la más importante de todas ellas es la cuestión de la mujer».

La experiencia vital de Joan Chittister y sus anhelos de una Iglesia igualitaria para hombres y mujeres impregnan este libro de actitudes creativas y gestos esperanzadores que tienen su declaración de principios en el capítulo «Conversión. Por qué persevero».

Con una dilatada trayectoria en la vida religiosa y con un nombre ya hecho entre las teólogas feministas, encontramos en este libro de Chittister unas páginas por las que se cuelan aires nuevos, del Espíritu, que ofrecen trazos de una vida marcada por la perseverancia, el optimismo y el entusiasmo por saber que es posible encontrar *odres nuevos* para el vino viejo. Este libro inyecta una gran dosis de optimismo y esperanza a quienes comparten, como la autora, el sueño de una «revolución para devolver la Iglesia a los ceros a la izquierda de la Iglesia de hoy».

Cristina Plaza

GONZÁLEZ BALADO, José Luis, *Madre Teresa. Recuerdo y mensaje,* San Pablo, Madrid 2003, 462 pp.

José Luis González-Balado es sin duda el autor que mejor conoce la vida de Teresa de Calcuta y que más ha escrito sobre ella. Después de tantos años de seguirla a lo largo de muchos países y situaciones, es evidente el enorme cariño y respeto con que habla de ella. González-Balado no trata de contarnos desde fuera quién es esta mujer extraordinaria: él mismo ha experimentado su fuerza y dinamismo, de manera

que, hablando de la santa albanesa, es de su propia vivencia y de su misma vida de la que nos habla el autor.

En este caso, además, se nos narra el adiós de la Madre Teresa (capítulo 22). Es precisamente esta parte la más significativa del libro, la más personal y sentida. Dice José Luis: «me resulta difícil y agradable al mismo tiempo intentar describir lo que ha supuesto en mi vida conocer y acercarme a la obra de la Madre Teresa» (p. 368); y añade más adelante: «Fue en aquel paraíso y uno de aquellos días cuando ocurrió algo que nadie hubiera deseado ocurriese, aunque era inevitable... La Madre ha ido al cielo» (p. 388).

Con González-Balado y sus libros, todos nos hemos acercado a la obra y la espiritualidad de Teresa de Calcuta y hemos descubierto la increíble confianza en Dios que tenía y su enorme coraje. Mucho le debemos por ello a este autor.

Sin embargo este último libro nos resulta en cierta manera «innecesario», ya que tenemos la sensación de que el autor no hace otra cosa sino volver una y otra vez, a lo largo nada menos que de casi 500 páginas, sobre anécdotas y narraciones que ya conocemos por otros libros, aunque puedan cambiar los protagonistas. Y a esto se suma la impresión de que el estilo usado por el autor es el de un panegírico, cercano a lo acrítico y a la alabanza absoluta. De hecho, se pierde el tono de reflexión y hondura más espiritual a que estábamos acostumbrados.

Estamos ante un libro en el que «todos caben»: se dedican capítulos a Diana de Gales (capitulo 2), a Dominique Lapierre y Geraldine Chaplin (capítulo 8), a Martini (capítulo 10), a Bush y Sadam Hussein (capítulo 18), etc., lo que nos hace pensar que lo que tiene ahora de más novedoso y llamativo pronto redundará en pérdida de fuerza e interés.

Resumiendo, es un interesante libro para quien no conozca la increíble figura de Madre Teresa, pero resulta redundante y algo excesivo para el que haya rezado y repasado otros libros anteriores sobre esta mujer modelo único del siglo XX.

Fernando Gálligo

SCOLA, Angelo, *La cuestión decisiva del amor: hombre-mujer,* Encuentro, Madrid 2002, 100 pp.

El autor plantea el amor en términos personalistas; y dado que el «yo» necesita un «tú» en el que descentrarse, nada mejor que la relación hombre-mujer para llevar a cabo la realización del verdadero amor. Por tanto, la diferenciación sexual, el don de sí y la fecundidad constituirán el itinerario necesario a recorrer por el amor. Para desarrollar esta tesis divide el libro en tres partes: la primera, titulada «El yo y el tú», describe la diferenciación sexual, destacando que no es lo mismo identidad-diferencia que igualdad-diversidad, y que por ello

no se discrimina. El cuerpo es esencial para el descubrimiento del yo y condición necesaria para la relación. Desarrolla una fuerte crítica al culto del cuerpo como objeto. La segunda parte la titula «Te quiere», donde desarrolla la idea del don de sí, colocando el vínculo matrimonial como estable y fiel («para siempre»).

Es aquí donde nos encontramos con una afirmación sorprendente: «pensemos, por ejemplo, en una mujer que tenga un marido borrachín. Esa mujer sabe muy bien que tienen que vivir juntos toda su vida. No puede hacerse muchas ilusiones de que él llegue a cambiar. Cada dos o tres noches debe verlo volver a casa borracho y volver a comenzar de nuevo... ¿Dónde encuentra ella la fuerza para volver a empezar cada vez? En una dignidad humanada generada por la fe. Porque para esa mujer resulta obvio e indiscutible que es más importante el hecho de que el Padre eterno le haya confiado a ese hombre para toda la vida que la capacidad de su marido para no volver a emborracharse» (p. 69).

La tercera parte la titula «El amor genera amor», y en ella nos explica lo que entiende por «fecundidad», que queda limitado al nexo inseparable de sexualidad y procreación. No se entiende por qué, si el amor genera amor y, por tanto, siempre es fecundo y dador de vida, hay que reducirlo en su dimensión sexual a la procreación, con lo que queda reducido a un hecho biológico, porque igual que existe una paternidad biológica que no implica otros aspectos más espirituales, también puede existir una paternidad psicológica y espiritual que de verdad genere vida sin haber procreado.

En definitiva, un libro donde se trata de clarificar y defender el modelo clásico de amor conyugal y de familia tradicional en base a la doctrina de la Iglesia, cerrándose por completo a nuevas perspectivas nacidas de enfoques antropológicos que consideran que tanto el amor como la sexualidad son también de naturaleza social y cultural y que, por tanto, pueden cambiar.

Juan Pedro Alcaraz

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

Contra la apatía dominante y la confusión generalizada acerca de lo que es bueno o malo, correcto o erróneo en términos éticos y morales, L. Boff aporta claridad y motivaciones para un comportamiento ético y moral responsable y a la altura de los desafíos contemporáneos. Partiendo de las experiencias originarias que se dan en la vida diaria de las personas, reivindica la solicitud, la compasión la solidaridad, etc.

De este modo vuelve a situar la ética y la moral en la vida y en la práctica, pues ése debe ser su lugar, haciendo que las personas se sientan estimuladas a ser mejores, más responsables, más solidarias y más respetuosas de la complejidad y belleza de la naturaleza. No se trata de pensar en las virtudes, sino de ser virtuosos.

136 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 7,00 €**

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

La falta de jóvenes en las iglesias, la escasez de vocaciones en seminarios y noviciados, la tristeza de la indiferencia religiosa... Un «signo de los tiempos»... que viene de antiguo. Son los profetas los encargados de mantener viva la conciencia de la historia y la esperanza del futuro. Cuando no hay profetas, es cuando llega la verdadera crisis de desilusión y desaliento.

Hoy la profecía queda oscurecida por la burocracia. La institución necesita ortodoxia, disciplina, documentos, sí; pero su ejercicio puede debilitar la inspiración e imaginación de los profetas, que son la energía del Pueblo de Dios. De nosotros depende reconciliar la alegría de los grandes números con la energía de la «pequeña grey» de Jesús y sus apóstoles. Ése es nuestro reto.

112 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 6,50 €**