SUMARIO

ESTUDIOS

- **Vivir vidas ajenas.**
  José María RODRÍGUEZ OLAIZOLA, SJ 445
- **El ser humano como tele-espectador de vidas ajenas.**
  Ana GARCÍA-MINA FREIRE 461
- **Contemplar para ser. La propuesta ignaciana de acercarnos a la Vida ajena.**
  Francisco José RUIZ PÉREZ, SJ 471
- **Vivir con alma. Necesitados de personalización.**
  Patxi ÁLVAREZ DE LOS MOZOS, SJ 483

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

- **Educación para la paz en tiempos de postguerra.**
  Lluís MAGRIÑÀ, SJ 495

LAS BIENAVENTURANZAS

- **6. «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» (Mt 5,8)**
  Pablo ALONSO, SJ 499

LOS LIBROS

- **Recensiones** 511

PRESENTACIÓN

VIVIR VIDAS AJENAS

No parece exagerado afirmar que, durante la última década, la existencia de muchas personas ha estado particularmente caracterizada por la espectacular atracción que en ellas han suscitado las vidas ajenas. En los últimos tiempos se ha dado una proliferación de espacios en los que el vivir vidas ajenas se convierte en el único y puro objetivo e interés, tanto de los mayores como de los más jóvenes y adolescentes.

¿Qué y cómo es este fenómeno tan reciente y moderno? ¿En qué medida marca la vida de muchos de nosotros? ¿Cómo afecta y condiciona nuestras relaciones o nuestros trabajos? Éstas son algunas de las preguntas que están en el trasfondo de este número de *Sal Terrae,* que pretende adentrarse en dicho fenómeno con el respeto y el interés que se merece.

José María Rodríguez Olaizola aborda en primer lugar las características del fenómeno y delinea con precisión sus perfiles. Igualmente, ofrece unas claves sociológicas (falta de política, ausencia de espacios públicos, sociedad solitaria, sin ideas y sin memoria ni recuerdo) para comprenderlo con mayor exactitud.

Observar vidas humanas a través de la televisión puede proporcionar a los seres humanos seguridad, entretenimiento, compañía y evasión. *Ana García-Mina* explora estas y otras claves del ser humano en cuanto tele-espectador de vidas ajenas (*telepolita*) y reflexiona, desde la óptica de la psicología, sobre las secuelas y marcas que puede dejarnos el ser únicamente habitantes de la moderna *Telépolis* en que vivimos.

Es interesante observar que la contemplación espiritual ignaciana puede considerarse como otra forma de vivir vidas ajenas. Igualmente, recordar alguno de los elementos comunes entre la contemplación y el

fenómeno mencionado. Todo ello lo tiene en cuenta *Francisco José Ruiz Pérez,* quien presenta la contemplación ignaciana como propuesta crítica, y desarrolla sus características principales, pues ella puede ser una ayuda para alcanzar el encuentro con una vida ajena: el Dios personal, Creador y Señor de todo.

¿Qué hacer y cómo actuar en este mundo en que vivimos, donde la desorientación y la despersonalización son tan comunes a muchos de nosotros? A esta y otras preguntas intenta responder *Patxi Álvarez de los Mozos,* quien, en torno a la necesidad que todos tenemos de personalización, propone pistas concretas para contribuir a la construcción del mundo que Dios quiere que sepamos construir.

ST 91 (2003) 445-460

ESTUDIOS

Vivir vidas ajenas

José María RODRÍGUEZ OLAIZOLA, SJ*

Escenario

Un estudiante pasa el día en el colegio. Unas veces apático, otras ligeramente interesado, oye hablar de historia, de matemáticas, de filosofía, de física y de geografía, mientras mira el reloj de soslayo deseando que llegue el final del horario escolar. Por la tarde va a una academia, estudia un rato y tal vez pasa algunas horas jugando ante el ordenador. Llegada la noche, enciende el televisor. Ahí está Yola[1].

Una muchacha sale de casa, como cada día, para dirigirse al supermercado en el que trabaja como cajera. El horario partido no le deja mucho tiempo libre durante el día. La semana se hace larga, y más si le toca guardia el sábado. Pese a todo, la rutina diaria no le disgusta. Abre la caja. Ve pasar rostros familiares, y otros anónimos. Mantiene algunas conversaciones intrascendentes. Hace planes para el viernes que comenta con una amiga en las horas de menos trabajo. Vuelve a casa tarde, moderadamente cansada. Se prepara la cena. Enciende el televisor. Ahí está Yola.

Después de largas horas atendiendo los ordenadores de la empresa en que trabaja, un hombre aún joven llega por la noche, exhausto, al piso de alquiler, en el que encuentra a su mujer. Ella acaba de lle-

* Sociólogo. Valladolid.

1. Referencia a Yola Berrocal, uno de esos personajes que pueblan las parrillas televisivas, famosa por nada, y de especial actualidad en el momento de escribirse este artículo por uno de tantos programas de máxima audiencia en España. De la misma manera, en algunas exposiciones citaré nombres que se refieren a ese tipo de personajes de actualidad efímera en España en el momento presente.

gar, igualmente fatigada después de todo el día en su trabajo como asistente social. Después de varios años de vida común, no hay la misma urgencia por contarse todo lo que ha ocurrido durante la jornada. Casi lo pueden adivinar por el semblante ya conocido, que unos días refleja tensión, algún problema, y otros señala que hay un periodo de calma y estabilidad. «¿Qué ponen esta noche en la tele?», dice uno. «No sé, mira a ver», es la respuesta. Encienden el televisor. Se encuentran con Yola.

Y, como ellos, el cura, después de un día de encuentros y desencuentros. El empresario, que ya barrunta nuevos problemas para el día siguiente. La médico, que ha tratado a varios pacientes difíciles y ahora quiere un poco de paz. El albañil que sólo tiene ganas de derrengarse en el sofá después de largas horas de trabajo físico. La opositora, que tras otra sesión de férrea disciplina ante los libros, busca un horizonte que le ayude a abstraerse de temarios y programas. Los pensionistas, que han pasado gran parte del día en esta misma sala de su casa de siempre, sin mucho que hacer, sin mucho que imaginar, sin mucho que gastar. El profesor, la enfermera, el frutero, la vicerrectora, el cajero, la editora, el barrendero, la traductora, el sastre, la diseñadora, el catedrático, la farmacéutica, el joven y el viejo. Todos llegan al mismo sitio. Gente con vidas desiguales coincide cada noche, en las horas de máxima audiencia, misteriosamente juntos aun en lugares tan independientes. Todos en torno a la televisión que desgrana historias, derrama nombres, ilumina rostros que pasan a formar parte del paisaje cotidiano de millones y millones de personas unidas por un extraño vínculo.

Vidas ajenas

Punto de partida

El fenómeno de la televisión y sus incidencias en la transformación de los hábitos y espacios de la vida cotidiana en la segunda mitad del siglo XX daría de sí para intensos análisis. Lo han hecho pensadores de todo cuño: McLuhan, Baudrillard o Sartori son algunos de ellos. Con diversos grados de acidez y crítica, los análisis van, desde intentos objetivos (si ello es posible) de describir asépticamente cambios en el lenguaje de los medios y en las conductas, sin entrar en valoraciones, hasta despiadados ataques a una sociedad cada vez más pasiva e idiotizada ante lo que ve.

El objetivo de estas páginas no es, ni mucho menos, tan amplio como una consideración global acerca de los medios, ni tan siquiera acerca de la televisión. Buscamos describir y ofrecer alguna interpretación de un fenómeno particular dentro de estos procesos: la proliferación mediática de vidas ajenas, es decir, de todo un universo alternativo formado por nombres, historias, figuras... que, a través de la televisión, pasan de ser personas a personajes, en una cierta confusión entre realidad y ficción que no llega a estar clara. Para ser más claros, la cuestión es la siguiente: *¿cómo es posible que no conozcamos muchos aspectos de la vida de personas con las que tratamos cotidianamente y, sin embargo, nos sepamos al dedillo detalles minúsculos y muchas veces íntimos de la cotidianeidad de gentes con las que jamás intercambiaremos una palabra (a Dios gracias)?* ¿Cómo es posible que las vidas privadas de personajes extraños se conviertan en algo medianamente interesante para millones de personas? ¿Por qué los únicos nombres que todos conocemos son los coreados por hordas vociferantes en los platós televisivos de programas de muy diferente calidad?

Un fenómeno de difícil explicación

Llevo algunos meses pensando en este artículo, y cuanto más trato de encontrar una línea única que explique este fenómeno, tanto más imposible me parece. Cuando me ilusiono con una veta en la que creo que puedo hallar respuestas, trato de formular hipótesis, de pensar qué lleva a gentes tan distintas a admitir como compañeros de camino (cercanos o lejanos), a *yolas, pocholos, triunfitos, jesulines y jesulinas, mariñas* o *karmeles.* En cuanto lanzo la pregunta «¿Tú por qué ves esto?», encuentro respuestas nuevas que dan al traste con la línea argumental que estuviera barajando en ese momento. Si espero que lo que me digan me permita justificar que esto se ve porque la gente vive aburrida, me responden que ver ciertos programas es muy relajante en vidas muy ocupadas. Pregunto, creyendo que se trata de formas de evasión, y la contestación me hace ver que las personas no son tan necias como para idealizar el mundo mediático; sólo opinan que es entretenido. Pienso entonces, con optimismo, que en realidad el *«famoseo»* no está tan arraigado como pensaba, y en ese momento descubro que Pocholo Martínez-Bordiú es verdaderamente un héroe para algunos adolescentes, para quienes refleja el ideal del Peter Pan irresponsable y eternamente despreocupado.

Por todo lo expuesto, acometo este artículo con prudencia. No parece algo fácilmente definible. Y, sin embargo, hay una cuestión que analizar. Voy a intentar, en la primera parte de este artículo, describir de qué fenómenos estamos hablando, para pasar, en un segundo momento, a ofrecer algunas claves que puedan ayudar a entender dichos fenómenos. Diré de antemano que renuncio a encontrar respuestas definitivas. Y que soy consciente de que algún lector podrá sentirse reflejado o, por el contrario, podrá desautorizar con su propia experiencia mis propuestas. Pese a todo, merece la pena intentar poner un poco de orden en un fenómeno tan particular.

La historia[2]

Curiosamente la historia de la televisión es todavía reciente. Según criterios historiográficos, casi no habría nada que estudiar. Seguimos, por tanto, haciendo periodismo erudito, pues todo lo que podamos decir ha ocurrido en el transcurso de dos generaciones, o tres a lo sumo. La primera emisión de televisión pública en España es del 28 de octubre de 1956, y no hay televisiones privadas hasta 1989. La televisión por cable, con la irremediable fragmentación de oferta que conlleva, está ahora en pleno proceso de implantación en España.

En paralelo a la implantación del medio de comunicación, se ha ido produciendo un incremento sostenido del tiempo medio que el espectador pasa ante la televisión, así como cambios en la programación, que, como todo en nuestro mundo, se mueve por modas. En recientes décadas hemos asistido al auge y declive de las series extranjeras (fundamentalmente de factura norteamericana), los culebrones, los concursos, las series nacionales, y estamos ahora en pleno ciclo de lo que se ha dado en llamar *tele-basura.*

Desde la implantación de las cadenas de televisión privada y la aparición de la competencia en un mercado antes controlado por el Estado, la programación ha evolucionado. En la última década presenciamos la implantación sistemática de espacios televisivos en los que la inmersión en vidas ajenas se convierte en el objetivo básico.

2. En el siguiente análisis me voy a centrar en lo ocurrido en la televisión en España en la última década. Pido disculpas a lectores de otras latitudes si en algún punto se encuentran perdidos, aunque confío en que las pinceladas que intentaré dar aportarán los datos justos para entender de qué tipo de programas se habla.

Un «fresco» del presente: el circo televisivo

> «La cretinización posmoderna a través de la comunicación reemplaza ventajosamente al autoritarismo perpetrado por los conservadurismos de antaño»[3].

Sólo hemos de tener la paciencia de sentarnos un día entero ante el televisor, provistos de un mando que nos permita cambiar de canales. A lo largo de la jornada puede uno ir asistiendo a programas matutinos en los que «reinas» de la mañana hablan de problemas domésticos, de riñas cotidianas o de amores complicados, con una amplia gama de personajes surrealistas. Antes de comer, un poco de «Corazón de temporada», con personajes más conocidos, más públicos, menos anónimos, desgranando sus amores y divorcios, cuernos y litigios, pleitos o embarazos. En la sobremesa, de nuevo las «reinas» de la tarde introducen paneles de personajes que vienen a hablar de cuestiones tan jugosas como «mi madre quiere ser más atractiva que yo», «estoy enamorado del hermano de mi novia», «durante años engañé a mi mujer con su hermana», «a mis hijos no les gusta que me prostituya», «mi mujer no entiende que me gusten otras mujeres», «no puedo dejar de comer», «quiero reconciliarme con mis hijos», «me gusta el sexo en grupo», o similares planteamientos, aireados en un espacio animado en el que realmente es difícil aventurar si existe esa gente o si son todos actores pagados de un *show* truculento e increíble. Toman el relevo los rostros conocidos, en programas vespertinos con nombres cotidianos como «Gente». Sin embargo, el plato fuerte se reserva para las noches. Es la hora de las máximas audiencias y, por tanto, de los grandes contratos publicitarios. Ahí el barómetro nos dirá lo que verdaderamente se ve en el país, lo que da tema de conversación en peluquerías y oficinas, en colegios y fábricas, en supermercados y salitas. Ahí nos encontramos a Yola.

No es nuevo el que haya personajes públicos. La prensa del corazón no es de recientes décadas, y rastreando en las hemerotecas se encuentran crónicas de sociedad muy lejanas. Sin embargo, en la última década, con la televisión en la vanguardia de este movimiento, se ha generalizado la avidez por las vidas ajenas.

---

3. Gilles CHATÊLET, *Vivir y pensar como puercos: de la incitación a la envidia y el aburrimiento en las democracias de mercado,* Lengua de Trapo, Madrid 2002, 15.

Un camino familiar: la espiral del exhibicionismo

> «Apartándonos todavía más del acontecer diario de nuestra vida, en los dos últimos años hemos asistido a un aumento de fenómenos como la TV y las páginas Web para mirones. Más que luchar contra nuestros propios demonios, contemplamos alegremente los de los demás»[4].

Cuando comenzó, en los noventa, la programación de las cadenas privadas, resultaba chocante la existencia de espacios como «Su media Naranja», donde los matrimonios se atrevían a desgranar en público detalles de su vida íntima con buenas dosis de desparpajo. Semejante espontaneidad provocaba sorpresa... y una cierta curiosidad. El listón empezó a subirse (o a bajarse, sería tal vez la expresión más adecuada). Conseguir despertar el interés iba a resultar cada vez más difícil. Sin embargo, se consiguió.

Cuando lo cotidiano dejó de funcionar, se recurrió al conflicto. «Lo que necesitas es amor» tomó el relevo en el liderazgo de audiencias. Parejas rotas, celos, posesividad, arrepentimiento, lágrimas, promesas imposibles, vídeos horrendos con declaraciones tristes...: todo ello formó una amalgama que cautivó de nuevo a una audiencia que descubría con sorpresa que el *voyeurismo* no era ilegal y, por lo visto, tampoco impopular.

Las rupturas sentimentales también terminan agotando. Después de años de liderazgo en la audiencia el modelo parecía agotado en el *prime-time* (y, por tanto, listo para pasar, en versiones más zafias, a la mañana y a la sobremesa). Pero ya había alternativa: si los conflictos de pareja ya no vendían, habría que ir a lo más hondo, lo más trágico, lo más difícil. Familias separadas, tragedias objetivas, soluciones en directo: «Sorpresa, Sorpresa» encontró una nueva fórmula: «Agapita Díaz, después de quince años de privaciones, sin ver a sus tres hijitos, distantes a miles de kilómetros, aún no lo sabe, pero va a reencontrarse con ellos». (Convenientemente, esto será después de la publicidad). Todo estaba preparado. La audiencia avisada, los protagonistas sofocados, la música acompañante; y cuan-

4. Ira MATATHIA y Marian SALZMAN, *Tendencias: estilos de vida para el nuevo milenio,* Planeta, Barcelona 2001, 63. Si bien este libro tiene un punto de partida débil, al intentar predecir las tendencias culturales de los próximos diez años (un ejercicio de profetismo siempre es aventurado), sin embargo en sus análisis de los puntos de partida recoge interesantes tendencias que suenan familiares a la hora de describir nuestra sociedad.

do llegaba el momento soñado, había abrazos, sollozos, lágrimas a uno y otro lado del televisor. El presentador aportaba un toque humano diciendo: «Dejémosles solos» (¿solos?). Y, semana tras semana, los índices de audiencia se disparaban, y la inmersión en vidas ajenas se acentuaba. El umbral de exigencia crecía.

Después de un tiempo en antena, todo sonaba a cartón-piedra, a producto enlatado, a actuación programada. Entonces llegó «Gran Hermano». Un nuevo hito, un programa lanzado como experimento sociológico. La vida en directo. Gente corriente encerrada en una casa. En España, en Holanda, en Portugal..., en todas partes la fiebre por la vida en directo prendió. No se podía hablar de otra cosa que no fuera Ismael, Sonia o Maria José. ¿Durará la pareja del gallego y la peluquera? ¿Tendrán relaciones sexuales en la casa? ¿Se podrán ver en televisión? Mucha gente negaba ver estos programas, pero los índices de audiencia crecían hasta niveles desconocidos desde la implantación de las televisiones privadas. En paralelo a «Gran Hermano» se disparan las audiencias de programas que explotan a los personajes surgidos de la misma televisión. Las personas corrientes encerradas en la casa se convierten en cronistas de sociedad. Amoríos gestados ante las cámaras pasan a engrosar las páginas del corazón. Se multiplican disputas que implican a más y más miembros de clanes y familias que, de la noche a la mañana, se ven bajo el foco de las cámaras y los fotógrafos.

En este punto se produce un fenómeno muy particular: los programas conocidos desde antiguo como «del corazón» se han visto inevitablemente afectados por esta fiebre exhibicionista. Si se quiere estar en antena, hay que jugar con las reglas que marca la audiencia. Y parece que ésta se decanta por escarbar en lo más soez. No bastan bodas, bautizos y comuniones, sino que hay que hurgar en sueños, noviazgos, adulterios, rupturas, viajes, chantajes, malos tratos, disputas, embarazos, traiciones y todo lo que pueda surgir. Evidentemente, la gente dispuesta a exponer su vida a semejante escrutinio no es la misma que décadas antes formaba parte de las crónicas de sociedad. Si antes se hacían famosos personajes con algún «mérito» o determinadas habilidades (cantar, pintar, pensar, actuar, jugar al fútbol o pertenecer a determinadas aristocracias o monarquías), y entonces sus vidas interesaban a alguien, ahora se junta a dicho clan una especie mucho más voraz: la de quienes se hacen famosos por exponer vidas truculentas. El reto está en conseguir entrar en la rueda: una vez conseguido, se puede vivir de ello.

Lo más reciente: la rendición colectiva

> «Cuando usas un tiempo precioso para contar cosas banales, hasta el punto de que ocultan las cosas preciosas, esas banalidades se convierten, de hecho, en algo muy importante»[5].

Mucha gente se resiste a dejarse envolver en este espectáculo grotesco. Sin embargo, la última vuelta de tuerca llega cuando se consigue dar un toque de legitimidad, elegancia, esfuerzo, motivación y sufrimiento a la exposición de vidas públicas. Esto es lo que supuso «Operación Triunfo». Rebajó el nivel de mediocridad. Presentó personajes más comunes y con una habilidad propia: cantar. Buscó una producción cuidada. Y, en el fondo, de nuevo vendió las vidas ajenas de un grupo de desconocidos con los que mucha gente se identificó. La normalidad de una chica de Granada, gorda, acomplejada, tímida y con una voz magnífica; el sentimentalismo de un albañil cántabro, constantemente al borde del síncope, o los amores apuntados entre un chico rizoso y una cantante del casino de Mallorca llevaron a millones de personas a sentir como propio el esfuerzo de un grupo de jóvenes que se convirtieron en ídolos nacionales.

La masa sigue siendo exigente, pidiendo novedad. El modelo se exprimirá hasta que no quede nada dentro, pero mientras tanto hay que seguir ideando alternativas. Sucesivas ediciones de «Operación Triunfo» y «Gran Hermano» se simultanean con nuevos modelos. ¿Y si mandamos a unos famosos de medio pelo a una isla desierta? ¿Y si encerramos en un hotelito a los personajes más casposos surgidos de todo este circo mediático? Dicho y hecho, se ensayan nuevas fórmulas. Y las audiencias, una vez más, se sientan complacidas a ver la televisión.

Claves sociológicas

Dos precisiones son necesarias antes de ofrecer algunas claves para un análisis:

En primer lugar, todo hecho sociológico, en cuanto intenta generalizar, abarca demasiado. Los mismos fenómenos no pueden interpretarse de una manera unívoca para todos los grupos sociales, ni siquiera afectan a todos de la misma manera.

5. Pierre BOURDIEU, *On Television,* The New Press, New York 1996, 18.

En segundo lugar, la «sociedad» es un concepto límite, más si cabe en el contexto contemporáneo global. Lo que ofrezcamos en estas páginas no pueden ser más que pinceladas en un cuadro mucho mayor, que permiten entender aspectos parciales y no siempre bien definidos de la sociedad española.

Con estas precisiones en la trastienda, ¿cómo interpretar estos fenómenos? La proliferación de las vidas ajenas en los medios de comunicación (televisión sobre todo) nos habla de una sociedad con una serie de rasgos que encajan perfectamente en este medio.

Una sociedad despolitizada

El hecho es que asistimos a una falta, que no es nueva, de interés real por la participación política. El desinterés político y la banalidad televisiva caminan de la mano, como señala Pierre Bourdieu cuando indica que «...los medios son, sobre todo, un factor de despolitización, que actúa con más naturalidad sobre las secciones del público más despolitizadas»[6]. En un análisis no exento de polémica, el sociólogo francés señala así la mayor incidencia de este medio en sectores menos educados y con menor nivel adquisitivo. En la misma línea sobre la despolitización habla Zygmunt Bauman cuando afirma que «la indiferencia política y la apatía de los ciudadanos, y el estado retirándose de su obligación de promover el bien común son los hijos legítimos, aunque desagradables, de la sociedad civil»[7].

Cuando, hace poco más de un mes, estalló la guerra de Irak, las principales cadenas de televisión españolas se volcaron en la cobertura informativa de lo ocurrido en el primer día de ataque. Para sorpresa de propios y extraños, la consecuencia de dicho despliegue informativo fue el liderazgo de audiencia de «Hotel Glamour», un programa dedicado a la actividad hormonal de sus protagonistas, una serie de famosos convocados para entretener a la audiencia. En un extraño episodio, hemos podido asistir en estos meses a un pulso entre una movilización popular que sonaba como novedosa frente a la guerra, y la rutinaria vivencia de vidas ajenas, que no perdió un ápice de vigor. El esfuerzo anti-bélico agotó a sus protagonistas e interesó por un tiempo a las mayorías. «Hotel Glamour» sigue en antena.

6. Pierre BOURDIEU, *Acts of Resístance,* The New Press, New York 1998, 73.
7. Zygmunt BAUMAN, *In Search of Politics,* Stanford University Press, Stanford, 156

Una sociedad sin espacios públicos

Hace ya décadas, Richard Sennett afirmó en *El declive del hombre público* que estábamos asistiendo a la desaparición de los espacios comunes[8]. Entiéndase «espacio» no en un puro sentido geográfico-físico, que también, sino sobre todo como un ámbito vital y social en el que se viven ciertas realidades que comparten todos los hombres y mujeres en cuanto pertenecientes a una colectividad. Por más que se produzcan denuncias y voces clamando por la recuperación de la «cosa pública», lo cierto es que se extienden la indiferencia, la apatía, la impotencia o la falta de apego a aquello que va más allá de lo privado. El huracán de lo privado se ha comido valores sociales, compromisos o pertenencias[9].

Hoy es muy raro hablar de proyectos colectivos, de luchas comunes. Incluso los actos masivos son encuentros de «islas», de seres humanos con motivaciones diversas, que coinciden en el mismo lugar, pero poco más: conciertos de «rock», partidos de fútbol, cines, restaurantes, discotecas... Todos esos lugares son espacios en los que no hay comunicación ni comunidad de intereses, sino pura coincidencia de presencias por motivos diversos.

Siendo así, no es de extrañar que vayamos asistiendo a ese interés mayoritario por lo privado. Lo privado anónimo o lo privado famoso. El caso es que prácticamente no existe nada más. ¿Es excesivamente sombrío el análisis? No. Hay horizontes en los que a veces se intuye la posibilidad de causas comunes. En España asistimos periódicamente a la aparición de campañas que se constituyen en bandera común: «0,7% YA», «No a la Deuda Externa», o recientemente la marea solidaria contra el desastre ecológico provocado por el hundimiento del «Prestige» y el movimiento contrario a la guerra en Irak son prueba de ello. Pero, no nos engañemos, son gotas de agua en un mar casi inamovible.

Una sociedad sin largo plazo

Tratando de analizar la cultura del éxito y el fracaso, ya señalé cómo la idea de una línea continua entre un venir del pasado (tradición, memoria) y una perspectiva de futuro (proyectos, porvenir,

8. Richard SENNETT, *El Declive del Hombre Público,* Península, Barcelona 1978.
9. Helena BÉJAR habla del «huracán de lo privado» al final de su análisis sobre este proceso de individualización y desaparición de los espacios públicos: *El Ámbito Íntimo,* Alianza Universidad, Madrid 1990, 245.

progreso) va desapareciendo del horizonte contemporáneo. Cada vez nos aproximamos más a la sociedad del instante, sin memoria y sin futuro, presa de lo inmediato, del aquí y ahora, del *ya*[10]. Dicha incapacidad va generando una reducción de los horizontes de memoria y de posibilidades; es decir, nos instalamos en el corto plazo. Esto se produce en todos los ámbitos. Laboralmente, el horizonte vital dista mucho de ser seguro para prácticamente nadie. Las relaciones sentimentales tienden a ser breves, fugaces o, al menos, no «para siempre». Todo es más rápido. La sociedad de consumo impone su ritmo vertiginoso para todas las dimensiones de la vida, todo es de usar y tirar.

Las vidas ajenas se adaptan perfectamente a esta dinámica. Lo de menos son los nombres, los rostros, las historias que se narren. Es preferible lo inmediato e intenso. Una boda, un divorcio, un hijo, un aborto, un adulterio, una riña familiar, un incesto... da igual. Lo que importa es una ración suficiente de vida ajena. El requisito imprescindible es que siempre haya algo novedoso, un personaje distinto, un nombre inédito que agregar a la fauna de personajes conocidos. Uno siempre puede reengancharse a la actualidad sin sentir que ha perdido información por el camino.

Una sociedad sin ideas

Se acusa a la televisión de fomentar la derrota del pensamiento. Por más que dicha afirmación pueda sonar a elitista, no deja de ser sostenible. Adiós a la lectura, al razonamiento, al discurso lógico. Bienvenidos sean la imagen vertiginosa, el sentimiento más primario, la pasión fácil y el sensualismo sin historia. La televisión ha modificado la relación entre entender y ver[11]. Y en dicha transformación se ha producido una pérdida de capacidad crítica, de profundidad en los análisis y de esfuerzo por aprender. Nos podemos convertir en adultos marcados por una cierta atrofia cultural[12]. En el fondo, nos rendimos.

---

10. José María Rodríguez Olaizola, «La Cultura del Éxito»: *Sal Terrae* 90/8 (septiembre 2002), 629-643. Aquí se pueden encontrar las referencias a autores que han desarrollado la cuestión de la temporalidad de manera brillante, como Zygmunt Bauman, David Harvey o Manuel Castells.
11. Giovanni Sartori desarrolla lúcidamente esta cuestión en *Homo videns. La Sociedad Teledirigida,* Taurus, Madrid 2002[4].
12. *Ibid.,* 41. Merece la pena entresacar aquí una cita un tanto larga, pero enorme-

El espectáculo de las vidas ajenas no requiere explicaciones. De hecho, el único requerimiento es que no se intente dar razones. Es mejor un puro «me gusta», «me descansa» o «me da igual». Sería difícil justificar algunos espectáculos televisivos más que como mera evasión o absurdo, y en consecuencia lo mejor es evitar todo juicio a propósito. En este sentido, vivimos en una sociedad que ni siquiera pretende engañarse. Acepta lo frívolo como parte integrante de lo cotidiano, y sigue satisfecha.

Una sociedad solitaria

Según todas las estadísticas y sondeos demográficos, aumenta de manera sostenida el número de personas que viven solas en España[13]. El fenómeno de la soledad asociada a la estructura social es ya recogido en los trabajos fundacionales de la sociología. Durkheim vinculó el proceso de urbanización a la pérdida de referencias, que definió como *anomía.* Tönnies habló de la desaparición de sociedades tradicionales y la disolución de lazos sociales. Desde estos autores clásicos hasta nuestros días, advertimos que pocas cosas han cambiado. Aumenta el grado de urbanización. Se pierden referencias. En un contexto de vida acelerada y de cambio constante, mantener relaciones firmes y estables se vuelve un reto, y el primer gran obstáculo es iniciarlas. No es de extrañar el aumento de empresas dedicadas a emparejar a personas que no tienen tiempo o ámbitos para conocerse. Aparecen nuevas formas de comunidad

---

mente ilustrativa. «El mensaje con el cual la nueva cultura se recomienda y se autoelogia es que la cultura del libro es de unos pocos –es elitista–, mientras que la cultura audio-visual es de la mayoría. Pero el número de beneficiarios –sean minoría o mayoría– no altera la naturaleza ni el valor de la cultura. Y si el coste de una cultura de todos es el desclasamiento en una cultura que es además –cualitativamente– "incultura" (ignorancia cultural), entonces la operación representa solamente una pérdida. ¿Es tal vez preferible que todos seamos incultos a que haya unos pocos cultos? ¿Queremos una cultura en la que nadie sepa nada? En definitiva, si el maestro sabe más que el alumno, tenemos que matar al maestro; y el que no razona de este modo es un elitista. Ésta es la lógica de quien carece de lógica» (p. 44).

13. Esto se constata en estudios de familia, de vivienda, de juventud o en el último censo. Así, se advierte el aumento del número de personas que viven solas (de 1,6 millones en 1991 a 2,95 millones en 2001), consultado en www.labolsa.com/noticias/20030312124419, visitado por última vez el 20 de abril de 2003.

con perfiles hasta ahora desconocidos. Se empieza a hablar de comunidades virtuales[14].

En realidad, estamos en una sociedad en la que mucha gente está sola. Las causas son diversas. Ancianos que viven (y mueren) aislados. Jóvenes profesionales tan absorbidos por el trabajo que no tienen tiempo para otros tipos de vida social. Aumentan los divorcios y separaciones y los hogares monoparentales. Parece que, a medida que se perfeccionan los medios de comunicación instantánea y global, perdemos capacidad de comunicación inmediata y cercana.

En este contexto es interesante tener a mano personajes familiares que se vuelven un sucedáneo de la propia comunidad. ¿No resulta turbador ver a través de la televisión a tantos personajes que se vuelven hacia su público y pronuncian con deliciosa ligereza las palabras «os quiero»? ¿No resulta extraña la devoción que personajes públicos suscitan en cientos de miles de personas anónimas... y solas?

¿Una sociedad cómoda?

Temo estar trazando una radiografía un tanto derrotista de nuestra sociedad. Cualquiera diría que vivimos en un mundo infeliz. Más bien al contrario: cuando uno ve un telediario, se da cuenta de lo lejos que vive el resto de la humanidad de la burbuja de bienestar en que nos encontramos muchos. Señala Bruckner con inevitable ironía lo ridículos que resultan los sociólogos y filósofos que dramatizan sobre la situación de las sociedades occidentales presentes, olvidando que, si están como están, es porque a la gente le va bien[15]. No quiero ser profeta de calamidades. No quiero ser voceador de tragedias. Lo cierto es que se podría hacer una lectura bastante positiva de los mismos aspectos que hemos señalado hasta aquí. Las

14. Barry WELLMANN y Milena GIULIA presentan como una realidad la aparición de nuevos lazos a través de la red, en «Net-Surfers don't ride alone: Virtual communities as communities», en (Barry Wellmann [ed.]) *Networks in the Global Village,* Westview Press, Boulder, CO, 1999, 331-366.
15. «Puede explicarse a los franceses, alemanes o italianos su carácter mediocre, lamentable, minúsculo, pero se olvida de entrada que el orden social se sostiene porque una mayoría de personas encuentran ventajas en él (...) los hombres continúan amando, riendo, llorando, y se burlan de estos viejos muchachos que han venido a sermonearles»: Pascal BRUCKNER, *Miseria de la Prosperidad,* Tusquets, Barcelona 2003, 161.

personas viven desde vidas ajenas porque están cansadas de dogmatismos, trascendentalismos y montajes ideológicos. Las personas viven desde vidas ajenas porque ello les relaja y les proporciona una diversión fácil y no pretenciosa. Si nuestra sociedad está despolitizada, es porque se siente satisfecha y disfruta de la tranquilidad democrática. Si triunfa lo privado, eso es expresión de la profunda libertad de las personas, que sienten que cada individuo tiene derecho a encontrar su propia identidad, sus retos y su camino. Si nos anclamos en el presente, tal vez estemos siendo realistas y dejándonos de quimeras y visiones lineales, que tampoco han mostrado ser el ideal de la humanidad. La sustitución de discursos y razón por pasión y estética puede abrir nuevos cauces al desarrollo del espíritu humano; después de todo, los siglos de la razón no condujeron precisamente al mejor de los mundos posibles. En cuanto a la sociedad solitaria, ¿quién dice que la soledad se perciba como una carga? ¿No será, en muchos casos, una opción muy satisfactoria para quienes la viven? La proliferación de vidas ajenas ¿no será, al fin y al cabo, un juego más que entretiene, pero que la gente no se cree? ¿No estaremos sacando las cosas de quicio al señalar como importante algo que es risible para todos, incluso para sus protagonistas?

Tal vez sea así. Pero, pese a todo, cabe preguntarse con cierto temor si el diagnóstico no debería ser más incisivo, o si no hay una buena noticia que seguir anunciando. Las vidas ajenas triunfan porque las propias tienden a la monotonía. Porque muchos hombres y mujeres aprenden a ser más espectadores y menos actores de la propia vida. Porque se olvida que hay causas por las que merece la pena luchar, o se ha perdido la fe en que merezca la pena intentarlo. Porque las vidas ajenas, con sus alegrías y sus tristezas, sus dolores y sus explosiones de colorido, son relativamente asépticas y seguras, mucho más que la propia capacidad de arriesgar. Porque a veces uno desea no pensar, no razonar, no ver, tal vez por comodidad, tal vez por miedo, tal vez por impotencia. Porque la vida de esos personajes mediáticos no me implica, ni me exige, ni me envuelve, ni me interpela, mientras que la vida de quien tengo cerca podría hacerlo.

Por todo lo dicho, termino este artículo con una última reflexión. Conviene resistirse un poco a las vidas ajenas. Sin fundamentalismos. Sin militancias. Sin cegueras o extremismos. Ni siquiera hay que convertir dicha resistencia en una causa. No es resistirse porque las vidas ajenas sean malas. Pueden ser divertidas, relajan-

tes, compensadoras o pueden acompañar. Si hay que resistirse a ellas, no es porque sean buenas o malas, sino porque la propia vida puede ser mucho más rica, llena de matices, de pasión y de riesgo. Hay suficientes causas que merecen la pena para dar sentido a los sueños, las luchas, los deseos, las ideas y las creencias de hombres y mujeres que quieren creer en algo. Y, de una manera notable, la propia vida es un camino tan interesante, tan lleno de posibilidades, de luchas que están por hacer, que es una pena perder demasiado tiempo en vidas de papel. Posiblemente sólo se podrán abrazar dichas causas si uno deja por el camino el equipaje innecesario, el ruido sin sentido o las imágenes inútiles. Cambia de canal.

CURSO DE VERANO:

ORÍGENES DEL CRISTIANISMO.

DE JESÚS A PABLO

Dirección académica: Departamento de Sagrada Escritura (Universidad de Deusto)
Profesores: Rafael Aguirre (director), Carmen Bernabé, Carlos Javier Gil
Organiza: Fundación Bíblica «Verbo Divino»
Lugar: Centro «Verbo Divino». Dueñas (Palencia)
Fechas: Del 7 al 12 de julio

* * *

Temario General:

– El movimiento de Jesús en su contexto social
– Tradiciones sobre Jesús, diversidad y evolución
– La Iglesia de Jerusalén
– La Iglesia de Antioquía y Pablo
– La difícil apertura a la gentilidad: el «Concilio de Jerusalén»
– *Actividades culturales en relación con el tema.*

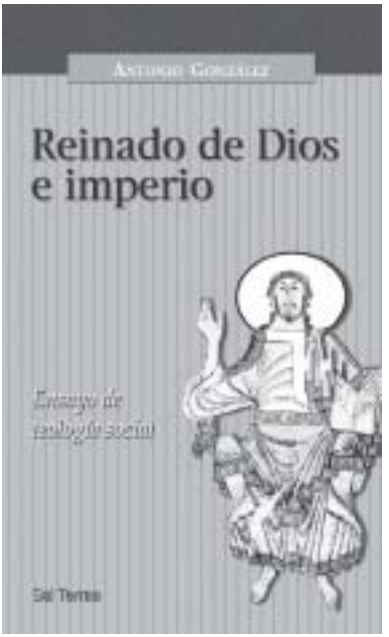
* * *

Para más información se puede visitar el apartado «Curso de verano 2003» en http://www.verbodivino.es

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD



Sólo si tiene que ver con la acción actual de Dios en la historia y con su soberanía presente sobre un pueblo, cobra el reinado de Dios todo el significado revolucionario que tuvo para Jesús de Nazaret y para el cristianismo primitivo. Sólo así es posible entender las implicaciones sociales y políticas de la cristología del Nuevo Testamento, abriéndonos a nuevas posibilidades para la práctica cristiana en nuestro mundo. El reinado de Dios no es una realidad etérea ni un cúmulo de buenos deseos. El reinado de Dios nos muestra ya en nuestro tiempo que otro mundo ya está siendo posible.

La *Teología social* de Antonio González (autor de *Teología de la praxis evangélica*) sostiene que la gran contribución de la fe cristiana a la transformación de nuestro mundo se deriva del núcleo mismo del mensaje del evangelio, el cual no necesita ser sustituido ni transformado para ser radical y relevante para el mundo de hoy y confrontarnos con la invitación de Jesús y los apóstoles a la fe y al seguimiento.

416 págs. / Enc. tela **P.V.P. (IVA incl.): 36,00 €**

ST 91 (2003) 461-470

El ser humano como tele-espectador de vidas ajenas

Ana García-Mina Freire*

1941, Sussex (Inglaterra): *«Queridísimo Leonard: Tengo la certeza de que otra vez me estoy volviendo loca: noto que no podré aguantar otra de esas épocas horribles (...) Por eso voy a hacer lo que parece la mejor solución. Me has dado la mayor felicidad posible. Has sido, en todos los sentidos, todo lo que alguien puede ser (...) No puedo luchar más (...) Lo he perdido todo, menos la certeza de tu bondad. No puedo seguir arruinándote la vida. No creo que haya dos personas que hayan sido más felices que nosotros»*[1].

Los Ángeles, 1951, Richmond, 1923, Nueva York, 2001. Tres mujeres frente al espejo. Tres mujeres unidas por un mismo relato –«la Señora Dalloway»–, tres mujeres que se debaten entre aparentar felicidad o decidir buscarla, que no saben si seguir disimulando su vacío o mirarlo cara a cara. La vida de tres mujeres en un solo día... *«Querido Leonard: hay que mirar a la vida a la cara, siempre hay que mirarla a la cara y conocerla por lo que es; así podrás conocerla, quererla por lo que es, y luego guardarla dentro. Querido, guardaré los años que compartimos, guardaré esos años siempre, y el amor siempre, y las horas...»*[2].

El cine sigue en silencio. Aparecen los títulos de crédito. El acomodador, discretamente, enciende las luces. Tomo el metro, la película me sigue resonando por dentro *«Leonard, no se puede encontrar la paz evitando la vida»*[3]. Llego a casa y, mientras ceno algo, enciendo la televisión. Echo un vistazo a las distintas cadenas: en

---

* Miembro del Consejo de Redacción de Sal Terrae. Doctora en Psicología. Profesora de Psicología en la Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

1. Michael Cunningham, *Las horas,* El Aleph Editores, Barcelona 2002, pp. 11-12.
2. David Hare, *Guión cinematográfico de Las Horas,* EE.UU., 2002.
3. *Ibid.,*

Telecinco, el show de turno, «Hotel Glamour», que de «glamouroso» no tiene nada, y sí mucho de circo. *Mirar a la vida cara a cara, mirarla, conocerla, quererla, guardarla...* Apago el televisor. Al día siguiente, comparo el nivel de audiencia de este programa con el número de espectadores de la película «Las horas». Desde que se estrenó, esta película ha sido vista por unas 900.000 personas, mientras que «Hotel Glamour», en cualquiera de sus emisiones, gana por goleada; por ejemplo, el 31 de marzo lo vieron 4.415.000 espectadores.

Este dato no debe extrañarnos; los españoles dedicamos, por término medio, entre 3 y 4 horas diarias a estar frente al televisor. Ser tele-espectador es la actividad «voluntaria» a la que dedicamos más tiempo. ¿Cómo hemos de interpretarlo? ¿Qué hace a la televisión tan insustituible? ¿Por qué invertimos tanto tiempo en ser tele-espectadores de vidas ajenas?

Como veremos a continuación, en muchos casos no son los contenidos de los programas lo que nos lleva a engancharnos a este medio. El mero acto de ver la televisión conecta con motivaciones muy profundas y con unas condiciones de vida muy concretas. Ser tele-espectador ocupa lugares diferentes en la vida de la gente.

Búsqueda de estructura, de seguridad, de sentido

Para transitar por la vida, el ser humano necesita caminos trazados: una clara normativa y un horizonte de sentido hacia el que mirar. Necesita, como el comer, dar coherencia y significado a lo que vive; su futuro depende de ello. En este proceso, una de las primeras encrucijadas a las que nos enfrentamos es decidir si el mundo es un lugar seguro y fiable; y para ello la estructuración del tiempo es fundamental. La presencia de hábitos, de costumbres, de rutinas, nos ayuda a adquirir esa seguridad. La estructuración del afuera nos vertebra por dentro. Para muchos adultos y niños la televisión se ha convertido hoy en el principal recurso de estructuración vital: organiza sus vidas, transmite qué es el mundo y cómo ha de moverse uno en él, y ofrece referentes que seguir y con los que identificarse.

La televisión como principal recurso de ocio

Independientemente del programa que se emita, una gran mayoría de la gente se sienta frente al televisor para ocupar su tiempo, para

sentir que hacen algo con su vida. Es un acto reflejo, no se cuestiona. Da estructura, rellena el tiempo libre e infunde seguridad. Para muchos, la televisión y el ocio es lo mismo. Sin una televisión a la que enchufarse, se encuentran perdidos. No es casualidad que, de todas las secciones del periódico, las que más se lean son las que nos informan del horario televisivo. Diariamente, lo hagamos conscientemente o no, ocupamos más tiempo de nuestro ocio en ver la televisión que en charlar con los amigos, pasear, orar, leer, ir al cine, escuchar música, hacer el amor...

La televisión como un gran mirador

Como expresa gráficamente Javier Echeverría, *«la televisión es la cristalera a través de la cual la inmensa mayoría de la ciudadanía mira el mundo, definiendo en gran medida lo que es la realidad exterior»*[4].

Para un gran sector de la sociedad, la televisión es la principal fuente de información y de interacción social. Consideran que lo que les llega a través de la pequeña pantalla es la realidad, lo que es, lo que existe. El mundo se reduce a las imágenes televisivas y éstas, al confirmar que las cosas son lo que parecen ser, proporcionan estructura y seguridad.

A través de lo que vemos en la televisión, vamos desarrollando nuestra identidad social. Nos familiarizamos con los valores y las normas que imperan en la cultura. Aprendemos lo que se valora, lo que es fuente de reconocimiento y prestigio social. Este conocimiento cotidiano de la vida contribuye a que el tele-espectador se sienta integrado en la sociedad. Alimenta su sentimiento de pertenencia y facilita su participación en los grupos en los que está inmerso. La televisión es un nexo que une al individuo con la sociedad, vertebra la vida social. Muchas personas ven determinados programas para no «sentirse desplazados» en las conversaciones que surgen con los compañeros de trabajo, con los vecinos, al ir a la compra o en el gimnasio. En muy diversos ámbitos, los *reality shows* y sucedáneos son el principal tema de diálogo y de intercambio. Estar al tanto de estos programas es para muchas personas

4. Javier ECHEVERRÍA, *Cosmopolitas domésticos,* Anagrama, Barcelona 1995, p. 76 (citado en Maialen GARMENDIA, *¿Por qué ven televisión las mujeres? Televisión y vida cotidiana,* Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, Bilbao 1998).

un recurso con el que iniciar o mantener una conversación, que puede quedarse en la trivialidad o servir de excusa para romper el hielo y, posteriormente, hablar de sí mismas.

La televisión como agente de socialización

Como podemos observar, la televisión es una de las principales fuentes de socialización. A ella se recurre no sólo para aprender qué es lo que podemos esperar del mundo y lo que éste puede esperar de nosotros; también nos acercamos a ella para dar significado a nuestra existencia y a nuestra identidad.

En los primeros años de vida, gran parte del tiempo lo dedicamos a ser espectadores de la vida ajena. Esta actividad es una condición necesaria para convertirnos en protagonistas de la propia. Interrogantes como ¿quién soy yo?, ¿qué se espera de mí?, ¿quiénes son los otros para mí?... dinamizan nuestra percepción y nuestro comportamiento. En este proceso, es fundamental la «presencia» de modelos, de personas o personajes de ficción, lo suficientemente valiosos e importantes para nosotros, con los que poder identificarnos y a los que imitar.

Nos guste o no, la televisión y los famosos de turno son en muchos casos los modelos que tienen los pequeños –y los no tan pequeños– para moldear su identidad, para construir su escala de valores y su sentido de moralidad, para encontrar claves para su comportamiento y tomar decisiones. «Los Simpson», los y las protagonistas de «Un paso adelante», la generación «Operación Triunfo», la gente que sale en el «Diario de Patricia», en «Gran Hermano», en «Hotel Glamour»... son respuestas que el medio televisivo ofrece a preguntas como ¿existe la intimidad?; ¿qué es lo que está bien en la vida?; ¿tiene sentido la fidelidad?; ¿qué es eso del respeto?; ¿cómo han de solucionarse los conflictos?; ¿ es posible la amistad?...

Búsqueda de contacto, de compañía

Vivimos en una sociedad enferma de desamor y de soledad. Jamás habíamos estado tan rodeados de gente y, sin embargo, tan solos. El individualismo despersonaliza los vínculos, agrieta las relaciones. Sin embargo, la necesidad de contacto, de reconocimiento mutuo, de sentir que somos «alguien» para otro, nos motiva a seguir buscando rostros, miradas, abrazos, compañía.

La televisión como fiel compañera

No cabe duda de que la televisión se ha convertido en un paliativo de la soledad humana. Aunque no se vea ni se escuche, el ruido de fondo acompaña. Siempre está a mano y en nuestras manos, no es necesario salir de casa; y en estos tiempos de relaciones pasajeras es una fiel compañera. Su presencia acalla las ausencias, relativiza los desencuentros, nos engaña mágicamente ¿Quién no se ha cruzado alguna vez con un famoso de la tele y le ha parecido el vecino de toda la vida? Hemos invitado tantas veces a cenar a Rosa María Mateos, a Jesús Hermida o a Mercedes Milá que los vivimos como de la familia. «La televisión convierte lo que retrata en algo muy familiar e íntimo»[5]. McLuhan, uno de los especialistas en el estudio de los medios de comunicación, sugiere que ver la televisión no tiene tanto que ver con el sentido de la vista, sino con el del tacto. Produce una intensa «sensación» de participación y de cercanía[6].

La televisión nos ofrece vidas ajenas con las que vincularnos. Los *reality shows,* los programas del corazón... con sus cotilleos y sus montajes nos permiten tener historias «humanas» que escuchar, con las que compartir nuestros vacíos y nuestra cotidianidad. La carga emotiva de estos programas acentúa la sensación de conexión; ¡hasta nos piden nuestra opinión con eso de «nominar»! Por lo menos, en esos momentos nos creemos que a alguien le importa lo que pensamos... y como «vacas sin cencerro», que diría Almodóvar, agarramos el teléfono para sentir que podemos influir en la vida de otros.

La televisión, el fuego del hogar

En muchos hogares, la televisión ocupa el lugar que antaño tenían las chimeneas o las estufas de leña. Está en el mejor sitio de la casa, el más cómodo, el más amplio...: en el cuarto de «estar». Hoy, en muchas familias, el poder de convocatoria lo tiene la televisión. No calienta ni desprende ese olor a encuentro y a caricia; sin embargo, ahí estamos sentados. Es una manera que los hijos tienen de «estar» con los padres, y un recurso para que los padres «se sientan» cerca de los hijos. Es un nuevo estilo de vivir la familia.

---

5. Enrique LYNCH, *La televisión: espejo del reino,* Plaza y Janés, Barcelona 2000, p. 55.
6. Eric MCLUHAN y Frank ZINGRONE, *McLuhan. Escritos esenciales,* Paidós, Barcelona 1998.

La televisión se ha convertido en un interruptor de la comunicación familiar. Por una parte, aunque nos parezca extraño, puede ser un potente facilitador de diálogo. A propósito de las historias de la gente, de lo que ocurre en la convivencia de «Gran Hermano» o en «La isla de los famosos», de lo que viven David Bisbal y Chenoa, de los líos amorosos y sexuales de los de «Un paso adelante»... muchos padres e hijos hablan sobre la amistad, la envidia, el compañerismo, la sexualidad...; dialogan sobre sus valores, sobre la manera que tienen de entender el mundo, sobre su moralidad... Y, por otra parte, como interruptor de comunicación, otros muchos se sientan frente a la televisión para buscar privacidad, para lograr estar en un lugar cómodo sin que nadie les moleste, para que les dejen en paz.

Búsqueda de entretenimiento y de evasión

No por ser el último en la lista es el menos movilizador; por el contrario, la búsqueda de entretenimiento y de desconexión es uno de los motivos que con más fuerza nos hace comprar televisores y «consumir» vidas ajenas.

La televisión como espectáculo

Ver la televisión es una actividad estrechamente relacionada con descansar, con no pensar ni hacer nada. Como un reloj, nos indica el final de la jornada. Nos transporta a mundos lejanos, a vidas mucho peores o mejores que las nuestras; nos permite olvidarnos de nosotros mismos y de nuestros problemas. Es un viaje a ninguna parte. Cuanto más superficial y espectacular sea lo que veamos, tanto mejor: tanto menos nos compromete y nos cuestiona y tanto más nos relaja. En ocasiones, más que interesarnos por algo, lo que buscamos es desconectarnos de todo.

La televisión como escape

La televisión no sólo es un medio de entretenimiento; es también una manera camuflada de descargar nuestro ser emocional. A menudo, inconscientemente, a base de reflejarnos y proyectarnos en las vidas ajenas, desplazamos nuestras angustias, nuestras frustra-

ciones; nos liberamos, aunque sólo sea por un rato, de nuestros fantasmas. Aristóteles ya nos lo decía en su *Poética:* ser espectador de vidas ajenas puede tener un efecto catártico. Al sumergirnos en la trama de una película o identificarnos con sus protagonistas, podemos vivir experiencias, expresar sentimientos reprimidos, diluir tensiones. Así, en series como «Ana y los siete», «Un paso adelante» o «Cuéntame cómo pasó», o siendo espectadores de la vida en «Gran Hermano», «Hotel Glamour», «Supervivientes» u «Operación Triunfo», podemos ser los malos, los buenos, los agresores, las víctimas, los héroes, los fracasados, los enamorados, los rechazados... En esos momentos nos permitirnos sentir emociones que ansiamos, que detestamos, que nos asustan; y todo ello sin que atente contra nuestra identidad, sin que nos produzca remordimiento alguno. Nuestras «neuras», nuestros sentimientos más inconfesables, nuestros anhelos más profundos, nuestras contradicciones... quedan cuidadosamente guardados en la televisión.

¿Qué secuelas nos deja nuestra vida de tele-espectadores?

Ver la televisión es un hábito muy arraigado que estructura el tiempo y es un protagonista indiscutible de nuestro ocio. A través de este medio adquirimos una visión de la realidad y aprendemos cuáles son los valores y normas con los que hemos de manejarnos en nuestro entorno. Nos aporta modelos y pautas con los que construir nuestra identidad y caminar por la vida; es una de las fuentes principales de integración e intercambio social. Esta integración favorece el sentimiento de normalización, de igualación: «Lo que me pasa, lo que pienso, lo que vivo, es compartido por el resto de la sociedad; por lo tanto, no he de preocuparme: soy como los demás». Por otra parte, también acrecienta el sentimiento de diferenciación, tan necesario en el proceso de individuación: «Yo no soy como esa gente...». Pero la televisión no sólo es un potente agente de socialización; por el mero hecho de estar encendida, amortigua la soledad de nuestros días. A menudo ocupa un lugar preferente en la familia. En ocasiones reúne, convoca y facilita la comunicación familiar; y otras veces es un hábil recurso para lograr privacidad. Nos proporciona seguridad, pertenencia, un medio de evadirnos y de descanso. Pero ¿a qué precio?

El precio de la fragmentación y del desapego

Encendamos por un momento la televisión. Tan pronto nos encontramos con el viaje del Papa a Madrid como con una tórrida escena de sexo. Los daños colaterales de la guerra de Iraq se mezclan con los floridos vestidos de Ágata Ruiz de la Prada. La violencia alterna con el *Ariel,* los dramas humanos con *Evax con alas;* el discurso televisivo fragmenta todo lo que toca. Nos da una visión de la realidad cortocircuitada. No hay estructura interna, ni sentido. El bombardeo de imágenes, a modo de *collage,* nos embota y nos ciega. Favorece en nosotros un pensamiento mosaico, nada jerarquizado ni asociativo[7].

Esta fragmentación, esquematismo y revoltijo de las cosas, junto con la obsesiva redundancia de determinadas imágenes y contenidos, hace que nos acostumbremos a mirar la realidad con un cierto desapego y pasotismo. A la misma hora, y todos los días, encontramos las mismas historias reducidas a mercancías televisivas. Esta machacona repetición tiene el riesgo de provocarnos una insensibilización progresiva ante lo que vemos. Sin apenas darnos cuenta, vamos perdiendo nuestra capacidad de empatía, nuestra capacidad de reaccionar ante lo degradante y lo injusto, ante el dolor y el escarnio ajeno; frivolizamos nuestra mirada. Todo vale, nada nos conmueve.

El precio de la atrofia de nuestro ser social

Como expresa Javier Echeverría[8], los medios de comunicación están constituyendo una nueva forma de organización social. Hoy podemos ir a la compra, pagar las facturas, ir a misa, al cine o a un estadio de fútbol sin salir de casa. Las nuevas tecnologías nos proponen un estilo de vida: *«vivir a distancia».* Sin movernos de casa, podemos participar en la vida social. El ámbito doméstico se ha transformado en un lugar público; y en esta nueva manera de teleexistir, lo privado, la vida íntima, ha pasado a ser mercancía televisiva. Las fronteras entre lo público y lo privado se han desdibujado. La vida pública ha adoptado un formato doméstico, y lo íntimo, como vende, se instrumentaliza para incrementar la audiencia.

Esta nueva organización social, llamada lúcidamente por Echeverría *«Telépolis»,* no favorece la individuación. Tal y como está

7. Pilar AGUILAR, *Manual del espectador inteligente,* Fundamentos, Madrid, 1996.
8. Javier ECHEVERRÍA, *Telépolis,* Destino, Barcelona 1994; ID., *op. cit.*

creada, genera *«telepolitas»* colectivos y muestrales, virtualmente conectados y arraigados a la vida social, pero vitalmente reducidos a anónimos consumidores productivos, activos en el consumir pero pasivos en el ser.

El precio de tele-existir

Vivir a través de la televisión no es inocuo ni inofensivo. La televisión modifica nuestra mirada y, con ella, la vida. Inadvertidamente, vamos reduciendo la realidad a imágenes, y nuestra capacidad de pensar al acto de ver. Hoy, más que «ver para vivir», «vivimos para ver». Hoy preferimos tener las vacaciones, las celebraciones, los encuentros... fotografiados o filmados antes que arriesgarnos a sentirlos. Ser tele-espectador, tele-turista, tele-cristiano... fagocita nuestra vida y acaba consumiéndonos el corazón.

La tentación de vivir a través de los más próximos

No me gustaría acabar esta reflexión, sin hacer referencia a lo fácil que nos puede resultar vivir a través de los que tenemos más cerca.

Una de las cosas que más agradezco a las personas que he acompañado en terapia es la oportunidad que me ofrecen de humanizarme, al escuchar sus vidas y caminar a su lado. En cada sesión me ayudan a poner los pies en la tierra, me exigen des-centrarme de mí misma, me invitan a no quedarme instalada en unas certezas raquíticas y a seguir creyendo en el Amor. Pero esta experiencia, tan vital y enriquecedora, puedo reducirla a una manera más de tele-existir si me olvido de mí misma, si no me escucho y me cuido, si no me implico y me comprometo con mi gente, si guardo mi vida en un cajón.

Vivir a través de los hijos, de la pareja, de los amigos, de los parroquianos, de los alumnos, de las instituciones, de la comunidad, del trabajo, es una experiencia que no necesita de la televisión.

> Nueva York, 2001: *«¡Ay, Señora Dalloway, siempre organizando fiestas para disimular el vacío! (...) ¿Te enfadaría que muriera? Sólo sigo vivo para satisfacerte ¿Qué pasa con tu vida? ¿Qué pasa cuando me muera? Tendrás que pensar en ti misma, tendrás que hacer frente a las horas...»*[9].

9. David HARE, *op. cit.*

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

Desde hace años, la hermana Joan Chittister viene mostrando, desde una perspectiva feminista, cómo se puede articular una espiritualidad para nuestros días que preste atención a los signos de los tiempos, tanto en la Iglesia como en la sociedad, e indique por dónde debe ir hoy la práctica de la fe y de la profecía. Según sus propias palabras, Joan Chittister habla como feminista porque quiere contribuir a liberar de las cadenas patriarcales tanto a los hombres como a las mujeres. Lo cual exige comprender qué es lo que les oprime... No es que su crítica feminista sea nueva, que no lo es; es, simplemente, que la formula como pocas personas lo hacen.

Hay quienes temen que la nueva concepción del papel de la mujer en la Iglesia alcance su masa crítica y remodele el *status quo* como una fase de la historia de la Iglesia. Y tienen razón para temerlo. Joan Chittister, que advierte que la sociedad se colapsará si no se da un equilibrio de lo que ella llama «valores patriarcales como la superioridad, la dominación, la eficacia y la conformidad», llama a los fieles a practicar el «lado femenino de Jesús»: la compasión.

216 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 13,00 €**

ST 91 (2003) 471-482

Contemplar para ser.
La propuesta ignaciana de acercarnos a la Vida ajena

Francisco José Ruiz Pérez SJ*

Introducción

El Evangelio es la invitación a realizar *un viaje entre mundos.* Quien se aventura a acogerlo se siente impelido a abandonar su propio mundo y a internarse a continuación en otro distinto. Le sucede algo parecido a lo que prototípicamente experimentó Pedro al conocer a Jesús, según los detalles que se recopilan en la narración lucana (cf. Lc 5,1-11).

Cuando Jesús y Pedro se encuentran, lo hacen inicialmente en el mundo particular de Pedro, el de la pesca. Jesús provocó un encuentro dentro de ese mundo. Pedro y sus compañeros fueron invitados por el Nazareno a «bogar mar adentro y echar las redes para pescar» (Lc 5,4). Es la petición de un novato en pesca, de un marinero de tierra, a unos expertos pescadores que «han bregado toda la noche sin cobrar nada» (Lc 5,5). Precisamente esa noche había sido para Pedro la ocasión de palpar los límites de su mundo. Los pescadores del lago estaban desanimados, ahítos de sus expectativas marchitas. Pedro y los suyos querían algo nuevo. Y, sin embargo, romper con ese mundo que se les cerraba en sus horizontes no estaba en su mano. Fue necesario que alguien de fuera incitara al abandono de aquel mundo. Pedro aceptó el desafío dando a Jesús un cheque en blanco con su «ya que tú lo dices...» (Lc 5,5). La nueva pesca es entonces milagrosa. Provoca «estupor» (Lc 5,9). E induce a Pedro a reconocer sus límites y atisbar en Jesús un horizonte que no tiene nada que ver con el suyo y que está más allá de su propio mundo. Desde Jesús, se veía por fin a sí mismo y hasta dónde había llegado realmente su vida.

* Profesor de Teología en la Facultad de Teología de Granada.

Es en este momento cuando Pedro experimenta el deseo de traspasar las fronteras de su mundo. Es el momento en que admite como posible –incluso necesario– un salto, un viaje. Jesús sabe del miedo que embarga a alguien que quiere abandonar sus coordenadas. Su «no temas» (Lc 5,10) quiere facilitar el camino que se va a emprender. Y, a la vez, deja claro que a partir de ahora no se trata de volver de nuevo al mundo que se abandona. No se trata de pescar, sino de «pescar hombres» (Lc 5,10) (en versión joánica, de «ver cosas más grandes»: Jn 1,51). Lo cierto es que «lo dejaron todo» (Lc 5,11), renunciaron a su mundo y «lo siguieron» (*id.*).

Pues bien, en Pedro se despliega lo que luego la experiencia cristiana reproduce continuamente. El Evangelio propone con todo escándalo que la propia vida ha de pasar por la negación (cf. Mc 8,34), pero no para que desaparezca, sino para que se asuma en aquella Vida, con mayúsculas, del que es *Diferente* de mí, del *Otro,* del *Ajeno.* Creer tiene mucho de suspender lo propio, sin que se trate de un vaciamiento. El creyente deja la vida propia para, simultáneamente, *acudir a la Vida ajena* –la que emana del Dios encarnado– *y para, entonces, apropiársela, convertirla en su vida.* Y, como Pedro, cualquier camino de fe representará al final un vivir no sólo *con* Él, el Maestro, sino fundamentalmente *de* Él (cf. Jn 6,67-69).

Al igual que sucede con otras espiritualidades, también la ignaciana aporta sugerencias para realizar este viaje de la identidad hacia la asunción de la Vida ajena. En los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola se proporcionan pistas muy útiles en ese sentido. Están asociadas a uno de los ejercicios privilegiados por la pedagogía espiritual ignaciana: la *contemplación*[1]. Ejercitarse espiritualmente se asemeja a practicar el arte de contemplar la Vida ajena de Jesucristo en sus nudos más significativos. El ejercitante es, en cierta manera, un *telespectador.* Pero con una salvedad: será iniciado en

1. Ignacio de Loyola continúa en ello una senda de espiritualidad que echa raíces desde mucho antes. Cf. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis,* Mensajero – Sal Terrae, Bilbao-Santander 1991, 271-278. Sobre las virtudes de la contemplación en su versión ignaciana, es interesante el aporte de la perspectiva psicológica que aparece, por ejemplo, en E. FRICK, «La imaginación en cuanto método de la transformación del Yo. Reflexión práctica desde la Imaginería Afectiva Guiada (IAG) de Leuner», en (C. Alemany – J.A. García-Monge [eds.]) *Psicología y Ejercicios ignacianos. II,* Mensajero – Sal Terrae, Bilbao-Santander 1991, 287-303; F. JIMÉNEZ HERNÁNDEZ-PINZÓN, «Los Ejercicios Espirituales desde los sistemas psicoterapéuticos de estimulación imaginativa», en *ibid.,* 304-319.

una visión de lo ajeno que le supondrá abandonar a la postre su condición de observador en la distancia, para transformarse así en un actor en la cercanía. A continuación se destacan algunos de los rasgos característicos de la contemplación ignaciana, rasgos que constituyen una crítica constructiva de ciertos usos culturales en boga de acceso a las vidas ajenas.

La Vida ajena que se deja mirar

Resulta llamativa la escuela de seguimiento que Jesús diseña para sus discípulos. Esquivó los estilos rabínicos de entonces y prefirió un magisterio realizado muchas veces en la más pura itinerancia. Ese magisterio incluía necesariamente la convivencia con Él. Jesús, y sólo Él, representaba la expresión máxima del Reino anunciado. El magisterio de Jesús no se reducía a un compendio de sentencias universalizables que se pudieran asimilar en abstracto lejos de Él. Por el contrario, su magisterio se componía de palabras encarnadas en la cotidianeidad de su ser para los demás. Por eso Jesús se ofrece como Vida ajena a la que se puede acceder directamente. Su convocatoria no fue una cita ni para un instante concreto ni para un lugar determinado. Jesús invita más bien a un contacto continuado (cf. Jn 1,35-39). Era conviviendo con el Nazareno como se levantaba en los discípulos el pilar del seguimiento. La búsqueda personal de cada uno de ellos estaba activada por la pregunta por *alguien,* y por ese motivo no les valdrá otro conocimiento sino el experiencial. Carecían de otra vía para captar lo que se anunciaba detrás del Reino.

La pedagogía espiritual ignaciana intenta respetar esa fórmula de discipulado en la que el Maestro, paradójicamente, es quien toma la iniciativa. Los *Ejercicios* sugieren una mirada decidida a la Vida ajena, pero plegándose al modo en que ésta quiere manifestarse. Contemplar es confesar que Dios no es un objeto –que es, en definitiva, manipulable–, sino un *sujeto* –por lo tanto, radicalmente libre. La contemplación se realiza desde la clave de la soberanía del Contemplado. Sólo Él, en tanto que Él y como Él, es el que se planta ante quien lo quiera mirar. La vida espiritual se juega en ello su verdad, si se la quiere interpretar como un proceso progresivo de *cristificación* (cf. Ef 1,3-19), y no un proceso exclusivamente centrado en la *autorrealización.* Es imposible que en la contemplación se dé el forzamiento. Por contra, es preciso atajar en lo posible todo

aquello que distorsione la mirada. Porque no es que Dios sea mirado. Es justo a la inversa: *¡es Dios quien se deja mirar!*[2]. El que contempla tiene conciencia de que no abre la Vida ajena, sino de que ésta se le abre.

Por todo eso, al ejercitante se le pide que observe dos condiciones en su contemplación, so pena de tergiversar gravemente, si no lo hace, la automanifestación de la Vida ajena. La primera es que es imprescindible *recorrer contemplativamente la totalidad de la Vida ajena.* La experiencia espiritual planteada en los *Ejercicios* se engrana como una larga cadena de contemplaciones de escenas evangélicas. De las cuatro etapas sucesivas que componen la trayectoria de los *Ejercicios* –«semanas», en nomenclatura ignaciana–, tres concentran mayoritariamente su argumento en los hitos de la existencia de Jesús (cf. EE, 4). El dato es tan llamativo que puede afirmarse que el auténtico libro del ejercitante es esencialmente el Evangelio. O, lo que es lo mismo: su recorrido espiritual es un largo y trabajoso caminar a través de las encrucijadas por las que pasó aquella Vida ajena. *Pero, eso sí, de todas las encrucijadas.* No en vano las contemplaciones ignacianas recorren la vida de Jesús en sus facetas fundamentales, sin omitir ninguna. Aunque se pueda dejar al arbitrio del ejercitante el contemplar un mayor o menor número de escenas evangélicas (cf. EE, 129, 162), lo que es innegociable, sin embargo, es que la Vida ajena tiene que ser asumida en su entero drama pascual: desde la Encarnación, pasando por la vida pública y la Pasión, hasta la Resurrección. La Vida ajena sólo se ha querido revelar como *misterio pascual,* como Vida a través de la muerte. Esa Vida ofrece su propia historia, no una versión troceada de ella. Sólo de ese manera se da a ser mirada. No procede, por lo tanto, acceder a versiones unilaterales de la Vida ajena, oscureciendo o negando otras que la delatan como lo que es: paradójica y cuestionante (cf. EE, 2, 20).

2. En esta línea va el camino tradicional de penetración de lo cristológico, que se centraba en los «misterios» de la vida de Jesús. La Vida ajena se muestra así como la Vida de los misterios. La teología mística ha dicho mucho al respecto [cf. L. ROCHA E MELO, «Los misterios de la vida de Jesús en las escuelas de espiritualidad, antes de y durante el siglo XVI»: *Communio* 24 (2002) 191-205]. Y ha representado siempre un recordatorio importante para aquellas cristologías que han querido ceñir la mirada sobre Jesús al corsé de la investigación histórica. Ésta no ha conseguido agotar el proceso de acercamiento a la Vida ajena. El Jesús así parcialmente investigado permanece planteando nuevas preguntas, inalcanzables para el instrumentario crítico-histórico.

La segunda de las condiciones es que se tenga en cuenta que *esa Vida es efectivamente ajena...* La contemplación cristiana requiere un espacio sagrado, un ámbito en que el Ajeno pueda manifestarse desde Sí mismo. Sólo se puede contemplar a Jesús si se le reconoce en su diferencia con respecto al que lo contempla, si se le concede su alteridad. Por ese motivo, la contemplación ignaciana se inicia con algo que dista mucho de ser un protocolo superfluo: entre los primeros pasos para contemplar, está el de *pedir* la gracia del acceso a lo misterioso, absolutamente infranqueable de otro modo. El asunto está en solicitar «conocimiento interno» (EE, 104) de la Vida ajena, esto es, un conocimiento que sólo se obtiene en tanto que aquella interioridad se quiera mostrar. El que contempla sabe con ello que lo ajeno le va a advenir como regalo.

No todas las miradas contemplan

No todo ver es contemplar. Ni todos los ojos se encuentran siempre en la mejor tesitura para hacerlo. La contemplación, entendida como esa mirada que quiere apropiarse del Ajeno, es compleja, por lo que exige a quien la quiere realizar. La capacidad de contemplación no se adquiere como cualquier otra destreza. La agudeza puramente visual dista mucho de ser, sin más, la agudeza contemplativa. Y es que la contemplación está animada por el Espíritu, ese factor realmente incontrolable para el que sólo quiere *ver*. El *mirar* únicamente es posible como gracia y desde la inteligencia de la gracia.

He ahí, entonces, la cuestión: para contemplar la Vida ajena se requieren *actitudes* con más urgencia que aptitudes. Las actitudes nacen como fruto de la labor meticulosa del Espíritu en aquel centro de donde parte toda mirada de aquel que quiere asumir al Ajeno. La pedagogía ignaciana tiene detrás el presupuesto de que la mirada humana no es límpida. Sufre desenfoques provocados por «afecciones desordenadas», de modo que, una vez que son «quitadas», entonces sí que se hace factible «buscar y hallar la voluntad divina» (EE, 1). Así queda apuntado el gran desafío al que se enfrenta la contemplación: más que ver con los ojos directamente y sin más dilaciones, es un ejercitarse espiritualmente para lograr penetrar la Vida ajena con ojos *distintos*. Por esta razón, no extraña que los *Ejercicios* vuelvan una y otra vez sobre la *manera* de mirar. Los detalles metodológicos aparecen insistentemente. Contemplar no se

compadece con improvisar. Por lo que se supone en la pedagogía ignaciana, es un acto comunicativo enormemente exigente. Véase esto en las siguientes sugerencias:

a) *La preparación de la mirada.* La espiritualidad ignaciana mima el tiempo previo a la contemplación. Parece estar convencida de que la disposición del ejercitante desempeña un papel excepcional en su contemplar. La mirada reclama preámbulos. El asomarse a la Vida ajena exige reposar previamente en una especie de antesala a la oración, en la que el espectador se disponga. Es cierto: la contemplación no es un proceso unidireccional, un río de información que emanara de una fuente con independencia de lo que ésta sea y de cómo esté el receptor. No, en la contemplación se cumple esa ley general que opera en las relaciones humanas: se mira lo que se ama, y se mira más en la medida en que se ama más. Al fin y al cabo, la oración es diálogo, y por eso la contemplación acontece como encuentro en el que se intercomunica vida. De ahí que el que contempla no sólo *oye* o *ve,* sino que *escucha* y *mira.* Sólo le será posible escuchar y mirar si ya en las cercanías al ejercicio de la contemplación cultiva las actitudes interiores correspondientes. Con este objetivo son consignadas muchas instrucciones en los *Ejercicios.* Así, por ejemplo, se aconseja al ejercitante que, en los momentos inmediatamente anterior al inicio del sueño nocturno y posterior al despertar en la mañana, cree un ambiente interior por medio del recurso a *avances* de la escena a contemplar en el día (cf. EE, 73-74). Incluso hay indicaciones con respecto al lugar físico donde se va a orar. En concreto, el ejercitante debe realizar un gesto de reconocimiento antes de la contemplación, «una reverencia o humiliación» a cierta distancia (cf. EE, 75), para labrarse así una mejor predisposición. En esa línea está también el trabajo meticuloso que se exige en los primeros pasos de la contemplación: el ejercitante ha de recopilar los instantes centrales de la historia narrada por el Evangelio (cf. EE, 102) y, además, ha de construir el escenario en todos sus detalles (cf. EE, 103).

b) *La profundización de la mirada.* Los *Ejercicios* guardan todavía una sorpresa metodológica al ejercitante. Consiste en que, además de contemplar masivamente el Evangelio, debe *repetir* las contemplaciones realizadas. En *Ejercicios* nada es contemplado una sola vez. Para ser metodológicamente correctos, hay que volver,

como mínimo en una ocasión más, sobre las escenas evangélicas ya contempladas (cf. EE, 118-119). Es decir, que, mientras se pueda, tan crucial es contemplar como repetir lo que ha sido contemplado.

¿No es excesiva la propuesta? Así lo parece para el modo en que nuestra cultura mediática elabora los enormes flujos de información y las realidades que en ellos son transmitidas. El talante consumista marca las pautas de la forma de procesar lo que conocemos de las vidas ajenas. Lo consumible sólo se puede introducir en el mercado si es cambiante, si lleva adherida la novedad, si quiebra la rutina. Las vidas ajenas se venden frecuentemente con el formato del escándalo y del morbo. En este contexto, pedirle al espectador que repita lo que ya ha visto puede incluso llegar a serle intolerable.

Sin embargo, Ignacio de Loyola prefirió insistir en la repetición como paso inexcusable en el camino hacia la contemplación de la Vida ajena. La praxis confirma que, efectivamente, la repetición proporciona carga de profundidad a la mirada contemplativa. La contemplación traspasa el relato de la escena evangélica –el nivel de los *hechos*– para adentrarse en el trasfondo de la misma escena –el nivel de los *significados.* Es en este segundo tramo donde la mirada supera el *ver* para pasar a *comprender.* La repetición abre las puertas a planos cada vez más profundos de la Vida ajena. Repitiendo, la mirada se interna inesperadamente en significados de la escena contemplada que permanecían latentes. Lo importante es que nada de lo que es Él se diluya en las manipulaciones de la perspectiva parcial del que lo contempla. Precisamente, limar el efecto de las proyecciones es parte del objetivo y del fruto espiritual de las repeticiones. No se olvide que estamos ante el deseo de acceder a un misterio y, por lo tanto, de acceder a alguien que *quiere* decir. Por esa razón, contemplar reclama una actitud dialogante de primer orden.

c) *La mirada integral.* La pedagogía ignaciana sorprende todavía más cuando pide al que contempla que realice lo que en la praxis de *Ejercicios* se denomina «aplicación de sentidos» (cf. EE, 121-126). Este ejercicio es un último abordaje de la escena evangélica por medio de la utilización de todas las dimensiones sensitivas corporales. El ejercitante debe hacer, casi literalmente, una relectura *visual, auditiva, olfativa, gustativa* y *táctil* de los elementos que componen la escena. A diferencia de la mirada consumista de lo ajeno –cuyo guión está marcado por la dictadura depredadora de una sensibilidad, que es la que últimamente selecciona los conteni-

dos de las vidas ajenas que son interesantes–, en la contemplación ignaciana se propone utilizar los sentidos justamente allí donde la Vida ajena quiere. Esto es, cuando Ignacio de Loyola hace intervenir a los sentidos, no es sino para que sean amoldados por la Vida ajena. Es la sensibilidad jesuana la que se quiere traspasar al que contempla. El Ajeno no responde a mis comandos; es Él quien comanda, a la postre, mis propios sentidos. Sólo con *Sus* sentidos se podrá realizar la lectura contemplativa definitiva. Como se aprecia, no se trata entonces de hacer más vivaz la contemplación. Se trata, sobre todo, de provocar hasta el máximo el respeto a la alteridad de esa Vida. El Ajeno se muestra ahí Absoluto –y no relativo al dictado de los sentidos del ejercitante–; pero Absoluto para que pueda ser contemplado como es Él mismo.

Los ojos transformados

Imposible para el que contempla quedarse en la barrera. La Vida ajena, una vez contemplada, no permanece como *vida extraña.* Se transforma curiosamente en *vida para mí.* La indiferencia está fuera de lugar. No podía ser menos, si es que realmente aceptamos la naturaleza del anuncio del Reino con que se presenta Jesús ante los suyos. El Reino despierta la toma de actitud, conmina a asumir una perspectiva, invita a decantarse. Dado que Jesús encarna lo que representa el horizonte del Reino, se pone Él mismo como el punto de referencia en el que se explicitan Dios y su Buena Nueva. Él es el reclamo, la interpelación, la sugerencia. La experiencia cristiana es así, básicamente, aquella contemplación de la Vida ajena que acaba transformando la propia vida. Es asunción de lo Ajeno, que en todo caso despierta lo mejor de la interioridad propia. Es fundamental, por ello, recorrer los pasos de esa Vida ajena, ir al detalle de su peripecia, porque en ella encuentra respuesta la propia encrucijada existencial. Dicho en términos estrictos de teología académica: lo cristológico tiene siempre un valor soteriológico. Jesús es algo más que una figura histórica singular.

En esta línea, Ignacio de Loyola nunca propone la visita al Ajeno de manera que quedemos lejos de lo que con Él acontece. La contemplación ignaciana no es evasión. Al contrario: en la contemplación ignaciana la Vida ajena es mostrada como la que se piensa a sí misma desde un indudable «por mí» (EE, 104). Es Vida vuelta

hacia el que la contempla. Resulta, pues, que, aunque ajena, la Vida contemplada apunta a lo más genuino de uno e insinúa, en consecuencia, por dónde debería andar la vida del que contempla. Si se pueda exprimir lo que, en suma, aportan los *Ejercicios Espirituales,* habría que recordar que es justamente lo que en cada contemplación ignaciana se pide: el conocimiento interno de la Vida ajena ¡«para que [el ejercitante] más le ame y *le siga*»! (EE, 104). Es decir, la mirada al Evangelio del Ajeno conforma la afrontación de lo propio y lo dinamiza. O, lo que es lo mismo: la pasividad del contemplar tiene que mudarse en la actividad del seguir.

La pedagogía ignaciana echa mano de algunos medios que ayudan a no abandonar nunca esa dinámica. Espigamos un par de ellos. Por ejemplo, una de las particularidades de la contemplación ignaciana estriba en que está permitido adentrarse en la escena hasta el punto de coprotagonizarla. El que contempla ha de romper la lejanía y tiene que desfortificarse. A diferencia de las miradas distanciadas, en la contemplación ignaciana se propone una mirada próxima que ayude en la apropiación del Evangelio. En este sentido, la indicación que aparece en la contemplación del nacimiento de Jesús establece precedentes para el resto de los *Ejercicios.* El ejercitante tiene allí que incorporarse a la escena como «un pobrecito y esclavito indigno» (EE, 114), actuando «como si presente me hallase» (*id.*). No estamos ante el pase callejero de vidas que son simplemente curioseadas. Estamos ante una Vida en la que *me quiero mezclar.*

En coherencia con lo anterior, la pedagogía ignaciana hace contemplar no sólo dentro de la escena, sino también *dentro de una escena que ha sido muy personalizada.* Así es. En la contemplación ignaciana nunca se debe ser parco en confeccionar imaginativamente las escenas evangélicas. El rigor histórico no está reñido en este caso con una cierta liberalidad interpretativa (cf., por ejemplo, EE, 103). Siendo entonces, por un lado, la historia *objetiva* de salvación lo que está ante los ojos, es una historia, por otro, que tolera recibir el marchamo *subjetivo* del que la ora –porque, al fin y al cabo, se está ante la historia de *la propia* salvación. Contemplar es *hacer propio el Evangelio,* pero sin distorsionarlo.

Que la contemplación va hacia la conversión y que sólo hay contemplación donde los ojos empiezan a transformarse, es algo que es continuamente atendido y hecho consciente a lo largo de la experiencia contemplativa. En cada uno de los momentos metodológicos de lo que es ya propiamente la contemplación –en lo que

Ignacio llama «puntos» (cf., por ejemplo, EE, 106-108)–, el ejercitante ha de cuidar de «reflectir para sacar provecho». Sabe que no se va a encontrar a sí mismo si no es por reflejo, por sugerencia del Ajeno en el que se está reflejando. Esto es, contemplar es apreciar lo que la Vida ajena va constituyendo de novedad interpelante y de pregunta existencial en el que contempla. La Vida ajena no circula por un carril paralelo a su andadura, sino que induce caminos. Exactamente esto es lo que está detrás de por qué Ignacio invita al ejercitante a realizar la elección de vida con el trasfondo de la contemplación simultánea de la Vida ajena (cf. EE, 135).

Finalmente, llega a ser tan transformante este acceso al Ajeno que quien contempla acaba cerciorándose de que ha sido *testigo presencial* de la Vida ajena. El Evangelio termina adquiriendo sabor propio. Es cosa de uno. La contemplación tiene mucho de *revivir* el Evangelio para convertirlo en una historia que, de un modo definitivo, se entrelaza íntimamente con la biografía propia.

Conclusión

La plaza de nuestro mundo mediático se halla actualmente llena de vidas ajenas. En esto han sido particularmente activos en los últimos años los medios escritos y audiovisuales de comunicación de masas. El aparato de televisión o la prensa se han transformado en potentes visores para acceder a las vidas ajenas, que los laboratorios mediáticos elaboran con muy diferentes intenciones: desde darlas a interpretar como modelos de identificación, hasta ofrecerlas como simples argumentos de curiosidad, o como ejemplos para el escarnio público, o como objeto de la comidilla cotidiana.

En otras colaboraciones de este número el lector ya habrá encontrado más información con respecto a lo que, de hecho, se esconde en las raíces de este fenómeno en parte nuevo, pero en parte también tan antiguo como la convivencia humana. Sólo resaltaríamos una preocupación: en ese ágora pública –tan colapsada por intimidades monitorizadas, por secretos personales fotografiados con las cámaras furtivas de los *paparazzi* y por el consumo desenfrenado de biografías frívolas de héroes y antihéroes– quizá nuestros ojos están perdiendo calidez humana. Acaso sólo estamos *viendo* vidas ajenas, pero nunca nos aproximamos a ellas lo suficiente como para *mirarlas* y *dejarnos mirar por ellas.* Y a lo mejor resul-

ta que, sin ser dramáticos, los ojos omnipotentes del *Gran Hermano* destilan algo de deshumanizantes.

La experiencia ignaciana de la contemplación, tal como lo habíamos anunciado al inicio de este trabajo, es una propuesta de crítica, pero de crítica constructiva. Retoma las virtudes de ese visor fuera de lo común que es la fe. También la fe pide aplicar los ojos para que se asomen a lo ajeno, sólo que en este caso lo ajeno es el Ajeno en su Vida misma y está decidido a relacionarse con nosotros. En efecto, la aventura de creer nunca puede bloquearse en el margen angosto de la interioridad individual ni en el vacío de la pura autoafirmación. Ya en una de las «adiciones» de los *Ejercicios,* Ignacio de Loyola aconsejaba al ejercitante presto a contemplar que considerara cómo Dios nuestro Señor lo miraba (cf. EE, 75). Es decir, penetrar la Vida ajena será factible en la medida en que se entre en relación con Él, en la medida en que ¡nos expongamos! Creer rezuma así mucho de éxodo, de elevarse por encima de uno mismo para alcanzar el encuentro con Alguien diferente de mí y sumarse entonces a Él, apropiándoselo. Pero para que esa apropiación sea distinta de una simple maniobra inquisitiva y posesiva, se precisan unos ojos nuevos capaces de contemplar.

La pedagogía ignaciana insiste en ello: contemplar conlleva una notable ascesis de la visión, ascesis que, a la postre, no es sino reconocer en lo ajeno la posibilidad de interlocución. En la contemplación se cae en la cuenta de que el Contemplado se revela a sí mismo como *persona.* Y, en consecuencia, únicamente se hace accesible si le permitimos *ser lo que es.* Lo sorprendente es que, una vez que eso se ha verificado, la contemplación da aires a la gestación de una realidad nueva. Es una realidad muy superior a la suma de dos vidas ajenas entre sí –la del que contempla y la del que es contemplado. Es la hermosa realidad del *nosotros.*

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

¿Y si un hada, una pequeña hada dotada de muchas alas, pero que sintiera una cierta envidia por los seres humanos, experimentara de pronto el deseo de tener un niño, de traerlo a la vida con la magia de su pensamiento? ¿Cómo podría satisfacer su deseo? El lector que se lo pregunte encontrará una respuesta en este libro, que no es un tratado o un manual de pedagogía, sino un instrumento destinado a quienes, a pesar de no ser hadas, quieren traer a la vida a sus propios hijos y desean conducirlos por los senderos de la vida; en una palabra: quieren *educar.*

Ocho son los senderos indicados en estas páginas. Ocho los itinerarios que hemos de recorrer para llegar a tomar conciencia de que la vida, con sus alegrías y sufrimientos, con sus dones maravillosos y sus tremendas pruebas, merece ser vivida. Y ocho son los relatos, los cuentos, en los que el hada Alina, el hada de las muchas alas, intenta recorrer los caminos que conducen a la vida.

112 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 8,00 €**

ST 91 (2003) 483-494

Vivir con alma. Necesitados de personalización

Patxi ÁLVAREZ DE LOS MOZOS, SJ*

Descubrir la propia intimidad. Tal vez no haya en la actualidad una búsqueda más perentoria que ésta. Y, al mismo tiempo, quizá no exista aventura más peligrosa y en la que los riesgos que corremos, si nos equivocamos, sean mayores. La historia es testigo del gigantesco esfuerzo que los seres humanos de todos los tiempos han desplegado a fin de facilitar esta tarea. Desde los albores de la humanidad, las culturas han trazado senderos que las personas debían transitar para alcanzar su identidad. Senderos nítidos, bien definidos, cuyo recorrido incorporaba cometidos claros, compromisos precisos, imágenes propias que armonizaban con un todo societal o tribal. No se trataba de un estadio idílico. En ocasiones, la violencia –física o psíquica– ejercida para conformar a las personas no ha conocido límites: tatuajes, escarificaciones, perforaciones de la nariz, ablaciones, circuncisiones... Sellos corporales que marcaban la identificación y la pertenencia, así como mitos que consagraban la inclusión y la diferencia. Tampoco estaba ausente la coerción en forma de castigos ejemplares; y siempre quedaba el oscuro recurso al ostracismo o la muerte para los inconvertibles.

No creo que hoy, en nuestras sociedades modernas, podamos reconocernos en ese espejo. Es para nosotros tan sólo un pálido reflejo del pasado, del que sólo conservamos retazos dispersos. Pero perviven las preguntas a las que trataban de responder las culturas que nos han precedido: ¿quién soy yo?, ¿a quién pertenezco?, ¿a quién me debo?, ¿qué es lo bueno?, ¿qué debo perseguir en mi vida?... Preguntas que generan inquietud, que nos sumen en la ansiedad y que preferimos posponer, pero que tarde o temprano

* De la Fundación «Alboan». Bilbao.

–con ocasión de acontecimientos vitales dramáticos o por causa de un brote interior de crecimiento– nos asaltan, pues son antropológicamente ineludibles. La búsqueda de la propia identidad se ha convertido en nuestros días tal vez en la tarea vitalmente más relevante, pero para la que nos sentimos peor preparados.

Y nuestro modo compulsivo de volcarnos sobre los medios de comunicación, y en especial sobre la televisión, es también un síntoma de esta búsqueda. Hoy nos asomamos a la pequeña pantalla y nos descubrimos en ella. Miramos para vernos. Nos detenemos en las vidas ajenas para experimentar las nuestras. Compadecemos las frustraciones de otros, consolándonos en ellas de nuestras tentativas fallidas. Celebramos el ascenso de los pequeños, porque albergamos en sus historias esperanzas personales de otro modo inconcebibles. Despreciamos la frivolidad, porque entrevemos en ella un vacío existencial que nos asusta; pero la paladeamos, porque nos permite olvidar el nuestro. Nos proyectamos en otras vidas como campo de pruebas de la propia, olvidándonos por un momento de la tensión que nos genera el diseñar nuestros propios itinerarios personales.

El presente artículo quiere navegar por este mar cultural de desorientación identitaria. En un primer momento delimitaremos sus perfiles. A continuación postularemos un juicio y una respuesta, la *personalización,* para, finalmente, desplegar esta respuesta en distintas prácticas e iniciativas.

Cambios en la gestión de la identidad

A la gran mayoría de las niñas, sus padres, al nacer, les ponen con todo el cariño del mundo unos preciosos pendientes en las orejas. Es una punción breve, tras de la cual el bebé luce su feminidad. Del mismo modo, los jóvenes –y no sólo ellos– de hoy en día cuelgan sus pendientes en distintas partes del cuerpo, aparentemente con el mismo fin. En ambos casos se trata de un símbolo de identidad, una seña que identifica. Sin embargo, hasta ahí llegan las similitudes, pues las diferencias en el contenido –si bien no en el objeto– son enormes: colgar los pendientes a una niña es un ejercicio de inserción en una comunidad, un gesto deliberado de los progenitores con el que le proporcionan un signo de pertenencia. La niña recibe y hereda. Por el contrario, el *piercing* de los jóvenes es un grito de protesta, una seña de segregación, un ejercicio estético de ruptura,

un signo de distinción. Y los padres, obviamente, no suelen recibirlo con el mismo agrado.

Un ejemplo sencillo que nos muestra a las claras que la identidad ha dejado de gestionarse como había venido haciéndose desde antaño. Y esto ha implicado un gran número de cambios en nuestras propias personas. Recorremos a continuación algunos de ellos.

De identidades recibidas a identidades proyectivas

Las identidades anteriores a la modernidad han estado marcadas por la herencia. Los seres humanos recibían lo que eran de su entorno cultural, social y familiar. No había capacidad de elección. Era parte del ajuar con que les dotaban sus familias al entrar en el mundo. Ser consistía en recibir. El lugar de nacimiento indicaba casi definitivamente la estructura interna que un ser humano debía acoger en su persona. Las sociedades tradicionales dedicaban ingentes esfuerzos a la gestación de los sujetos y al sustento de las instituciones que los vinculaban[1]. El tiempo derrochado por los adultos junto a los niños, el respeto hacia los mayores que éstos debían mostrar, los nítidos límites conductuales que se les imponían, los ritos de paso y de iniciación, los matrimonios tempranos y la incorporación al ciclo reproductivo eran algunos de los instrumentos que facilitaban la introyección de cosmovisiones, valores y actitudes por parte de los seres humanos en las culturas de la tradición.

La mayor virtud de estas sociedades residía en la seguridad que proporcionaban: una sólida sensación de pertenencia, un sano orgullo de grandeza de pueblo que se extendía por todo el tejido social. Es cierto que quedaban escasos márgenes de libertad, ante los cuales, sin embargo, apenas reparaban. La libertad no revestía una mayor relevancia subjetiva. Lo verdaderamente crucial era encajar en la estructura social –como madre o padre, o artesano, o agricultor, o...– y desempeñar adecuadamente el papel que a uno le correspondía cumplir, algo que estaba bien determinado. Cuando así sucedía, el individuo podía sentirse afortunado. La realización personal consistía precisamente en encarnar una vez más en la historia el ideal humano construido socialmente. Por eso la salvaguarda del honor y la evitación de la vergüenza han sido tan importantes en el

1. Y en la actualidad subsisten en el mundo muchas culturas tradicionales. Cf. Jean-Pierre WARNIER, *La mundialización de la cultura,* Gedisa, Barcelona 2002, p. 93.

pasado: conservaba su honor quien satisfacía las expectativas depositadas en su persona.

La modernidad consagró la apuesta por el individuo, procedente del renacimiento. El «atrévete a pensar» kantiano concedió mayoría de edad al individuo concreto, abriendo paso al poder omnímodo de la libertad, como derecho primario sobre el que se sustentan todos los demás y a cuyo servicio se configurarán el Estado democrático y el mercado, las dos grandes instituciones modernas. El desarrollo de la libertad obligó a dejar de mirar el pasado para recibir de él el propio ser y permitió así construir la propia imagen cara al futuro. La identidad, durante siglos un modelado de la historia, se convertía en una aventura personal insoslayable. Una transformación que dejaría profundas huellas.

Por ejemplo, la historia pierde relevancia frente al progreso. Ya no se trata de reproducir fielmente, sino de inaugurar creativamente. Del mismo modo, el ser humano no se sentirá impelido a reeditar las generaciones anteriores, sino que se verá empujado a inventar su propia biografía[2]. Heredar queda atrás; lo verdaderamente esencial consistirá en proyectar. La identidad se construirá sobre elementos prestados libremente del pasado, junto a otros creados por el propio sujeto o tomados de otras culturas. El proyecto de vida pone la herencia a su servicio, utilizándola sin peajes. E, igualmente, el significado del honor se diluirá, vaciándose progresivamente de sentido. Por el contrario, cobrará relevancia la transgresión como ejercicio de construcción personal.

Estas transformaciones permitieron a Occidente abandonar los tiempos medievales y su presión comunitaria y roturar nuevos espacios propiedad del individuo. Nosotros no nos podemos entender sin esta metamorfosis que ha configurado nuestras cosmovisiones, valoraciones y talantes. Se trató de un vuelco cultural definitivo, y en nuestro tiempo no nos podemos entender ya de otro modo. Dos querubines protegen la puerta que nos permitiría regresar al escenario seguro de las identidades heredadas. Hemos de abandonar aquella tierra y proyectar nuestras vidas mirando hacia el futuro.

2. Cf. Richard SENNETT, *La corrosión del carácter*, Anagrama, Barcelona 1998, p. 10.

De «sociedades perfectas» a comunidades estéticas

Las identidades culturales del pasado apreciaron en esta transformación una amenaza para su existencia. Instaurar la libertad como principio de articulación social suponía inscribir fecha de caducidad en los ordenamientos sociales tradicionales. Éstos eran «sociedades perfectas», en las que los sujetos desempeñaban papeles claros y donde los principios jerárquicos eran firmes y asentados. Su «perfección» también podía ser entendida como cierre de filas, pues delimitaba quién pertenecía y quién quedaba fuera, quiénes eran «los nuestros» y quiénes «los otros». Límites claros que separaban los lindes de la integración y de la exclusión.

En aquellos individuos bien insertados se producía una armonía entre pertenencia, identidad y compromiso. Una tríada cuya articulación es antropológicamente esencial en la integración personal y que encontraba un suave encaje en estas sociedades. El sentimiento de pertenencia social contribuía a la formación de una identidad integrada, y ésta daba lugar a sólidos compromisos. Los tres elementos se retroalimentaban positivamente. Por el contrario, quien no encontraba lugar en aquella estructura cerrada quedaba definitivamente fuera, marginado y rechazado.

Un ejemplo de sociedad perfecta lo encontramos en la Iglesia Católica. Como otras culturas tradicionales, se rebeló y resistió al impulso de la libertad. Su persistente condena de la libertad de conciencia[3] era la consecuencia lógica de un juicio negativo sobre el nuevo orden, un juicio tan trasnochado como lúcido. Sabía que sucumbir a aquella embestida supondría cambios notables en su configuración institucional. Pero la corriente cultural histórica corría contra ella y le haría perder la batalla, cayendo así también la viabilidad del modelo de sociedad perfecta, como agudamente había previsto. En un estadio de sociedad perfecta resulta plausible un cristianismo sociológico. No así cuando se desmorona, pues entonces se precisa una voluntad personal convencida y capaz de soportar los embates de una multiplicidad de ofertas.

Desde entonces, el ser humano se ha encontrado más libre, pero también más solo. Más sujeto, pero menos vecino. Más protagonista, pero menos compañero. Se aligeraron las cadenas de una rígida vinculación social, pero con ellas disminuyó la fortaleza de la pro-

3. Ver, por ejemplo, LEÓN XIII, *Immortale Dei* (1885), nn. 14-20.

pia identidad y se erosionaron los compromisos. El proceso ha sido lento, pero constante y progresivo; si lo comparamos con los cortos ciclos de nuestras biografías, definitivo.

Sin embargo, la necesidad de vinculación del ser humano sigue vigente, por lo que se han buscado nuevas formas de pertenencia. Una de las más exitosas sociológicamente la constituye la *comunidad estética*[4]. La identidad compartida en una comunidad estética, en su máxima solidez, alcanza el status de la belleza, por lo que no tiene más fundamento que el de un consenso fluido. La comunidad no goza de más objetividad que la resultante de convocar un buen número de juicios subjetivos, siempre suaves y volubles. Los límites permanecen difusos, permeables. Los modos de pertenencia son múltiples, y no hay control de las entradas y salidas.

Surgen comunidades de intereses que se crean, se desarrollan y se desvanecen al ritmo de los eslóganes, el machaconeo de la publicidad y la constancia de los enemigos comunes. Los lazos son tenues, efímeros, sin contrapartidas. El movimiento de estas comunidades se asemeja al de los enjambres: una multitud informe de individuos que crean formas más o menos densas, variables y móviles, manteniéndose a la vez una cierta sensación de libertad y un aire de cercanía. Proporcionan algún sentimiento de vinculación que no demanda grandes compromisos. Otra vía muy extendida de formación de comunidad consiste en el seguimiento masivo de la vida de celebridades, pues el número de espectadores y las conversaciones comunes proporcionan un vago sentimiento de pertenencia.

De asunción activa a elección pasiva

Las culturas tradicionales han exigido asumir las responsabilidades derivadas del lugar social que las personas ocupaban. Los seres humanos se integraban en la medida en que eran capaces de hacer suyo lo que se esperaba de ellos. No se requería escoger, sino acoger activamente las expectativas sociales y cumplirlas lo mejor posible. La clave del éxito social residía en dicha asunción activa, que confería un plácido bienestar, fortalecía los compromisos y construía comunidad. Cuando dicha asunción fracasaba, las culturas tradicionales practicaban la coerción o la expulsión para los renegados.

4. Zygmunt BAUMAN, *Comunidad,* Siglo XXI, Madrid 2003, pp. 79ss.

En la actualidad se nos ofrece una enorme variedad de opciones. De nosotros no se espera otra cosa que la elección. Los reclamos publicitarios buscan ganarse nuestro deseo, nunca muy convencido ni suficientemente satisfecho. Una elección de mercado que no promete fidelidad, des-dicha y renovada cientos de veces sin consecuencias, voluble y ligera.

Se trata de un mundo adaptado al dominio de la libertad... pero no tanto. Libertad para elegir entre un sinfín de ofertas, pero siempre al servicio de las leyes del mercado. No se puede olvidar que la libertad *de iure* conquistada en la modernidad supuso una victoria de quienes podían ejercerla *de facto:* el triunfo de la burguesía in-dustrial sobre la aristocracia medieval, batalla librada en el campo del Tercer Estado que cambiaba de dueños. Esta burguesía configuró el mundo de acuerdo con sus propios intereses. «El capitalismo moderno necesita hombres... que quieran consumir cada vez más y cuyos gustos estén estandarizados y puedan modificarse y anticiparse fácilmente. Necesita hombres que se sientan libres e independientes, no sometidos a ninguna autoridad, principio o conciencia moral... a los que se pueda guiar sin recurrir a la fuerza, conducir sin líderes, impulsar sin finalidad alguna»[5]. Si la libertad en tiempos lejanos fue sometida por la coerción, hoy es anestesiada por la sugestión.

Recuperar la identidad perdida: la personalización

Podríamos agotarnos discutiendo si el estadio tradicional es mejor que el actual, o viceversa. No queremos hacer una comparación, pues para nuestras actuales sociedades europeas la vuelta atrás no es posible. Únicamente la formación de guetos, con todas las consecuencias que de ello se derivan, tales como la defensa agresiva y el decaimiento de la solidaridad externa, podría sostener el estadio tradicional. Admitido, pues, el estadio actual como el más real, y eludiendo dilucidar cuál es el mejor, sí deseamos emitir un juicio desde dos perspectivas –la plausibilidad de la fe y la construcción plural del Reino– para aventurar una respuesta. Ambas perspectivas son decisivas para la continuidad de una comunidad de seguidores

5. Erich FROMM, *El arte de amar,* Paidós, Barcelona 1980, p. 86 (obra publicada en 1956 y que describe con clarividencia la paradójica libertad que experimentamos en la actualidad).

de Jesús, por lo que resulta crucial examinar nuestra realidad desde ambos prismas.

Si examinamos el estado de la identidad personal *desde la plausibilidad de la fe,* tenemos que afirmar que hoy resulta difícil ser cristianos. La fe se veía favorecida cuando las personas la acogían como bello ajuar heredado. Convertida en una opción más, y ante la enorme cantidad de ofertas simultáneas que la desdicen, se ha ido haciendo cada vez más complicada. Los jóvenes de hoy maduran hacia la increencia. Sociológicamente, su fe infantil se desmorona en la adolescencia. Por el contrario, los pocos que la hacen suya, quienes la incorporan a su relato personal conscientemente construido, alcanzan una gran fortaleza. Pero, a grandes rasgos, comprobamos que la viabilidad de la fe en la actualidad está muy comprometida.

Los cristianos jóvenes son cada vez menos. Y el número no es un mero dato más. La escasez genera sentimiento de soledad y de rareza. Los modelos de identificación resultan lejanos, más en un momento en que los viejos paradigmas cristianos se han venido abajo y cuando la comunidad cristiana se encuentra en un largo proceso de búsqueda. Bueno, sin duda alguna, pero también complicado. La pertenencia a la Iglesia también se debilita. Rehuimos de las instituciones, más aún de algunas tan pesadas como la Iglesia. Pero la comunidad cristiana necesita vínculos fuertes por parte de sus miembros; de otro modo, no contaremos con los apóstoles convencidos –y adheridos a la Iglesia– de los que precisa el anuncio de la fe. Además, en un tiempo en que los compromisos permanentes son mirados con extrañeza, la permanencia firme de los creyentes encuentra muchos obstáculos.

Pero a todos nosotros nos preocupa además seriamente *la viabilidad de la transformación de nuestro mundo,* es decir, la introducción en él de un vector de humanización, la inyección del Reino. Un Reino que no es exclusivo de los cristianos, sino en el que colaboramos con otros muchos seres humanos, y tal vez hoy de un modo particular con los movimientos que trabajan por una justicia global[6]. Esa transformación del mundo parece un escenario lejano. Por desgracia, hoy tal vez como nunca antes, el capital campa a sus anchas, gregario y volátil, descomprometido, a la sombra del imperio militar y político.

6. Los conocidos como «Movimientos Antiglobalización».

La erosión identitaria de nuestras sociedades desarrolladas ha generado un sentimiento desproporcionado de amenaza –«seguridad» es su lema–, una atonía vital fundida en el consumismo compulsivo y una externalización de sus responsabilidades –«que el Estado lo arregle» o «yo no puedo hacer nada»–, de modo que su movilización por la consecución de un nuevo horizonte de humanidad resulta raquítica. Por otro lado, los sujetos tradicionales del cambio –partidos, sindicatos e iglesias– o bien se encuentran sumidos en una profunda crisis de legitimidad, o bien reciben un escaso apoyo ciudadano, razón por la cual no parece que vayan a poder ser motores de cambio.

De modo que, desde las dos perspectivas que más nos preocupan a nosotros –la significatividad de la fe y la transformación del mundo–, debemos concluir que el actual panorama de construcción de la propia identidad ha complicado enormemente la viabilidad del Reino. Y en tal sentido urge tomar medidas que permitan actualizar su plausibilidad. Estas medidas creemos que se encuentran en la *personalización:* sólo *sujetos* y *comunidades* arraigadas y fuertes, animadas por el Espíritu, podrán llevar adelante el seguimiento de Jesús en nuestros días, es decir, el anuncio simultáneo de su persona y su proyecto.

Una personalización que no es ajena a la cultura actual, sino que encaja con el proceso proyectivo de construcción de la identidad. Personalización como modo radical de ejercer la propia libertad en la edificación del sujeto. Dicho de otro modo: nuestro tiempo ofrece una oportunidad única para la personalización. De hecho, esa personalización es el latido más hondo de la modernidad, a la vez que constituye la gran esperanza para el sostenimiento de una vida transformadora y cristiana.

Podríamos decir, pues, que la personalización es el mayor reto al que deberemos responder en las próximas décadas. El mayor por *contracultural,* pues la actual sociedad requiere y fomenta individuos lábiles, consumistas, frágiles, descomprometidos. La personalización da lugar a personas inquietas, con cierto grado de inadaptación. El mayor también por *subversivo,* pues no existe fuerza más revolucionaria que la libre voluntad del individuo cuando se erige en sujeto. El mayor, además, por *radical,* pues supone descender a las raíces del ser humano, donde todo se fragua, allí donde los seres humanos somos interpelados en nuestra conciencia por la trascendencia. Y el mayor, finalmente, por *evangelizador,* pues sólo quien se adentre por este camino contará con el vigor de la fe.

Desplegar el reto de la personalización

A continuación intentaremos sustanciar la personalización en algunas prácticas y ofertas pastorales que nos permitan crecer como sujetos creyentes y transformadores. Las vamos a agrupar en torno a cuatro verbos que reflejan el dinamismo a que nos empuja este desafío: fundar, rehabilitar, probar, consolidar.

Fundar a la persona

La persona requiere un suelo vital sobre el que construir con coherencia su propio relato, asentar sus fidelidades y compromisos personales. Sin él, su biografía se deshilacha en una suma de acontecimientos personales inconexos. Fundar la persona, ayudarla a adquirir ese suelo personal, debería ser el gran objetivo de los procesos educativos. Y en orden a su consecución se ofrecen algunas alternativas con mayores potencialidades.

Las *experiencias de contraste,* capaces de suscitar preguntas, de abrir el mundo, de despertar la sorpresa. Sin cuestionamientos vitales no puede haber crecimiento. Experiencias que descoloquen para que la persona se resitúe. En el fondo, son experiencias que provocan la búsqueda de la propia vocación, experiencias fundantes.

La oferta de *modelos alternativos* que muestren el atractivo y la plausibilidad de vivir como creyentes al servicio de los demás. De un lado, personas que hayan organizado su existencia sin ataduras ni intereses ante quienes muestran algún poder[7]. La libertad, la coherencia y la radicalidad seducen y orientan a cualquier ser humano. De otro lado, comunidades inclusivas y abiertas, que irradian una luz que se bate contra el individualismo que nos invade y muestran connaturalmente otro modo de ser persona, no desde sí y para sí, sino desde los otros y para los otros.

Procesos de *interiorización* que permitan entrar dentro de la propia persona y extraer de allí la fuente de su ser. En la interiorización se gesta y robustece la persona desde bases propias. Estos procesos exigen algunas herramientas básicas imprescindibles: conocimiento y manejo de los propios sentimientos, cierto grado de contemplación, capacidad de detenerse, silencio... En la tradición de la espiritualidad ignaciana y en los *Ejercicios Espirituales* en-

7. José María CASTILLO, *El futuro de la vida religiosa*, Trotta, Madrid 2003, p. 76.

contramos grandes recursos, si bien exigen en muchas ocasiones notables adaptaciones.

La fundación de la persona está hecha de pequeños *compromisos* puntuales que deben desembocar en un compromiso vital, como estación término del proceso de construcción de la persona. Un compromiso constituido en *proyecto de vida,* que proporcionará identidad y sentido de pertenencia, que dará lugar al sujeto.

Rehabilitar al sujeto

Nuestras sociedades tienden a la desagregación y a la despreocupación por el prójimo, al tiempo que su laicidad suele desembocar en una lectura profana de lo real. Por tal motivo, en tanto que creyentes, rehabilitar al sujeto es una tarea primordial. Algunos autores la califican de «estructuralmente prioritaria»[8].

Una rehabilitación que se produce en medio de los *encuentros.* Son los encuentros con los otros, con otros *tú,* los que nos despiertan. De ahí la necesidad de favorecer los encuentros. Es el encuentro cara a cara con el necesitado el que posee mayor capacidad transformadora. Las *víctimas* de nuestro mundo reclaman una respuesta y, con ella, una conversión interior. Asimismo, el encuentro desnudo con *Dios* posee una enorme fuerza interpeladora. De ahí la importancia de propiciarlo.

El lugar natural de esa rehabilitación son las *comunidades éticas,* abiertas e inclusivas, donde se vivencian otros valores, donde la humanidad brilla con otra luz. En la actualidad estas comunidades precisan de un *núcleo básico* de personas sólidamente establecido y, al mismo tiempo, deben permitir *pertenencias flexibles* si desean constituir una alternativa relevante y evitar convertirse en burbujas. Muy especialmente las comunidades cristianas necesitan buscar esta articulación válida entre núcleo sólido y pertenencia flexible.

Probar a la persona

A los creyentes actuales muchas cosas nos ponen a prueba. Nos está probando la *desazón* que surge cuando sembramos fe y justicia sin ver demasiados frutos. Nos prueba el progresivo *individualismo* que cuestiona nuestra opción por la humanidad. Nos prueba la *vida*

8. Pedro TRIGO, «Horizonte de las comunidades de solidaridad»: *Christus* 714 (México 1999).

fácil, la tentación de que todo nos vaya bien, de que todo cuanto hacemos sea efectivo. Y no menos nos pone a prueba la *complejidad del mundo,* que no se deja dilucidar y que, en tal sentido, desmoraliza y paraliza.

Sin prueba no fragua la persona, ni tampoco puede sostenerse. La prueba contrasta la verdad de nuestros compromisos y de nuestra identidad, terminando por fortalecerlos cuando la superamos. Sólo de una persona y una comunidad probadas podemos esperar respuestas sostenidas. Pero para eso es necesario aceptar la pérdida, paladear los fracasos y admitir los límites. La prueba se supera al regresar al amor primero, al releer lo sucedido desde nuevos parámetros y desde una nueva profundidad[9].

Consolidar al sujeto

Consolidar supone permitir que crezca, profundice y eche raíces; que florezca. Esta consolidación se produce en el interior del sujeto, pero precisa de un entorno comunitario que lo posibilite. Sin algún tipo de lazo comunitario, no puede darse esta consolidación. De ahí la importancia de espacios comunitarios verdes y estables. Hay también algunas prácticas que pueden contribuir a este crecimiento.

El *acompañamiento* es una de estas prácticas básicas. Consiste en permitir que otra persona que sintoniza con el propio proyecto vital lo contraste y verifique. Encarna la necesidad de ponernos en manos de otros para poder ser fieles a nuestra propia intimidad. De otro modo, los engaños suceden pronto. También se necesita *renovar la propia vocación,* el propio sentido de la vida, refrescar cada tanto su memoria, recordarla, volver sobre ella. Y actualizarla en su radicalidad, en sus fuentes. Por último, son también necesarias las *celebraciones* del sentido de la propia vida. Lo que deja de celebrarse pierde la trascendencia de su sentido y termina desapareciendo.

Fundar, rehabilitar, probar y consolidar. De su éxito o su fracaso depende que podamos contar en el futuro con personas y grupos humanos que crean y se comprometan en la construcción de un mundo más como Dios lo quiere. Por tal motivo, personalizar –permitirse el lujo de vivir con pasión, de vivir con alma– es hoy el mayor reto societal que debemos afrontar.

9. Así les sucedió a los discípulos de Emaús (Lc 24,13–35)

ST 91 (2003) 495-498

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

Educación para la paz en tiempos de postguerra

Lluís Magriñà*

No hay nada como vivir la experiencia de lo que es un campo de refugiados para comprender el horror de la guerra. Primero estallan las bombas, y vemos el dolor en carne viva; cuando las armas callan, vemos las secuelas físicas que todo conflicto deja en las personas y los lugares donde vivieron y trabajaron; finalmente, cuando los heridos se recuperan y las comunidades se reconstruyen, queda una secuela indeleble: el recuerdo traumático, la ausencia de lo más amado, la cara del hombre que entró en tu casa, la impotencia que genera rencor, el rencor que genera odio... En los campos de refugiados de los que huyen de una guerra, el trauma, la ausencia y el odio se acumulan entre las alambradas, incluso se tocan con la mano.

Los que a diario estamos en contacto con la realidad de estos campos, mayoritariamente en África y Asia, no podemos estar ahora más en contra de las guerras de lo que ya lo estábamos antes del conflicto de Iraq. Por eso celebramos la única consecuencia positiva que nos deja la nueva Guerra del Golfo: esa marea humana por la paz que ha recorrido un sinnúmero de países y que ahora clama que no basta con movilizarse contra la guerra... Tenemos que trabajar con fuerza en favor de una Cultura de la Paz.

En ese esfuerzo común tenemos muchos frentes abiertos, y en muchos de ellos ya se han dado pasos hacia adelante. En primer lugar, está la constatación de que hay aspectos de la globalización que son positivos. Hemos podido vivir episodios como la manifestación de millones de ciudadanos de todo el mundo el mismo día

* Director Internacional del «Servicio Jesuita a los Refugiados». Roma.

para pedir la misma cosa con un sentimiento común. Esto es nuevo, y esta sensación de que «lo que sucede en cualquier lugar del planeta también me atañe a mí» es algo que hay que defender. En segundo lugar, cabe constatar que todos los esfuerzos que hemos venido haciendo desde hace años para que en los centros educativos de nuestro país se diera la importancia que merece a ejes transversales como Derechos Humanos, Paz, Relaciones Norte-Sur, etc. comienzan a dar sus frutos. Las nuevas generaciones suben con otra manera de entender la realidad, abiertos al mundo, sintiendo que no somos el centro del Universo, que cada persona es un ser humano y que no podemos matarla impunemente.

Tras la guerra en Iraq, es importante evitar que esta energía positiva se disgregue; por eso, éste es el momento de recordar que el mundo no está en paz aunque haya paz en el Golfo. A principios de este año quedaban abiertos 33 conflictos armados (con intensidades y consecuencias muy variables): son lo que llamamos las «Guerras olvidadas», pues los medios de comunicación occidentales dejaron de prestarles atención hace tiempo.

Casi todas estas guerras generan la huida masiva de civiles, de los cuales tres de cada cuatro son ancianos, mujeres y niños. Cada campo de refugiados es distinto, pero podemos identificar algunos rasgos comunes. Para empezar, la mirada de las personas. La mirada de los refugiados y las refugiadas es una mirada al infinito, perdida, que no te deja ver exactamente lo que hay detrás... No hay futuro. No saben si mañana van a vivir, qué les va a pasar, si podrán volver o no, si podrán comer... Son absolutamente dependientes.

La segunda realidad es que viven pegados unos al lado de otros. No hay espacio. Las tiendas de plástico se amontonan. Al caer la tarde se acumula el humo de los que preparan los pocos alimentos que les han dado. Cuando uno va adentrándose en el campo, y vemos a muchísimos niños que gritan, saltan...; y luego, las letrinas. A pesar de que hay sistemas para aislar las aguas negras, no se utilizan, y ese olor que se mete por las narices es tremendo. Al lado de esto, uno va viendo las colas: colas para ir al dispensario; colas para recoger la comida; colas para ir a buscar agua; colas para conseguir la leña con que poder cocinar... Junto a todo esto, contrasta ver que nace un pequeño mercado de cositas que la gente va vendiendo. Hay otros que producen una bebida local; recuperan el sentido de estar juntos en torno a una cerveza hecha de piel de plátano. Ansían la normalidad y la construyen a partir de gestos como éste.

Un campo de refugiados es como un gran pueblo. Aparece un niño en mitad de aquella suciedad, o ves que sale una novia vestida de blanco y un señor con una corbata y que van a la capilla a casarse; verdaderamente, parece sacado de un sueño, pero es real. Una realidad que, a medida que pasan los años, se hace muy dura. A veces la gente va perdiendo los valores humanos: a las personas no se las trata como personas; incluso entre ellos mismos surgen nuevos conflictos que no hacen sino empeorar las cosas. Vivir en un campo de refugiados es lo último que yo desearía a una persona.

¿Cómo humanizar lo que es inhumano? ¿Cómo crear «cultura de la paz» en un entorno hostil, fruto de una hostilidad aún mayor? Como marco global de actuación, y antes que cualquier otra cosa, es fundamental entender y hacer entender que todos los refugiados tienen que recuperar la conciencia de que son personas y tienen derechos. La ayuda que reciben no es cuestión de buena voluntad o de limosna, sino que tienen derecho a ella por el hecho de ser personas. Ese punto de partida es imprescindible para crecer y mantenerse luchando por el futuro.

De entre las distintas formas que tenemos a nuestro alcance para dar pasos adelante, hay una que brilla con luz propia: la puesta en marcha de una escuela dentro del campo. De repente, la vida social empieza a estructurarse: hay un horario de referencia, mejora la higiene personal de los niños y de los adultos y –lo más importante– se descubre la posibilidad de un futuro en un entorno en el que el pasado lo tiñe todo. Cuando, tras años de estudio, los primeros jóvenes salen del campo y aprueban los exámenes oficiales, estalla la fiesta. La anécdota es que un grupo de chavales haya obtenido un título; el mensaje que los refugiados captan es mucho más profundo: «Si ellos han pasado, también todos lo hemos conseguido; si ellos tienen futuro, es porque nuestro pueblo también lo tiene».

Educar en un campo de refugiados plantea unas dificultades que, vistas a priori, parecen imposibles de superar: las paredes son de plástico, y hacerse entender sobre el ruido ambiental obliga a un esfuerzo sobrehumano. En las aulas se acumulan tres veces más niños que en las clases españolas; no hay pupitres, sino meros troncos para sentarse en ellos; los lápices escasean, pero, con todo, las dificultades que más nos preocupan están en lo más profundo: ¿cómo superar el trauma de la memoria?; ¿cómo hacer que la escuela sea germen de reconciliación?; ¿cómo educar para la paz?; ¿cómo hacer que el propio maestro, un miembro más de la comuni-

dad de refugiados, no transmita a sus alumnos el rencor que acumula en su corazón?

A pesar de que no sería serio decir que ésta es una asignatura que tenemos superada, sí se puede afirmar que hemos hecho avances muy importantes. La reconciliación no es un concepto cristalino que pueda transmitirse sin más. Para ser germen de paz, uno debe empezar estando en paz consigo mismo; y en los campos de refugiados abundan los conflictos psicológicos graves. A medida que avanzamos hacia adentro, podemos acercarnos a nuestros hermanos y vecinos para emprender un camino de reconciliación con quienes nos rodean. Sólo entonces seremos capaces de entrar en lo más doloroso: el recuerdo, el horror, la pérdida... y también el futuro, la construcción, la paz. Nuestra experiencia en programas de reconciliación resulta muy estimulante. Desde el «Servicio Jesuita a los Refugiados» llevamos años aplicando estrategias como ésta en campos de Namibia, Tanzania o la República Democrática del Congo, que abren puertas que parecían cerradas a cal y canto. Pero avanzar nos cuesta, nos cuesta mucho. No hay que ser especialmente inteligente para deducir que tanto esfuerzo no habría sido necesario si la causa del dolor no hubiera existido. Por eso estamos convencidos de que la mejor contribución que podemos hacer a la «cultura de la paz» es trabajar activamente en favor de la resolución pacífica de los conflictos, antes de que estalle la violencia. No hay que ser ingenuos: evitar las guerras no es sencillo; pero reconstruir la dignidad de las personas cuando las guerras terminan es mil veces más difícil.

ST 91 (2003) 499-510

LAS BIENAVENTURANZAS

6. «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» (Mt 5,8)

Pablo ALONSO, SJ*

Hace unos meses, con ocasión del estreno de la película *Las dos torres,* segunda de la trilogía *El Señor de los anillos,* leía en un periódico que la intención de J.R.R. Tolkien al concebir su monumental libro no había sido otra que el deseo de explicar qué era la pureza de corazón, teniendo presente nuestra bienaventuranza. Aunque no dispongamos de su genio narrativo, ni tampoco de la posibilidad de alargarnos por cientos de páginas, ni mucho menos de los medios de Peter Jackson, director de la película, con sus cientos de millones de dólares de presupuesto, aceptamos el reto de escribir sobre la sexta bienaventuranza, con la promesa desde el inicio de que no hace falta haber visto las películas o leído el libro para poder entender este artículo.

Para empezar, una breve referencia sobre el vocabulario. Solemos hablar de las «bienaventuranzas», aunque algunos prefieran decir «macarismos», dado que la palabra griega por la que comienza cada uno de los elementos de la serie de Mt 5,3-11 sea *makárioi.* La traducción más común es «bienaventurados», aunque hay autores y versiones de la Biblia que optan por «dichosos» o «felices». Hay también quien propone «felicidades» o «enhorabuena a los que son», e incluso quien sugiere: «¡cuánto honor para los limpios de corazón!»[1]. Otra palabra, ésta exclusiva de Mt 5,8, que puede dar

* Prepara el doctorado en teología en la Universidad de Lovaina (K.U. Leuven).

1. Para las distintas traducciones, ver K.C. HANSON, «How Honorable! How

lugar a distintas traducciones es *katharoí.* La más común es «limpios», pero a veces encontramos «puros». De esta palabra griega deriva precisamente el nombre de la secta medieval de los cátaros. Al referirse a la virtud es más corriente encontrar «pureza de corazón». En cualquier caso, con sus matices, a los que intentaremos también sacar partido, lo importante es que estamos hablando de lo mismo: «bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios».

Comenzamos nuestro recorrido estudiando primero la forma y el contenido de la bienaventuranza en su contexto, intentando desvelar su significado ayudándonos del Antiguo y el Nuevo Testamento, y en especial del evangelio de Mateo. Después trataremos de actualizar su significado para nuestra vida.

1. Las bienaventuranzas

Poseemos dos versiones de las bienaventuranzas, según los evangelios de Mateo (Mt 5,3-12) y Lucas (Lc 6,20b-23), que tienen cuatro en común. La mayoría de los estudiosos explican esta coincidencia, como otras entre estos dos evangelistas, sirviéndose de la teoría de la doble fuente, que explicaría el origen de los evangelios sinópticos. Mateo y Lucas habrían utilizado para componer sus evangelios dos fuentes: el evangelio de Marcos, que sería el primero de los que conocemos en haber sido escrito, y una fuente de dichos de Jesús, denominada «Q» (del alemán *Quelle,* que significa fuente). Ya que el evangelio de Marcos no trae ninguna bienaventuranza, las cuatro «comunes» habrían sido tomadas de Q. Por lo que se refiere a Mateo, se trataría de las referidas a los pobres (5,3), a los afligidos (5,4), a quienes tienen hambre y sed de justicia (5,6) y a quienes padecen insultos y persecución (5,11-12). El resto de las bienaventuranzas mateanas serían, para la mayor parte de los autores, creación del evangelista, aunque algunos no excluyan la posibilidad de que Mateo pudiera tener a la vista otra fuente de material propia. En

---

Shameful! A Cultural Analysis of Matthew's Makarisms and Reproaches»: *Semeia* 68 (1994) 81-111, esp. p. 87. Su propia propuesta, que sería la última, se apoya en considerar que *makários* pertenece al campo semántico honor-vergüenza, que serían los valores clave de la sociedad mediterránea del siglo I. Sobre este tema se puede consultar B.J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural,* Estella 1995, 45-83.

cualquier caso, a este grupo exclusivo de Mateo pertenece la sexta bienaventuranza[2].

Para entender qué es una bienaventuranza puede ayudarnos el distinguirla de la bendición. La bendición es fundamentalmente obra de Dios, viene de arriba. Las personas (parientes, sacerdotes...) bendicen en nombre de Dios. En cambio, una bienaventuranza es pronunciada por alguien «hacia arriba»: constata y exalta en otra persona lo que es digno de envidia, una suerte que merece ser deseada, como en el salmo 1: «Dichoso quien no sigue el consejo de los malvados, ni se entretiene en el camino de los pecadores, ni se sienta en la reunión de los necios, sino que pone su gozo en la ley del Señor, meditándola día y noche» (Sal 1,1-2)[3]. En palabras de K.C. Hanson, «los macarismos representan la validación o *aprobación* pública de una experiencia individual o grupal, de un comportamiento o actitud, como "honorable"»[4].

Si las bienaventuranzas se refieren al presente o al futuro, es una cuestión que divide a los biblistas y que, sin duda, es clave, pues afecta a nuestra interpretación. Originalmente, como forma literaria en la literatura sapiencial se refieren al presente, como testimonia el salmo 1, pero hay que contar con la influencia posterior de la literatura apocalíptica. Según H.D. Betz, autor de un monumental comentario al sermón de la montaña de casi 800 páginas, las bienaventuranzas derivan del concepto de justicia divina, que, según el pensamiento judío, informa la sentencia de Dios en el juicio final. La autoridad final sobre la que se basan las bienaventuranzas es la justicia de Dios (cf. Mt 5,6.10).

Por tanto, sigue Betz, «como principios de justicia escatológica y divina, las bienaventuranzas están *ipso facto* orientadas al futuro; como principios pronunciados en el presente, tienen también un impacto en él. La justicia divina no sólo está por encima del tiempo y del espacio, sino que a la vez se ejerce en el tiempo y en el espacio. Las bienaventuranzas dichas en el presente revelan un mensaje que pertenece al futuro de las personas, para cuya salvación eterna este mensaje es decisivo. Mientras las promesas nos ase-

2. Para una presentación del tema se puede ver J. LAMBRECHT, *Pero yo os digo... El sermón programático de Jesús (Mt 5-7; Lc 6,20-49),* (BEB, 81), Salamanca 1994 (orig. 1985), esp. 43-57.
3. Cf. *Ibid.,* 44.
4. Cf. K.C. HANSON, *art. cit.,* p. 90.

guran algo que conocemos y esperamos, la bienaventuranza nos revela un hecho habitualmente desconocido o inesperado. Incluso si el hecho era conocido de un modo general, constituye una nueva revelación para la persona que recibe el mensaje. Como revelación de un principio, la bienaventuranza muestra y da inicio a un modo de vida que realiza este principio. Más aún, pronunciarla exige nada menos que una decisión radical, pues reclama todo el curso de la vida y la conducta de quien la recibe. El beneficio de esta revelación va de la mano con la exigencia de una respuesta. Sin una adecuada respuesta, la bienaventuranza se vuelve condena. Es, después de todo, un principio de justicia. Se pronuncian sin condiciones, pero tienen consecuencias ineludibles. La bienaventuranza se relaciona de cerca con la moralidad y la ética»[5].

2. La sexta bienaventuranza

Intentamos ahora descubrir su significado analizando sus dos términos: «limpios de corazón» y «verán a Dios».

a) «Los limpios de corazón»

De acuerdo con el mismo Betz, el significado del concepto «pureza de corazón» se presupone más que se explica. No se vuelve a mencionar en el sermón de la montaña ni en el resto del NT. La cultura judía consideraba la pureza de corazón como una virtud de gran importancia, pues el corazón era el centro de la personalidad humana, en el que se toman todas las decisiones sobre el comportamiento moral y ético. Si la Antigüedad consideraba la impureza primariamente una cuestión de contaminación externa y la causa de muchos males, cuya remoción era el objeto de los rituales de purificación, en la época del cristianismo primitivo tanto el judaísmo como la cultura helenística habían llegado a la conclusión de que la disposición interior de una persona era una cuestión de la máxima significación, con lo que la pureza de corazón o de alma alcanzó el status de virtud. En este desarrollo influyó la observación de que las condiciones interiores de una persona pueden ser una fuente mayor de impureza que la contaminación externa.

5. H.D. Betz, *The Sermon on the Mount,* Minneapolis, MN, 1995, 94-97. La cita está tomada de pp. 96-97.

El salmo 24 refleja estas cuestiones y nos ofrece así un buen trasfondo para esta bienaventuranza: «¿Quién subirá al monte del Señor? ¿Quién podrá estar en su recinto santo? El hombre de manos inocentes y limpio corazón, el que no da culto a los ídolos ni jura en falso» (Sal 24,3-4). No se trata tanto de que la bienaventuranza cite el salmo, cuanto de que aquélla confirme ideas que eran comúnmente aceptadas en el judaísmo. La pureza de corazón era la gran virtud buscada por los verdaderamente religiosos (cf. también Sal 73,1.13; Pr 22,11; Gn 20,5; Dt 9,5; 1 Re 3,6), como testimonia el salmo 51,10: «Oh, Dios, crea en mí un corazón puro». También el mundo griego manejaba la idea de «pureza del alma», que sólo los mejores alcanzaban, por lo que en el judaísmo helenístico ideas de las dos culturas se encontraron.

Centrándonos en la pureza de corazón, no aparece tanto como se esperaría en el NT (sólo en Hch 15,9; 1 Tm 1,5; 2 Tm 2,22; 1 Pe 1,22), aunque encontramos un pasaje paralelo en la carta de Santiago 4,8: «Limpiaos las manos, pecadores; purificad vuestros corazones» (cf. Mt 23,25-26). Sin embargo, es indudable que para el sermón de la montaña la pureza de corazón es una virtud fundamental. No sólo se menciona el corazón (5,28; 6,21), sino que desde el inicio hasta el final encontramos un énfasis constante en la disposición interna de la persona frente al mundo externo, en lo invisible frente a la ostentación, y en la simplicidad honesta frente a la hipocresía. La pureza de corazón es una virtud que subyace a todas las actitudes éticas en el sermón de la montaña[6].

¿Qué contenido podemos darle, entonces, a la pureza de corazón? En opinión de H.B. Green en su reciente monografía sobre las bienaventuranzas[7], y tras un detallado estudio léxico que no reproducimos, detrás de la palabra griega *katharoí* («limpios») existe un solapamiento de términos hebreos que marcarían tres líneas en el uso que de ella hace Mateo:

– Los limpios de corazón equivaldrían a los «perfectos» de Mt 5,48: «sed perfectos como vuestro padre celestial es perfecto». La bienaventuranza sería así también una invitación a la *imitatio Dei.* Se trata de dar una respuesta generosa a las exigencias totales de Dios.

6. Cf. *Ibid.,* 134-136.
7. H.B. Green, *Matthew, Poet of the Beatitudes* (JSNT SS, 203), Sheffield 2001, 238-240.

– Esta respuesta debe enraizarse en el interior de la persona (cf. Mt 6,1-18 y 23,3-7.27-28 contra la hipocresía). Del corazón provienen las cosas que amenazan la relación de una persona con Dios (Mt 15,1-20).
– La integridad del corazón indiviso, en contraste con el dividido por el hambre y la sed (primera tentación), el deseo sexual (Mt 5,27-28) o la avaricia (6,19-24).

b) «Verán a Dios»

Según el mismo Green[8], la creencia primitiva y originalmente antropomórfica de que ver a Dios ocurre raramente, y que es potencialmente fatal para el vidente (Gn 32,31; Ex 19,21; 33,20; Lv 16,2; Jc 6,22; 13,22; Is 6,5), fue objeto de reinterpretación en dos direcciones: éticamente, por el énfasis en la indignidad moral de la humanidad cuando se confronta con Dios; y teológicamente, por la insistencia en la trascendencia divina. La primera forma la representa la visión de Isaías Is 6,1-7; pero la segunda tendencia prevaleció en el pensamiento hebreo tardío, que llegó a ver la visión de Dios como algo no tanto peligroso cuanto imposible para los seres humanos en la vida terrena. Por eso se desarrollaron figuras mediadoras como «el ángel del Señor» o la «gloria del Señor». También en textos con trasfondo cúltico, como los salmos, la experiencia del fiel descrita como «ver» a Dios se reinterpreta como «aparecer delante de Dios», que es el estadio que refleja la traducción griega de los LXX. En este marco es donde se entiende el favor especial que Dios concede a Moisés, su amigo, al que hablaba cara a cara (Ex 24,11; 33,11; Nm 12,7-8; Dt 34,10).

El Judaísmo postbíblico mantiene la absoluta trascendencia de Dios (hasta los ángeles está excluidos de verle: cf. Tb 12,15 y los textos de Qumrán), pero el desarrollo de la doctrina de la resurrección en la literatura apocalíptica y el fariseísmo abrió la posibilidad de alcanzar la visión de Dios en la vida futura, para la cual los escritores bíblicos no habían dejado espacio.

En este sentido, el NT está en continuidad con el Antiguo. Jn 1,18; 1 Jn 4,12 y 1 Tm 6,16 son afirmaciones claras de que nadie ha visto a Dios en esta vida. Pero hay otros tres textos, en adición a nuestra bienaventuranza, que esperan una visión de Dios en el futu-

8. Cf. *Ibid.,* 241-242.

ro escatológico: 1 Cor 13,12; Hb 12,14 y 1 Jn 3,2 (y también Ap 22,4, entendiendo la visión cúlticamente). «Ver a Dios» es expresión, pues, de la salvación definitiva.

Hasta aquí el análisis por separado de los dos términos de nuestra bienaventuranza. Ahora, para terminar de descubrir su significado, puede ayudarnos ver cuál es su lugar en el conjunto de las bienaventuranzas. En esta línea encontramos iluminadora la propuesta de Green. Su tesis es que las bienaventuranzas forman una composición poética; de ahí que llame a Mateo «poeta de las bienaventuranzas» en el título del libro, para la que el salmo 119 habría servido de modelo literario. Reflejaría convenciones de la poesía hebrea transpuestas en griego[9].

Al estudiar la forma de todo el poema (Mt 5,3-12), el autor inglés considera que Mateo asocia los pobres de espíritu y los limpios de corazón. Junto a características formales, se apoya sobre todo en Mt 6,19: «donde esté tu tesoro, allí estará tu corazón», y la afirmación posterior de que no se puede servir a dos señores, a Dios y al dinero (6,24), pretensión que aparece como señal de un corazón dividido. También tiene presente el episodio del joven rico (19,16-26). De acuerdo con Green, parecería que la pobreza de espíritu en el segundo de los sentidos que él descubre (el primero sería la humildad de reconocernos pecadores salvados), a saber, el peligro de las riquezas para el progreso espiritual y su eliminación como progreso, tiene que ser identificada, según Mateo, como una precondición para la limpieza de corazón. La pobreza de espíritu sería la base de toda la composición; la sexta bienaventuranza, su clímax.

Mateo mantendría así una posición distinta de la del judaísmo convencional con respecto a las riquezas. Frente a la idea de que ser rico –tener un tesoro en la tierra– ayuda, porque con las limosnas uno se gana el cielo, Mateo radicaliza el principio: o se tiene un tesoro en la tierra, con el riesgo de pérdida material y la dificultad espiritual de tener un corazón apartado de Dios, o se tiene un tesoro en el cielo, con todo dado (Mt 6,19-21). La lógica sería que los verdaderos discípulos no deberían retener ninguna riqueza para sí mismos mientras las exigencias de los necesitados les den la opor-

9. Para su análisis de Mt 5,3-12 como composición poética, cf. *Ibid.,* 37-47; sobre la relación entre la primera y la sexta bienaventuranza dentro del conjunto, ver pp. 252-254 (con gráfico); y para la visión de Mateo sobre las riquezas en el párrafo siguiente, pp. 200-206.

tunidad de disponer de ella. Es decir, hostilidad ante la riqueza material, entendida en un sentido dinámico: los discípulos tienen que esforzarse.

En definitiva, si alguna vez se ha privilegiado la interpretación de «limpios de corazón» como «castos», vemos que, aunque verdadera, no debe ser la única. Para Mateo, como para el resto de la Biblia, el corazón es el centro de la persona; en él tomamos nuestras opciones y, por tanto, de él vienen las cosas que nos apartan de Dios y de los demás (Mt 15,18-20); en él podemos cometer adulterio (5,27-28), pero también en nuestro corazón se siembra el Reino (13,19); con él damos culto a Dios (15,8), perdonamos (18,35), amamos a Dios (22,37). Entonces, quien es limpio de corazón verá a Dios porque es verdadero y sincero, sin doblez ni ambigüedad alguna, no busca las apariencias, es generoso, íntegro, desinteresado, tiene así su corazón en sintonía con lo que desea Dios. En esta clave creo que escribe san Ignacio de Loyola: «todos se esfuercen en tener la intención recta, no solamente acerca del estado de su vida, pero aun de todas cosas particulares; siempre pretendiendo en ellas puramente el servir y complacer a la divina bondad por sí misma, y por el amor y beneficios tan singulares en que nos previno, más que por temor de penas ni esperanza de premios, aunque de esto deben también ayudarse»[10].

3. ¿Dónde encontramos a los limpios de corazón?

Las personas limpias de corazón están cerca de nosotros y son signos del Reino que crece. Se trata de aquellas personas que son íntegras, coherentes, que tienen la intención recta, que no buscan su propio interés, que saben sacrificarse por los demás, servir. Han aprendido ese rasgo de Jesús, que nos invita: «Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón» (Mt 11,29), frase que nos evoca nuestra bienaventuranza. Si podemos imaginar a alguien verdaderamente limpio de corazón, ése es Jesús de Nazaret: alguien íntegro, que pasó su vida haciendo el bien, que estuvo en medio de nosotros como el que sirve, gratuita y desinteresadamente, resistiendo toda tentación de poder. En lo que pueda ayudar a nuestra comprensión, el exegeta alemán J. Gnilka sugiere entender «corazón limpio» como «buena conciencia» o «conciencia limpia», que, al ser un con-

10. *Constituciones de la Compañía de Jesús,* n. 288.

cepto de origen griego, sólo está presente en los escritos más tardíos del NT (1 y 2 Tm, 1 Pe)[11].

En línea con la autenticidad ética a la que apunta la limpieza de corazón, quizá nuestra sociedad ha visto surgir en los últimos años un nuevo espacio habitado por gentes limpias de corazón y en el que se manifiesta el Reino: el voluntariado. Todos tenemos un reciente ejemplo fresco en la retina: las imágenes de los voluntarios y voluntarias que limpiaban las playas gallegas del chapapote vertido por el *Prestige*. Y junto a ellos están quienes dedican unos años de su vida a la cooperación internacional, quienes visitan cárceles y hospitales, atienden ancianos, tratan de ayudar a niños y jóvenes, trabajan por la integración y la inclusión en nuestra sociedad, ya sea individualmente o formando parte de tantas organizaciones y asociaciones sin ánimo de lucro. No se trata de idealizar el voluntariado, pero sí de descubrir el deseo y la disposición que laten ahí de servir gratuitamente, pues recordemos que la pobreza de espíritu es condición para la limpieza de corazón.

Además, están quienes, aunque sea ya sin el título de «voluntario» o «voluntaria», se comportan con integridad, hasta llegar, si es preciso, a la entrega desinteresada, sin miedo al sacrificio: la madre que vela día y noche a su hija enferma de leucemia; el abogado que no cobra a quien no puede pagar; quienes no se hacen los únicos dueños de su dinero; el personal sanitario que no abandona a los enfermos cuando acecha la neumonía atípica o el ébola; los candidatos y candidatas que, amenazados de muerte, se presentan en una lista electoral para que sigamos teniendo democracia en nuestro país; las personas que se desgastan en nuestro mundo, sea en campos de refugiados, cárceles o escuelas y parroquias en la periferia de nuestras ciudades, para que la dignidad de todos sea reconocida, y la vida promovida. También quien se complica la vida por defender los derechos humanos, quien perdona a su agresor, quien es capaz de renunciar a sus derechos en favor de otro, o quien paga sus impuestos allá donde vive, sin buscar paraísos fiscales o trucos de ningún tipo.

Gracias a Dios, todos conocemos a personas limpias de corazón. A veces podemos encontrarlas confusas, desalentadas, o incluso con miedo, y nos preguntamos: ¿no son limpios de corazón?, ¿no

11. Cf. J. Gnilka, «Selig, die reinen Herzen sind»: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 17 (1988) 385-391, aquí pp. 390-391.

están viendo a Dios? No hay nada de extraño. A todos puede ocurrirnos como a los de Emaús: que estemos caminando junto a Jesús, pero no lo reconozcamos; o que, como explica Jesús en la parábola del Juicio final, estemos dándole de comer o de beber, visitándolo, acogiéndolo, *viéndolo* en definitiva, y no nos enteremos. «¿Cuándo te vimos, Señor? Cada vez que lo hicisteis con uno de mis hermanos más pequeños» (cf. Mt 25,37-40). La bienaventuranza conlleva una sorpresa. Como nos avisa san Pablo, «ahora vemos como en un espejo y oscuramente, entonces veremos cara a cara» (1 Co 13,12). Que no nos confunda la comparación de Pablo: ¡Los espejos del siglo I no eran como los nuestros, y de momento no acabamos de ver bien!

El misterio pascual nos enseña que antes de participar plenamente en la resurrección de Jesús, de verlo del todo, debemos tomar parte en su cruz. Curiosamente, en su *Pasión según san Mateo,* J.S. Bach hace cantar en el momento que precede al entierro de Jesús: «Purifícate, corazón mío, purifícate, corazón mío, yo mismo quiero enterrar a Jesús»[12]. Parecería que Bach ha comprendido que sólo con un corazón limpio podemos comulgar hasta el final con los padecimientos de Jesús. Dicho de otro modo, entre los crucificados de este mundo se cuentan los limpios de corazón, a quienes el mundo tiende a juzgar como locos o necios: «tú eres tonto, tú estás loco». Están crucificados para el mundo, y para ellos el mundo, con sus criterios, está crucificado. Sin embargo, ése es el único camino para conocer la fuerza de la resurrección (cf. Flp 3,10-11).

Las apariciones de Cristo resucitado, que enseña a sus discípulos las manos y el costado, nos recuerdan que seguimos caminando en debilidad, que la resurrección no la elimina, pero sí hace posible y alienta la vida en ella. Me parece que éste es un rasgo que Tolkien refleja muy bien en *El Señor de los Anillos,* esa historia sobre la pureza de corazón que recordábamos al principio. No hay héroes o, mejor, los «héroes» de la historia son todos débiles, se saben y reconocen débiles, y están dispuestos a sacrificarse: los Hobbit, Aragorn, Gandalf... El triunfo se realiza en la debilidad, no superándola o haciéndola desaparecer[13].

12. «Mache dich, mein Herze, rein, mache dich, mein Herze, rein, ich will Jesum selbst begraben».
13. Un artículo excelente es el de Isabel ROMERO, «La dimensión espiritual en "El Señor de los Anillos", de J.R.R. Tolkien»: *Miscelánea Comillas* 60 (2002) 45-127.

Para terminar, recojo la historia que cuenta Adolfo Chércoles, SJ, para ilustrar esta bienaventuranza. A Tolkien creo que le habría gustado, pero, por otro lado, quizás entonces le hubiese bastado y no habría escrito su libro: «Era el año 1972, cuando muere en Granada una gitana, "La Rosa", con 12 hijos, embarazada del decimotercero. En el barrio vivía también "La Rubia", una paya con 15 hijos. Y La Rubia se lleva dos hijos de La Rosa a su casa. Al llegar yo al polígono, me la encuentro llorando, y al comentarle que se había llevado los niños con ella, me dice: "¿Y qué le iba a hacer?"».

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

Aunque los fenómenos de la urbanización y la globalización pueden resultar arrolladores y tal vez desconcertantes para la Iglesia, Andrew Davey ilumina las sombras de tales procesos entablando diálogo con algunos de los urbanólogos más destacados del momento, a la vez que nos hace regresar al futuro excavando los cimientos del movimiento cristiano, donde encuentra recursos vitales y poderosos que pueden permitir nos ser agentes viables de un nuevo orden mundial. Más provocativa resulta su indicación de que los perfiles de esa fe serán diferentes de sus expresiones habituales, pero tan contraculturales como su primera encarnación.

Éste es el primer libro que aúna la actual teoría urbana y la teología. En él se analiza cómo está influyendo la globalización en las comunidades de todo el mundo; se ofrece una nueva comprensión de la experiencia urbana en la Biblia, y su actualidad para el compromiso cristiano en los contextos urbanos del siglo XXI; y se busca un nuevo modelo para una misión cristiana local y global.

184 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 17,50 €**

ST 91 (2003) 511-526

LOS LIBROS

Recensiones

STROMATA. Revista de cultura, n. 1, Año 1, enero/julio 2003

Desde Sal Terrae queremos dar la bienvenida a una nueva revista que, en palabras de su director, *José Luis Brey,* nace con la intención de contribuir al desarrollo de la cultura desde una inspiración cristiana. Cuando todo parece indicar que estamos en tiempos de total indiferencia y escepticismo, un grupo de profesores cristianos, deseosos de hacer oír su voz en la plaza, se deciden a ofrecer la razón de su esperanza. Saben que no lo tienen ni más fácil ni más difícil que otros: «simplemente, es nuestra época y nuestra tarea, y debemos afrontarla sin complejos y sin prepotencias».

Stromata («tapiz»), era una denominación corriente en la antigüedad para una compilación sin propósitos sistemáticos. La usaron los Padres griegos a la hora de exponer con argumentos racionales el sentido salvífico del nuevo *logos* encarnado, y su intento tiene hoy continuadores y herederos en todos los que se empeñan en establecer un diálogo entre la fe y una cultura que es en gran parte hija del Evangelio. Si no se renueva este esfuerzo de diálogo, «corremos el riesgo de que las próximas generaciones simplemente no sepan de qué les estamos hablando cuando citemos un pasaje del Evangelio o les remitamos a un cuadro de Zurbarán».

El Cardenal Poupard, Presidente del Consejo Pontificio de la Cultura, en su carta de presentación, desea para sus editores/pioneros el «coraje de afrontar la búsqueda de sentido total, antagonista por definición de la especialización que divide al hombre y al mundo en compartimentos estancos» . Y también que sea «una revista de cultura donde la fe no sea un añadido que se coloca al final, a modo de barniz superficial, sino un principio configurador, una luz con la que ver, juzgar y entender el acontecer humano en todas sus dimensiones».

Nos alegra la existencia de la nueva revista y deseamos lo mejor al grupo de «tejedores de tapices»

que emprenden esta aventura intelectual y se lanzan a la tarea de sacarla adelante, especialmente a su Consejo de Redacción: Amparo Lozano, Llorenç Sagalés y Francisco Javier de la Torre.

(Para más información, dirigirse a José Luis Brey / Montseny, 29, 4º B / 28038 Madrid / Dirección de correo: brebla@ceu.es)

Redacción de Sal Terrae

ARRUPE, Pedro, *Aquí me tienes, Señor, Apuntes de sus Ejercicios Espirituales (1965),* 2ª ed., Mensajero, Bilbao 2002, 168 páginas.

Se trata de un texto inédito del Padre Arrupe. Es un cuaderno íntimo, de apuntes personales, donde deja constancia apresurada del Dios que pasa y de lo que se va removiendo en él a su paso. Lo escribió durante sus primeros Ejercicios Espirituales como general, a raíz de ser elegido, en el verano de 1965, y reflejan mejor que ningún otro documento ni testimonio conocido hasta ahora el estado de ánimo de Arrupe cuando recibe su nombramiento como general. Y con una total confianza en Dios se dispone a llevarlo a la práctica.

Son apuntes totalmente personales que no están escritos para ningún interlocutor. Siguen el hilo interior de quien los ha escrito, y sólo él los puede comprender perfectamente. Gracias a la introducción del Padre Ignacio Iglesias, que tan bien lo conoció, se puede penetrar algo en su línea.

El Padre Arrupe nunca pensó que pudieran ser publicados. Están llenos de espontaneidad y frescura y, a veces también, hay incorrecciones gramaticales propias de una persona que ha vivido largos años en el extranjero, en países con una lengua distinta de la suya.

Se pueden distinguir dos partes. La primera, más personal, trata de su relación con el Señor. La segunda aborda su ministerio como general y lo que cree que Dios y la Iglesia piden a la Compañía en este mundo y en aquellos años. Escribe en la página 69 : «necesidad de un contacto íntimo lo más posible y continuo con el Señor».

En la 72: «Cristo mi amigo, mi alter ego, mi gran jefe, mi íntimo confidente. La obra es de los dos». Y en la 60 : «Tener la persuasión de que así como es el Señor quien me ha elegido para este cargo, Él me dirigirá y me fortalecerá a través de la oración, que es un don que está incluido en esta gratia status».

Precede a estos apuntes un prólogo del Provincial de España, Isidro González Modroño, SJ, en el que subraya que, por encima de sus aportes y del valor de sus documentos, la principal riqueza que nos ha dejado el Padre Arrupe es su persona misma. Y en la Introducción del Padre Iglesias se nos dice:

«Cuando no escribe para nadie, sino que registra para sí mismo una ocasión enteramente nueva que está convencido de que es iniciativa de Dios, todo lo bueno que ve, lo que oye, lo que teme, lo que busca, lo que planifica, lo que prevé... lo registra desinhibido, con su natural transparencia».

No es una lectura fácil, pero sí nos permite asomarnos al interior de este profeta del siglo XX cuyas intuiciones e iniciativas siguen todavía hoy vigentes. Estas páginas atestiguan que fue un hombre de Dios clarividente y apasionado.

Asunción Ramírez

RAGUER, Hilari, *Carrasco i Formiguera. Un cristiano nacionalista (1890-1938),* PPC, Madrid 2002, 360 pp.

Hilari Raguer, monje benedictino de Montserrat, escribió en los primeros años sesenta una documentada historia del partido democrata-cristiano catalán Unió Democrática de Catalunya. Entonces delimitó el marco de la presencia de los cristianos en la política.

Tras otras muchas publicaciones, alguna de ellas muy sólida sobre la Iglesia durante la guerra civil, acaba de presentarnos en español un libro muy interesante, porque interesante es el personaje que presenta, y apasionante su muerte. Carrasco Formiguera era cristiano y nacionalista, y estas dos características son descritas con objetividad y carga humana. Murió a los 48 años en Burgos, condenado por un tribunal militar y con el «enterado» de Franco. Fue cristiano y demócrata, y como tal actuó en su vida y ejerció en el parlamento de Madrid. Fueron particularmente valientes sus intervenciones en defensa de los derechos de la Iglesia en las difíciles circunstancias de la Segunda República y de la guerra civil. Le gustaba la fama de nacionalista radical que le acompañaba, pero el autor señala con argumentos que, si en el fin era radical, en los medios era moderado. En su autodefensa escrita señaló su «odio sistemático a la violencia» y su «enamoramiento ciego del Derecho».

Iniciada la guerra civil, los nacionales apresaron el barco de carga Gadalmes, que desde Bayona se dirigía a Bilbao y en el que viajaban Carrasco, su mujer y los seis hijos, una de ellos de pocos meses. Trasladados a Burgos, Carrasco fue ajusticiado por separatista tras ocho meses de prisión, mientras su mujer y sus hijos vivieron en la cárcel algunos meses, hasta que fueron canjeados.

En estas páginas encontramos descritos con ecuanimidad los horrores de la guerra, la mezquindad de no pocos, la crueldad de algunos y la valentía de bastantes.

Da que pensar el número y la calidad de las personas que acudieron al funeral por su alma, celebrado en París y cantado en gregoriano

por un coro vasco. Nombres sonoros de la política española, los Maritain, Joan Miró, la hija de Marc Sagnier, Ossorio y Gallardo, Paul Vignaux, el dominico Boisselot y tantos otros.

Se trata de un libro de historia, de un libro para la reflexión. Existen pocas guerras civiles, pero las pasiones, la intolerancia y las virtudes perduran.

Juan María Laboa

BAUTISTA, Esperanza, *Aproximación al estudio del hecho religioso,* Verbo Divino, Estella 2002, 256 pp.

Para todo aquel que quiera iniciarse o aproximarse al estudio del hecho religioso, este libro de Esperanza Bautista constituye una excelente opción. El lector agradece mucho el encontrarse con una exposición fácil de entender, y ello no a costa de perder profundidad o complejidad, sino más bien al contrario. El libro nos introduce en el misterioso y complejo mundo de lo sagrado casi sin darnos cuenta, y así, con una lectura sosegada, nos pone al día con respecto a las escuelas, las perspectivas y las teorías más actuales.

Dividido en ocho capítulos, comienza actualizándonos sobre los antecedentes del estudio del hecho religioso, clarificando y limitando las aportaciones de las distintas ciencias que se dedican a ello. Algo que hoy parece muy recomendable recordar, pues suelen presentarse como obras de teología obras que más bien corresponden al campo de las ciencias religiosas. Después nos describe los rasgos esenciales del hecho religioso, donde lo sagrado y el Misterio «son una sola cosa que representa una ruptura de nivel del ser, que se representa al ser humano como máxima realidad, le concierne en su propia intimidad y le exige una respuesta personal, ya que le lleva a su reconocimiento e invocación» (p. 38). El tercer capítulo lo dedica a la relación entre cultura y religión, haciendo un breve repaso de lo que significa el proceso de secularización, así como de la importancia de la increencia en nuestra sociedad, que afecta tanto a creyentes como a ateos. Especialmente sugerente nos ha perecido el apartado dedicado al problema de Dios, al situarlo en su lugar: «Si Dios está enraizado en el ser del hombre y en su vivir, significa que el problema de Dios es inseparable de la problematicidad del ser humano y, como ya se ha dicho, se trata de una cuestión antropológica más que directamente teológica» (p. 61).

No podía faltar, en su enfoque humanista de la religión, un capítulo dedicado al humanismo y el ateísmo, en el que da cuenta de su génesis y desarrollo, concluyendo con una lectura del Vaticano II en la que se pone de manifiesto cómo la afirmación de Dios, lejos de dismi-

nuir la libertad y dignidad del hombre, la plenifica y le da su verdadera dimensión.

En el capítulo quinto nos habla de las religiones monoteístas proféticas y de sus características, y el apartado final sobre religiones orientales, en el que sigue a J. Masiá, responde a críticas que suelen hacerse desde nuestra mentalidad occidental. Quizá por la actualidad del tema, dedica el sexto capítulo al problema de las sectas y de los nuevos movimientos religiosos, haciendo una breve descripción de los más representativos.

Por último, dedica gran parte de la obra –capítulos 7 y 8– a una introducción al cristianismo y a la figura de Jesús, poniendo de relieve principalmente su entraña humanista, siendo así fiel a su maestro, Gómez Caffarena, a quien dedica el libro.

Juan Pedro Alcaraz

LAMET, Pedro Miguel, *Borja: los enigmas del Duque,* Belacqva, Barcelona 2003, 376 pp. + 4 cuadros.

Pedro Miguel Lamet es, entre otras muchas cosas, poeta y periodista, ensayista y biógrafo. Sus biografías se han centrado casi siempre en personajes de los siglos XIX y XX. El P. Arrupe, Juan Pablo II, Luz Casanova, Joaquín Ballester, «La santa de Galdós», el P. Rubio... Con el siglo XXI inauguró una trilogía de novelas históricas sobre personajes de nuestro Siglo de Oro, jesuitas y canonizados los tres: Ignacio de Loyola (*El caballero de las dos banderas*), Pedro Claver (*El esclavo blanco*) y Francisco de Borja (*Borja, los enigmas del Duque*).

Además de sugerente, el título es verdadero. La figura de Borja está plagada de enigmas, habitualmente dejados en la sombra ante la magnitud del «estampido» para el que «el mundo no tenía orejas», en intuición acertada de Ignacio: el que uno de los personajes más relevantes de la política española en tiempos del César Carlos dejase al «señor que se me pueda morir» por el Eterno Señor... Pero esta realidad no sólo no suprime, sino que obliga a plantear muchas preguntas: ¿Hasta qué punto y en qué medida la formación y las grandes vivencias del poder se pueden abandonar, sobre todo si, una vez jesuita, Borja sigue engolfado, por obediencia, en asuntos políticos y de gobierno? Vivió el matrimonio y la paternidad y nunca olvidó a sus hijos y nietos. ¿Hay indicios de que su matrimonio con Leonor, ciertamente negociado por Carlos I y la emperatriz Isabel, no fuera fruto de un enamoramiento ardiente ni tampoco una experiencia de comunión personal plenificante? Su admiración indudable por la emperatriz ¿llegó a un enamoramiento platónico? Fue jesuita por convicción y afición, sin duda, pero no dejó nunca de ser «el Duque»; vivió, por decisión de Ignacio, al margen de

los superiores jesuitas; tenía una veta más franciscana y eremítica que jesuítica; se ocupó de la Orden, pero empleó con frecuencia sus fuerzas, especialmente en el último año de su vida, en negocios ajenos a la Compañía. En cuanto a su vida de oración, ¿fue asceta o místico?; ¿qué perduró más en él: la sensualidad levantina o la calavera que le acompañaba en sus viajes para recordarle los «novísimos»?

Junto a los interrogantes, está la variada constelación de personajes con los que se relacionó. Por supuesto, los grandes de la Corona española, Carlos I y Felipe II, con sus esposas y familiares, los nobles y secretarios, las princesas Catalina de Austria, la hija de Juana la Loca, más tarde reina de Portugal, y Juana la jesuita, el rey portugués Don Sebastián y una pléyade de santos: Ignacio, Teresa, Pedro de Alcántara, Juan de Ávila, Juan de Ribera, Carlos Borromeo, Tomás de Villanueva, Garcilaso de la Vega, Fray Luis de Granada, papas y cardenales...

Son claros los momentos de triunfo en su vida, pero no lo son menos los fracasos: su amigo Carlos I no logró hacerle mayordomo de Felipe II en su primer matrimonio con María Manuela de Portugal, por recelos de la corte lusa. A veces, las abundantes relaciones de Borja, como en el caso de la princesa Juana, dieron pie a habladurías de pésimo gusto. O crearon perplejidades de otro tipo, como con el franciscano extremeño Fray Juan de Tejada. Más seria fue la inclusión en el Índice de la Inquisición de *Las obras del cristiano* del Duque, sin motivo y debido quizá a su amistad con fray Bartolomé de Carranza. En este trance tuvo que poner tierra por medio huyendo a Portugal, fuera de los límites de Castilla, y sorbió la amargura de la nula ayuda de Felipe II y de algunos jesuitas importantes: Araoz y Nadal, nada fraternos en este trance.

Muchos enigmas, habitualmente eludidos por una hagiografía más centrada en lo espiritual. Lamet se ha atrevido a afrontarlos, aunque consciente de que no todos tienen respuesta nítida.

El género de novela histórica, en este libro y en los parejos de los otros dos santos jesuitas, tiene una carga histórica fuerte. La fabulación es la precisa. En el caso de Borja, el narrador es un hijo real del Duque, Juan Borja, embajador de España, emparentado por vía matrimonial con los Loyola. El descubrimiento de una obra póstuma suya, *Empresas morales,* en una librería de viejo, sugirió al autor hacerle redactor de un informe para Gregorio XIII sobre su propio padre. Pero el personaje es real como lo son los que aparecen en el relato. Si en *La santa de Galdós* rescató de la novela de D. Benito una figura histórica, aquí, con visos de novela, hace historia. Es abundante y completo el apoyo bibliográfico sobre el Duque de Gandía, incluyendo, además de la última bibliografía, manuscritos aún no publicados. Es digna de admiración la facilidad con que se mueve entre complicadas genealogías entrelaza-

das y la soltura con que describe escenarios y cortes. A propósito de su obra sobre San Ignacio, el académico jesuita P. Quintín Aldea subrayaba el valor histórico del libro. Puede decirse lo mismo de éste, con la dificultad añadida que supone el hecho de que el protagonista no sea tan conocido, y que el conjunto de los personajes de esta historia sea mucho más abundante y complejo. No en vano los Borgia (o Borja) son un árbol con innumerables ramas, expandidas entre la Iglesia y varios Reinos: Italia, España y Portugal.

Conocíamos al poeta, periodista, ensayista y biógrafo. Lamet se mueve con soltura, donaire y buen y variado estilo –tiene gracejo la recreación del lenguaje teresiano en el capítulo que trata de la Santa– en un género parcialmente distinto del de sus obras anteriores. Aunque tiene un denominador común: el asunto religioso, en el que prácticamente siempre se mueve con maestría y es su especialidad de fondo. Con un género nuevo, ha sabido superar con creces las biografías anteriores de esta figura enigmática, al abordar sin miedo flancos menos visibles de su personalidad poliédrica.

Rafael Mª Sanz de Diego, SJ

PRAENA SEGURA, Antonio – ESCRIBANO, Asunción (Coordinadores), *Cristianismo y poesía,* San Esteban, Salamanca 2003, 378 pp.

Aristóteles y los antiguos trataban de «la poética» para designar lo que en la actualidad conocemos como «poesía», que es la toma de conciencia espiritual, el canto creador y la subsistencia propia. El poeta quiere siempre ofrecer en su obra algo más de lo que comunica. Desea ser incomprendido en el sentido del misterio, nunca ser comprendido totalmente; su interés es proyectarse en la historia para ser entendido por las nuevas generaciones. Con esta obra se honra a esa palabra original y nunca dicha del todo.

El libro se divide en tres secciones. La primera: el Dios cristiano y la poesía, donde la poesía aparece como vía de conocimiento sobre la búsqueda de Dios. Una búsqueda que se realiza pasando por la soledad, el naufragio y la esperanza.

En la segunda sección aparece la figura de Jesucristo dando forma y contenido a la poesía. Se desarrolla mirando la figura bíblica de Jesús (*Jesús profeta y poeta. La vida como belleza,* por Xabier Pikaza), y su expresión creativa y litúrgica.

En la tercera sección aparecen nombres de poetas que han reflejado y experimentado esta dimensión de la búsqueda y la expresión que se dan en la poesía. Rimbaud dijo que el primer estudio del que quiere ser poeta es su propio conocimiento: debe buscar su propia alma, inspeccionarla, tentarla y

aprehenderla. Así, aparece reflejado en la selección escogida: S. Juan de la Cruz (Sagrario Rollán); A. Machado (J. Manuel Regalado); Unamuno (M. Gelabert); Leopoldo Panero (Mercedes Marcos); Luis Rosales (A. Sánchez). Por último, hay un capítulo dedicado a los poetas del nuevo siglo (A. Praena).

Tras la lectura de este libro se comprueba el motivo por el que la experiencia es más que el simple saber: es un *poder iluminado* para transformar el mundo que decepciona al poeta.

Juan Pedro Alcaraz

GRESHAKE, Gisbert, *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo,* Sal Terrae, Santander 2002, 136 pp.

El título *el Dios uno y trino* traiciona la intención y la formulación misma del autor que literalmente habría de verterse por *el Dios triuno,* expresión poco admisible en castellano. Greshake no nos propone un nuevo «De Trinitate»; tanto aquí como en la obra mayor de temática análoga (*Der dreieine Gott*) quiere subrayar con la inversión mencionada, y como hoy es moneda corriente en teología trinitaria, que la unidad divina, más que presupuesto, es resultado de la multiplicidad de personas.

Señala así una convergencia entre comunión divina y vivir humano comunitario, pero elabora una *teología* trinitaria (no sólo de la Trinidad) que señala cómo habría de desarrollarse todo quehacer humano para ser humano en plenitud, bajo el signo del encuentro triádico que constituye la médula constitutiva del Ser supremo.

Encuentro triádico del Yo y el Tú, por desarrollarse en el espacio del Amor. Si éste faltase, no se daría encuentro, sino confrontación signada por la dialéctica hegeliana del Sí y el No, trágica a fin de cuentas, pese a su aparente asepsia. En Cristo el Dios único se otorga, en su peculiar diferenciación, como Abbá; como Hijo y Palabra de Dios hecha palabra de hombre; como Espíritu Santo, gracias al cual recibimos esa Palabra, que ni desaparece como humana ni queda disminuida como Palabra de Dios.

Dios, por tanto, no como unidad compacta, sino en Sí mismo Relación, estableciendo Él cierta correspondencia entre su comunión divina trinitaria y la aspiración humana a vivir en comunión. Gracias a Dios, el «otro» pertenece esencialmente a nuestro ser-persona, y por ello lo humano alcanza su autonomía individual precisamente al entregarse en amorosa relación.

Siguiendo la temática de su obra mayor, Greshake expone de manera analítica las consecuencias inmensas de esa imagen trinitaria de Dios. Se refiere especialmente al diálogo entre las religiones. Pero en esta obra no se limita a resumir su voluminoso tratado, sino que lo *renueva* al ponerse en *relación* con

nuevos destinatarios (en primer término, las religiosas con quienes ejerce su labor de capellán).

La peculiaridad del cristianismo se cifra, no en amar más, sino en encontrar en la propia realidad divina el sentido supremo del amor. El Dios Trino, idéntico al Uno, se inmanentiza en la Creación entera. Al cooperar a ella, el ser humano se halla bajo el signo de esa comunión de la que ella surge, sin sentirse nunca oprimido por las exigencias de una omnipotencia desmesurada. La acción trinitaria que nos mueve cuenta con la «mediana grandeza» de nuestro ser.

De manera competente se ha señalado la necesidad de insistir en la dimensión vertical de la compenetración (o *perijóresis*) entre las divinas personas; el Amor interhumano aparecería mejor así como el de Jesús, alimentado por su comunicación con el Padre y más perfectamente incondicional que otro sujeto al toma y daca de la sola correspondencia horizontal.

Pero sin necesidad de entrar en la cuestión técnica de las *procesiones,* Greshake cuenta con esta dimensión; su obra rezuma toda ella oración, siendo así el trabajo de la comunión antes don que tarea. Lo hace ver también el acierto de finalizar su reflexión en estética y poesía; de ahí las láminas con muestras icónicas que incluye la obra, con acertados comentarios.

Poner de relieve la incidencia del Misterio Santo en todos los campos de la teología y de la existencia humana contribuye a su mayor Gloria. Mucho más con aportaciones tan competentes e impregnadas de fe como la de Greshake. Reciba por ello nuestra felicitación y sincero agradecimiento.

José R. García-Murga

MORRICE, William, *Dichos desconocidos de Jesús. Palabras atribuidas a Jesús fuera de los cuatro Evangelios,* Sal Terrae, Santander 2002, 272 pp.

Desde que comenzó la investigación histórico-crítica de la Sagrada Escritura y aparecieron conceptos como «géneros literarios», «formas», «tradiciones», «redactores», etc. el interés por encontrar las palabras auténticas de Jesús ha ido en aumento. La obra ante la que nos hallamos pretende ser un intento bastante completo de llegar a las *ipsissima verba Jesu* en los escritos no canónicos. William Morrice, doctor y profesor en el departamento de Teología de la Durham University de 1975 a 1995, estudió las fuentes coptas, griegas y árabes para investigar esos dichos.

El libro está estructurado en cinco partes. La primera presenta cuestiones relativas al canon: qué libros entraron en el Nuevo Testamento y cuáles no fueron incluidos y qué criterios se utilizaron. Des-

pués se plantea el interrogante de cómo podemos juzgar hoy si determinados dichos provienen o no de Jesús.

En las partes segunda a cuarta del libro, el autor estudia un conjunto de dichos agrupados por bloques según su procedencia. Los dichos son situados en su contexto histórico y bíblico. El estudio de cada uno consta de su transcripción íntegra, seguida de una valoración del grado probable de autenticidad, una explicación del significado de ese dicho y su supuesta relación con los Evangelios canónicos.

En los capítulos de la segunda parte se ven las palabras del Señor dentro del NT, pero fuera de los Evangelios. Luego, algunos dichos procedentes de papiros de origen egipcio.

La tercera parte está dedicada al análisis en profundidad del Evangelio copto de Tomás, encontrado en 1945 en Chenoboskion y vendido en el mercado de Nag Hammadi. Esta colección de «los dichos ocultos que Jesús el Viviente ha dicho y que ha escrito Dídimo Judas Tomás» es importante, porque es el códice que reúne mayor número de dichos atribuidos a Jesús y porque muchos de ellos pueden remontarse al Jesús histórico. A diferencia de otros exegetas, Morrice afirma que el evangelio de Tomás no es de origen gnóstico, sino que tiene influencia del cristianismo siríaco primitivo, el cual defendía un ascetismo extremo, conocido como «encratismo». El autor también apuesta por la independencia de este «Evangelio» respecto de los canónicos y por la autenticidad de los dichos de Jesús contenidos en este escrito. Si estas consideraciones son correctas, nos hallamos ante un escrito con un valor para el cristianismo muy superior al que hasta ahora se le había concedido.

La cuarta parte se centra en «leyendas fantásticas» que intentan cubrir de modo imaginativo la escasa información respecto a la vida oculta de Jesús que se encuentra en los Evangelios canónicos. A continuación se pasa revista a los evangelios judeo-cristianos y egipcios, a los primeros escritos cristianos y a la presencia de la figura de Jesús en el Corán.

La última parte hace balance de los descubrimientos realizados en este viaje por las fuentes, sacando en claro las «perlas de sabiduría», los «puñados de oro» y los de «plata». Para el autor, estos escritos arrojan nueva luz sobre Jesús, y especialmente sobre las parábolas.

Esta obra, destinada al público en general, presenta las introducciones necesarias para comprender el proceso de la investigación y el estado de la cuestión en torno a los dichos atribuidos a Jesús. También los especialistas disponen de un útil instrumento de trabajo, tanto por el contenido del libro como por las notas, bibliografía e índices señalados. El autor maneja las fuentes con rigor y prudencia, reconociendo siempre el valor subordinado de estos escritos respecto de los Evangelios canónicos y siendo cauteloso en las valoraciones que propone en cada dicho. Nos hallamos,

pues, ante un estudio profundo, fruto de una gran paciencia y minuciosidad en la investigación, que contribuirá sin duda a acercarnos un poco más a la apasionante figura histórica de Jesús de Nazaret.

Fernando J. Nieto Sáez

DÍAZ-SALAZAR, Rafael, *Justicia global. Las alternativas de los movimientos del Foro de Porto Alegre,* Icaria Editorial – Intermón Oxfam, Barcelona 2002, 366 pp.

Las editoriales Icaria e Intermón Oxfam unen sus esfuerzos para editar una colección centrada en temas relacionados con el fomento de la cultura de la solidaridad y la creación de una conciencia crítica ante la desigualdad que vive el mundo (el *Informe Lugano,* de Susan George, y el *Manifiesto del agua,* de Ricardo Petrella, son dos de sus anteriores títulos).

Este libro está dedicado a ese gran acontecimiento que supone la creación de redes internacionales de movimientos por la justicia global. «El nuevo siglo comienza en Porto Alegre», afirmaba *Le Monde Diplomatique* en Enero de 2001). Se está gestando una nueva sociedad civil mundial. Desde las protestas ciudadanas en Seattle y Génova, crecen en toda la tierra organizaciones de ciudadanos que afirman que «otro mundo es posible».

El autor describe en la introducción estas organizaciones como movimientos que surgieron como grupos sociales de resistencia, pero que actualmente son emisores de propuestas para ir construyendo una *justicia global:* luchan por universalizar a escala planetaria los derechos sociales que se ejercen en los modelos más avanzados del Estado de Bienestar europeo; proponen una justicia expansiva e integral (una especie de *ecojusticia económica*) que incorpore dimensiones ecológicas, económicas, de género, migratorias, comerciales, de derechos humanos, etc., y propugnan una globalización de la justicia, pues desean que el proceso de internacionalización creado se oriente a erradicar la pobreza en el mundo.

El libro se articula en torno a tres partes fundamentales: un largo capítulo en el que Díaz-Salazar presenta el nuevo espacio que aglutina a los movimientos (el *Foro Social Mundial* de Porto Alegre expone sus señas de identidad y analiza sus propuestas alternativas). La segunda parte está formada por un conjunto de documentos en los que movimientos muy representativos expresan sus propuestas sobre alimentación, salud, medio ambiente, deuda externa, comercio internacional, empresas transnacionales, derechos humanos, etc. Esta parte se complementa con una serie de largas entrevistas a destacados intelectuales y militantes de los movimientos. Finalmente, se incluye un CD-Rom con todos los documentos del I y II FSM de Porto

Alegre y con un directorio de sitios web de unos 500 movimientos, ONGD, sindicatos, medios de comunicación alternativa y centros de investigación y acción. Se trata de ofrecer al lector un instrumento que suministre información sobre quiénes constituyen este nuevo sujeto emancipatorio, cómo son, qué quieren y, sobre todo, qué alternativas proponen.

Es una gran suerte tener entre manos una obra tan completa, que ofrece una información rigurosa y fiable y que constituye un excelente un instrumento de sensibilización, tanto personal como grupal, en la dirección de construir un mundo más justo.

Dolores Aleixandre

AROSTEGUI BARANDIKA, Igone, *Calidad de vida y retraso mental,* ICE de la Universidad de Deusto – Mensajero, Bilbao 2002, 252 pp.

Este libro ofrece pautas sugerentes para reflexionar sobre el concepto de «Calidad de Vida», que es en la actualidad el objetivo primordial que, en cuanto a su mejora, se plantea FEAPS, la Confederación Española de Organizaciones en favor de las Personas con discapacidad intelectual.

Escribe el autor en la p. 58: «La evolución en la conceptualización y medición de la Calidad de Vida ha llevado a una nueva definición del concepto que trata de agrupar las características de multidimensionalidad y complejidad con su universalidad y singularidad». Esto hace que la medición de la Calidad de Vida sea especialmente una cuestión de individualidad; es decir, no vale con evaluar las condiciones objetivas de la vida de una persona, sino que además es necesario conocer cuál es la percepción que la persona tiene de su bienestar, teniendo en cuenta lo que para él/ella es significativamente importante.

El posicionamiento básico y acertado que asume Arostegui, es el aportado por R.A. Cummins cuando desarrolla su definición de calidad de vida como referente único para todos los ciudadanos, sin establecer diferencias.

Sobre estos dos pilares conceptuales desarrolla la metodología de su estudio: *la persona con discapacidad ha de ser interrogada directamente,* y expone procedimientos para facilitar la expresión de sus vivencias y superar las barreras en la comunicación; *la calidad de vida ha de ser un bien universal,* y aplica las baterías de sus «tests» entre la población general de la Comunidad Autónoma del País Vasco y entre la que presenta retraso mental (según una terminología que empieza a estar trasnochada).

«Se trata de recoger las propias opiniones, siempre que esto sea posible, de las personas catalogadas con retraso mental, las condiciones de vida objetivas, así como

la expresión de sus sentimientos con respecto a la vida que están experimentando, y compararla con las condiciones de vida y la Calidad de Vida experimentadas por la población general» (p. 77).

Los resultados de su trabajo de campo los expone en el cuarto capítulo, con un despliegue de 20 cuadros en los que plasma las interrelaciones entre las variantes añadidas sociodemográficas, importancia y satisfacción, edad, etc.

Dedica el último capítulo de su libro a conclusiones e implicaciones para la investigación de la calidad de vida en personas con retraso mental, lógicamente ceñido a aplicaciones localistas. Su lectura siempre puede ser estimulante .

Acompaña al texto una amplia bibliografía que cubre abundantemente hasta el año 1996, con algún texto posterior. Presenta además cuatro anexos, instrumentos de su investigación que hacen honor a la colección que la publica: *Recursos e instrumentos psico-pedagógicos.*

1) Escala comprehensiva de Calidad de Vida para Adultos.

2) Normas sobre el modo de cumplimentación de la «Escala comprehensiva de Calidad de Vida para Adultos con Discapacidad Intelectual».

3) Escala comprehensiva de Calidad de Vida para Adultos con Discapacidad Intelectual (COMQOL-ID).

4) Hojas de respuesta para la cumplimentación de la Escala Subjetiva en la COMQOL-ID.

Fuensanta Meléndez

VAN KLEY, Dale K., *Los orígenes religiosos de la revolución francesa,* Encuentro, Madrid 2002, 558 pp.

Van Kley es un historiador conocido por sus estudios sobre el siglo XVIII francés, distinguiéndose, sobre todo, en aquellos aspectos más relacionados con la revolución francesa. En este voluminoso y denso estudio apunta que las investigaciones realizadas sobre las largas y conflictivas disensiones en el seno de la Iglesia católica francesa, sobre todo con motivo de la controversia jansenista, constituyen fundamento suficiente para afirmar que los anteriormente considerados posibles orígenes religiosos de la Revolución francesa, confirmados como tales tras este estudio, no fueron simples ni unidireccionales, sino que pueden ser considerados también como un factor decisivo en la formación tanto de la ideología revolucionaria como de la contrarrevolucionaria.

Según esta tesis, las controversias internas eclesiásticas de los siglos XVII y XVIII afectaron al Estado, de manera especial al debilitar la religión monárquica y favorecer la desacralización popular de la monarquía, y al mismo tiempo fomentaron un descarado anticlericalismo popular que tanto influjo tuvo en el desarrollo de la revolución.

Por otra parte, el autor deduce que los movimientos patrióticos, primero, y los partidos ideológicos, más tarde, sucedieron al partido jansenista (reformismo católico) y al partido devoto (catolicismo propapal militante), tan polémicamente presentes durante más de un siglo en el catolicismo francés. Es decir, según Van Kley, las ideologías liberal y conservadora surgieron fundamentalmente de movimientos internos al catolicismo, se radicalizaron precisamente por este origen religioso-dogmático, fueron actores decisivos en el complejo proceso revolucionario y desembocaron en los partidos que gobernaron Europa a lo largo del siglo XIX.

Años atrás, el historiador Furet escribió un sugestivo libro sobre los orígenes intelectuales de la Revolución francesa. Este estudio lo completa y añade reflexiones, puntos de vista y conclusiones seguramente discutibles, pero, en todo caso, dignos de tener en cuenta.

Juan María Laboa

LÓPEZ AZPITARTE, Eduardo, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana,* Sal Terrae, Santander 2003, 344 pp.

Este libro es una reelaboración de otro anterior (*Fundamentación de la ética cristiana,* Paulinas, 1991) que ha tenido 8 ediciones. De los 16 capítulos que lo integran, uno es nuevo («Fe cristiana, ética civil y tolerancia»), y otro, el dedicado a la libertad humana, ha cambiado de nombre, pasando a llamarse «La opción fundamental». La reelaboración ha pretendido acercar el libro a un público más amplio. Para ello ha suprimido las cuestiones más especulativas o históricas, las notas a pie de página, los índices de materias y autores, etc. Ha añadido, en cambio, una bibliografía selecta y actualizada al final de cada capítulo para orientar a los lectores que deseen profundizar.

El libro parte de una constatación sociológica: la crisis actual de la moral cristiana, que para unos es el refugio de quienes no tienen el coraje de ser libres, y para otros ha perdido credibilidad por el casi ilimitado pluralismo ético de nuestra sociedad. Tras descartar dos reacciones frecuentes –una añoranza estéril del pasado y una privatización de nuestras convicciones morales que renuncia a influir en la sociedad–, el autor propugna una ética cristiana que sin arrogancia, pero también sin complejos, dialogue con otros modelos éticos. El libro –que es una obra de Moral Fundamental– pone los cimientos para construir una ética semejante. Sobre esos cimientos será necesario después elaborar la Moral Especial: ética de la sexualidad, bioética, moral social, etc.

Todas las preguntas importantes de la Moral Fundamental encuentran aquí cumplida respuesta: ¿por qué necesitamos de la ética?; ¿cómo se elabora?; ¿cuáles son sus

fuentes?; ¿qué es lo específico de una ética cristiana y qué relación debe tener con otros modelos?; ¿es posible asumir en el interior del cristianismo las exigencias modernas de autonomía moral?; ¿cuáles son las funciones respectivas del magisterio de la Iglesia, de quienes elaboran la Teología moral y de la conciencia personal de los creyentes?; ¿qué es el pecado (personal y colectivo)?; etc., etc.

Todo ello está tratado con talante abierto, con profundidad y con un lenguaje claro. Eduardo López Azpitarte, que acaba de jubilarse como profesor de la Facultad de Teología de Granada, es, en mi opinión, uno de los mejores moralistas que tenemos en España.

Quienes leyeron ya su «Fundamentación de la ética cristiana» encontrarán aquí pocas cosas nuevas; pero aquellos que no lo hicieron, quizá por el respeto que inspiran los manuales académicos, no se arrepentirán de adentrarse en estas páginas.

Luis González-Carvajal

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

En general, hemos aprendido a ser complacientes, a ocultarnos tras una máscara, a desempeñar un papel. Hemos adquirido la costumbre de disimular lo que nos sucede, con el fin de ganarnos el reconocimiento, la integración o una aparente comodidad, en lugar de manifestarnos tal como somos. Hemos aprendido a separarnos de nosotros mismos para estar con los demás. Y aquí tiene su origen la violencia en la vida diaria: no escucharse a sí mismo conduce, tarde o temprano, a no escuchar al otro; no respetarse a sí mismo conduce, tarde o temprano, a no respetar al otro.

Ilustrando sus palabras con ejemplos contundentes, el autor explica cómo nuestra tendencia a ignorar o a desconocer nuestras propias necesidades nos incita a hacernos violencia y a transferir esa violencia a los demás. Para evitar caer en una espiral de incomprensión, hemos de reconocer nuestras necesidades y ocuparnos de ellas. Este libro invita a desactivar la mecánica de la violencia allí donde siempre se inicia: en la conciencia y en el corazón de cada uno de nosotros.

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

XVI CONGRESO INTERNACIONAL A.I.E.M.P.R.

(Asociación Internacional de Estudios Médico-Psicológicos y Religiosos)

«GÉNERO Y RELIGIÓN:
Masculino-Femenino y hecho religioso»

Granada, 3- 7 de septiembre 2003

Presidente: Carlos Domínguez Morano
Secretario General: Rafael Briones Gómez

Ponencias programadas

Género y religión: Aspectos biológicos

Prof. Dr. Ramón Nogués
Catedrático de Antropología Biológica. Universidad de Barcelona

Género y religión: Aspectos antropológicos

Prof. Dra. Teresa del Valle
Catedrática de Antropología Cultural. Universidad del País Vasco

Género y religión: Aspectos teológicos

Prof. Dra. Mercedes Navarro Puerto.
Teóloga y Psicóloga. Universidad Pontificia de Salamanca

Género y religión: Aspectos psicoanalíticos

Prof. Dra. Monique Schneider
Psicoanalista. Directora de Investigación en el CNRS. París

Mesas redondas

«Experiencias de género y religión»
«Mujer y Monoteísmo»
«Género y religión: aproximación interdisciplinar»”

PARA MÁS INFORMACIÓN:

Arrayanes Viajes y Congresos, Avda. Madrid, 3 bajo. 18012 Granada
E-mail: v_arrayanes@infonegocio.com
www. aiempr.org

rebelde con causa

Es posible que no te gusten muchas de las cosas que pasan y tampoco como te lo montas. ¿Te aburres, notas que te falta algo y te sientes vacío? De pronto llegas a la convicción de que ya es hora de hacer algo por los demás. Y así, sin más, alguien te propone una causa para tu rebeldía y descubres que en los Jesuitas, los rebeldes como tú son bien recibidos. Sobre todo si lo que quieren es cambiar las cosas, trabajar para y con los demás, luchar para mejorar el mundo. Si tienes ganas y fuerzas para dedicarte a una causa que llene tu vida de sentido, siguiendo los pasos de Jesús, aquí nos tienes.

Tu rebeldía será necesaria para ayudar a muchas causas.

A partir de aquí, tu vida tendrá un sentido. No serás rico ni famoso. Pero serás útil, libre y positivamente feliz.

JESUITAS

Te entendemos y te atendemos.

Cuando quieras, podemos hablar de ello el tiempo y las veces que haga falta.
Llama al 606.00.40.17. o escríbe a: jesuitas@probesi.org

Tus preguntas tienen respuesta.