SUMARIO

ESTUDIOS

- **Los cristianos y la moral de clase media.**
  Juan Antonio GUERRERO ALVES, SJ 533
- **El Evangelio y las clases medias.**
  Adela CORTINA 547
- **Ética y eclipse de Dios.**
  Gonzalo GAMIO GEHRI 559
- **Una vocación para mi «tribu»: la solidaridad.**
  Dean BRACKLEY, SJ 577

COLABORACIÓN

- **La guerra de Iraq: ¿conflicto religioso o «kairós» para el cristianismo?**
  Josep M. MARGENAT, SJ 589

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

- **Las nuevas identidades-proyecto.**
  Patxi ÁLVAREZ DE LOS MOZOS (Fundación «Alboan») 607

LOS LIBROS

- **Recensiones** 611

PRESENTACIÓN

MORAL Y EVANGELIO DE LAS CLASES MEDIAS

A partir de mediados del siglo XIX, y en especial a lo largo de todo el siglo XX, hemos asistido al ascenso de las clases medias, ese amplio estrato social de nuestras sociedades modernas que tiene la capacidad de alcanzar cualquier tipo de oportunidades vitales y de acceder a unos niveles de bienestar y consumo más que aceptables.

Parece razonable hablar de clases medias en plural, porque éstas engloban un amplio estrato social de la sociedad en que vivimos. Parece también razonable, y éste es el propósito de este número de *Sal Terrae,* conocer algunas de sus particularidades y características. Por último, parece igualmente razonable procurar dicho conocimiento desde la óptica de la moral, pues es habitual que en estas fechas, calurosas y estivas en el territorio español, se dedique un número de la revista a reflexionar sobre un tema moral de actualidad.

El que aquí comienza parte de alguna de las siguientes preguntas: ¿facilita la moral de las clases medias un desarrollo personal sano, adecuado y equilibrado y una vida pública socialmente cohesionada?; según el Evangelio, ¿tienen todas las personas derecho a disfrutar de las oportunidades vitales o sólo lo tienen las que pertenecen a las clases medias?

Juan Antonio Guerrero ofrece en su artículo una presentación de las citadas clases y de la moral que las caracteriza. A ella le acompañan unas reflexiones sobre las ambigüedades de la moral cristiana de las clases medias y unas pistas para vivir la fe cristiana en el contexto de dichas clases.

Tras una referencia a los rasgos esenciales de las clases medias, *Adela Cortina* reflexiona sobre el modo como entran en conflicto la moral del bienestar acomodaticio, que ha llegado a ser el ideal moral

universal, y el evangelio. Y concluye que la dicha no es ni para los estúpidos ni para los que aspiran a estar bien (prudentes), sino para los cuerdos, que practican la prudencia en el corazón de la gratuidad y la justicia.

Hace varias décadas afirmó Martin Buber que la hora histórica que atraviesa el mundo puede definirse como el eclipse de Dios. *Gonzalo Gamio* utiliza dicha imagen para reflexionar sobre algunas de las características que subyacen a la persona que forma parte del amplio estrato social de las clases medias; una persona y un yo que se piensa y se concibe de manera individualista, como ser omnipotente, como sujeto que no necesita abrirse ni al otro ni al tú.

Desde una realidad como la de El Salvador, marcada por la capacidad que tiene para desenmascarar la verdad de nuestro mundo, *Dean Brackley* ofrece diversas propuestas que tratan de responder a esta pregunta: ¿cómo podemos ayudar a la gente de clase media de los países ricos a descubrir la realidad y la verdad de nuestra existencia? Su propuesta presenta un punto de llegada que convendría alcanzar: descubrir la vocación a una vida de servicio y de solidaridad, para poder amar a las víctimas que están fuera de nuestro círculo familiar, religioso y social.

Hace ya casi cuatro meses que se produjo el primer ataque de Estados Unidos sobre Iraq. Desde entonces, y en referencia al conjunto de elementos que configuran dicho ataque, son muchas las preguntas que aún nos hacemos; son muchas también las preguntas que todavía quedan por responder. *Sal Terrae* dedicó la «Serie» del año 2002 a reflexionar sobre un tema que guarda estrecha relación con muchas de esas preguntas: religión, violencia y reconciliación. En este número de contenido moral, la revista quiere ofrecer igualmente una contribución más al respecto, en la que *Josep María Margenat* ofrece diversas claves para comprender mejor lo incomprensible de esos atroces ataques. Tres ejes fundamentan dichas claves: la legitimación fundamentalista de la guerra como conflicto religioso; el silencio de Dios ante la guerra; rasgos de una sabiduría para ganar la paz.

Feliz y merecido descanso a todas/os las/os lectoras/es que se encuentren en estos días disfrutando de paz y tranquilidad; una paz y tranquilidad que deseamos alcancen y lleguen cada vez más a todos los lugares de nuestro planeta.

ST 91 (2003) 533-546

ESTUDIOS

Los cristianos y la moral de clase media

Juan Antonio GUERRERO ALVES, SJ*

Jesús de Nazaret no fue de clase media, y la Iglesia tampoco lo es. Los ministros de ésta, en cambio, así como el laicado católico europeo, sí lo son en su mayoría. Es razonable que así sea: si ha habido un hecho relevante en las sociedades europeas del siglo XX, ha sido el ascenso de las clases medias. A pesar de ser un concepto un tanto impreciso teóricamente, en las encuestas cada vez hay más personas que reconocen pertenecer a dicha clase[1]. La consolidación de una sociedad de clase media, con sus patrones de comportamiento asociados, ha ido configurando una moral y una forma de vida que se ha convertido en contexto y humus social de la moral cristiana.

Además, parece que la existencia de una amplia clase media no sólo es un dato, sino que tiene un cierto carácter normativo, es un bien social a perseguir. ¿Quién no ha oído decir que la transición española fue posible porque había una amplia clase media, y que

---

* Jesuita, miembro del consejo de redacción de *Sal Terrae*.

1. Evitaré citar para simplificar la lectura. Las obras y estudios de las que tomo datos e ideas para este artículo son principalmente los siguientes: Zygmunt BAUMAN, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres,* Gedisa, Barcelona 1999. John RAWLS, *Liberalismo político,* Crítica, Barcelona 1996; ID., *Teoría de la justicia,* FCE, México 1985. Richard SENNETT, *La corrosión del carácter,* Anagrama, Barcelona 2000. Alan WOLFE, *Moral Freedom: The Impossible Idea that Defines the Way we Live Now,* W.W. Norton & Company, New York 2001. Id., *One Nation after all. What Middle-class Americans Really Think About,* Penguin, New York 1998. Robert WUTHNOW, *Christianity in the 21st Century: Refections on the Chalenges ahead,* Oxford University Press, New York – Oxford 1993; ID., *Loose Connections, Joining together in América's Fragmented Communities,* Harvard University Press, Cambridge (Mass) – London 1998.

algunos países de América Latina no acaban de despegar o estabilizarse porque no tienen una amplia clase media o porque las políticas gubernamentales están debilitando a la clase media? La creación o el fortalecimiento de una amplia clase media parece un fin deseable para el desarrollo económico y la estabilidad política de cualquier sociedad.

Sin embargo, cuando miramos más de cerca el bien que nos proponemos fomentar o proteger, percibimos que la clase media lleva asociada una moral y una forma de vida profundamente cuestionadora de la vida y la moral cristianas, no sólo en aspectos puntuales como la educación, la pareja, el matrimonio, el sexo, la familia, la solidaridad, la ciudadanía, la religión, la pertenencia a la Iglesia, el papel de la autoridad, de la tradición, etc., sino en su fundamento, en la misma posibilidad de anclar la totalidad de la vida en Dios y dejarse constituir por Él. Analizar este fenómeno y ver qué podemos hacer los cristianos en este contexto es el tema de estas páginas.

No es mi intención hacer una exposición doctrinal de la moral de la Iglesia. Me referiré a la moral de manera descriptiva; no entraré en los principios ni en el deber ser; me mantendré en el terreno de la moral vivida: lo que se dice, se hace y se valora. Dividiré la exposición en cinco partes: en primer lugar, explicaré qué entiendo por clase media; en segundo lugar, señalaré el aparente éxito social de las sociedades de clase media y sus residuos; en tercer lugar, caracterizaré con algunas notas la moral de la clase media; en cuarto lugar, apuntaré las ambigüedades de la moral cristiana de clase media y el *impasse* a que llega la moral de clase media por sí misma; y, por último, en quinto lugar, sugeriré algunas pistas para vivir la fe cristiana en contexto de clase media.

1. Aproximación a la clase media

La clase media es un fenómeno muy amplio y mal definido. No me detendré en definiciones sociológicas. Simplemente, haré algunas distinciones y expresaré a qué me refiero con la expresión «clase media».

Tradicionalmente, la clase media estaba constituida por pequeños propietarios, pequeños empresarios y profesionales liberales, emparentados ideológicamente con la burguesía. No eran ni dirigentes ni obreros. Posteriormente irrumpió una nueva clase media,

formada por los «cuellos blancos»: empleados de oficina, asalariados no manuales, que se consideraban superiores a los obreros, aunque en realidad estuvieran más alienados, pues no estaban mejor pagados y eran más dependientes de la clase dirigente. Más recientemente, se ha empezado a considerar también clase media a algunos trabajadores manuales por cuenta propia o a asalariados con un puesto de trabajo fijo y bien remunerado.

En las últimas décadas se ha hablado de la sociedad de los tres tercios. Éstos, por supuesto, son muy desiguales en número: por arriba tenemos una reducida clase de propietarios y dirigentes que no siempre son visibles; por abajo, un bloque social de excluidos y trabajadores en situación de precariedad, gente que sobra y no tiene lugar en un sistema configurado por valores utilitarios, con unas formas de trabajo exigentes y unos rendimientos productivos crecientes. En medio, una muy numerosa clase media, que incluye a la tradicional y a la nueva, que trabaja, consume, se divierte y goza de la seguridad, del bienestar, de la protección y de todas las bendiciones que ofrece el sistema.

Consciente de que pierdo algunos matices, hablaré de la clase media en un sentido muy amplio, para referirme a los sectores situados en la posición intermedia de la estratificación social, a las grandes mayorías de las sociedades occidentales, que no son ni poderosos ni grandes propietarios, pero que acceden a unos aceptables niveles de consumo y bienestar, cuyas valoraciones y cultura conforman una mentalidad característica que destila un hombre/mujer medios en nuestras sociedades. Normalmente funciona como un grupo homogéneo, pero en ocasiones aparecen algunas diferencias –cada vez menores– entre la clase media tradicional y los segmentos sociales recientemente incorporados.

2. El éxito de las sociedades de clase media y sus residuos

Hay un hecho que parece irrebatible: las sociedades con una amplia clase media son más pacíficas, prósperas y estables que las que tienen una clase media precaria o carecen de ella. Todas las utopías que han pretendido llegar más lejos, de hecho, han dado un paso atrás. Esto parece que nos lleva a reconocer que las sociedades con amplias clases medias constituyen, de hecho, la mejor realización social de la historia hasta el momento. No se ve otro futuro para

nuestras sociedades, y es lo que desde el primer mundo occidental se ofrece como modelo para otros. Crear o fortalecer la clase media es objetivo prioritario, implícito o explícito, de muchos de los programas de desarrollo en el Sur con los que colaboran gobiernos y ONGDs del Norte.

Afirmar esto no dista mucho de la tesis de «el final de la historia», defendida hace unos años, tras la caída del muro de Berlín, por Francis Fukuyama. Su artículo y su posterior libro fueron muy criticados, pero, de hecho, pocos proponen un sistema alternativo a la democracia liberal con economía de mercado, al sistema socio-político que tenemos en Occidente. Del mismo modo, son también pocos los que proponen como alternativa una sociedad distinta de la de clases medias que sostiene estos prósperos sistemas político-económicos que llamamos «democracias liberales».

Tiene cierta lógica. En las sociedades de amplia clase media, el bienestar conseguido ayuda a someterse al orden y a la norma; y esta normalización permite hacer a las personas más previsibles, establecer marcos jurídicos más estables y generar la confianza necesaria para que la economía funcione con mayor eficacia y productividad.

El precio que se paga es que la economía se convierte en el relato de sentido envolvente de la sociedad, y la máxima producción en su finalidad. Un cabo suelto que deja ese final de la historia es un nuevo tipo de pobreza bastante más cruel que cualquier otro conocido antes: la exclusión.

La economía configura un orden suprapersonal en el que hay gente que sobra, gente superflua. Hay personas que no reúnen las condiciones elementales para integrarse en el orden y someterse a la norma que dimana del mismo. Los mecanismos de seducción del deseo, propios de la sociedad de consumidores, generan una frustración sorda en quienes no reúnen las condiciones necesarias para satisfacer sus deseos y los patrones mínimos de consumo; una frustración que mina desde dentro, provocando la exclusión. En nuestras sociedades la pobreza no es simplemente falta de comodidades y sufrimiento físico; es también, y sobre todo, condición social y psicológica. Ser pobre es «no estar a la altura de los demás», estar excluido de la «vida normal». El pobre es el consumidor expulsado, que se lame sus heridas en soledad o con su familia, si aún no se le ha quebrado. Las consecuencias de esta pobreza, más que el sufrimiento físico, son la vergüenza, la culpa y la baja autoestima. De

ahí los actos agresivos y, sobre todo, autodestructivos que acompañan a la nueva pobreza.

No puedo dejar de ver un parentesco entre las imágenes que nos han llegado de los campos de concentración nazis, soviéticos o, más recientemente, de la ex-Yugoslavia, y los hipermercados de la droga de las periferias de nuestras ciudades, hacia los que caminan en procesión jóvenes que parecen sombras. Ambos tienen en común que son el método de gestionar los sobrantes que no se adecúan al orden suprapersonal vigente; para los nazis era un orden racial, para los soviéticos histórico, y para nosotros económico. Se trata de personas que han sido progresivamente despojadas de su humanidad hasta encontrar la muerte social (no tener nada que hacer, no tener a nadie y no ser nadie) o física. Las diferencias radican en que aquéllos iban forzados por el terror, y éstos seducidos por falsas promesas; aquéllos morían juntos en masa, mientras que éstos, aislados y en soledad, ya no necesitan un soldado que les apunte por detrás, porque ya les ha ido creciendo y torturando por dentro durante largo tiempo.

Las políticas sociales compensatorias y distributivas, las acciones con las personas excluidas de servicios sociales y voluntariados, todos los intentos por repescar a quienes se caen y quedan fuera de la vida en común, siguen siendo muy necesarios y no se deben abandonar. Pero antes o después habremos de acometer cambios más profundos en nuestra forma de vida y en nuestra organización social y política, tan opulenta, tan autosatisfecha, tan estable y tan enferma.

3. Notas de la moral de la clase media

Aunque existen algunas variaciones entre los distintos países, la moral de clase media tiene muchos elementos comunes. Las virtudes esenciales de la forma de vida de clase media son la moderación, la disciplina (estas dos en franco retroceso) la eficacia y, por encima de todo, la tolerancia; su idea de la felicidad incluirá como ingredientes principales la «calidad de vida», la autorrealización profesional y el bienestar psico-afectivo. Una mirada de conjunto nos revela un *humus* social pluralista, individualista y conformista; un marco político que garantiza la seguridad y la prosperidad y protege la vida privada, y una moral más bien relativista, permisiva y sin grandes exigencias. Daré algunas notas de ésta.

Moral del trabajo y la respetabilidad

Quizá uno de los rasgos más definitorios de la moral de clase media sea la preocupación fundamental por el dinero, el trabajo y la familia. El interés de la clase media por el trabajo comenzó teniendo una justificación religiosa, pero ésta ha caído en desuso en nuestros días. Son pocas las personas que viven el trabajo como vocación y misión. La importancia del trabajo para la clase media actual ya no reside tanto en que con él se colabora en la creación de Dios, ni en que dignifica al hombre, cuanto en la remuneración y las posibilidades de consumo y «libertad» que dicha creación proporciona. Sin embargo, la libertad conseguida no debe de ser tanta cuando la queja generalizada de la clase media es que «no tenemos tiempo para hacer lo que realmente queremos hacer».

Para la clase media es también importante mantener la respetabilidad, para lo cual cuida la apariencia exterior, las posesiones materiales y el éxito profesional. Asimismo, forma parte de la respetabilidad la ausencia de estridencias, lo «políticamente correcto», la satisfacción de las expectativas sociales.

El trabajo y la respetabilidad, por otra parte, son fuentes de desgaste, de estrés y de falta de sentido. Algunos se plantean si tanta búsqueda de éxito profesional, riqueza y respetabilidad no sacrificará demasiadas cosas importantes. Aunque son minoría, es cada vez más frecuente encontrar a personas de clase media que se proponen cambiar de ocupación dejando en un segundo término las razones económicas y de promoción profesional. Los motivos son variados: la insatisfacción, el aburrimiento, el sentirse atrapado, el encontrar más autorrealización o sentido en el trabajo, el dedicar más tiempo a la familia, el ofrecer una mayor contribución a la sociedad con el propio trabajo, etc.

Moral de «sentirse bien»

Sentirse bien –una manifestación más del individualismo propio de la moral de la clase media– es el bien supremo que sirve hoy para justificar nuestras acciones: tanto las altruistas como las egoístas, las más elevadas como las más rastreras. El anclaje de las decisiones morales se sitúa no sólo en un yo sin referencias superiores, sino en lo más corporal y emotivo del mismo. El *sentirse bien* actúa de guía en la mayoría de opciones morales. *Sentirse bien* es la nueva idea de «vida buena». Sin embargo, la búsqueda de vida buena en

las sociedades de clase media con frecuencia se reduce, más que a sentirse bien, a no sentirse mal, a cuidar la salud y a *gestionar el stress.* En este contexto, la psicología asume el papel de religión de la clase media.

Moral igualitarista, «light», sin bien ni mal

La moralidad de la clase media es una moralidad *«light»* e *igualitarista,* de «mandatos pequeños» y de «virtudes modestas», de las que forma parte el evitar posturas extremas y la exclusión de juicios negativos sobre los demás. Incluso se ha inventado una palabra para expresar este valor: *«nonjudgmentalism».* Es decir, que la búsqueda de la virtud no debería ser llevada hasta el punto de juzgar a otros como faltos de bondad por sus errores. La tendencia de esta moral es definir una moral de punto medio entre extremos para lo común y diseñar espacios privados en que cada uno haga lo que quiera. Sólo se reconocen deberes morales modestos, iguales para todos y asequibles a todos. En esta moral no existen héroes ni verdades absolutas, pues producirían una jerarquía en la bondad que iría contra la idea de igualdad. Así, «hacer bien pequeñas cosas es mejor que hacerlas grandes, porque en éstas puede salir el tiro por la culata». La teoría del bien que resulta de este planteamiento es relativista y pobre: sin bien común ni jerarquía en los bienes. Todo vale lo mismo. Nadie juzga a nadie. El bien es lo que uno hace con su vida, si lo elige él. Como el bien es lo que yo elijo, nunca hay fracaso. Es como si primero se disparara la flecha y luego se pintara la diana.

Moral sin mandamientos

La libertad individual es un pilar importante de la moral de clase media, pero entra en conflicto con un sentido de obligación moral. A nadie le gusta que le digan lo que tiene que hacer. Se puede decir que no es la religión lo que molesta, sino la idea de mandamiento. Los deberes ordinarios se asumen, no porque sean obligaciones mandadas por Dios, por la ley o por la tradición, sino *porque nosotros decidimos que es lo correcto.* Se pueden asumir responsabilidades y hacer cosas por los demás, pero *no por obligación, sino «sabiamente».* Actuar «sabiamente» es hacer las cosas porque uno quiere, sin perjudicar a otros ni ser intolerante, respetando siempre las elecciones de otros. Actuar «sabiamente» es también mantener la independencia sin quedar preso de ningún vínculo.

Moral sin vínculos: de ser miembros a estar conectados

Las condiciones de trabajo, tanto de tiempo dedicado al mismo como de frecuentes traslados y de transporte en la ciudad moderna, han conducido a un debilitamiento de los vínculos. Las familias de dos profesionales tienen poco tiempo para dedicar al vecindario o a la vida con otros. Están demasiado ocupadas para desarrollar un sentido fuerte de comunidad. Sin embargo, los vínculos instrumentales del trabajo no pueden sustituir a los vínculos de la comunidad de pertenencia. Con los vecinos no hacemos nada juntos que nos dé de qué hablar. A veces, tampoco con la pareja ni la familia. Las ciudades-dormitorio y las urbanizaciones se vacían de gente durante el día y se llenan al atardecer de gente sentada frente al televisor o la pantalla del ordenador, demasiado preocupadas consigo mismas como para vivir una vida de compromiso ciudadano o cristiano. Cambiamos la pertenencia y el pasar tiempo juntos por mantenernos conectados. Es interesante observar el papel que ha comenzado a asumir el teléfono móvil en la vida familiar.

La «solidaridad» de clase media: individualismo compasivo

La solidaridad es un valor altamente cotizado para la clase media, pero su religión del «sentirse bien» y su individualismo, que le centran en su pequeño mundo y le impiden prestar atención a la marcha de la sociedad y de las instituciones, le llevan a vivir un modo particular de solidaridad que subraya más el voluntariado que el ejercicio de la ciudadanía, más lo cercano que lo estructural, más la compasión que la justicia. La solidaridad de la clase media apunta más a un individualismo compasivo que a una verdadera ciudadanía solidaria.

La educación moral

Una buena educación de los hijos es esencial para la clase media, porque permite acceder al mercado de trabajo y mantener la respetabilidad. La educación ha cambiado mucho de la clase media tradicional a la nueva. Se reconoce que a los niños hay que enseñarles a distinguir lo correcto de lo erróneo, pero tan importante como eso es que no se les intente hacer creer que una persona, institución o ideología puede tener todas las respuestas correctas. Educar para la libertad de elegir y para la tolerancia, sin modelos positivos de bien, sin modelos de excelencia, es problemático. Será difícil encontrar

caracteres consistentes en la virtud y en la vida buena, capaces de soportar dificultades; en cambio, será fácil encontrar sujetos frágiles, dependientes de la opinión pública, gregarios y poco individuados.

4. La inconsistencia moral de la clase media cristiana

En sociedades tan plurales como las nuestras es más que probable que lo descrito hasta aquí no sea toda nuestra realidad moral. Pero es una parte importante y creciente. La vida social de la clase media ya no está marcada por la Iglesia ni por la fe cristiana; está marcada, sobre todo, por las urgencias materiales de la vida, por el trabajo y la vida económica. El ciclo de la producción, el consumo y el ocio condiciona y supedita todo lo demás. La salvación en Jesucristo, la fe cristiana, la Iglesia y su moral, en ese contexto, aparecen casi como anécdota.

Los cristianos de clase media tradicional, en un mundo más cristiano que el actual, se consideraban privilegiados por haber recibido mucho de Dios y, por ello, con una cierta responsabilidad para con la sociedad. Pero, sin darse cuenta, fueron cambiando de dioses a la par que la sociedad. Sus hijos ya tuvieron otros dioses. En los últimos treinta años ha sido muy notable en las vidas de tantos jóvenes estudiantes y profesionales jóvenes, hijos de matrimonios cristianos de clase media tradicional, el abandono de la Iglesia y de las referencias cristianas, no sólo a la moral, sino al evangelio y a Jesucristo. Es sabido que lo que enseñamos no es lo que decimos, sino lo que somos. Con frecuencia se oye a padres cristianos de clase media, a veces con mucho dolor, contar cómo sus hijos han dejado toda práctica religiosa y referencia eclesial y evangélica, para acabar disculpándolos al final con frases como: «...pero siguen siendo buenas personas, que es lo importante»; «...pero lo han elegido ellos»...

Oí decir a una madre de familia que «las opciones que tomamos con los hijos nos muestran aquello en lo que de verdad creemos». Y es cierto: unos padres cristianos de clase media «sensatos», que llevan a sus hijos a colegios de religiosos/as para darles formación cristiana, pueden entender que su hijo o su hija se vaya a Suecia o a Nueva Zelanda a vivir y trabajar porque le han hecho directivo de su empresa, porque lo han trasladado y no tiene más remedio que irse, a menos que deje el trabajo, o simplemente para mejorar su

currículum, aun cuando gane una miseria y lo exploten durante dos años con horarios leoninos, porque «está ganando experiencia». Eso no es perder un hijo. Ahí dirán: «es su vida...», «es su carrera...», «lo ha elegido él...».

En cambio, no pueden comprender que un hijo o una hija, movidos por su fe tras casarse, se vayan a vivir a un barrio sencillo, comprometiéndose en la parroquia o en alguna obra social. No será raro oír: «¿Cómo enterráis los talentos que se os han dado de esa manera...? ¡Así desperdiciáis la formación que habéis recibido...! ¡Podríais hacer y ayudar mucho más en otro lugar! ¡Con lo lejos que vosotros podríais llegar...!». Y mucho menos comprenderán que quiera dejarlo todo para seguir a Cristo y se vaya a un noviciado. En ese caso se oirá algo como: «sólo piensas en ti...»; «eso es desperdiciar la vida...»; «te arriesgas a perderlo todo...»; «acaba primero tu carrera, y luego haz lo que quieras...»; «¿cómo te vas a ir a eso, si te faltan muchas experiencias de la vida?; ten novio/a, y luego, cuando lo conozcas todo, elige...». En estos casos, la experiencia dice que, al comienzo al menos, piensan que han perdido un hijo.

Algo que difícilmente puede comprenderse desde la moral de clase media es que pueda haber un Absoluto, por encima del yo y sus necesidades, que nos organice la vida. Lo que esconde el «elegir uno por sí mismo» y el «ser buena persona» se revela de verdad, no cuando se pierde la fe o la práctica religiosa, sino cuando por causa de la fe se elige algo que pone en juego la carrera profesional. La moral de clase media exige que «elegir por uno mismo» no comprometa tanto la libertad que se cierren puertas para hacer carrera, y que el «ser buena persona» no se salga de los límites de la respetabilidad. Esto en la tradición bíblica se llamaba idolatría.

Esta moral, además, conduce a un callejón sin salida, es humanamente inviable: no proporciona propósitos morales comunes que congreguen, justifiquen los sacrificios personales necesarios y hagan brotar lo mejor de cada uno. Con la moral vivida de la clase media, la vida pública se marchita, la cohesión social se debilita y la vida personal enferma. Esto no quiere decir que no se imponga cada vez más en los modos de valorar de nuestras sociedades y pueda seguir vigente muchos años, pues oculta bien sus valores reales bajo razones aparentes: dice querer una moralidad común, pero no está dispuesta a renunciar un ápice a la libertad individual; dice valorar la honradez, pero busca afanosamente el éxito en un mundo injusto. En las encuestas se queja de que «nos estamos haciendo demasiado

materialistas», pero al mismo tiempo no renuncia a hacer dinero y a tener una vida confortable...

Un segundo aspecto en que se revela la inconsistencia de esta moral es la incapacidad de comprender y enfrentar el fundamentalismo. Visto desde la moral de clase media, todo aquel que vive con la totalidad de su vida referida a Dios es fundamentalista. Claro, la moral de clase media no puede entender que Dios sea absoluto y que organice la totalidad de la vida, pues la relación con Dios, la religión y la moral son consideradas más bien «opciones» u objetos de «preferencia personal»; si hay que buscarles un lugar, éste es el privado, y si un tiempo, el de ocio, en el que compiten con otras muchas posibilidades. Sin una buena relación con el Absoluto, es incapaz de discernir las perversiones de dicha relación y nos deja indefensos ante ellas. No tiene entendederas para comprender que fundamentalismo no es vivir referido a Dios, sino enfermedad de la relación con Dios, un fenómeno reactivo ante la ausencia de Dios. Fundamentalismo es confundir lo último y lo penúltimo; o, mejor dicho, apropiarse de lo último de tal modo que se convierte en penúltimo; confundir a Dios con «mi» Dios y pretender gestionar su acción histórica. La irrupción de un verdadero fundamentalismo en nuestras sociedades revela la indefensión de la clase media y, antes o después, le hará buscar una relación verdadera con Dios.

5. Cristianos en contexto de clase media

No entro ahora en lo que la clase media se pierde al ignorar y minimizar aspectos importantes de la fe cristiana, que es mucho. Quisiera que mi reflexión final fuera estratégica; que fuera una palabra acerca de lo que los cristianos, de clase media o no, podemos hacer para vivir nuestra fe en este contexto. Parto del hecho de que hemos llegado hasta aquí y estamos aquí. En la historia existe el pasado, pero no hay marcha atrás. Tan mala estrategia es negar el pasado como pretender reconstruir situaciones pasadas, como la sociedad medieval, donde la Iglesia era fuerte, o la época industrial, en que se reivindicaba y luchaba por una utopía. Estamos donde estamos. Y aquí, los cristianos no debemos renunciar a ser guía moral, pero quizá necesitemos un nuevo estilo. Sugiero algunas notas.

El mal nos alcanza

Si queremos tener una palabra para nuestros contemporáneos, hemos de empezar por reconocer que no tenemos una palabra nuestra, sino la de Dios, que llevamos en vasijas de barro. Y a continuación confesar que el mal de nuestro tiempo también nos alcanza a nosotros. Lograr éxito en el trabajo (también en el pastoral) y respetabilidad en la sociedad pueden ser fines tiránicos que acaben exigiendo excesos y sacrificios cada vez mayores. Hemos de introducir en nuestro examen de conciencia cotidiano la pregunta acerca de qué estamos ofreciendo por el éxito: ¿los amigos, la familia, la salud, la religión, la cercanía de Dios, el alma? Tomar atajos y relativizar a Dios (o vender el alma al diablo, que es como se decía antes) para conseguir el éxito, antes o después acaba dejándonos en la cuneta. Si creemos en la palabra de la que somos portadores, no hay éxito fuera del «caminar humildemente con nuestro Dios», por donde Él nos lleve.

Conocer y amar al interlocutor

Según hemos visto, es previsible que la clase media, de entrada, no tenga tiempo para propuestas que le saquen del circuito trabajo-consumo-diversión. Con facilidad se sentirá atosigada cuando oiga hablar de actividades y prácticas espirituales, aprendizajes lentos y compromisos sociales que requieren tiempo; verá amenazada su independencia cuando oiga hablar de comunidades; le costará aceptar tutelas y mandamientos, así como entender que cosas que ha «elegido libremente» estén «mal». Es previsible que se defienda de un discurso por el que se sienta juzgada y reducida a la minoría de edad. No podemos ignorar al interlocutor. Esto no significa negociar o minimizar la fe ni la doctrina cristiana, pero sí evitar que nuestras palabras tengan referentes vacíos u oscuros. Nuestras palabras tienen historia y provocan representaciones que se pueden asociar a miedos previos y prejuicios. En cambio, es mucho más que probable que nuestros contemporáneos encuentren consuelo y liberación en el humilde testimonio de vidas atravesadas por el misterio de Dios, que se expresa en la acogida pacífica y aceptadora de los demás, en la vida de fraternidades alegres y en el universal lenguaje del amor y la justicia. De todo ello la clase media tiene una profunda nostalgia. Pero este testimonio no es tarea de un sábado por la tarde, sino resultado de una vida entregada día a día a lo secreto de Dios.

La primacía del testimonio sobre las palabras

Además de conocer al interlocutor, hemos de conocernos a nosotros mismos y saber dónde estamos. Me parece que los cristianos tenemos agotado el crédito en las sociedades occidentales y que estamos ante momentos casi fundacionales. Necesitamos místicos que hayan experimentado algo, y sólo después predicadores; personas de acción que en la práctica revelen el don que han recibido y despierten esperanzas nuevas en quienes las habían perdido, y sólo después teóricos que reflexionen sobre la experiencia y la práctica (reconozco la gran contradicción de *decir* todo esto en un artículo). Necesitamos ante todo buscar y hallar a Dios y vivir lo que hayamos comprendido del evangelio. De lo contrario, podemos estar ofreciendo estérilmente, como alternativa a la forma de vida de la clase media, palabras hueras, sin referencias vitales. Y hemos de saber que la alternativa a una forma de vida no son palabras, sino otra forma de vida con más sentido.

Ciudad en lo alto del monte y levadura en la masa

Tradicionalmente, en la historia de la Iglesia ha habido dos estrategias de relación de las comunidades cristianas con las formas de vida dominantes. La primera es la de la ciudad en lo alto del monte: en momentos en que la crisis de la cultura ha invadido a la Iglesia, el Espíritu ha suscitado grupos que se apartaban del mundo para poder vivir con radicalidad y frescura la experiencia cristiana, expresarla en categorías nuevas y configurar una forma de vida coherente y visible que, como la ciudad en lo alto del monte, atrajera a muchos y sirviera de referencia alternativa para el mundo. Los monjes del desierto o San Benito serían buenos ejemplos. La segunda estrategia es la de ser como levadura en la masa. También el Espíritu ha inspirado grupos que vivían la experiencia cristiana con profundidad en el mundo, creando contextos nuevos y expresando con credibilidad la novedad del Espíritu en categorías comprensibles para el mundo. Ignacio de Loyola puede ser un buen ejemplo. Probablemente se trata de dos opciones complementarias.

De la respetabilidad a la decencia

Isak Dinesen, en sus *Memorias de África,* distinguía dos tipos de animales: los respetables y los decentes. Entre aquellos están el pollo, el cerdo o la vaca, que tienen la particularidad de hacer lo que

está previsto que hagan; se invierte en ellos y dan el rendimiento esperado. Entre los decentes están el león o las gacelas. Son porque son. No responden a expectativas, son afirmativos e imprevisibles. Los animales decentes no viven para satisfacer expectativas sociales, para rentabilizar las inversiones que se han hecho en ellos; viven ante Dios y cumplen su destino. También las personas pueden ser respetables o decentes: aquellas responden ante la sociedad, y éstas ante Dios. La clase media tiene una moral respetable y responde, sin sobresaltos, como se espera que lo haga. Los cristianos nos hemos acostumbrado también a vivir de manera respetable, y los ministros no somos excepción. Estamos domesticados.

Con nuestra predicación colaboramos con la moral de clase media más de lo que quisiéramos. ¿Cuántas veces a los niños y a los jóvenes en las catequesis y catecumenados les enseñamos más comportamiento apropiado de clase media que evangelio? Insistimos más en que hay que estudiar, aprovechar el tiempo, ser responsables, obedientes y cumplir las normas... que convertirnos a Dios, amarlo sobre todas las cosas, amar sin medida a los demás, perdonar siempre... Cuando educamos en la responsabilidad ¿no educamos más en la responsabilidad de clase media, para hacer carrera que en la responsabilidad evangélica de dejar a 99 ovejas por ir a salvar a una? Ya sabemos que el cristianismo aguado de clase media no funciona y no se reproduce. ¿No llega la hora de ser agentes evangelizadores más que de normalización social? ¿De ser menos respetables y más decentes? ¿De vivir más ante Dios, según nuestra vocación, que ante la sociedad?

ST 91 (2003) 547-558

El evangelio y las clases medias

Adela CORTINA*

1. Las «clases medias»: tertium datur

El surgimiento de las clases medias y su afianzamiento posterior vinieron a refutar la teoría tradicional de las clases, según la cual tanto la estructura de las sociedades como el cambio social pueden explicarse por la existencia de dos clases en cada etapa de la historia. El criterio para distinguir una clase de otra –según la teoría– consistiría en poseer o no los medios de producción, de suerte que en cada periodo histórico, en cada «modo de producción», podría establecerse una distinción entre los poseedores de tales medios y los desposeídos. En la etapa capitalista los poseedores serían los burgueses, y los desposeídos los proletarios. *Tertium non datur.*

Sin embargo, a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX y todo el XX, lo que va aumentando en los países industrializados es justamente ese tercero que, según la teoría, no podía darse. En vez de producirse el aumento de la clase proletaria (la «pauperización creciente») y la disminución de la clase burguesa, aparece y aumenta prodigiosamente un *tercer estrato social,* formado por los trabajadores industriales con salarios decentes, los profesionales de profesiones liberales y de oficios razonablemente remunerados, los trabajadores del sector servicios, los gerentes y directivos de empresas, los dueños de microempresas y de pequeñas y medianas empresas.

El paulatino aumento de los ingresos, reforzado por el keynesianismo, incrementa las oportunidades vitales y la capacidad adquisitiva de las familias, que, no por casualidad, coincide con la producción masiva de bienes de consumo. Al percatarse de que sólo producir en masa proporciona márgenes apreciables de rentabili-

* Catedrática de Ética y Filosofía Política en la Universidad de Valencia

dad, los productores fomentan el consumo masivo para dar salida a la producción igualmente masiva. Parece que hemos pasado de la sociedad clasista, organizada según la propiedad y el trabajo, a la sociedad estratificada en grupos de oportunidades vitales, fundamentalmente de consumo. Hasta el punto de que algunos autores proponen elaborar una teoría de la sociedad que la estructure según la forma de organizar el consumo, no según la forma de organizar la producción, e incluso encomendar a las clases medias (no ya a la clase proletaria) la revolución social, llevada a cabo desde el consumo (no ya desde la producción). Se inicia, pues, la *Era del Consumo,* con la que –como veremos– cuadra perfectamente una *moral del bienestar*[1].

Ante esta situación, la clase alta, los aristócratas acostumbrados a consumir ciertos bienes en exclusiva, se indignaron –y se indignan– por el hecho de que también los tradicionalmente pobres pudieran tener acceso a esos bienes exclusivos, con la consiguiente democratización del consumo y las oportunidades vitales. ¿Dónde se ha visto –decían y dicen– que casi cualquier ciudadano pueda vestir bonitos modelos, practicar deporte, alojarse en hoteles selectos y hacer viajes costosos? ¿Dónde se ha visto que casi cualquiera pueda ser ingeniero o arquitecto y ascender a los más elevados puestos sociales?

Por su parte, los peor situados intentaron –e intentan– insertarse en ese tercer estrato social, en el que es posible estudiar una carrera, ascender en la escala social, comprar esos bienes que son síntoma de un selecto estatus. Con la innegable consecuencia de que los países que mejor funcionan política, económica y socialmente no son los que cuentan con dos estratos polarizados, los ricos y los pobres, sino los que cuentan con ese amplio colchón de «clases medias» que infunden moderación y buenos modos a cualquier política y a cualquier economía.

Estas «clases medias» no componen un *estamento* en el sentido premoderno, porque no nos encontramos –a Dios gracias– en una sociedad estamental como la de la Edad Media europea, en la que quien nace en un nivel social en él muere, de suerte que el siervo de la gleba no puede acabar sus días siendo noble. Tampoco forman

1. Para el surgimiento de la sociedad consumista y el protagonismo que en ella tienen las clases medias ver Adela CORTINA, *Por una ética del consumo. La ciudadanía del consumidor en un mundo global,* Taurus, Madrid 2002.

una *clase en el sentido moderno* del término, porque tampoco es la nuestra una sociedad clasista en la que resulte realmente difícil, aunque sea posible, pasar de una clase a otra. Las clases medias conforman un *estrato social amplísimo* en la actual sociedad estratificada, en la que es una realidad palpable y frecuente la posibilidad de que los hijos tengan un estatus económico y social muy superior o muy inferior al de los padres. Ciertamente, las desigualdades no se eliminan, y unas personas nacen con mayores oportunidades que otras de llevar adelante cualesquiera proyectos vitales; pero la desigualdad de partida puede corregirse a lo largo de la vida con un buen aprovechamiento de las posibilidades[2].

La movilidad social aumenta, el matrimonio humilde tiene hijos muy bien situados social y económicamente, y no de forma excepcional, sino de modo frecuente. Con lo cual, no deberíamos hablar de «clases», sino de estratos muy difusos; pero se ha conservado la expresión «clases altas», «medias» y «bajas» tal vez por inercia. Aquí emplearemos la expresión, pero recordando lo que en realidad significa, y manteniendo el plural, que es más realista, porque estas clases abarcan ese amplísimo centro social y económico que, en países como el nuestro, incluye a la mayoría de la población, y en el que pueden distinguirse todavía niveles de oportunidad e ingreso.

Las clases medias se caracterizarían, pues, sobre todo por componer una mayoría de la población en los países industrializados, una mayoría que tiene una *capacidad adquisitiva* y unas *oportunidades vitales* vedadas en otro tiempo a la gran mayoría de las gentes, y en el momento actual a las capas realmente bajas: a los parados sin seguro de desempleo, a las mujeres solas con hijos, a los inmigrantes sin papeles, a los discapacitados, que difícilmente caben en las complejas agendas familiares de la vida cotidiana –no digamos en las estatales–, por mucho que la propaganda quiera hacer creer lo contrario. En lo que hace a la «clase alta», conviene no equivocarse pensando que, a diferencia de la media y la baja, es especialmente heroica está formada por los *«aristoi»,* por los mejores, por los realmente aristócratas por su grandeza de ánimo y de miras. Son, por el contrario, simplemente los que todavía tienen mayor capital social (mejores relaciones sociales), más oportunidades vitales y mayor capacidad adquisitiva que las capas medias de la población.

2. Acerca de la sociedad estratificada, ver José Félix TEZANOS, *La sociedad dividida,* Biblioteca Nueva, Madrid 2001.

La cuestión es, pues: ¿destilan las clases medias una determinada moral, una forma de vida que no tienen más remedio que asumir? Porque sólo si la respuesta es afirmativa tendrá sentido preguntarse cuál es su relación con la moral del evangelio.

2. Las morales de las clases medias

Desde medios del siglo pasado se puso en boga el «american way of life», que no era sino el *estilo de vida* de una cierta clase media americana. Era el estilo propio de un matrimonio con un par de hijos, bonita casa de no excesivas dimensiones, automóvil, frigorífico y televisor, oportunidades de estudio o de un buen oficio, deporte y vida saludable. A través de las pantallas de cine y de televisión, este estilo de vida se convirtió en modelo que los demás países intentaron imitar, respaldando así, aun sin saberlo, el deseo de los productores de vender masivamente sus productos. Para obtener un margen de ganancia suficiente se hacía necesaria la producción masiva y a la vez, obviamente, el consumo masivo capaz de absorber la producción. Si los países desarrollados y los grupos con posibilidades en los países en desarrollo adoptaban el estilo de vida de la clase media americana, la venta en masa de los productos estaba asegurada.

En el último tercio del siglo XX esa misma «clase» aumentó sus posibilidades de consumo (más de un automóvil, más de un televisor, vacaciones caras, auténtico culto al cuerpo y todo tipo de equipos, aparatos, ordenadores sofisticados, etc.); y de nuevo el resto del mundo intentó imitarlo. El resto del mundo y no sólo los grupos más desfavorecidos de los países desarrollados, porque en una sociedad global hay que echar las cuentas globalmente y, como apunta Nurske, los países en desarrollo ven a través de los medios de comunicación cómo vive esa clase acomodada y tratan de imitar su forma de vida[3]. Invierten en lo superfluo para conseguirlo y ahorran menos, con lo cual se agrava la pobreza, gracias a una nueva dependencia de los países pobres con respecto a los ricos: la dependencia de un estilo de vida, el de la clase media americana, después

3. Ragnar NURSKE, *Problems of Capital Formation in Underdeveloped Countries,* Oxford University Press, New York 1953; Adela CORTINA, *Por una ética del consumo...,* pp. 293ss.

europea, que todos quieren encarnar. Con lo cual, ese «way of life», ese estilo de vida, se convierte en el modelo al que aspiraba y sigue aspirando la gran mayoría de la población, en el ideal moral que concita mayor número de voluntades.

Si quisiéramos esbozar sus rasgos esenciales, diríamos que su virtud central es la prudencia, la moderación; su aspiración máxima, el bienestar y la vida de calidad; su estilo vital, el disfrute tranquilo de bienes de consumo desde el ejercicio de una profesión o un oficio razonablemente respetables y desde una cierta serenidad familiar, pero con la posibilidad de cambiar de pareja; el lugar de residencia, una zona agradable, con buenos servicios y con posibilidades de participar en una cierta vida cultural, pero sobre todo con la posibilidad de cultivar el cuerpo; su voto político, un centro que dé sensación de seguridad y cohesión; su dogma *verbalmente* irrenunciable, todo lo políticamente correcto, desde los derechos humanos hasta los del medio ambiente, desde la libertad de tendencias sexuales hasta el apoyo a los minusválidos, pasando por el igual derecho de las mujeres y las culturas. Lo que se tercie, lo que se lleve, lo que sea preciso decir, con tal de vivir a gusto.

Sin sobresaltos, sin correr grandes riesgos ni experimentar grandes emociones. Dejando fluir una vida serena, heredera de la *aurea mediocritas* que cantaron los clásicos, cuidando con esmero cada día –*carpe diem*– y disfrutándolo, aunque sin perder de vista un mañana que debe estar asegurado con pensiones públicas o privadas. El modelo de vida tan frecuente en las pantallas, en películas y en series, el modelo tan apetecido globalmente: el modelo de un buen vivir. Más inteligente sin duda que la lucha descarnada, la competencia por el primer puesto, la escalada en el consumo de la mayor cantidad de bienes posible[4]. El modelo del bienestar prudente prefiere la calidad de la vida a la cantidad de los bienes, y ése es ya un paso adelante en relación con el afán desaforado por lograr el máximo de bienes de consumo; es la opción por vivir en un entorno agradable, morir en un hospital sin medios extraordinarios, hacer el tránsito al otro mundo en un tanatorio lleno de flores, con todo a la mano.

Sin embargo, una vez delineados los trazos de este retrato robot, en el que se acumulan los tópicos, los lugares comunes, sobre la moral de las clases medias, todavía cabe preguntar si es ésta real-

4. Adela CORTINA, «Ética y sociedad»: *Sal Terrae* (septiembre 2001), pp. 637-647.

mente *la moral* de las clases medias o si es más bien el modelo de vida que se ha convertido, a sabiendas o no, en *aspiración moral general.*

A fin de cuentas, la moral de lo suficiente, la moderación, la seguridad, el bienestar, es el ideal al que, con contadísimas excepciones, aspira la sociedad en su conjunto: la moral de un prudente pragmatismo, consciente de que más se consigue adulando, cosechando amigos hasta en el infierno, cooperando cuando la competencia despiadada puede llevar a perder, moviéndose poco en relación con los poderosos, porque el que se mueve no sale en la foto. Ni en las fotos políticas ni en las religiosas ni en las sociales; no digamos ya en el escaparate de los medios de comunicación, que practican la censura sistemática... Cualquier niño sabe que el buen paño se queda en el arca por siglos sin cuento, si no tiene la fortuna de salir de ella y aparecer en diarios y pantallas. Aparición para la que tiene que pagar el peaje de acomodarse a los deseos –explícitos o implícitos– del medio.

Ciertamente, es esta moral del bienestar acomodaticio la que puede entrar –y entra, de hecho– en conflicto con la del evangelio. Pero no por ser la propia de las clases medias, sino por haberse convertido en el ideal moral universal. De ahí que convenga distinguir *dos aspectos* fundamentales en nuestro tema: uno de ellos se refiere al *criterio* por el que hemos distinguido aquí a las clases medias como aquellas que tienen un buen abanico de oportunidades vitales; el otro, a la forma de aprovechar esas oportunidades vitales, al *estilo de vida* por el que se ha solido optar desde ellas y que tratan de emular la mayor parte de los que no pueden asumirlo porque carecen de oportunidades para ello. Y es importante distinguir entre estos dos aspectos, porque la moral del evangelio no sólo no se opone, sino que está a favor del aumento de las oportunidades de llevar adelante la forma de vida que alguien elija. Con lo que no puede casarse es con la moral del bienestar, con el estilo de vida del pragmatismo satisfecho, que renuncia a la felicidad, se olvida de la justicia, menosprecia lo auténtico.

¿Lleva el aumento de oportunidades necesariamente a optar por la moral del bienestar? ¿Es la única moral que se puede asumir desde esas oportunidades o, por el contrario, las clases medias pueden optar por muy distintos *estilos de vida*?

3. Empoderar a los sin poder

Según el Informe del PNUD de 1991, que posteriores informes no han hecho sino confirmar, las desigualdades de la actividad económica entre distintos grupos sociales pueden reflejarse en la imagen de una copa de champán dividida en cinco partes, que representan otras tantas de la población mundial. El quinto superior cuenta con el 85% del ingreso global, del comercio mundial y del ahorro doméstico, mientras que el quinto inferior cuenta con el 1,4% del PNB, el 0,9 por ciento del comercio mundial y el 0,7% del ahorro doméstico[5]. Ante tal situación caben tres posibilidades:

a) Intentar que todos vean cómo aumentan sus oportunidades económicas y sociales, hasta alcanzar el estilo de vida del quinto superior, de lo que algunos han llamado la «clase consumidora global»[6]. Amén de otras consideraciones éticas, esto es imposible, entre otras razones, porque existen «bienes posicionales», bienes que no pueden tener todos los seres humanos, bien porque su universalización destruiría los recursos de la naturaleza, bien porque su valor reside precisamente en su carácter exclusivo[7].

b) Procurar que todos rebajen sus posibilidades y asuman las formas de vida del último quinto, caracterizadas por la falta de oportunidades vitales; no sea que, si tienen oportunidades, se apunten a la moral del bienestar y el pragmatismo. En los lugares más desfavorecidos florece a menudo la solidaridad, y podría pensarse que el evangelio estaría más por mantener estas situaciones, por preferir un mundo sin libertad pero con solidaridad, que por lo contrario.

Y, sin embargo, el Reino de los Cielos es como el hombre que encontró un tesoro en un campo y vendió lo que tenía, *porque podía y quería hacerlo,* y compró el campo. Es como un conjunto de vírgenes prudentes que eligieron comprar el aceite a tiempo para recibir al esposo *porque podían y querían hacerlo,* y entraron en el banquete de bodas. Es como el padre compasivo, que acogió al hijo

5. Adela CORTINA, *Por una ética del consumo...,* cap. XII.
6. Alan Th. DURNING, *Cuánto es bastante,* Apóstrofe, Barcelona 1994; Adela CORTINA, *Por una ética del consumo...,* 306ss.
7. Fred HIRSCH, *Social Limits to Growth,* Harvard University Press, Cambridge 1976.

ingrato *porque podía y quería hacerlo,* y no sólo lo recibió en su casa, sino que organizó para él un banquete. Es como el hombre que se aproximó al herido del camino *porque podía y quería hacerlo,* y lo llevó a la posada para que lo atendieran.

El Reino de los Cielos no priva de libertad, sino que la potencia, apuesta por empoderar a los sin poder para que puedan llevar adelante las vidas que elijan. Apuesta por potenciar las capacidades de los que están hechos a imagen y semejanza de Dios para que puedan escribir el guión de su historia, y no se la den otros hecha. Liberar a las gentes de la necesidad para que sean ellas quienes escriban el guión de sus propias vidas es el primero de los deberes de liberación.

«Bienaventurados los pobres» no significa que la felicidad se encuentra, sin más, en el último quinto de la copa de champán; no significa que son unos canallas los misioneros y los miembros de organizaciones solidarias empeñados en sacar de la felicidad –de la pobreza– a los que ya son felices porque ya están en la miseria; no significa que promover la ayuda al desarrollo, el comercio y el consumo justos, exigir la condonación de la deuda y la donación del 0,7% sean acciones despiadadas por pretender privar de su felicidad a los que ya son felices por ser pobres.

c) Por eso la opción evangélica sería en este punto la tercera, la que brega por que todas las personas tengan las *oportunidades* de que hoy disfrutan las capas sociales situadas en el nivel intermedio, las llamadas «clases medias»; la que se esfuerza por lograr que todos tengan –como diría Sen– las capacidades básicas necesarias para llevar adelante la forma de vida que tienen razones para valorar[8]. Ésta es la opción para cualquier ética que aprecie el valor de las personas, ya se trate de una ética cívica de mínimos, ya de una ética de máximos como la evangélica, porque nadie con dos dedos de frente puede proponer aumentar el número de los empobrecidos.

Sin embargo, y éste es el otro lado de la cuestión, ¿cuáles son las formas de vida que tenemos razones para valorar?; ¿cuáles son las que pueden conducir a una vida en plenitud y no sólo a un bien-estar?

La libertad humana nunca es absoluta, siempre está *condicionada* por las características con las que se nace, por el lugar social en

8. Amartya SEN, *Desarrollo y libertad,* Planeta, Barcelona 2000.

que se vive, por la historia o las historias en que las personas se ven envueltas; pero siempre queda el momento de libertad por el que podemos adscribirnos a un ideal u otro, optar por un estilo de vida o por otro. Y precisamente en sociedades caracterizadas por la movilidad social y por la ampliación de las oportunidades vitales, en las sociedades en que se incrementan las oportunidades propias de las clases medias, *no existe una única forma de moral que haya que asumir,* sino que, por el contrario, existe una enorme *pluralidad de estilos de vida,* de *formas de vida* por los que es posible optar[9].

En la sociedad estratificada se diversifican los «grupos de estatus», que representan «estilos de vida» peculiares. En el amplio magma de la sociedad estratificada existe una auténtica diversidad de *estilos de vida* y de *ideales morales* entre los que es preciso elegir. No existe una moral que las clases medias no tengan más remedio que asumir, sino que hay diversidad de estilos de vida entre los que es posible y necesario elegir, aunque el ideal más extendido en todas las clases sea la moral del bienestar. No sólo es que sea posible: es que es inevitable tener que elegir.

Y resulta que la felicidad no depende del nivel de ingreso, ni siquiera de las capacidades y oportunidades para llevar adelante planes de vida que se consideren atractivos. La vida en plenitud no se alcanza sin voluntad y acción; no basta con poder, hay que querer y hacer, y contar también con el don, con el regalo con que nos encontramos a lo largo de nuestra historia.

El Reino de los Cielos es también como una mujer que, barriendo, encontró una onza, o como el mercader que descubrió una perla y apostó por ella. «Hallar» y «apostar por» son dos momentos esenciales de la opción por la felicidad.

4. Del bienestar a la bienaventuranza

Si hay en mi tierra un consejo que ha venido teniendo éxito de generación en generación es aquel que dice: «el que estiga bé que no es menege» (el que esté bien, que no se mueva). ¿Para qué han de moverse los que ya están bien? Que lo hagan los que tienen hambre y sed, y que apalabren una patera o un billete de avión en el que se

9. Adela CORTINA, *Por una ética del consumo...,* cap. IV.

les vayan sus magros ahorros para encontrar un sitio donde sobrevivir; que lo hagan los que padecen injusticia y aquellos a quienes atenaza el miedo, el desconsuelo, el sinsentido, la enfermedad, el desamor.

A los otros, a los bienestantes, más les vale conservar lo que tienen y no perderlo, ponerse a salvo de quienes pueden trastornarles la vida, ponerse a buen recaudo. Encerrar bajo siete candados el sentido de la justicia –no digamos ya el de la gratuidad– y cultivar sólo con todo esmero el del cálculo interesado, el de la prudencia pragmática, que opta por la solidaridad cuando es más conveniente que el conflicto, predica los derechos humanos porque estas prédicas –que no su cumplimiento– proporcionan a nuestras sociedades competitivas una red verbal de honorabilidad, da a los que presume que le podrán devolver, ama a los que le aman, apoya a los que le podrán apoyar...

Ésta es la moral, no de las clases medias, sino del bienestar. La moral que se ha convertido en el ideal de vida, en la creencia más profunda de nuestras sociedades, la que los adultos practican en la vida cotidiana y los jóvenes aprenden, porque, sin que se les diga, saben que hay que fijarse en lo que los adultos hacen, no en lo que dicen. Es la moral de los *bienestantes.*

Sin embargo, *los bienestantes no son, según el evangelio, los bienaventurados,* no son los dichosos.

Y no porque los dichosos tengan que ser imprudentes, ni menos aún estúpidos, que bien se les aconseja ser bienintencionados como las palomas, pero cautos como las serpientes, no caer en la boba tentación de la transparencia sin reservas que da lo sagrado a los perros y las perlas a los cerdos, hacer el cálculo de las propias fuerzas antes de entrar en combate y mandar mensajeros pidiendo la paz si dichas fuerzas son inferiores a las del enemigo.

La dicha no es para los estúpidos, pero tampoco para los prudentes que sólo aspiran a estar bien y han arrojado la toalla en su búsqueda de la felicidad.

La dicha es para los *cuerdos,* para quienes practican, más que la virtud de la prudencia, la de la cordura, que es un injerto de la prudencia en el corazón de la justicia y la gratuidad[10]. Por eso viven la misericordia, trabajan por la paz, les mueve el sentido de la justicia,

10. *Ibid.,* pp. 255-261.

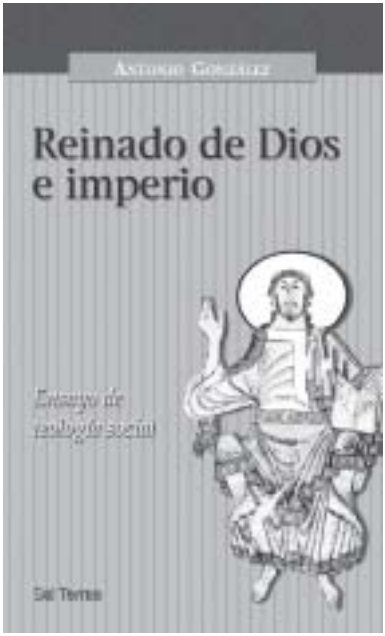
prefieren sufrir la injusticia que cometerla, apuestan en verdad por los pobres y les ayudan a empoderarse hasta donde les da la vida, consuelan a los tristes, infunden esperanza a los desesperanzados, comparten un sentido con quienes no lo encuentran, se abren al misterio[11].

Y precisamente porque son cuerdos, se esfuerzan por incrementar las oportunidades, por reforzar las capacidades de cuantos son carne de su carne y hueso de su hueso, para que sean libres de elegir la forma de vida que crean más valiosa, contándoles a la vez que la más valiosa no es la forma de vida que busca sólo la calidad, la de los bienestantes, incapaz de conmoverse ante la injusticia y dejarse seducir por la gratuidad, sino la que pone su corazón en el bien del otro, la que se abre al misterio. La que sabe que no se puede servir a dos señores, a Dios y al bienestar, porque si el dinero es un recurso escaso, más lo es la vida, y donde está tu tesoro, allí está también tu corazón.

11. Adela CORTINA, *Alianza y Contrato,* Trotta, Madrid 2001, Parte VI.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA



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) 559-576

*Ética y eclipse de Dios**

Gonzalo GAMIO GEHRI**

1. Modernidad, religión y escepticismo. Las razones del Eclipse

En términos ideológicos, la cultura moderna –al menos en una de sus versiones más influyentes– se ha definido a sí misma como una civilización *post-religiosa.* En ella, el centro de gravedad en lo relativo a la configuración y justificación de las creencias –trátese del conocimiento de la realidad, de la conducción de la vida o de la construcción de la identidad– se ha desplazado del discurso religioso y de la experiencia comunitaria hacia el reino de la *libertad subjetiva.* Hoy es el individuo la genuina fuente de certezas en torno al sentido de la realidad, sus instituciones y valores. La famosa expresión de Kant acerca de que la esencia de la Ilustración consiste en la emancipación del «tutelaje» de la razón individual resuena una y otra vez en los oídos de los teóricos de la modernidad. La nuestra es la autoproclamada «civilización de la Libertad», cuyo acto fundacional ha sido la guerra contra toda forma de superstición.

En muchos casos, la modernidad ha descrito un movimiento efectivamente liberador. Ello ha implicado la crítica y el abandono efectivo de una gran cantidad de prejuicios y creencias infundadas.

---

* Las intuiciones que he desarrollado en este ensayo han tomado forma gracias a las conversaciones y los consejos de profesores, colegas y amigos. Agradezco a Juan Antonio Guerrero y Augusto Hortal –maestros y amigos– el haber compartido conmigo sus reflexiones acerca de los vínculos entre la filosofía práctica y la espiritualidad ignaciana. Asimismo, el diálogo con Luis Bacigalupo y Vicente Santuc hizo posible el planteamiento del problema del poder, la crítica profética y el *Principio y Fundamento.* Finalmente, agradezco a Helena Manrique y a Jaime Vicario las largas conversaciones en la Universidad Pontificia Comillas sobre la práctica de la solidaridad, la fe y la justicia social, que han inspirado mis ulteriores lecturas e investigaciones.

** Profesor en la Pontificia Universidad Católica del Perú y en la Universidad «Antonio Ruiz de Montoya». Lima (Perú).

No obstante, la tesis de la «moderna liberación de la religión» encierra no pocos malentendidos con respecto a la experiencia y la cultura religiosas, en especial en torno al carácter *crítico* de una genuina conciencia religiosa. La experiencia religiosa busca, ante todo, desmantelar las cuestionables imágenes de autosuficiencia humana, para que los agentes finitos vuelvan a situarse en un mundo vivo que aún genera asombro y perplejidad. «Cuando se comenta la difícil situación del espíritu religioso –señala con agudeza Christopher Lash– se suele tratar a la religión como una fuente de seguridad intelectual y emocional, no como un desafío a la complacencia y al orgullo»[1]. La religión también puede constituirse en relato emancipador.

La modernidad también ha engendrado sus propios mitos. La idea de una *techné* que pudiera hacer del hombre un ser inmune a las contingencias de la vida, a la acción imprevisible de la Fortuna (*tyché*) y a la fragilidad constitutiva de sus capacidades de cálculo y deliberación, es un tópico ilustrado de larga data[2]. La religión justamente combate las pretensiones de autosuficiencia de la mente humana y la devuelve a la conciencia de su ineludible finitud. Le recuerdan que la fuente originaria del conocimiento no se halla exclusivamente en sus facultades cognitivas. En este sentido, el talante desenmascarador no es en absoluto privilegio de la Ilustración y su ciencia; antes bien, la religión revela ángulos importantes y esenciales del proceso de desmitificación, cuando éste se extiende al sujeto que emprende la actividad crítica. La experiencia religiosa combate la hipertrofia del yo. En sus *Ejercicios Espirituales,* San Ignacio de Loyola consideraba que el *Principio y Fundamento* del camino hacia la experiencia de Dios consiste en el reconocimiento de la propia condición de *criatura* situada en medio de la infinitud de Dios y de la grandeza de su obra[3]. El creyente se pone así en presencia de un poder ilimitado que conmueve e incluso avasalla. El hombre –a la luz de *esa* experiencia– aparece como un ser vulnerable y necesitado, llamado gratuitamente a la vida, sostenido desde todo punto de vista por la gracia de su Creador.

Pero esta experiencia no deja las cosas como estaban. Llegar al umbral espiritual del *Principio y Fundamento* exige un proceso de

1. Ch. LASH, *La rebelión de las élites,* Paidós, Barcelona 1996, p. 206.
2. He discutido esta tesis en G. GAMIO, «Ética, contacto humano y utopía tecnológica»: *Miscelánea Comillas* 60 (2002), pp. 515-543.
3. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales,* 23.

desmontaje de aquellas «certezas inmediatas» que nos brindan una imagen falsa de autosuficiencia o de omnipotencia teórica o práctica. Para el hombre que no ha perdido su sentido de criatura, esta conciencia de su vulnerabilidad y finitud atraviesa todos los aspectos de su existencia, sus modos de ser y de pensar. Es por ello por lo que el *escepticismo* constituye la actitud filosófica más coherente con la forma de vida centrada en los misterios de la experiencia de Dios. No se trata del escepticismo que considera imposible *toda* verdad, sino más bien del hábito sistemático de considerar críticamente, de sobrepasar a través del «duro trabajo de lo negativo»[4] las vanas pretensiones del sujeto de afirmar su absoluta esencialidad en la constitución del sentido, definitivo e inmutable, del saber o del obrar.

Este peculiar escepticismo justifica su actitud en el hecho de que la verdad no es propiamente un discurso o una doctrina. La verdad no es una formulación teórica, un concepto que pueda ser aprehendido o un conjunto de enunciados acerca de cómo son las cosas, a la manera de la teoría de la correspondencia entre las cosas y el intelecto. El silencio mismo *señala* –nos «dice»– que la verdad no es una *episteme,* un sistema de conceptos que puedan «asirse», una concepción de las cosas que pueda generar certezas indubitables en la mente. La verdad es una *forma de vida,* una manera de estar en el mundo y de actuar en él, una *praxis.* Es en este sentido como puede entenderse la declaración de Jesús de ser «el Camino, la Verdad y la Vida». El concepto es algo que la mente captura, controla; no descubriremos allí asomo de infinitud. La verdad es ante todo una manera vivida –abierta– de entrar en contacto con los otros; no la encontraremos en la densa gramática de los enunciados metafísicos y teológico-especulativos.

Martin Buber, notable filósofo de la religión, ha señalado en sus investigaciones en qué medida el camino del concepto puro distorsiona gravemente la posibilidad del camino de la religión. A lo largo de toda su obra defiende la idea según la cual la experiencia religiosa constituye un *encuentro dialógico* con Dios, quien se revela como un Tú con el que el agente puede entrar en contacto, un en-

4. En el sentido (*neo*)hegeliano de la «negación determinada». No el escepticismo absoluto, próximo al nihilismo, sino más bien la actitud de permanente sospecha frente al saber aparente. Cf. G.W.F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu,* México 1987.

cuentro análogo al que tiene lugar cuando dos personas entran en auténtica comunicación; de hecho, no es posible el diálogo con el Supremo Tú para quien no ha tenido la experiencia de un genuino contacto interhumano[5]: en el encuentro con los otros finitos se prefigura y anticipa el contacto con el Tú Divino. En contraste, en el sendero de la metafísica profundiza –a través del pensamiento puro– en la relación entre yo y *eso,* concebido como una cosa, trátese de un objeto de percepción, un útil o un concepto. El saber pragmático-instrumental, la ciencia y el pensamiento especulativo corresponden al camino metafísico. En su peldaño más alto, este camino conduce a la comprensión de lo universal a través del progresivo abandono de la perspectiva de la experiencia ordinaria. No obstante, este resultado tiende a borrar los contornos y las determinaciones de aquello que justamente es relevante para la religión: las dimensiones concretas –narrativas, somáticas, históricas y sociales– del encuentro vivido entre Yo y Tú.

El privilegio de la perspectiva metafísica y sus desarrollos tecnocientíficos en el seno de la cultura moderna sobre el elemento interhumano oscurece la posibilidad misma de la experiencia religiosa y con frecuencia impide que el hombre vislumbre con claridad su relevancia para la vida humana. Buber caracteriza nuestro tiempo, en términos de experiencia de la «ausencia de lo divino», como la época del *eclipse de Dios.* La vocación moderna por el hallazgo de «certezas» centradas en las capacidades del individuo cuestiona severamente cualquier aproximación religiosa al misterio de lo Divino. Cuando, por ejemplo, el problema «religioso» que nos inquieta es la determinación racional de las condiciones de la existencia de Dios, entonces estamos verdaderamente fuera de la perspectiva de la religión: andamos buscando un andamiaje conceptual, un criterio de conocimiento de lo absoluto, no anhelamos un Dios que conmueva nuestro espíritu o estremezca los cimientos de nuestro mundo significativo. Se trata de algo que no genera conflicto ni sobrecogimiento, algo con lo que no podemos luchar ni podemos amar. Entonces estamos en medio del eclipse. Como en el eclipse de sol, algo se ha interpuesto entre Dios y nosotros, impidiendo su visibilidad, obstaculizando la percepción de Su presencia en nosotros y su irrupción en nuestro mundo. Lo que acontece en nuestra situación es la oclusión de nuestra experiencia de Dios y *no nece-*

5. Cf. M. BUBER, *Diálogo y otros escritos,* Riopiedras, Barcelona 1997.

sariamente –como a veces se pretende– la oclusión de Dios, o su «muerte». «Un eclipse de sol –advierte Buber– es algo que tiene lugar entre el sol y nuestros ojos, no en el sol mismo»[6].

Un eclipse de sol es un fenómeno natural que se genera y revierte por la acción de fuerzas que responden a una legalidad que el hombre ha aprendido a conocer y explicar. Es posible calcular con precisión cuándo tiene lugar, cuándo se inicia y cuando culmina. En contraste, el eclipse de Dios es un fenómeno humano que cobra sentido, no en el mundo de la causalidad, sino en el de la *libertad.* Resulta claro que el cuerpo que hemos puesto entre Dios y nosotros es el hombre mismo como ser omnipotente; el conjunto de imágenes «certeras» que proclaman la autotransparencia y objetividad de nuestras facultades cognoscitivas y nuestra capacidad de control instrumental sobre el mundo natural y social. Desde la óptica de la experiencia religiosa, hemos usurpado el lugar de Dios, ungiéndonos a nosotros mismos como señores del universo y electores imparciales de justicia. Es nuestra autosuficiencia teórica y práctica la que ha configurado las condiciones de este complejo eclipse espiritual. No obstante, éste es un fenómeno reversible bajo principios diferentes de los de la causalidad física. Apela a nuestra voluntad y a nuestra responsabilidad como agentes éticos, a nuestro anhelo y esfuerzo por recuperar el encuentro con el Tú. Se trata de un proceso histórico contingente que, habiendo tenido un inicio, podría tener un final, rehabilitando así la posibilidad de la experiencia religiosa.

2. Examinando el concepto de libertad desvinculada. La figura del elector racional y la razón instrumental

Más que el resultado del trabajo de una escuela epistemológica, el eclipse de Dios es una actitud vital; no obstante, esa peculiar actitud ante la realidad –al menos en su versión más estricta, en la cultura moderna– está especialmente comprometida con una manera de concebir la racionalidad y, desde ella, las relaciones con el mundo y con los asuntos humanos. El valor de la libertad subjetiva, tal como la entiende la ética del individualismo contemporáneo, depende en buena medida de un cambio de *Gestalt* respecto del lugar conceptual desde el cual el individuo elabora su comprensión

6. M. BUBER, *Eclipse de Dios,* FCE, México 1995, p. 48.

de la realidad y diseña sus proyectos de vida, que hace posible la abstracción de los vínculos intersubjetivos. El moderno «sentido común» en la ética se nutre del giro subjetivo de la ciencia: nos remite a la idea de la libertad del individuo racional como fuente de la constitución del mundo humano; es resultado de la proyección de los criterios de la objetividad hacia la totalidad de la cultura. Permítaseme ocuparme breve y esquemáticamente de este fenómeno.

La idea moderna de la subjetividad desvinculada tiene su origen en la teoría galileana de la ciencia. Galileo señala que la única manera de lograr un conocimiento universal y necesario acerca del universo físico y su legalidad subyacente consiste en distinguir en nuestra captación de los objetos, por una parte, aquellas cualidades que son inseparables de nuestro contacto sensitivo con los mismos –las «cualidades secundarias», colores, sabores, texturas, etc.–, respecto de las cuales sólo podemos formular juicios probables, meramente contextuales, y, por otra, aquellas propiedades del objeto sobre las cuales es posible acceder a un saber objetivo accesible a través de procesos exclusivamente intelectuales –las «cualidades primarias», esto es, la idea de *extensión matemática,* aquello que es *mensurable,* susceptible de cálculo y verificación[7]–. Una vez liberada de la percepción sensible, de la experiencia contingente de los agentes situados, la razón está en capacidad de emitir juicios apodícticos acerca del mundo natural. Esta nueva actitud frente a la naturaleza hizo posible constituir una ciencia física predictiva que permitiera al hombre intervenir tecnológicamente sobre el entorno natural, convirtiéndolo en materia prima para el logro de su bienestar material.

Aquí opera un importante cambio conceptual de importantes consecuencias para la cultura occidental. No sólo la naturaleza pasa a ser concebida como una gigantesca máquina, un sistema general de *objetos* dotado de una inmutable estructura matemática. La razón se concibe a sí misma en términos de *espectador privilegiado,* como sujeto de certezas. La desvinculación de las dimensiones somáticas y sociales de la experiencia ordinaria –presentes, por ejemplo, en la filosofía aristotélica– asegura a la conciencia la universalidad y la objetividad de sus juicios y la eficacia de su actuación en el mundo. La verdad se concibe como la *ecuación correcta* entre la intelección

7. Cf. G. GALILEI, *Consideraciones y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias,* Editorial Nacional, Madrid 1976, p. 24.

y el sistema de objetos. No se trata de *una perspectiva,* no es el punto de vista de nadie en particular ni una visión enraizada en algún lugar; el enfoque del observador epistémico pretende ser omnisciente y completamente neutral, renuente a cualquier interpretación o cuestionamiento que le imponga límites a sus pretensiones de validez. Hillary Putnam ha denominado esta posición «el punto de vista del ojo de Dios»[8]. Esto es precisamente lo que Borges quería expresar al describir magistralmente la contemplación absoluta desde el *Aleph,* en la que ningún aspecto de lo real se sustrae a la mirada infinita: «...vi interminables ojos inmediatos escrutándose en mí como en un espejo, vi todos los espejos del planeta, y ninguno me reflejó».

Es importante no perder de vista la dimensión *práctica* de la nueva actitud tecnocientífica. El objetivo fundamental de esta concepción consiste en el ejercicio de un control estratégico del entorno, que es puesto al servicio de la voluntad racional del hombre. Lo que se busca es la configuración de un *poder* que pudiese dominar la naturaleza, cuyos fenómenos dejan de ser –al menos parcialmente– una fuente de estados de cosas sorprendentes e imprevisibles que repercuten en la vida ordinaria de los hombres. La conversión teórica de la naturaleza en una *res extensa* (en un *eso* frente a un *yo*) aumenta las posibilidades prácticas de manipulación y transformación del mundo físico. Las fuerzas que rigen el cosmos son ahora susceptibles de control instrumental, dado que disponemos de un conocimiento objetivo y predictivo de las leyes que las explican. De este modo, el yo epistémico impera sobre la realidad.

Este enfoque se trasladó también al ámbito social. La sociedad pasó a ser concebida como una gigantesca máquina. El conocimiento de las relaciones sociales también discriminó en su seno las cualidades secundarias. En este caso, las concepciones particulares de la vida buena, las formas situadas de deliberación práctica, fueron rechazadas como parte del informe objetivo sobre lo social. En tanto teoría, para explicar la sociedad en su conjunto, la ciencia social «more geométrico» toma en cuenta sólo la actuación de *individuos* –que se conciben como átomos sociales– que se ponen de

8. G. BORRADORI, «Entre la *New Left* y el hebraísmo» (entrevista a Hillary Putnam), en *Conversaciones filosóficas,* Norma, Santafé de Bogotá, p. 100. Thomas Nagel califica esta concepción como *la visión desde ningún lugar.* Cf. Th. NAGEL, *The View of Nowhere,* Oxford University Press, Oxford 1986.

acuerdo o compiten entre sí con la finalidad de satisfacer sus intereses egoístas, así como el diseño y la consumación de sus planes privados de vida. La sociedad moderna –desde una lectura que ha adquirido celebridad a instancias del neoliberalismo– centra su atención en cumplir con dos objetivos medulares: por un lado, garantizar la protección de los individuos en lo concerniente a la preservación de la vida y, por otro, la configuración de espacios personales de inmunidad –esferas privadas de vida– en los que las personas puedan elegir sus proyectos vitales conforme a sus preferencias subjetivas. El sujeto práctico se comprende a sí mismo como un *elector racional,* como un sopesador de alternativas en función del cálculo entre medios y fines. No importa *qué* se elija; lo relevante es la capacidad de elegir.

La sociedad es entendida a la manera del mercado, como un gigantesco escenario libre y neutral para la competencia, la producción, el intercambio y el consumo individuales. Un sistema de organización social en el que los individuos –atomizados e indiferentes entre sí– pugnan por el logro de su realización personal, bajo un trasfondo de reglas que garantiza la autonomía privada. El marco público –legal, configurado en términos estrictamente contractuales– busca asegurar la coexistencia de la libertad de cada cual con la libertad de los demás. En un sentido claramente hobbesiano, la libertad es definida como *ausencia de impedimentos;* ella es concebida como exclusivamente individual, de modo que los otros y las instituciones constituyen auténticos límites para las aspiraciones o los planes de los sujetos, salvo cuando los pactos pueden reportarles algún beneficio[9]. Esta posición está presente con toda su fuerza en la *Teoría de la justicia* de Rawls, quien sostiene que «...es obvio que nadie puede obtener todo lo que quiere: *la mera existencia de los otros lo impide*»[10].

El razonamiento práctico es entendido aquí según los criterios de la *racionalidad instrumental:* se trata de la selección estratégica de los medios que pueden permitir a los individuos conseguir los fines que cada cual se representa a partir de sus elecciones subjeti-

9. Th. HOBBES, *Leviatán,* FCE, México 1984, p. 171. Véase asimismo I. BERLIN, «Dos conceptos de libertad», en *Cuatro ensayos sobre la libertad,* Alianza Editorial, Madrid 1984, pp. 187-243.
10. J. RAWLS, *Teoría de la justicia,* FCE, México 1995, p. 119 (las cursivas son mías).

vas. La *eficacia* es concebida como la «virtud» de los tiempos de la sociedad de consumo, tanto en el nivel de los planificadores sociales[11] como en el ámbito de la vida privada: en uno y otro escenarios, se trata de asegurarse aquel *poder* allí donde la vulnerabilidad a las vicisitudes externas de la vida y a la exposición ante los otros se vean severamente limitadas o acaso (al menos idealmente) neutralizadas. Para la administración política de corte «gerencial», los miembros de la sociedad, en situaciones de riesgo, se convierten en meras variables de cálculo entre costos y beneficios, de modo que el bienestar futuro de la mayoría puede exigir medidas sociales o económicas que impliquen formas sutiles o explícitas que excluyan a un sector de la sociedad de la esfera económica o de los espacios políticos de decisión concertada[12]. En la llamada «moral común de las clases medias», la textura de las relaciones humanas responde cada vez más a la dinámica de los lazos contractuales y a los criterios del individualismo posesivo.

En efecto, la vida privada constituye el escenario donde los individuos se entregan a lo que consideran sus genuinos espacios de libertad y autorrealización: el trabajo y el ocio, y también las relaciones familiares y amicales. La presencia del individualismo como ideología medular en la sociedad contemporánea constituye un fenómeno social que ha sido estudiado en detalle en numerosos lugares[13]. A propósito del testimonio de uno de los entrevistados de *Hábitos del corazón,* que decía comprender la vida como un juego de billar –donde es preciso adaptarse a todas las situaciones posibles para salir airoso en el permanente «choque de voluntades»–, Robert N. Bellah y su equipo aseveraban agudamente que «la vida conce-

11. He descrito este fenómeno en G. GAMIO, «Eficacia técnica y esfera pública», en (V. Santuc – G. Gamio – F. Chamberlain) *Democracia, sociedad civil y solidaridad,* CEP, Lima 1999, pp. 209-229.
12. Cf. M. WALZER, «Exclusión, injusticia y estado democrático», en (J. Affichard – J.-B. De Foucauld [dirs.]) *Pluralismo y equidad,* Nueva Visión, Buenos Aires 1995, pp. 31-48.
13. Consúltese, por ejemplo, R.N. BELLAH y otros, *Hábitos del corazón,* Alianza Editorial, Madrid 1989; R.N. BELLAH, *The Good Society,* Vintage Books, New York 1992; A. MACINTYRE, *Tras la virtud,* Crítica, Barcelona 1987; Ch. TAYLOR, *Ética de la autenticidad,* Paidós, Barcelona 1994; N. ROSEMBLUM (ed.), *El liberalismo y la vida moral,* Nueva Visión, Buenos Aires 1993; M. SANDEL, «The Procedural Republic and the Unemcumbered Self»: *Political Theory* 12 (1984), pp. 81-97; J.A. GUERRERO, «Sobre el futuro de la libertad. Los hábitos del corazón de la vida urbana y el ejercicio de la ciudadanía»: *Razón y Fe* 1.227 (Enero 2001), pp. 41-53.

bida como un juego de billar tiene sus reglas, pero todas ellas son instrumentales, sin poseer un sentido en sí mismas, sino únicamente para que el jugador disfrute. Alterar las reglas sólo tiene sentido cuando aumenta la satisfacción del que juega»[14]. La idea de las relaciones como parte de un juego pone de relieve el estatuto de «medios» que adquieren no sólo las reglas, sino también los individuos que forman parte de la vida del *yo* que se comprende a sí mismo como el jugador que pretende dirigir las bolas adonde desea. El juego de billar funciona como una metáfora de la aspiración a la *desvinculación* y al *control* de los diferentes aspectos de la existencia.

Los lazos grupales y los vínculos comunitarios son concebidos por el individualismo como obstáculos o como determinaciones sociales que, en el mejor de los casos, pueden ser utilizados instrumentalmente, *a la manera del yo.* Esta configuración individualista alcanza también a las asociaciones humanas. De acuerdo con el análisis de Bellah y sus compañeros de investigación, en las sociedades modernas el individuo no suele integrarse en comunidades, sino que tiende a formar lo que llaman *enclaves de estilo de vida.* Se trata de asociaciones que tienen que ver con el ámbito de la vida privada, con «el ocio y el consumo, y por lo general, no tienen conexión alguna con el mundo del trabajo, unen a personas que se asemejan social, cultural y económicamente, y uno de sus objetivos principales es disfrutar de la compañía de aquellos que comparten un mismo estilo de vida»[15]. Aunque suene paradójico, podemos hablar en este contexto de «asociaciones individualistas», pues lo que el individuo busca en tales grupos es reunirse con otras personas que se asemejen a uno en las facetas mencionadas. Los clubes sociales –por poner un ejemplo– responden perfectamente a esta descripción.

Resulta sencillo caer en la cuenta de que estas facetas de la teoría implícita en las sociedades atomizadas –tanto en el nivel público como en el privado– hacen imposible el planteamiento mismo de la relación *Yo-Tú.* Quien establece estrictamente vínculos instrumentales con el otro omite cualquier referencia a un Tú concreto, frente a quien no es posible establecer, sin más, relaciones de dominación. La dinámica del control exige la cosificación de la intersubjetividad, el eclipse de lo interhumano. El ejercicio de la racio-

14. R.N. BELLAH y otros, *Hábitos del corazón,* cit., p. 109.
15. *Ibid.,* p. 105.

nalidad instrumental sobre lo humano genera la *despersonalización del otro,* la conversión del Tú en mero *eso* y, con ello, la transformación del prójimo en una variable de cálculo, en una cifra o en materia prima para el logro de nuestros objetivos. Se trata de un proceso de *abstracción* que des-sustancializa las relaciones con el otro. Al otro se le priva de su dimensión somática, de su carácter narrativo, de su capacidad de elegir modos de vivir o de justificar sus acciones.

Este acto de despersonalización puede ser considerado la fuente de toda *injusticia,* en tanto se priva al otro del *lugar* que le corresponde. Se le niega al otro su condición de agente humano; se actúa *sobre* él, no *con* él. Se le niega toda posibilidad de responder, de hacer valer sus exigencias de respeto y de reconocimiento a través del lenguaje y la acción. Se le transforma en un *útil,* en un medio. Al mismo tiempo, se eliminan todos los recursos que permiten el compromiso solidario o la responsabilidad hacia el otro cosificado. Sólo es posible sentirse llamado a acoger, cuidar del otro o colaborar en la transformación de su condición, cuando es posible verse a sí mismo en él y ver al otro en uno mismo. La *proyección empática* es el proceso por el cual –a través de la deliberación y la imaginación– puedo ponerme en la situación del otro, procurar sentir lo que él siente desde sus circunstancias. Descubro en el otro atributos, modos de afección, sensibilidad y razonamiento que reconozco también en mí, como rasgos constitutivos de aquello que soy, de la condición humana que compartimos. En este acto de reconocimiento puedo padecer con él, sentirme interpelado por su situación y ser llamado a actuar en su favor. Pero el comportamiento meramente instrumental cancela la posibilidad misma de esta experiencia. El otro no es un Tú –alguien como yo–; es un *eso.* Al despojar al otro de su humanidad, se debilitan las condiciones del compromiso con la reparación del daño, y el mismo llamamiento a la justicia se oscurece. El individuo regresa entonces a su esfera privada, a su mundo cotidiano.

3. La recuperación del otro. La libertad encarnada y la ética dialógica

La crítica del imperio de la racionalidad instrumental ha seguido diversos caminos. Algunos se remiten a la conciencia crítica de la Ilustración –no seré yo quien ponga en duda su legitimidad ni la

poderosa influencia que ejerce, con justicia, en la filosofía práctica contemporánea[16]–; otros invocan la recuperación de las fuentes clásicas, judeo-cristianas y románticas del cuestionamiento al programa ilustrado de una racionalidad desvinculada y calculadora. Dichas fuentes confluyen en una especie de fenomenología de la ética, centrada en la vindicación del *diálogo encarnado* como horizonte crítico desde el cual puede recuperarse lo interhumano (y la apertura hacia la infinitud). Seguiré esta pista de reflexión, recordando en todo momento la impronta ignaciana y buberiana que guía mi investigación, y trayendo a la discusión una cierta lectura «post-metafísica» de Hegel que incorpora argumentos sugerentes que cuestionan severamente el ideal moderno de la libertad y destacan la figura del reconocimiento como un proceso esencial a la configuración de la identidad personal.

El punto de partida de esta perspectiva es la defensa del punto de vista del *agente* en contraste con el enfoque del espectador privilegiado. Comprender, juzgar, percibir son *prácticas* que explicitan nuestras relaciones con el mundo ordinario. Nuestra disposición somática frente al entorno, nuestra inscripción en un mundo social y cultural –elementos que la mentalidad tecnocientífica identifica con las «cualidades secundarias»– constituyen dimensiones ineludibles en nuestra comprensión de la realidad y en nuestra orientación ética en ella. Nuestra condición de ser usuarios de un lenguaje y de ser miembros de comunidades históricas destaca la imposibilidad ontológica de la racionalidad desvinculada. La historicidad y la inscripción cultural son elementos relevantes aun para la configuración de la actitud teórica[17]. Los horizontes son de naturaleza intersubjetiva, son complejas construcciones sociales que van tomando forma en el tiempo. En tanto agentes, estamos *encarnados* en horizontes somáticos y comunicativos que condicionan –en el sentido de «poner en condiciones»– nuestros modos de actuar y de pensar. La presencia de estos trasfondos significativos ponen de relieve nuestra insoslayable finitud.

16. Me refiero, por ejemplo, a las corrientes neokantianas y a las éticas del discurso desarrolladas en la segunda generación de la Escuela de Frankfurt.
17. La actitud teórica –filosófica o científica– constituye una *forma de vida* arraigada en el mundo, marcada por la contemplación desinteresada y la búsqueda de la verdad. Cf. E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental,* Crítica, Barcelona 1991.

La actividad reflexiva de los agentes –tanto en su dimensión teórica como en la práctica– explicita progresiva y parcialmente el horizonte, sacando a la luz aspectos importantes de aquel trasfondo. En tanto constituye nuestro mundo circundante significativo, no podemos convertir el horizonte en un «objeto». Esta condición de enraizamiento pone en cuestión la idea del yo ilustrado como un sujeto epistemológico *sin trabas.* La imagen de la libertad del sujeto como resultado de la desarticulación de todo vínculo o compromiso particular que constituya un impedimento para el conocimiento y la voluntad requiere, para ser efectiva y verdadera, rechazar la idea misma de la inscripción en un horizonte de interpretación. En el plano práctico, la libertad del yo requiere la no interferencia de los otros en el diseño del propio estilo de vida.

3.1. La libertad en cuestión

La libertad, quizá el valor supremo de la cultura moderna, configura en gran medida el perfil de las instituciones y los escenarios sociales (el estado liberal, el mercado) y de las relaciones intersubjetivas, incluidas las de inspiración instrumental. No obstante, esta clase de libertad resulta puramente *negativa* (o, más bien, negadora). Si sólo se define como ausencia de obstáculos, entonces cualquier tipo de adhesión a un modo de vida constituye un límite para la libertad[18]. Es pues, incapaz de encarnarse en hábitos o en cursos de acción o generación de vínculos de pertenencia o compromiso: Hegel señala que su actitud se corresponde con la «huida ante todo contenido»[19]. Es una libertad meramente individual, que sólo puede gozarse en solitario. Los otros, los lazos con instituciones y con valoraciones que expliciten creencias comunes, son considerados impedimentos para la voluntad libre. Si la libertad es concebida como mera abstracción, desligada de cualquier situación[20], entonces sólo es compatible con la exclusiva ruptura con lo existente o con la

18. La idea de libertad negativa –célebre por los trabajos de Isaiah Berlin– pertenece a Hegel, que la desarrolla en el capítulo relativo a «La libertad absoluta y el terror» de su *Fenomenología del espíritu,* así como en el § 5 de los *Principios de la filosofía del Derecho.* Cf. G.W.F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu,* México 1987, pp. 343-351; ID., *Principios de filosofía del derecho,* EDHASA, Madrid 1986, pp. 68-70.
19. G.W.F. HEGEL, *Principios de filosofía del derecho,* cit., p. 69.
20. Cf. Ch. TAYLOR, *Hegel and Modern Society,* Cambridge University Press, Cambridge 1995, p. 157.

inacción. En uno de los pasajes de *El castillo,* Kafka describe de manera elocuente el carácter paradójico de la libertad negativa. K –el protagonista de la obra– se ha quedado esperando la inminente aparición de Klamm, uno de los funcionarios del Castillo adonde K quiere acceder para resolver las confusiones que padece con respecto a su trabajo, las condiciones de su contrato y, en general, su presencia en la localidad en medio de una burocracia misteriosa y una población que se relaciona con él de una manera extraña. Estar allí, a la espera de contactar con este influyente personaje, situado en un lugar donde no debería estar (porque no le está permitido), lleva a K a experimentar una intensa sensación de libertad.

Pero esa libertad es sólo aparente. Es universal porque es indeterminada: carece de la particularidad propia de la *acción.* La libertad abstracta es vacía –absurda, en palabras de K–, no viva. Si no puede encarnarse en una forma de vida concreta, entonces no es verdadera libertad. La *emancipación* es un momento de la libertad, una dimensión en su proceso completo de convertirse en positiva, de afirmar modos de ser y relaciones concretas. En este sentido, la libertad *tiene que ser* un ejercicio comunicativo, interpersonal, abierto al diálogo y al encuentro de las diferencias. La libertad o está *encarnada* socialmente o no es libertad. Ella genera formas comunes de vida reactivas frente a la dominación. En la posición individualista –instrumentalista–, es libre el sujeto que permanece siendo *él mismo* frente a un *otro* representado como un objeto, a quien impide el auténtico ingreso a su espacio vital. En la perspectiva del agente encarnado, uno sólo puede ser uno mismo –y, por lo tanto, ser *realmente* libre– en el contacto con los otros.

Esto resulta especialmente plausible si tomamos en cuenta que la noción de persona –de identidad individual– es relacional. No nos forjamos a nosotros mismos en solitario. Nuestro sentido del yo se forma a través de los procesos de socialización inscritos en espacios comunitarios de interacción simbólica. Es en alguna forma de *ethos* donde tiene lugar la adquisición de los lenguajes desde los cuales expresamos las visiones de la vida, los valores y las prácticas que nos definen como agentes independientes. Nuestra identidad sólo puede hacerse inteligible en términos de una *narrativa vital*[21] que explicite la historia de la adquisición de los valores, las

21. Cf. A. MacIntyre, *Tras la virtud,* cit. (ver el capítulo 15); para una posición crítica respecto de la visión de MacIntyre sobre las narrativas, consúltese M.

prácticas, las interpretaciones y creencias que suscribe el agente, así como el entramado de deliberaciones, elecciones y situaciones que dan forma a sus modos de vida. Ambos ejes sólo pueden hacerse comprensibles a la luz de los vínculos interpersonales e institucionales que les dan sentido. Éste es un tema a cuya luz la idea de una subjetividad desvinculada resulta clamorosamente inconsistente.

Para dar cuenta de la historia narrativa de la vida es preciso incorporar el tema de la vulnerabilidad humana frente a la *tyché,* así como frente a la urdimbre de relaciones que articulan este relato. De hecho, la composición de la historia vital está siempre inconclusa, dado que nuestra historia está expuesta a giros insospechados, provocados por la actuación de otros y por las circunstancias de la fortuna. Sólo somos *coautores* de nuestra narrativa vital, aunque siempre seamos responsables de darle coherencia interna al relato, aun en tiempos de conversión o de crisis. El esfuerzo por ofrecer una interpretación consistente de la propia vida es, en un sentido fundamental, una empresa dialógica.

3.2. Diálogo, y apertura al Tú

La narrativa vital hace explícita una historia de interlocuciones. y vínculos intersubjetivos. Incorpora un amplio conjunto de elementos que hacen patente la fragilidad y la apertura constitutivas de lo humano. Los avances tecnocientíficos pueden incrementar nuestro conocimiento del mundo, incluso convertirlo en un mejor lugar donde vivir; lo que no puede hacerse es eliminar la ineludible vulnerabilidad de la vida, la presencia del poder misterioso de aquello que está fuera de nuestro control. Sólo podemos convertirnos en agentes finitos más lúcidos si reconocemos que la imagen de autosuficiencia es falsa, que nuestra vulnerabilidad nos hace sensibles a los bienes de la interdependencia, y acaso, a través de ellos, a los bienes de la trascendencia.

La relación Yo-Tú nos remite a una relación donde la ilusión de poder y de inmunidad frente a la alteridad no tiene lugar en una vida auténticamente humana. Sólo podemos situarnos en una posición de control frente al otro desde el punto de vista de la abstracción,

---

COLBY, «Narrativity and Ethical Relativism»: *European Journal of Philosophy* 3/2 (1995), pp. 132-156; P. RICOEUR, *El sí mismo como otro,* Siglo XXI, Madrid 1996 (ver la introducción y el capítulo I). Revisar también P. RICOEUR, «La identidad narrativa», en *Identidad y narratividad,* Paidós, Barcelona 1998.

cuando el otro deja de ser un ser con una historia que contar, con un cuerpo que reacciona gestualmente ante mí, con una red de sentimientos, valoraciones, modos de ser y de pensar que pone en juego en contacto conmigo y queda convertido en un objeto que puedo usar de diferentes maneras. Sólo cuando el otro –y su entorno vital– ha devenido *esto,* es que la ilusión de invulnerabilidad se pone en marcha. La desvinculación del yo supone un movimiento vital de *repliegue* sobre uno mismo, de cerrazón frente a toda esfera de encuentro con el otro (y frente a un horizonte compartido al que, al fin y al cabo, niega toda existencia).

En contraste, la condición de posibilidad de un auténtico contacto humano es la *renuncia* al deseo de ejercer ese poder sobre el otro. En el contexto del contacto interhumano el agente sale de sí al encuentro con el otro, con su acervo de experiencias, sus pre-juicios y sus afectos y creencias; en esa salida hacia el otro –en la que propiamente y de manera genuina puede decir «Tú»– expone su «mundo personal», su vida entera, ante el otro, y con ello se expone a sí mismo ante ese otro. No es simplemente que cada uno «comparta» simplemente su esfera personal con el otro; lo que tiene lugar aquí es el ingreso a un mundo común, a un horizonte significativo que es *nuestro;* en definitiva, al mundo concreto, puesto que nos precede y nos constituye como agentes finitos e interlocutores; en él y desde él adquirimos un lenguaje y nuestra forma de vida. Esta situación de *apertura,* de auténtica entrada y entrega a un horizonte compartido, supone el abandono de cualquier posición de protección frente a la acción de lo Otro.

Es en este movimiento de encuentro en que el yo se hace explícitamente *persona* –un Yo para un Tú–, un ser libre. La personalidad requiere este juego de reciprocidad, de mutua apertura y de interacción comunicativa. En efecto, el yo de la relación Yo-eso es más un sujeto de contemplación y de configuración y uso de útiles que un agente de interacción. El yo se constituye en la relación personal, donde los interlocutores se ven afectados por el otro y por el horizonte interhumano que los circunda. Es en este contexto donde la vida se plenifica, se hace significativamente humana. Buber es categórico al señalar que «toda vida verdadera es encuentro»[22]. El diálogo es el ámbito de la efectiva espiritualización de lo humano, el paso del yo al nosotros.

22. M. BUBER, *Yo y tú,* Nueva Visión, Buenos Aires 1979, p. 15.

Este movimiento supone la caída de toda máscara. La careta de *esto* sobre el rostro del *Tú.* La careta del espectador privilegiado sobre el rostro del agente encarnado. La máscara del yo infinito y autosuficiente sobre el rostro de la criatura finita, sensible a los avatares de la *tyché* y al contacto con los otros. En la perspectiva dialógica, es justamente esa condición de desprotección y finitud lo que hace posible un encuentro verdadero y la construcción de un mundo humano. El contacto con el Tú del otro hace posible encontrar el camino hacia el contacto con el Tú divino, el acceso al *Principio y Fundamento,* así como el cultivo del *ágape.* Desde la experiencia religiosa, se trata de descubrir la presencia del Tú divino en el Tú humano, la condición de criatura, el sello de Dios en el otro concreto. La actitud de repliegue, la hipertrofia del yo, conduce tan sólo al autoengaño, a la existencia inauténtica y a la posibilidad de la injusticia.

Estas determinaciones concilian la actitud escéptica frente a las certezas de la racionalidad desvinculada y la ética de lo interhumano. La relación encarnada entre el Tú y el Yo implica la eliminación de cualquier actitud cosificadora encubierta y, en el plano de la crítica desplegada desde la ética, el desmontaje de las imágenes sociales instrumentalistas. En el plano de la *praxis,* el compromiso libre con los otros, la configuración de una comunidad articulada en la entrega mutua y la renuncia a la dominación apuntan a la humanización de las relaciones sociales y el ejercicio de la justicia. Si seguimos la pista señalada por Michael Theunissen (y, con él, Jürgen Habermas)[23], esta actitud ético-social anticipa el advenimiento del Reino de Dios: «No se va a decir: "está aquí o está acá". Y sabed que el Reino de Dios está en medio de vosotros» (Lucas 17,21). La entrega dialógica al otro y la construcción social de un mundo libre *entre nosotros* constituye el «esfuerzo por el Reino de Dios»[24], la lucha por remontar el Eclipse, por actuar en concierto para construir el futuro en el horizonte del presente.

23. M. THEUNISSEN, *Der Andere Berlin,* 1977, p. 505 (citado en J. HABERMAS, *Israel o Atenas,* Trotta, Madrid 2001, p. 140).
24. *Ibidem.*

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

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) 577-588

Una vocación para mi «tribu»: la solidaridad

Dean BRACKLEY, SJ*

Es urgente convertir este siglo en el Siglo de la Solidaridad, sobre todo de la solidaridad internacional. Si no, hay poca esperanza de que los países pobres salgan de su pobreza, o de que afrontemos las crisis del medio ambiente y la violencia que se propagan y amenazan con hundirnos. La práctica de la solidaridad es igualmente necesaria para mi propia «tribu» de clase media. La solidaridad es clave para superar las mil trampas que deshumanizan en las sociedades de consumo.

En lo que sigue, explicaré primero por qué esta solidaridad es tan urgente. Después ofreceré algunas ideas sobre cómo enmarcar su práctica y plantearla hoy a la gente de clase media.

¿Un siglo de solidaridad?

Considérense los signos de estos tiempos –de malas y buenas noticias, de crisis y de oportunidades.

A pesar de la abundancia de alimentos en el mundo, más de 800 millones de personas sufren de hambre crónica. En los países ricos, cien millones viven en la pobreza. El militarismo, la delincuencia y el SIDA se multiplican. Las reglas del juego económico y político están distorsionadas y favorecen a los más poderosos. El Fondo Monetario Internacional (FMI) y la Organización Mundial de Comercio (OMC), que vigilan este «juego», responden a los poderosos intereses financieros del Grupo-7, y sólo a éstos rinden cuentas.

* De la Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas». San Salvador (El Salvador).

Estas élites aprovechan las deudas impagables de los países pobres y su dependencia en los mercados del Norte, convirtiendo la globalización en neocolonialismo. Por su parte, la creciente brecha entre ricos y pobres es un factor decisivo de la crisis ecológica.

A todo esto hay que agregar que no aparece en el horizonte un modelo alternativo viable. No hay más Palacios de Invierno que las izquierdas puedan tomar; y si los hubiera, de ser tomados, serían pronto reconquistados con la ayuda de la CIA. Si «otro mundo es posible», como se canta en Porto Alegre, pocos esperan mucho cambio «desde arriba», hecho por gobiernos o por partidos.

Sin embargo, para mucha gente la sociedad civil ha emergido como el lugar de la esperanza para el cambio social. En las últimas décadas, América Latina (como otras regiones) ha experimentado un florecer exuberante de grupos de ciudadanos: vecinos, mujeres, indígenas, ambientalistas, sindicalistas, pequeñas y medianas empresas, cooperativas y bancos comunales, minorías étnicas y sexuales, consumidores y estudiantes. Estos grupos impulsan cambios desde abajo y en toda la base de la sociedad. Muchos enfatizan la participación democrática, la transparencia y la necesidad de rendir cuentas, lo cual es un anuncio prometedor si se tienen en cuenta lo que han sido sociedades tan tradicionales y autoritarias.

Pero el camino es cuesta arriba. Las microiniciativas locales de estos grupos topan con macroobstáculos a nivel local y global. En El Salvador, por ejemplo, si quieres desafiar a las empresas que están contaminando el Río Acelhuate, podrías encontrarte mañana flotando en sus aguas. Ante este tipo de oposición, ambientalistas locales se hacen amigos de «Greenpeace». Defensores de los derechos humanos pactan alianzas con «Amnistía Internacional». Las cooperativas también se unen local e internacionalmente. Sindicalistas del sector maquila se vinculan con sus colegas en el extranjero. Las comunidades locales gestionan, con parroquias y comunidades hermanas en Norteamérica y Europa, la venta de sus artesanías. Sin alianzas de esta clase, las iniciativas locales tienen pocas posibilidades frente a quienes controlan los mercados, los gobiernos y los medios de violencia. Aun con aliados, los grupos y movimientos locales nadan como peces pequeños en un mar de tiburones. Competidores titánicos dominan el contexto internacional: el capital transnacional, los ya mencionados G7, FMI y OMC, con su poderío económico y político, y la presencia militar de Estados Unidos.

Sin embargo, además de los mercados y la tecnología, el poder popular también se está globalizando. Primero se dieron las protestas en las calles de Seattle; luego, en Bangkok, Praga, Québec y Génova. Últimamente, las protestas multimillonarias, sin precedentes, del 15 de febrero pasado se alzaron contra la invasión de Irak. Todo esto simboliza un desafío creciente a la hegemonía global elitista y cuenta, además, con logros notables: unas 1.300 ONGs impulsaron un Tratado Antiminas global a ritmo récord, ganando el Premio Nobel por la Paz en 1996. La coalición «Jubileo 2000» presionó a las naciones ricas para que proporcionen alivio a los países más endeudados. Mientras crecen y se articulan entre sí, las legiones de actores no gubernamentales siembran las semillas de un nuevo orden social, con cuya forma todavía no hemos dado.

Pero, repito, las iniciativas populares necesitan aliados internacionales. Nos urge la llegada de un Siglo de Solidaridad Internacional. Mientras los poderosos globalizan mercados, finanzas, comunicaciones y la venta de armas, la respuesta sólo puede ser la de globalizar la solidaridad, es decir, la práctica del amor. Por la causa de las mayorías pobres habrá que facilitar el acceso a la tecnología de Internet y de correo electrónico y proporcionar pasajes aéreos con grandes descuentos. Pero, sobre todo, hacen falta personas nuevas. Se puede vivir y luchar sin conocer la ruta que conduce directamente a la utopía, pero sería fatal no contar con personas bien preparadas y comprometidas a largo plazo. Éstas son «indispensables», como decimos en Centroamérica: gentes con corazones que respondan al sufrimiento y con cabezas capaces de abordar los mecanismos complejos que generan víctimas.

Aunque se ha avanzado en esto, estamos lejos de contar con la masa crítica de «personas nuevas» necesarias para librar la batalla en favor de la vida en el siglo XXI. Esto presenta un serio desafío práctico, educacional y pastoral.

Vocación y camino auténtico

¿Dónde vamos a encontrar a estas gentes? Las encontraremos en escuelas y universidades, en las ONGs, en las empresas, en las familias y en las iglesias. Éstas, y sobre todo la Iglesia católica, son las organizaciones transnacionales más grandes del mundo. Con las sombras que pueden tener, no tienen rivales en su servicio a comu-

nidades pobres y en su potencial para fomentar la solidaridad internacional.

Pero ¿cómo ayudar a la gente, especialmente la de clase media en los países ricos, a descubrir la verdad sobre este mundo, tan cruel y tan bello a la vez, y responder mejor a él? ¿Cómo hacer esta invitación en sociedades de consumo y de compromiso «light»?

En esas sociedades, el pluralismo desenfrenado cuestiona toda autoridad, ideología y ética. ¡Cuidado con las arengas! La gente es más reacia que nunca a los discursos moralizantes, por bien intencionados que sean. Conviene encontrarse con esta gente en su propio terreno, donde tantean y buscan el sentido de la vida. Buscan, tal vez principalmente, la identidad propia. Las múltiples ofertas de modelos a imitar producen crisis de identidad. Se prorroga la consolidación de una personalidad sólida (¡o tal vez, rígida!). En este contexto, más que prohibiciones y exigencias, conviene hacer preguntas: ¿qué clase de personas queremos ser?; ¿quién quieres ser tú? Conviene hablar de vocaciones.

Nuestra vocación más profunda. La idea de vocación es central a la dignidad humana, pero es ajena al ambiente postmoderno. La sociedad capitalista de hoy nos trata como no más que productores y consumidores. Puede ofrecernos un empleo o, en el mejor de los casos, una profesión, pero nada de vocaciones.

Una vocación no es cualquier camino que se decide abrazar, como cuando se compra una camisa en la tienda. Es algo que se descubre. Mi vocación pueda ser la de criar hijos, descubrir planetas, conducir un camión o un movimiento social, o una combinación de todo ello. Pero, más que algo que yo hago, mi vocación es lo que soy o puedo llegar a ser. Para la mayoría, la música es un pasatiempo agradable; pero para algunos, como Pablo Casals, es el destino: una manera de vivir que destapa sus energías más creativas. Cuando descubrimos nuestra vocación (o una parte de ella), algo dentro de nosotros salta de alegría. Sentimos como si hubiéramos descubierto por qué nacimos. Piénsese en tantos santos y santas de antes, pero también en Picasso, Simone Weil y Monseñor Romero. El descubrir mi vocación otorga un sentido profundo a mi vida. En la sociedad posmoderna, todo el mundo añora eso.

Aunque las vocaciones varían mucho, todas y todos compartimos una vocación más profunda como seres humanos: la de amar y servir. Cuando descubrimos esta vocación, sentimos un salto de ale-

gría interna muy particular: de consolación. No se trata de una exigencia impuesta desde fuera, sino de una invitación que surge desde dentro.

Mientras vivamos, una voz resuena en nosotros invitándonos a responder. Todos y todas la hemos oído, aunque otras voces pueden ahogarla. En momentos privilegiados, nos llega de forma clara.

El ex Secretario General de la ONU, Dag Hammarskjöld, relató una invitación que transformó su vida: «...en algún momento, de hecho, respondí "Sí" a Alguien –o Algo–, y a partir de esa hora estuve convencido de que existir tiene sentido y que, por tanto, mi vida, en autoentrega, tenía una meta»[1].

Responder así le otorgó a Hammarskjöld una dirección en su vida. De hecho, lo condujo a la cruz y la muerte. Lo mismo pasó con Ita Ford, religiosa de Maryknoll, que laboró entre desplazados de guerra en El Salvador. Fue asesinada por la Guardia en El Salvador en 1980. Poco antes de morir, Ita le escribió a su sobrina, de 16 años, en Estados Unidos, «Espero que llegues a encontrar aquello que dé un sentido profundo a tu vida. Algo por lo que valga la pena vivir –tal vez aun morir–, algo que te anime, que te entusiasme, que te haga seguir adelante. No te puedo decir lo que puede ser. Eso te toca a ti descubrirlo, elegirlo, amarlo»[2].

Ita invitó a su sobrina a escuchar la llamada dentro de sí. Supo que nos toca vivir una sola vez, que hay que hacer que esa vida cuente para algo. Lo que más necesita el mundo son personas que se lo jueguen todo por la verdad y la justicia. Nuestra propia necesidad más profunda coincide con esa necesidad. Sólo seremos felices entregándonos a algo más grande que nosotros mismos: a aquel proyecto divino –el Reino– en favor de la vida y la fraternidad.

Naturalmente, es posible desoír esa llamada y pasar por la vida medio dormido. La sociedad de consumo parece estar diseñada con ese mismo propósito. Conviene considerar esa sociedad más de cerca para saber qué, o quién, puede despertar a sus habitantes.

Mi tribu. Yo pertenezco a esa «tribu» peculiar de la clase media. Para comprendernos, hay que recordar que las sociedades burguesas están recién llegadas al escenario de la historia. Sólo han existido durante los últimos 200 años. En poco tiempo han logrado nota-

1. Dag HAMMARSKJÖLD, *Markings,* Alfred A. Knopf, New York 1964, p. 205.
2. Agradezco a Bill Ford, hermano de Ita, por transmitirme este texto.

bles avances: la democracia, los derechos humanos, el espíritu científico, etc. Son las primeras sociedades en que la mayoría puede vivir sin las preocupaciones que ocasiona la lucha diaria por la supervivencia y contra el hambre, la enfermedad y la violencia; lucha que alcanzó a toda la humanidad (menos a las pequeñas élites) desde sus orígenes.

Aunque las colonias y las razas expoliadas de siglos pasados pagaron caro tales avances, éstos son reales e importantes. Pero debe observarse que nosotros, los beneficiarios, también pagamos un alto precio por nuestras libertades y nuestra seguridad económica. Vivir más allá de la lucha diaria por la vida y la muerte ha producido en mi «tribu» una especie de leve calentura crónica de confusión sobre lo que realmente importa en la vida: la vida misma y la fraternidad. Si esto fuera poco, nuestra tecnología y el acceso ilimitado a la información ocultan todo ello y nos hacen creer que somos los menos confundidos de todos. ¡No somos mala gente, sólo una minoría pequeña que cree, como tantas minorías, que el universo gira en torno a nosotros y que el resto del mundo debe aspirar a imitarnos! Los pobres pueden liberarnos de estas fantasías, tal como lo ilustra el siguiente ejemplo.

El encuentro. Olas de delegaciones extranjeras pasan por El Salvador cada año. La mayoría de ellas llegan un tanto inquietas. Han oído ya sobre las masacres del pasado, los terremotos y la miseria eterna, y los peregrinos temen vagamente lo que les espera. «¿Se lanzará esta gente a por nuestras billeteras?», se preguntan. «¿Sufriré un enorme ataque de culpa al llegar al barrio marginal?».

Para sorpresa, los visitantes pasan gran parte de su visita preguntándose por qué esta gente pobre sonríe y por qué insisten en compartir sus pocas tortillas con personas desconocidas. Sin embargo, si los extranjeros se atreven a escuchar las historias de espanto y dolor, la gente pobre les partirá el alma. Esto resultará ser la parte más importante del viaje. Para algunas personas, tal experiencia marca un antes y un después en sus vidas.

Las víctimas obligan a los peregrinos a hacer un alto en su camino y a concentrar su atención. «¡Dios mío! Sus niños mueren de enfermedades que se pueden prevenir. Los poderosos les roban impunemente. ¡Es tan injusto...!». Y se desubican, no porque la gente sea enteramente santa, sino porque, obviamente, no merece esto. Son humanos, a fin de cuentas.

Cuanto más permiten los visitantes que esa humanidad penetre sus defensas, tanto más destanteadas se sienten. Atisban su propio reflejo en los ojos de sus anfitriones. «¡Es gente como nosotros!». Sienten una invitación ligera a poner a un lado la carga de su propia superioridad (de la cual apenas eran conscientes) y comienzan a sentirse algo más pequeños. Sienten una suave vergüenza. Les invade algo el temor y la fascinación, pues la experiencia amenaza arrastrarlos como una corriente rápida. Ahora, el mundo comienza a desmoronarse. ¿Qué mundo? El mundo compuesto de gente importante, como ellos, y de gente que no cuenta, como estos pobres. Sienten una desorientación como cuando uno se enamora. Y, de hecho, algo parecido está sucediendo: una especie de enamoramiento. La tierra tiembla. Se abre el horizonte...

¿Por qué nos afecta tanto el encuentro con gente como ésta? Porque nos pone en contacto con nosotros mismos, con el mundo real y con el propio Dios.

Nos pone en contacto con nosotros mismos. Si dejamos que el dolor del mundo nos entre por medio de la persona de la víctima, ella nos pone en contacto con aquello que está dentro de nosotros y que hemos rechazado y dejado en el olvido. La persona rechazada por el mundo exterior posibilita una reconciliación con la persona que se siente rechazada en su interior (hay que tomar con toda seriedad el dolor –de angustia, depresión y soledad– de la gente de clase media y alta. Hay que reconocer también que gran parte de ese dolor tiene su origen en las relaciones sociales de la sociedad de clase media, y que gran parte de la cura depende de la transformación de esas relaciones).

La gente marginada también nos pone en contacto con el mundo y su drama central. Al obligarnos a hacer un alto, nos muestran que ellos están, paradójicamente, en el centro de las cosas. Nosotros, en los cafés de París y Washington, vivimos al margen de la realidad. Las víctimas revelan el gran drama de bien y mal, de pecado y gracia: el mundo es mucho más cruel de lo que solemos suponer; y al mismo tiempo es mucho más maravilloso de lo que nos atrevemos a imaginar. Cuando los pobres insisten, a pesar de todo, en celebrar la vida, cuando comparten sus pocas tortillas con desconocidos, comunican esperanza. Nos hacen preguntar cuál será la fuente de aquella sonrisa que no parece tener base en los hechos. El pecado abunda, sí, pero sobreabunda la gracia (Rom 5,20).

En estos encuentros, las masas pobres del mundo emergen de su anonimato y asumen las tres dimensiones que caracterizan a las personas reales. Pero aquí hay más de tres dimensiones. Esta gente también nos pone ante el Misterio Santo. Su acogida cálida produce en muchas personas un sentido de paz, sobre todo porque la acogida no está condicionada a que los no pobres limpien primero su expediente con ellos y con millones de personas como ellos.

Las víctimas de un mundo dividido están cualificadas para perdonar. No todas están dispuestas a hacerlo. Pero, cuando lo están, pueden llegar a mediar un perdón mayor que el propio. En su acogida, la misericordia divina se nos acerca. Nos ayuda a admitir nuestra parte ambigua y a levantar nuestros ojos hacia la mirada benévola de Dios.

No hay que ir lejos para hacer esta experiencia. Sólo hay que ir hondo, allí donde hay víctimas del pecado del mundo. Pero algo de esto parece ser necesario para ayudar a nuestra gente de clase media a despertar la gran dignidad de su vocación.

Camino de verdad y de vida. «Descubrir la vocación» es un momento clave en la biografía de la persona (o son varios momentos, ya que las vocaciones tienen muchas dimensiones). Hubo una búsqueda antes. Habrá mucha aventura después –profundizando y perseverando en la vocación o desviándose del camino, quedando atorado o aun volviendo atrás. El punto es que no basta con ayudar a la gente a asumir su vocación más profunda; hay que ayudarla a orientarse en el camino de la vida.

¿Cómo ayudar a mi «tribu» a navegar en las aguas turbulentas de su entorno? No se les puede imponer una ideología o un programa. Por otra parte, ya basta con el individualismo y el relativismo hipertolerante postmodernos, que dejan a las personas solas y desamparadas en sus búsquedas. Hay que tomar en serio la vocación de la gente no pobre y la dignidad de las víctimas del mundo. Hay que invitar y desafiar a la gente a asumir esa vocación y a responder a esa dignidad.

Por lo tanto, propongo a continuación lo que considero los elementos mínimos de un camino *auténtico.* La autenticidad queda como uno de los pocos valores universales del mundo postmoderno. Los criterios de este «camino» pretenden tomar en serio nuestra vocación sublime, y también los peligros reales de no profundizar y

perseverar en ella. La fe cristiana inspira esta propuesta; pero sería fácil hacer una traducción secular.

Creo que todo camino o toda búsqueda auténtica tendría que cumplir con los siguientes tres criterios básicos. Se trata de tomar en serio tres los polos de la experiencia humana:

(1) Hay que enfrentar y responder a la *realidad,* especialmente la de las víctimas (J. Sobrino).

(2) La honradez y la coherencia con lo real dependen, por su parte, de una *transformación personal* (conversión): primero, para librarnos de cadenas internas y prejuicios; y, segundo, para atender a movimientos interiores, es decir, para dejarnos guiar por el Espíritu.

(3) Los individuos aislados no pueden sostener una praxis coherente y una visión alternativa (contracultural). Éstas requieren una *comunidad* de apoyo y corrección.

A continuación, elaboro estos elementos, especificando (y subrayando) los elementos que estos abarcan.

Honradez con la realidad (1) requiere el estudio y el uso de las *ciencias humanas,* ciertamente. Pero, por muy razonable que sea la realidad, la razón no basta para llevarnos a ella. Mejor dicho, hace falta una *razón* integralmente considerada, y además sanada y liberada de los prejuicios heredados e ingeridos. Considera lo que me dijo una salvadoreña: «Los mirones no llegan a la verdad». Para conocer la verdad, hay que «hacer la verdad», «caminar» en ella[3]. La razón integral se arraiga en una vida de amor (de mil formas, según las vocaciones). Se deja sacudir por la realidad de las víctimas. La *praxis de amor* despierta preguntas, rompe esquemas, suscita entendimiento.

Comprender la realidad y responder a ella requiere una transformación personal (2). Esta consiste en la ruptura con el egoísmo narcisista y en un proceso permanente de sensibilización y formación de carácter, hasta «tener la mente de Cristo» (1 Cor 2,16).

Si la afectividad puede atar y desviar, también puede liberar e iluminar. Ignacio de Loyola descubrió que la *consolación* inclina el corazón de la persona convertida («persona nueva») hacia el bien

3. Jn 3,21; 1 Jn 1,6; 2 Jn 4; 3 Jn 3s; etc.

moral y la verdad. La desolación indica resistencia interna. La consolación es el toque del Espíritu que impulsa la autotrascendencia[4].

La consolación ocasiona imágenes y conceptos que nos liberan de perspectivas encogidas y que amplían nuestro horizonte cognitivo. Paul Ricoeur dijo que el símbolo genera u ocasiona el pensamiento. La consolación, por su parte, ocasiona símbolos liberadores. Por ejemplo, el encuentro con las víctimas suele provocar consolación y desolación. Con frecuencia, hay imágenes que acompañan a la consolación y que cuestionan el «prejuicio original» de que algunas personas son importantes y otras no. Emergen en la conciencia metáforas sociales que chocan con las metáforas viejas de la escalera y la pirámide social. Uno comienza a ver al mundo con ojos nuevos, dispuestos a descodificar los discursos interesados del «sentido común», de los medios y de la política oficial.

Esto es parte de la *concienciación* necesaria para la honradez con la realidad. En este proceso las personas despiertan ante su entorno y desarrollan la capacidad de evaluarla críticamente.

La *imaginación* es otro elemento de la razón integral. Nos libera de «realismos» encasillados y permite vislumbrar posibilidades nuevas para el mundo. La imaginación utópica es confiable cuando inspira acción que humaniza, como lo siguen haciendo los sueños de Jesús y demás profetas. Estas visiones inspiradas portan imágenes liberadoras surgidas de experiencias de consolación.

Además de la praxis, la afectividad, la concienciación y la imaginación, la *contemplación* contribuye a integrar todos los elementos que forman la «racionalidad enriquecida». Como ocurre con otros elementos de este «camino propuesto», es un tema que merece más atención de la que se puede dedicar en este espacio.

Por fin, sostener una visión y una praxis alternativas requiere una comunidad de apoyo y de crítica constructiva (3). La cultura individualista identifica la autonomía con la autosuficiencia. Falso. La autonomía responsable requiere comunidad. Pero tampoco basta cualquier comunidad: hace falta una comunidad que sea portadora de una *tradición de sabiduría* práctica. Como individuos, llevamos pocos años en este planeta, en comparación con los milenios de

4. Estas breves indicaciones tendrán que servir para indicar un campo rico donde podemos ayudar a nuestros nuestros semejantes. Cf. las «Reglas de Discernimiento» en los *Ejercicios Espirituales,* §§ 313-336, y la abundante literatura pertinente.

experiencia y reflexión de la humanidad. La humildad nos aconseja identificarnos críticamente con una comunidad portadora de sabiduría. Sin ella, nos dejamos plasmar inconscientemente por las fuerzas del mercado y los medios de comunicación.

La Iglesia debe ser esta clase de comunidad. Sus tradiciones bíblicas se distinguen por exigir la autocrítica y depuración proféticas[5]. El núcleo y criterio central de esa tradición es la *persona de Jesucristo* y su mandamiento del amor.

Considero que todos estos elementos son necesarios para un camino o búsqueda auténtico y responsable hoy. Para el caso cristiano, se trata de tres fuentes de verdad y de vida –la realidad del Creador de la realidad (1), la transformación del Espíritu Santo (2) y la sabiduría del Hijo, Verbo de Dios y víctima crucificada (3)–. Las tres fuentes coinciden en llevarnos a amar, como el buen samaritano, a la víctima fuera de nuestro círculo familiar, religioso y social. Este amor se llama hoy «solidaridad».

Conclusión

Puede que la clase media necesite a las víctimas más de lo que éstas la necesitan a ella. Pero los pobres necesitan a mi tribu también. ¿Qué tienen en común personajes como Mohandas Gandhi, Teresa de Calcuta, Martin Luther King, Simone Weil, Karl Marx, Dorothy Day, Nelson Mandela? Respuesta: todos y todas eran de clase media, o media alta, y con estudios superiores. Pusieron sus talentos al servicio de los demás. Sus vidas me dicen que hay esperanza en mi tribu y mucho que hacer, sobre todo hoy, cuando las microiniciativas de gente pobre, que se multiplican cada día y que tanto prometen, tienen necesidad urgente de la solidaridad internacional.

Esto presenta un enorme desafío pastoral y educacional. Hay que invitar, incitar y seducir a personas de la querida clase media a ser las «personas nuevas» que se necesitan hoy. Hay que preguntarles quiénes quieren ser. Hay que tomar en serio su vocación a una vida de servicio y hay que desafiarles a emprender un camino plenamente auténtico, a la altura de su vocación y a la altura de estos tiempos.

5. Cf. David Tracy, *The Analogical Imagination,* Crossroad, New York 1981, pp. 236-237, 324-327, 420.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

¿Es la fe en la encarnación exclusiva del cristianismo? ¿Cómo afectó a Dios la encarnación? ¿Es incoherente pensar que Jesús fue a la vez susceptible de ser tentado y, sin embargo, incapaz de pecar? En la encarnación, la unión entre el ser humano y el ser divino, ¿es como la unión entre el cuerpo y el alma? ¿Es la concepción virginal todavía históricamente defendible? El presente libro aborda estas y otras cuestiones que son particularmente relevantes cuando se reflexiona sobre la encarnación de una vez para siempre del Hijo de Dios.

Tras establecer el sentido primario de la fe en la encarnación, GERALD O'COLLINS examina la misteriosa paradoja que constituye su núcleo: uno y un mismo individuo es divinamente infinito y, a la vez, humanamente finito. Y responde a las cuestiones planteadas basándose en la doctrina de los concilios ecuménicos, dialogando con numerosos teólogos y recurriendo a obras de arte, poemas, himnos, textos litúrgicos, etcétera.

160 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 13,50 €**

ST 91 (2003) 589-606

COLABORACIÓN

La guerra de Iraq, ¿conflicto religioso o «kairós» para el cristianismo?

Josep M. MARGENAT, SJ*

Uno de los aspectos singulares de la trágica guerra de Iraq es que puede pasar a la historia como una «guerra religiosa» o como una expresión del llamado «choque de civilizaciones». Uno de los retos que se presentaron desde el comienzo fue que quedase excluida tal interpretación. Y una de las tareas para la ciudadanía mundial y para las comunidades eclesiales consiste en la recepción crítica de la misma. Las reflexiones que siguen pretenden contribuir a esa recepción y al debate en curso sobre el juego que el factor religioso debe tener en la política mundial, visto desde la reciente guerra de Iraq.

Los motivos de índole «religiosa» no estaban ausentes en los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001, pero resulta mucho más difícil verlos implicados en la guerra de Iraq de marzo-abril de 2003. La novedad de esta guerra es otra. Año y medio después de las destrucción de las Torres Gemelas, no sólo los fundamentalistas islámicos, como en su día Osama Bin Laden, sino también los fundamentalistas estadounidenses (protestantes y judíos, aunque también católicos), han contribuido a dar alas a la interpretación religiosa de esta confrontación. Por primera vez en años, tal vez desde los primeros tiempos de la guerra fría, los argumentos religiosos han ejercido cierta influencia en la opinión pública internacional. En esta reflexión nos detendremos en dos momentos, con enunciados aparentemente contradictorios: la legitimación funda-

* Profesor de Filosofía Social en ETEA, Universidad de Córdoba.

mentalista de la guerra como conflicto religioso (aunque sólo desde la perspectiva cristiano-occidental) y el silencio de Dios ante la guerra como crítica de su legitimación teológica. En un tercer tiempo conclusivo apuntaré algunos rasgos de una sabiduría para ganar la paz.

La religión y la guerra, una «materia oscura»

La interpretación religiosa de la guerra de Iraq se ha convertido en la «materia oscura» que nos ayuda a entender la religión en cuanto factor bélico, aun reconociendo que no sabemos muy bien cómo ha funcionado. El historiador norteamericano William R. Polk, especialista en Oriente Medio, al buscar las causas de la guerra de Iraq, sugiere una comparación:

> «Cuando los astrónomos descubrieron que todo lo que sabían acerca del universo no era la suma total de todo lo que creían que debía existir, se vieron abocados a postular una nueva forma de materia. Parecía encontrarse en el límite del conocimiento científico o incluso de la lógica: es lo que calificaron como «materia oscura». Y han concluido que dicha materia es mucho más relevante que todo lo que hasta la fecha se había observado. Por tanto, me he visto abocado a concluir que, más allá de lo que todos hemos estado leyendo y comentando, existen planes ocultos, el equivalente político de la materia oscura, que dominan la política estadounidense con respecto a Iraq».

Este historiador, que trabajó políticamente con el presidente J.F. Kennedy, considera que son tres los elementos que explican la política norteamericana, más allá de todas las razones esgrimidas públicamente por George W. Bush: la nueva visión estratégica de la supremacía mundial estadounidense, el avance del fundamentalismo mesiánico cristiano y la relación de éste con el sionismo israelí. Con posterioridad a los acontecimientos terroristas del 11 de septiembre, se aprobó en el Congreso la «Ley Patriótica de los Estados Unidos», que otorgaba al Gobierno plenos poderes y, un año después, la «Estrategia de Seguridad Nacional del Gobierno de los Estados Unidos» (*The New York Times,* 20-09-02), más conocida como «doctrina Bush». Ésta modifica sustancialmente lo establecido en la Carta de las Naciones Unidas, que, tras haber sido aprobada por el Senado, tiene fuerza de ley en los Estados Unidos. La

Carta condena «la amenaza o el uso de la fuerza contra la integridad territorial o la independencia política de cualquier Estado» (art. 2.4) y descarta también la autorización para «intervenir en los asuntos que son esencialmente de la jurisdicción interna de los Estados [u obligar] a los Miembros a someter dichos asuntos a procedimientos de arreglo conforme a la presente Carta» (art. 2.7).

Sólo después del 11 de septiembre ha encontrado legitimidad en la política estadounidense la «doctrina Bush». Antes de aquella fecha habría sido inconcebible una apuesta de este tipo. ¿Qué ha ocurrido en los Estados Unidos para que se haya producido este cambio de actitud? ¿Se han dado las condiciones para que salga a la superficie la «identidad asesina» en defensa de la tribu? Me pregunto cómo ha podido desvelarse la «locura asesina», esa «propensión de nuestros semejantes a transformarse en asesinos cuando sienten que su "tribu" está amenazada. [...] Toda comunidad humana, a poco que su existencia se sienta humillada o amenazada, tiende a producir personas que matarán, que cometerán las peores atrocidades, convencidas de que están en su derecho, de que así se ganan el Cielo y la admiración de los suyos. Hay un Mr. Hyde en cada uno de nosotros: lo importante es impedir que se den las condiciones que ese monstruo necesita para salir a la superficie»[1]. El 11 de septiembre se produjeron las condiciones para que el monstruo del fundamentalismo cristiano saliese a la superficie. Me pregunto cómo ha procesado la política de los Estados Unidos este desvelamiento, de la misma forma que en otro momento o en otro lugar podríamos preguntarnos por lo que ha sucedido y sigue sucediendo en Tierra Santa, en el País Vasco, en Arabia Saudí y todo el Oriente Medio o en Irlanda.

La cultura de los *pilgrim fathers,* que llegaron a la costa atlántica de Massachusetts en el primer tercio del siglo XVII huyendo de las persecuciones contra los puritanos en Inglaterra, ha favorecido este mesianismo bíblico de los habitantes de los Estados Unidos. Esta cultura bíblico-utópica no desaparecerá nunca más del país. Como decía, dos siglos más tarde, Alexis de Tocqueville: «Creo que puedo ver todo el destino de América contenido en los primeros puritanos que desembarcaron en estas costas». No ha sido privativa de los Estados Unidos la identificación como pueblo elegido, como nuevo Israel. También se produjo en Polonia en el siglo XIX, en el

1. MAALOUF, A., *Identidades asesinas,* Alianza, Madrid 2001 (Paris 1998), 36.

País Vasco o en Irlanda a principios del siglo XX, o en la España nacionalcatólica de mediados del mismo siglo. Muchos pueblos han creído, hasta la fecha, que eran el pueblo elegido por Dios para llevar adelante una misión. Los primeros colonizadores buscaban la tierra prometida, una nueva frontera para ellos, que sería expresión de la pureza de su fe bíblica y motivo de renovación para los demás pueblos[2]. Al considerarse, como los judíos veterotestamentarios, guías espirituales de otros pueblos, los norteamericanos tenían que asumir esta misión en la tierra. Hay una conciencia persistente en el protestantismo americano: la nación es un «pequeño resto» de fieles que creen que la redención es posible y que ellos son los llamados a realizarla, a pesar de la corrupción, el olvido y el abandono de los más. Aquella comunidad de «padres peregrinos» quería ser un nuevo comienzo para la Iglesia, una comunidad de puros y una nación de redimidos. Desde entonces la redención es un tema central de la política americana. Una forma privilegiada de realizar esta redención ha sido la progresiva extensión de la soberanía moral y política (que se expresó a través de la doctrina Monroe: «América para los americanos», 1823), primero hacia el Oeste (la «conquista del Lejano Oeste»); luego hacia el Sur (la guerra de Secesión contra los racistas, no tanto por la cuestión de la esclavitud cuanto por su concepción del trabajo); más tarde, la ocupación del Suroeste (Texas, California, etc.), tierras de colonización de la vieja España; y a finales de siglo la guerra contra España y la ocupación de las islas de Cuba y Puerto Rico. En este proceso, nación y destino religioso del pueblo se van fusionando, y asistimos al proceso de sacralización de la nación americana.

Hoy, en los Estados Unidos, menos de la mitad de los aproximadamente doscientos millones de protestantes descienden de los puritanos de Nueva Inglaterra, pero en todas las comunidades eclesiales y denominaciones protestantes se ha producido la *transferencia de sacralidad* a la nación como una misión a realizar por ese pueblo redimido. Esta visión de los puritanos originarios se ha integrado en las teologías políticas de otras iglesias, de manera que todas conciban la nación como una Iglesia. Es interesante notar, por ejemplo, que los obispos católicos norteamericanos escribían en su crítico documento «Justicia económica para todos», de 1986, para

2. Cfr. BIRNBAUM, N., «Si possono redimere gli Stati Uniti?»: *Aggiornamenti Sociali* 53/9-10 (2002), 653-664 (especialmente 653-655).

resaltar las dimensiones humanas y económicas de la vida económica, que ellos se basaban en «una doble herencia: la doctrina social católica y los valores tradicionales estadounidenses»[3]. Esta consideración de la nación («bendecida con recursos extraordinarios») les llevaba a afirmar: «Creemos que la mejor manera de honrar nuestra historia es trabajar para que llegue el día en que nuestras hermanas y hermanos todos participen adecuadamente en el sueño estadounidense». Los primeros puritanos de la colonia de Massachusetts se veían como un nuevo Israel, en el que Iglesia, Estado y pueblo eran una sola cosa. La separación posterior entre Iglesia y Estado en los Estados Unidos permitió, a su vez, la coexistencia de las diversas congregaciones protestantes y posibilitó un espacio social a católicos y judíos, siempre que aceptasen el universo simbólico único de la nación sacralizada. El sentimiento de elección y de superioridad ético-religiosa fue «transferido» a la nación, que desde ese momento es la hipóstasis del pueblo redimido y redentor como pueblo elegido, cuerpo político y religioso al mismo tiempo. Todas las demás iglesias funden sus propias tradiciones, aun reconociendo su propia identidad y diversidades, en el reconocimiento de la primacía de la nación americana. Por eso creo, como dice N. Birnbaum[4], que se ha producido un proceso de *transferencia de sacralidad* del puritanismo a la entera nación estadounidense. Las sucesivas incorporaciones migratorias habrían hecho más útil y profunda esa *transferencia,* una de cuyas expresiones será la «religión civil», tan característica de aquel país, pero que tiene en esa «teología nacional» un estrato más profundo que nos ayuda a entender lo que pasa más allá de sus formas más aparentes.

«Cristianos renacidos» y comunidades eclesiales: dos cristianismos

Hoy el grupo que modela la política estadounidense sigue interpretando su propia misión como nación en la misma clave puritana fundamentalista. Este fenómeno, como acabamos de ver, no es nuevo. Incluso muy recientemente, podríamos constatar que en

3. CONFERENCIA EPISCOPAL NORTEAMERICANA, *Justicia económica para todos,* PPC, Madrid 1987 (original 1986), 11-12.
4. BIRNBAUM, N., *art. cit.,* 655.

1992 había quien sostenía la necesidad de evitar que surgiera en el mundo cualquier otra superpotencia rival y defendía la supremacía absoluta de los Estados Unidos. Hoy ese grupo ha tomado el poder de la Casa Blanca. En algunos departamentos hay voces críticas contra ese unilateralismo fanático de Bush, porque lo consideran catastrófico. El principal conflicto en este momento no se da sólo entre los Estados de la «vieja Europa», y los Estados Unidos, sino en el interior mismo de aquella sociedad[5]. La *élite* política dominante vive esa *transferencia de sacralidad* a que me he referido, y a esa *élite* pertenece el presidente de la nación. George W. Bush es un *born-again christian,* un «retornado a la fe», que interpreta su misión como llamada de Dios: «creo que Dios quiere que me presente a presidente», comentó siendo gobernador de Texas. El 97% de los más de 276 millones de ciudadanos norteamericanos son cristianos, de los cuales tres de cada cuatro son protestantes, y uno de cada cuatro, católico. Además, hay un 2% de judíos, y sólo el 1% restante, en su mayoría emigrantes recientes, pertenecen a otras confesiones. Entre los cristianos, un 60% afirma asistir regularmente a los oficios religiosos, y un 85% se identifica con su fe. Las iglesias y las creencias religiosas son componentes de primer orden en la cultura de los Estados Unidos, donde hay un grupo especialmente importante por su número: los «cristianos retornados a la fe», o «cristianos renacidos», que eran en enero de 2000 unos 110 millones de estadounidenses, según Gallup (127 millones a comienzos de 2003, según N.D. Kristof[6]). Se trata de personas que pertenecían ya a una denominación protestante o a la comunidad católica y que después han padecido problemas de integración personal (alcoholismo, drogadicción, etc.) que han logrado superar gracias a su «nuevo nacimiento» en Cristo. Ése es el caso de George W. Bush. A estos «cristianos retornados» la lectura de la Biblia les ha ayudado a ir por los caminos de su mundo y por los caminos que ellos creen de Dios, aunque no tanto por los de su propia vida ni por la de la historia humana real. Sabemos que Bush ha repetido hasta la saciedad el *God bless America,* pues para los «renacidos» la concepción norteamericana del mundo es fundamentalmente teológica (Galtung): el *Bien* está del lado de los Estados Unidos, y el *Mal* del

5. BIRNBAUM, N. «El proyecto hegemónico de George W. Bush»: *Claves de la Razón Práctica* 131 (2003), 62-64.
6. *The New York Times,* 05-03-03.

otro lado. La Fundación *The Project for the New American Century,* creada en 1997, decía que el objetivo de los Estados Unidos era la promoción del «liderazgo global», partiendo de este dualismo, «bueno a la vez para los Estados Unidos y para el mundo». No hay que identificar este fundamentalismo únicamente con los «cristianos retornados», pero sí es preciso saber que los fundamentalistas tienen su mayor arraigo en estos *born-again christians,* los cuales pertenecen a denominaciones congregacionales protestantes (muy especialmente, aunque no sólo, a la Convención Bautista del Sur) o a comunidades católicas, aunque viven la fe sin una explícita regulación eclesial[7].

Los «cristianos retornados» practican una religión emotiva, narcisista e individualista, que busca la propia autorrealización e ignora el diálogo con el complejo mundo del que vienen y al que se dirigen. En general, están poco interesados en las creencias dogmáticas, son poco dogmáticos y muy frecuentemente se sitúan al margen de las propias iglesias y confesiones establecidas, prescindiendo de las autoridades eclesiásticas. Esta forma de cristianismo postula una santidad *self-made* y deja al individuo la plena responsabilidad privada de sus opciones sociales. Este movimiento fundamentalista se da en los Estados Unidos, tanto entre los judíos o los católicos como entre los protestantes. Gran número de estadounidenses comparte la creencia en la *legitimidad exclusiva* de su causa (Polk) y la maldad y error en que viven quienes se manifiestan críticos con ese *destino manifiesto.* A la cabeza del movimiento *Religious Right* y de los «cristianos renacidos» se ha situado George W. Bush. Este grupo se inspira en el Apocalipsis y en lo que ellos consideran «la gran visión del plan maestro de Dios». Desde esa concepción de *despertar religioso* que fecunda toda la historia norteamericana, desde su conversión personal y desde la interpretación literal de la Biblia, los «cristianos renacidos» buscan realizar los valores tradicionales que han hecho grandes a los Estados Unidos. Según ellos, esta nación sería portadora de una misión providencial para todo el mundo, que ahora se ha realizado en la guerra de Iraq: *«La gran Babilonia se ha vuelto morada de demonios. (...) En un día le llegarán sus plagas: matanza, duelo y hambre, y la incendiarán; porque el Señor Dios que la condena es poderoso. (...) El humo de ella asciende por los siglos de los siglos»* (Ap 18,2.8; 19,3). El funda-

7. ROMEU, F., «El perill dels reconvertits»: *Foc Nou* 349 (maig 2003), 10-12.

mentalismo protestante confluye con el sionista y con el neofundamentalismo católico.

Este fundamentalismo protestante se infiltra en el continente más católico del mundo, Sudamérica. Las «sectas fundamentalistas» protestantes realizan en el Sur un proyecto expansionista de matriz norteamericana, que encuentra campo abonado gracias a las debilidades del catolicismo latinoamericano. El crecimiento protestante ha sido impresionante: en 1935, los protestantes sudamericanos no eran muchos más de dos millones; en 1960 eran ya unos diez millones; y hoy son más de 40 millones, aunque la población en general no ha aumentado en esa proporción. ¿Será suficiente ese 10% aproximado para convertir a Latinoamérica en un espacio que enfrente dos cristianismos? El fenómeno se hace más complejo si se añaden los católicos que se van agregando a estos «cristianos renacidos» fuera de la Iglesia: los participantes en movimientos de telepredicadores, los miembros de los grupos pentecostales no católicos (aunque no necesariamente excluyentes de los católicos) y otros grupos fundamentalistas. Con su inhibición política colectiva o con su participación muy activa (como en Brasil, donde tienen medios de comunicación y han llegado a formar grupo parlamentario) han sido fundamentales en el apoyo a las posiciones más conservadoras en varios Estados latinoamericanos.

En esta guerra, George W. Bush ha insistido en que combatía contra el Mal y contra un «Estado canalla» (no contra el pueblo iraquí) en el nombre del Bien y de Dios. Antes de comenzar el ataque «rezó mucho», según sus palabras, y durante las operaciones acompañaba la acción bélica con la oración sálmica, pidiendo al *Señor de los Ejércitos* la victoria de las tropas americanas. Bush no ha sido, ciertamente, el primer líder de los Estados Unidos explícitamente «religioso», pero sí ha sido el primero en vincular esta forma de fe religiosa cristiana con la acción militar[8]. Esto explica que el 27 de marzo pasado la Cámara de Representantes votase, por 346 votos contra 49, la Resolución 153: «Puesto que a través de la oración, el ayuno y la reflexión podemos reconocer mejor nuestros errores y faltas, y someterlos a la sabiduría y al amor de Dios para recibir de él orientación y fuerza [...], ante los peligros y amenazas que aún sufre nuestra nación [...] es voluntad de la Cámara de Representan-

8. SORGE, B., «Dio e la guerra in Iraq»: *Aggiornamenti Sociali* 54/5 (2003), 350; STILLE, A., «La fede di Bush»: *La Repubblica*, 06-03-2003.

tes que el Presidente [...] establezca un día de penitencia, oración y ayuno [para] pedir a Dios luz [...] y encontrar soluciones con que afrontar los desafíos que comprometen a nuestra nación»[9].

El historiador italiano Andrea Riccardi[10] habla de «dos cristianismos», y el historiador catalán Josep M. Ruiz Simón[11] ha hablado de dos Europas: la carolingia y la periférica, la carolingia y la atlántica, la romana y la normando-árabe, en un círculo tejido desde Dinamarca hasta Sicilia –uniéndose en su periferia hasta Bizancio, añadiría yo–. Se trataría, pues, de utilizar la clave religioso-cultural para explicar lo que, en otra perspectiva, M. Albert ha definido como «capitalismo contra capitalismo»[12]: el modelo redistribuidor y social (*capitalismo renano*) frente al modelo desregulador y liberal (*capitalismo anglosajón*). El fundamentalismo mayoritariamente protestante y veterotestamentario de Bush, oponiéndose a los gestos diplomáticos y a la firmeza contra la guerra de Juan Pablo II, ha puesto de relieve la existencia de dos cristianismos. Como Maalouf, pienso que, «si el cristianismo dio forma a Europa, también Europa dio forma al cristianismo»[13]. Podríamos afirmar que existen dos cristianismos occidentales: el *europeo* (el carolingio-romano, si seguimos con el símil) y el *anglosajón* (el céltico-normando). Para Riccardi, «el católico, en sintonía sobre el tema de la paz con las Iglesias ortodoxas y evangélicas de la reforma [...] desconfía del recurso a la fuerza militar», y «el (neoprotestantismo) norteamericano, el de los renacidos que leen la Biblia [...] cree en la misión sagrada del propio país».

El silencio de Dios condenó la guerra

Estos dos cristianismos de que habla Riccardi, el fundador de la *Communità di Sant Egidio,* se han enfrentado también teológicamente a los «dioses»: el del «cristianismo carolingio» ha rechazado la misma guerra que el del «cristianismo normando» había alentado y bendecido. ¿De qué parte estuvo Dios en una guerra en la que

9. SORGE, B., *art. cit.*
10. RICCARDI, A., «¿Dos cristianismos?»: *La Vanguardia,* 09-03-03.
11. RUIZ SIMÓN, J.M., «Raíces y puntas»: *La Vanguardia,* 06-02-03; JULIANA, E., «El eslabón más débil»: *La Vanguardia,* 01-02-03
12. Paidós, Buenos Aires 1993.
13. *Op.cit.,* p. 55-81; el texto citado, en p. 70.

tanto George W. Bush como Saddam Hussein usaron su nombre y lo enrolaron en sus respectivas tropas, mientras Karol Wojtyla alzaba la voz para recordar que el Señor Resucitado es un Dios de la Paz? La pregunta se la hacen tanto «laicos» como «católicos». Para Umberto Galimberti[14], entre los primeros, el silencio de Dios condenaba las armas. Haciéndose eco de las palabras de Juan Pablo II en la audiencia general del 2 de abril, subraya que el Papa ha hablado el lenguaje sapiencial de Job para hacer ver que «el silencio de Dios no es para indicar su ausencia, como si la historia hubiese sido dejada en manos de los perversos, en la indiferencia o en la impasibilidad del Señor». Para Bartolomeo Sorge[15], Juan Pablo II reaccionó frente a los intentos de ambos bandos de sacralizar el conflicto: mientras Hussein o Bush rezaban a Dios por la propia victoria, transformando el conflicto en guerra de religión, el Papa pedía la paz y que la guerra de Iraq no degenerase en catástrofe religiosa o en choque de civilizaciones. El cardenal Pio Laghi, antiguo nuncio en Washington y enviado especial del Papa a Bush, decía a este respecto: «También yo he rezado esta mañana a Dios, pero nuestro Dios es el de la paz, no el de la guerra que ha invocado el presidente norteamericano» (20-03-03).

Creo que éste ha sido un aspecto distintivo muy importante de la acción de Juan Pablo II en este conflicto: desde su primer discurso, tras estallar la guerra, ha querido desactivarla como guerra de civilizaciones o entre religiones. La página web del Vaticano da cuenta de, al menos, 34 discursos o mensajes del Papa o de sus más estrechos colaboradores a propósito de la guerra de Iraq desde el 16 de octubre de 2002 hasta la declaración de la Secretaría de Estado tras el final de hostilidades, el 10 de abril de 2003. El Papa es el líder mundial que antes comenzó a pronunciarse contra esta guerra y contra la política de los Estados Unidos, mucho antes que Francia o Alemania, y el que más fuerte y públicamente lo ha hecho. Así lo ha reconocido la mayoría de la opinión pública. A los capellanes castrenses, por ejemplo, les dijo: «El esfuerzo de las diferentes religiones por sostener la búsqueda de la paz es motivo de consuelo y de esperanza. En nuestra perspectiva creyente, la paz, aunque sea fruto de los acuerdos políticos y de los pactos entre los individuos

14. «Il silenzio di Dio condanna le armi»: *La Repubblica,* 03-04-03.
15. SORGE, B., «Dio e la guerra in Iraq»: *Aggiornamenti Sociali* 54/5 (2003), 349-353.

y los pueblos, es un don de Dios, invocado insistentemente por la oración y la penitencia. Sin la conversión del corazón no hay paz. ¡A la paz no se llega si no es a través el amor!» (26-03-03); a lo que añadiría unos días más tarde que ¡no se puede hacer la guerra en el nombre de Dios y de la religión!, para reafirmar: «No permitamos que una tragedia humana se convierta también en una catástrofe religiosa» (30-03-03).

En el importante discurso, antes citado, de la audiencia general del 2 de abril[16], el Papa se refiere al profeta Isaías (Is 42) y al retorno del exilio en Babilonia. Los creyentes sienten la necesidad de saber que la historia no está en manos del hado, del caos o de las potencias opresoras, y que la última palabra le corresponde «al Dios justo y fuerte». Juan Pablo II se recrea entonces en subrayar que la manera de ser Dios, desde antiguo, fue guardar silencio. «El silencio de Dios es con frecuencia motivo de perplejidad –e incluso de escándalo– para el justo», aunque «no se trata de un silencio que acuse una ausencia, como si la historia quedara en manos de los perversos y el Señor permaneciera indiferente e impasible». Juan Pablo II interpreta el silencio de Dios como retirada, como desaprobación, «el juicio divino acerca del mal, representado con imágenes de aridez, destrucción, desierto», de los que surgirá «una era de libertad y sabiduría». Este silencio de Dios revela a Dios, a los ojos del creyente, tanto en lo que sucede en la monotonía como en el desierto. «El creyente debe saber vislumbrar los signos de la acción divina, dice Juan Pablo II, incluso cuando ésta queda escondida bajo la corriente –aparentemente monótona y sin meta– del tiempo». Citando a R. Guardini, el Papa afirma: «La realidad eterna tiene ahora que revelarse, como en una epifanía de Dios, a través de todo lo que existe». Y concluye el discurso diciendo:

> «Descubrir con los ojos de la fe esta presencia divina en el espacio y en el tiempo, pero también en nosotros mismos, es fuente de esperanza y confianza incluso cuando nuestro corazón se ve turbado y sacudido "como se agitan los árboles del bosque con el viento" (Is 7,2). Y es que el Señor hace su entrada "para regir y juzgar el orbe con justicia, y los pueblos con fidelidad"» (Sal 95,13).

Para el antiguo director de *La Civiltà Cattolica,* B. Sorge, Juan Pablo II ha puesto el acento en el hecho de que Dios no estaba en

16. JUAN PABLO II, «Juicio divino acerca del mal»: *Ecclesia* 3.148 (12-04-03), 560.

ninguna de las dos trincheras. Esta enseñanzas no se han quedado en un genérico deseo de paz (al contrario de lo que ocurrió en Madrid, a primeros de mayo, en los encorsetados parlamentos ante las autoridades del Estado y la jerarquía católica; los primeros no quisieron escucharlo en los momentos decisivos de mediados de marzo, y quizá los segundos no quisieron que aquéllos tuvieran que volver a oír las no atendidas palabras de condena de la guerra pronunciadas por el Papa). Las enseñanzas de Juan Pablo II han ido acompañadas de su comportamiento: intensas gestiones diplomáticas, personales y por medio de sus representantes; reflexión continuada; tomas de posición inequívocas, siempre con una clara defensa de la paz por encima de las encontradas posiciones militares y más allá de cualquier consideración de «humana prudencia» o de «diplomacia». De forma expresa, el Papa condenó la decisión de la coalición de los Estados Unidos, el Reino Unido y España de resolver la cuestión iraquí con las armas. Se remitió, como es bien conocido, al Consejo de Seguridad y expresó su no rotundo a la «guerra preventiva» invocada por George W. Bush, calificándola como moralmente inaceptable, jurídicamente ilegal y políticamente equivocada[17].

Una sabiduría y una espiritualidad para ganar la paz

En este tercer momento conclusivo apuntaré algunos rasgos de una sabiduría para ganar la paz. Considero que es muy importante que sepamos no sólo analizar la realidad («ver»), sino hacer un discernimiento evangélico («juzgar») para poder «actuar» cristianamente en ella.

La paz es el humus para que crezca esta sabiduría si la concebimos como utopía cristiana y como horizonte humanizador de las relaciones humanas. Ésa es la primera palabra del Resucitado, y sólo desde ahí empezamos a construir esta sabiduría, una sapiencia que sea resucitada y resucitadora. El Señor Resucitado se presenta a los discípulos y seguidores con el saludo pascual: *«Paz a vosotros»*. «Paz» es el saludo del Resucitado (Jn 20,21). En esa Palabra

17. Ésa era la posición mantenida desde el otoño por la Santa Sede. Véase, por ejemplo, el editorial de Radio Vaticana del 1 de octubre de 2002; cf. BORGOMEO, P., «La Chiesa e la pace»: *Aggiornamenti Sociali* 53/11 (nov. 2002), 783-785.

les resonaría a los discípulos la oración salmodiada por el pueblo (Sal 85,11) y los anuncios proféticos de Isaías escuchados desde antiguo (2,4; 9,5-6; 11,6; 32,17; 65,25). En ese horizonte, el compromiso por la paz es un proyecto ético de humanización y de superación de la guerra. La paz encuentra su fundamento en los que Juan XXIII denominaba «los cuatro pilares de la paz»: verdad, justicia, amor y libertad, como acaba de recordar Juan Pablo II[18].

La paz es un ideal a conseguir, amenazado por un clima de violencia estructural, económica, militar, industrial-armamentista, mediática... También Juan XXIII se refirió a los nuevos conflictos y las nuevas causas de los mismos (*Pacem in terris* 167) y habló de pasar de la doctrina de la guerra justa a la de la paz justa. Desde entonces, la ética de la paz tiene su base en la ética de la justicia, aspecto ya preanunciado en el lema pontificio de su predecesor: *opus iustitiae pax.* La enseñanza católica ha desarrollado durante mucho tiempo, desde la plena Edad Media y el tiempo de la Escolástica[19], la doctrina de la paz como proyecto ético de humanización de la guerra. La reflexión ética sobre la «guerra justa» ha propuesto, a lo largo de la historia cristiana, aquellas condiciones que ya se han vuelto «clásicas» a la hora de plantear la guerra. Otros se han ocupado recientemente de actualizar esta reflexión[20]. A la luz de lo que venimos exponiendo, me parece más importante subrayar los tres grandes fracasos que acabamos de vivir, para poder seguir luchando por la paz y para vivir sanamente, aunque sea con dolor, la aceptación de estos fracasos. Creo que estamos viviendo una experiencia intrahistórica y teologal de la cruz y del Dios que se esconde[21]. Es en este silencio de Dios donde podremos más tarde «vislumbrar los signos de la acción divina».

La crisis tiene tres dimensiones fundamentales: se ha levantado el velo que impedía a cualquier potencia actuar descaradamente, sin

18. JUAN PABLO II, «Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz» de 01-01-2003, n. 3.
19. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica,* II^{a}-II^{ae}, qq. 29 y 41.
20. Cf. el muy interesante estudio de CAMACHO, I., «La doctrina moral sobre la guerra. Su aplicación al caso de la intervención militar en Irak»: *Revista de Fomento Social* 58 (2003), 151-179.
21. «Considerar lo que Cristo nuestro Señor padece en la humanidad», «considerar cómo la divinidad se esconde [...] y cómo deja padecer la sacratísima humanidad tan crudelísimamente»: *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio de Loyola, nn. 195 y 196.

consideración alguna para con la legalidad, y ha quedado dañada la autoridad del derecho internacional. No ha sido la primera vez que los Estados Unidos, como otras potencias anteriormente, violan esas normas; pero sí es la primera vez que expresamente se ignoran y se desprecian los procedimientos establecidos, al menos de forma tan descarada. La *mise en scène* ha sido tanto más dolorosa por cuanto ha querido presentar, casi hasta el final, una agresión imperialista con la cohonestación de la legalidad internacional. La tarde triste del 16 de marzo de 2003, en que los Estados Unidos, el Reino Unido, España y el Estado anfitrión, Portugal, se autoconstituyeron, en las Azores, en autoridad internacional, es uno de los momentos más graves y lúgubres de nuestra historia contemporánea. Ante esta crisis no cabe más que un renovado compromiso por el derecho internacional. El comunicado de la Santa Sede del 20 de marzo deploró que se hubiese interrumpido «el camino de las negociaciones, según el derecho internacional, para una solución pacífica del drama iraquí». No hay otro camino que la defensa y recuperación de la cultura política favorable al derecho internacional.

Un segundo aspecto de este fracaso, al que ya me he referido extensamente, es el sufrido por Juan Pablo II, no como autoridad moral mundial indiscutible, sino en su eficacia modeladora de comportamientos éticos de los dirigentes cristianos (los mencionados lo son como dirigentes de países con mayorías cristianas en su población). Juan Pablo II, y con él todas las iglesias, ha sido una de las víctimas de esta guerra. Creo que debemos hacernos algunas preguntas importantes acerca del reconocimiento intraeclesial de la autoridad moral, del consenso y de la identidad eclesial, a partir de lo que hemos vivido. El catolicismo, en cuanto religión pública[22], tiene posibilidades de alcanzar influencia en la esfera pública en la medida en que sea capaz de elaborar consensualmente sus mensajes y defenderlos con argumentos. Una excesiva privatización de la fe, así como una permanente situación de crítica intraeclesial o de sometimiento y represión institucional, sólo genera la imposibilidad de ese humus cristiano en el que nazca la opinión pública necesaria para argumentar sus posiciones como «religión pública», usando esta expresión como lo hace el sociólogo hispano-canadiense José Casanova. El tercer fracaso es el del destrozado consenso político

22. «Acción política y comportamiento de los católicos en España»: *Revista de Fomento Social* 58, n. 229 (2003), 11-34.

europeo. Ante éste no nos queda más mensaje que reafirmar el valor del proyecto europeo y tratar de fortalecer la autoridad de Europa. Como tantas veces se ha repetido: «ante las crisis de Europa, más Europa política». Precisamente porque estos tres elementos de la crisis son muy graves, hay que mirar con esperanza los esfuerzos del internacionalismo político y de la militancia política y social por «otro mundo posible», que se viene expresando en lo que Rafael Díaz-Salazar ha llamado acertadamente *Justicia global,* el movimiento de los Foros sociales simbolizado por Porto Alegre.

Para concluir, presento cuatro rasgos que sirvan para vivir este tiempo como un *kairós* para el cristianismo. Una espiritualidad del compromiso por la paz deberá construirse sobre la conjugación de estos verbos:

a) *Confiar en la humanidad y en sus posibilidades de humanización.* Esta confianza renovada va a servirnos para evitar toda reacción condenatoria no discernida, que envuelva a los espíritus cristianos en una noche lóbrega de desesperanza. Es evidente que los «malos espíritus» pueden tentar a los militantes y a las comunidades cristianas con falsos argumentos que subrayen la propia debilidad y la enormidad de la tarea, y que lleven a entristecerlos y desesperanzarlos. La espiritualidad de resistencia evangélica a las presiones de los poderes de este mundo ha de impedir, por otra parte, que el «mal espíritu» se presente con el argumento de la contaminación mundana joánica, pretendiendo que lo sucedido no ha sido tan grave y que ahora estamos mejor que hace unos meses. Es evidente que estamos asistiendo a un esfuerzo inconmensurable por hacernos tragar lo intragable. La lucidez cristiana debe equiparnos con la capacidad de resistencia sin desesperanza, pero también sin ilusiones ni aceptación de una banalización efímera.

b) *Educar la capacidad para discernir los malos espíritus.* En los próximos años se va a hacer cada vez más presente la pulsión de poder o de reacción contraviolenta, que genera una permanente espiral de violencia. La misión de las iglesias es nuevamente decisiva para alertar contra esa ingenuidad aparentemente eficaz y justa. Practicar la cultura del reconocimiento que lleva al perdón y a la justicia y ejercer la reconciliación política desde la raíz cristiana del perdón son tareas esenciales de nuestro tiem-

po para no retroceder a formas asesinas de identidad. Por otra parte, una segunda tentación debe ser avistada y discernida a tiempo. No todo pacifismo es sano y legítimo, como tampoco es rechazable por principio. El pacifismo, una de los más nobles ideales de la humanidad, es un delicado producto de nuestra cultura que debe ser discernido atentamente. Educar la capacidad para discernir el «mal espíritu» que se presenta bajo capa de bien, como puede ocurrir con el pacifismo, es tarea importante de las comunidades y de los pastores de las mismas. El pacifismo irenista y acrítico es una de las peores tentaciones que pueden vivir quienes no soportan la complejidad y el espesor de lo real como el lugar encarnatorio de la Palabra.

c) *Promover la paz sostenible.* En este terreno hace falta que los agentes sociales y las comunidades de memoria sepan hacer uso de una sabia gradualidad, que avance progresivamente y que sepa elaborar por consenso las afirmaciones fundamentales que permitan globalizar cristianamente las resistencias a la (in)cultura de la guerra. En esta tarea, nuevamente, no es de menor importancia saber colaborar con todos los hombres y mujeres de buena voluntad y discernir lo valioso en medio de lo transitorio, como propusieron con fuerza Juan XXIII y Pablo VI[23].

d) *Orar, por último, como triple dimensión de lo humano.* La oración es una forma de interiorización, de socialización y de expresión de la resistencia y de la gratuidad de la paz. Permite, en primer lugar, ir más allá de la epidermis de la afectividad y del estrato intermedio de la intelectualidad, aquellas opciones sabias y sensibles que se han aceptado nocionalmente, pero que han de encarnarse en la emotividad más profunda y radical: el corazón del hombre. En segundo lugar, cantarlas y hacerlas creíbles porque son bellas y claras, comunicables e interesantes para los otros, plausibles porque audibles e inteligibles. La comunidad cristiana debe hacer un esfuerzo por orar en medio de la ciudad de manera que su mensaje se formule también como palabra que ha de ser escuchada por otros, por los otros, en clave de alteridad y no sólo de radicalidad interior. La verdadera espiritualidad mundana debe unir interioridad con capacidad de inteligibilidad por los otros, debe ser una espiritualidad urbana,

23. *Ibid.,* especialmente 25-34.

no sólo apta para el cenáculo, sino para el conflictivo areópago. En último lugar, la oración es expresión de la resistencia y generadora de una cultura que haga sostenible esta resistencia y permita vivir anticipadamente la gratuidad del don de la paz y de la fraternidad. Los cristianos no podemos andar sólo con dos pies, el compromiso interior y su traducción ética. Para que ambos pies nos sostengan erectos debemos estar llenos ya del Espíritu del Resucitado, que nos permite vivir nupcial y anticipatoriamente la fiesta final de la fraternidad en la ciudad santa de Jerusalén y en todas las cimas provisionales que vaya coronando el pueblo de Dios que peregrina con la humanidad en esta historia.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

Las tradiciones cristianas, en contra de lo que algunos puedan creer, siguen conteniendo un aliento capaz de mantener en pie, con extrema utilidad, dignidad y belleza, la vida humana personal y colectiva. Este libro habla del necesario cambio de perspectiva para llegar al centro esencial de una fe que produce confianza en la vida, en los demás, en el empeño solidario, en el afrontamiento del mal y los conflictos, en Dios... Y lo hace sin agresividad, pero con libertad, audacia y claridad. Las creencias sólo son importantes en la medida en que producen buenos frutos. Y necesitan ser constantemente reformuladas para no desvariar en sus objetivos.

Luego tras recorrer detalladamente realidades de la existencia humana, mostrando el profundo sentido que adquieren en la visión cristiana aborda cuestiones preñadas de ambigüedad en la tradición católica: las instituciones, la práctica de la autoridad, el manejo de lo absoluto y lo relativo, el modo de vivir las diferencias entre varón y mujer, el sacerdocio y la capacidad ministerial de todos los creyentes...

176 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 13,50 €**

ST 91 (2003) 607-610

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

Las nuevas identidades-proyecto

Patxi ÁLVAREZ DE LOS MOZOS*

Cuando se escriben estas líneas, está teniendo lugar la cumbre del G-8 en Évian, Francia. Las imágenes que de ella nos están llegando nos muestran a los mandatarios de los ocho países más industrializados del planeta, pero simultáneamente a unas multitudes que tratan de entorpecer la buena marcha del encuentro, reclamando una nueva organización para el mundo: una radicalización democrática y un nuevo orden económico en bien de los excluidos de la tierra.

Los años sesenta y setenta asistieron a una eclosión de movimientos de liberación populares en buena parte de los países de la órbita occidental. Algunos confiaban en la insurrección para lograr sus objetivos y dieron lugar a una gran cantidad de organizaciones guerrilleras en distintas latitudes. El apoyo que encontraron en los Estados de la órbita socialista fue esencial tanto para su inspiración como para su mantenimiento económico. Otros movimientos, por el contrario, tuvieron una orientación sociocultural. Aspiraban a transformar la cultura desde sus cimientos con el fin de alcanzar una nueva sociedad. El mayo francés puso en escena su máxima expresión simbólica. Un triunfo tan elevado como efímero, pues pronto pareció que aquella efervescencia juvenil se diluía y era poco a poco anestesiada con el paso de sus élites a la esfera laboral, sindical o política[1].

---

* Del Área de Formación Sociopolítica de «Alboan».

1. Para un desarrollo histórico de los movimientos de resistencia puede consultarse el artículo de Ramón FERNÁNDEZ DURÁN, «Capitalismo global, resistencias sociales y estrategias de poder», en (J.A. Zamora [ed.]) *Radicalizar la democracia,* Verbo Divino, Estella 2001.

La década de los 80 supuso una aceleración liberal, un lanzamiento cultural y económico del neo-liberalismo que alcanzó su cenit tras la caída del muro de Berlín en 1989. La lectura que no pocos intelectuales hicieron entonces de este acontecimiento sostenía que el capitalismo se erigía en la única alternativa viable[2], tras haber mostrado sus éxitos económicos –un mayor desarrollo–, su más elevada concepción antropológica –la libertad del individuo como crítica y límite de todo poder– y su sostenibilidad –cuando el industrialismo del Este dejaba ver la destrucción medioambiental en toda su crudeza.

La desorientación que en todos los noventa se propagó en los movimientos contestatarios fue patente. Los movimientos guerrilleros experimentan una caída en su financiación, lo que les arrastra hacia la explotación de recursos naturales o el narcotráfico, perdiendo así legitimidad. Sin embargo, son tiempos en que la resistencia se va organizando, espoleada por el crecimiento de las desigualdades entre países del Norte y países del Sur y por el desmantelamiento progresivo y deliberado de los sistemas de bienestar en los Estados más desarrollados. La mayor facilidad para las comunicaciones globales –que en buena medida fue lo que permitió la implantación de un mercado financiero único y sustraído al poder de las políticas nacionales– fortaleció una cultura de *faculty club*[3] que sincronizó las agendas de la resistencia y señaló con el dedo al enemigo a batir: el nuevo capitalismo financiero, con su apoyo ideológico neoliberal, promovido por grandes organismos internacionales, las empresas transnacionales y los Estados más desarrollados.

A los enfrentamientos académicos les sucedieron los callejeros: la Ronda del Milenio organizada por la OMC en Seattle (1999) sintió la protesta de los anti-globalizadores, que en realidad no se manifestaban contra la globalización en general, sino contra ésta, en particular, como la responsable de la exclusión –democrática y económica– a escala masiva. Con posterioridad, estos movimientos se han dejado oír en una buena cantidad de cumbres: Davos (enero 2000), frente al Foro Económico Mundial; Washington (abril 2000), frente al FMI; Okinawa (julio de 2000), frente al G-8..., hasta el punto de haber conseguido empujar algunas cumbres –como, por ejemplo, la de la OMC en Doha, Qatar, tras el estrépito de la reunión

2. F. FUKUYAMA, *El fin de la historia y el último hombre,* Planeta, Barcelona 1992.
3. P.L. BERGER (coord.), *Globalizaciones múltiples,* Paidós, Barcelona 2002.

del G-8 en Génova, donde un manifestante fue asesinado por la policía de un disparo– a los aledaños geográficos del sistema, en los que el derecho de expresión no está protegido[4]. Con ello se ha conseguido neutralizar mediáticamente el pavoneo de estos organismos internacionales que generan desigualdad con el cinismo de quien sembrara prosperidad. Simultáneamente se han venido celebrando los foros sociales alternativos, que pretenden simbolizar la viabilidad de una utopía inédita. Su capacidad de convocatoria ha aumentado espectacularmente en los últimos de Porto Alegre.

Estamos asistiendo, por tanto, al nacimiento de un sujeto internacional –no ceñido a las fronteras nacionales como lo fueron los de liberación– de orientación política y cultural –en el que parece resurgir la creatividad de los sesenta–, diverso y plural –uno de los pocos espacios donde las organizaciones indígenas encuentran un foro de expresión–, una ciudadanía global que se opone nítidamente a la imposición de los poderes económicos y políticos, en fidelidad a la más clásica tradición democrática. Las manifestaciones populares, y en muchos casos espontáneas, del 15 de febrero contra la guerra dejaron pocas dudas acerca de su capacidad de convocatoria ante causas justas.

Si bien es cierto que las debilidades de estos movimientos que luchan por otra globalización son muchas –dispersión de sus propuestas, debilidad para influir realmente en las decisiones políticas, contaminación violenta...–, no lo es menos que están permitiendo visualizar una alternativa y una contestación a un sistema mundial organizado al servicio de los poderosos. No parece que el enemigo mayor a batir en las próximas décadas por el imperio norteamericano, ni por los grandes grupos financieros internacionales, vaya a ser el terrorismo, sino una ciudadanía mundial serena que no admite que su derecho a decidir y a crear un mundo más justo le sea usurpado. Nada más subversivo que las ideas cuando se alzan con la fuerza de la ética.

En los dos últimos artículos veníamos reflexionando sobre el nuevo poder de la identidad. No cabe duda de que en torno a estos

4. Para un mayor comentario sobre estas contestaciones globales puede acudirse a C. TAIBO, «Los movimientos de resistencia frente a la globalización neoliberal», en (J.J. Tamayo Acosta) *10 palabras clave sobre globalización,* Verbo Divino, Estella 2002.

movimientos se están generando nuevas *identidades proyecto*[5] con las que estamos llamados a colaborar –pues la solidaridad y la promoción de la justicia piden aliados, con más energía que la guerra– para que este mundo dé cabida a todos los seres humanos –iguales en dignidad, pero tan distintos en oportunidades– que lo habitamos.

C/ Padre Lojendio 2, 2º & 48008 Bilbao
Tfno/Fax. 944 153 592 & www.alboan.org

ALBOAN

5. M. CASTELLS, *La era de la información. II: El poder de la identidad,* Alianza Editorial, Madrid 2000.

ST 91 (2003) 611-622

LOS LIBROS

Recensiones

MADRIGAL, Santiago, *Estudios de Eclesiología ignaciana,* Universidad Comillas – Desclée, Madrid-Bilbao 2002, 400 pp.

La investigación sobre el corpus ignaciano ha tenido varios momentos de especial atención; el último de ellos tuvo lugar alrededor del año en que se conmemoraba el quinto centenario de su nacimiento, en 1991.

El profesor Santiago Madrigal, conocido por sus estudios sobre algunas de las figuras señeras del movimiento conciliarista, también ha dedicado varios trabajos a la obra de Ignacio de Loyola.

La mayor parte del libro –las tres primeras secciones– que ahora presentamos recoge y da unidad a una serie de estos trabajos, escritos de forma independiente, pero animados todos ellos por el deseo de «integrar e inscribir los textos ignacianos en la historia de la teología» (p. 22). La cuarta sección, que trata sobre la idea de «iglesia jerárquica» de Ignacio ha sido escrita para este libro.

La primera parte reproduce dos artículos de los años 1995 y 1996. Comienza el autor exponiendo el desarrollo de la misión de Etiopía, el porqué de la aceptación de dignidades eclesiásticas, en contra de la norma general que rige en las Constituciones para los jesuitas, y el desenlace de dicha misión. El análisis de la carta de Ignacio al Negus de Etiopía, que sigue a continuación, da pie a un estudio sobre la idea de Iglesia que tenía Ignacio. Frente a la interpretación de esta carta como una defensa del primado romano, Madrigal intenta demostrar que en ella también se encuentra una defensa de la autoridad del patriarca. Ignacio habría desarrollado así una eclesiología que, si bien está anclada en los parámetros de su época y apuesta claramente por un principio central de unidad, también subraya el principio de subsidiariedad o, lo que es lo mismo, de «autoridad delegada que garantiza la comunión sustentada por lazos de obediencia» (p. 101).

La segunda parte del libro quiere situar el tema de la «romanidad» como marco a partir del cual se

podrá hacer una lectura correcta de las reglas del «sentido verdadero que en la iglesia debemos tener». Para ello estudia el desarrollo de la fórmula «ecclesia romana» en la historia de las ideas y también en el significado que importantes autores del siglo XVI le daban (en concreto, Juan de la Peña y Melchor Cano). A partir de aquí, el autor se plantea la cuestión de la necesidad de incluir o no al Romano Pontífice en la definición de Iglesia. Ma-drigal va a concluir, en primer lugar, que «iglesia hierárquica» es para Ignacio la manera de decir «iglesia apostólica» (pp. 147-148); en segundo lugar , que la Iglesia sigue siendo definida por Ignacio con las propiedades del símbolo apostólico, sin que la apostilla «que es romana» haya entrado, de hecho, a cualificar la definición de la misma.

La tercera sección ofrece una serie de claves para releer las «Reglas para sentir con la Iglesia»: a nivel del contenido de las mismas, se subraya el mantenimiento de la tensión existente entre la experiencia inmediata de Dios por parte del creyente y la mediación eclesial de la misma experiencia y, al mismo tiempo, la articulación que esta tensión recibe en la regla 13, que se convierte en centro desde el que se ha de entender el «misticismo eclesial» de San Ignacio (186-191), a partir de la convicción de que «el mismo espíritu divino es en todo»; a nivel de la forma, se ofrece el principio del «obrar/hablar» como el criterio de sistematización (cap. 6).

Con ello llegamos a la última parte del libro, la más interesante por ser la no publicada hasta ahora y por dar respuesta a preguntas que quedaban abiertas en los primeros trabajos sobre la eclesiología ignaciana del autor. Se centra en la idea ignaciana de «iglesia hierárquica»; el tema es muy importante porque de él dependen, a mi entender, ciertas conclusiones a las que el autor había llegado tanto en su exposición de la carta al Negus de Etiopía como en su comentario de las reglas del sentido verdadero que en la iglesia se debe tener (hay que tener en cuenta, además, que la fórmula «iglesia hierárquica» fue acuñada, según Yves Congar, por Ignacio).

En su exposición, Santiago Madrigal demuestra la diferencia que existía en la lengua ignaciana entre Iglesia jerárquica y jerarquía de la Iglesia, y conecta el primer enunciado al universo conceptual que viene del Pseudo-Dionisio. Después de analizar el pensamiento de este autor y su influencia en la eclesiología medieval, en concreto en el uso que se hizo de él en la disputa entre mendicantes y seculares durante los siglos XIII y XIV y en la disputa entre conciliaristas y papalistas del siglo XIV, y de destilar lo que queda de la visión eclesiológica del Pseudo-Dionisio (que será «la unidad, ejemplaridad y continuidad de lo celeste y lo terrestre bajo la *lex divinitatis*» (p. 299), llegamos al punto central de la sección: la pregunta por las huellas del Pseudo-Dionisio que se pueden encontrar en el corpus ignaciano, para plantearse a continuación cuál

es la noción de «iglesia hierárquica» en la dogmática ignaciana. El autor demuestra suficientemente, y esto es lo más importante de este apartado, que la «iglesia hierárquica» no es identificada por Ignacio con la jerarquía eclesial.

La lectura de este libro es aconsejable a todos aquellos que quieran acercarse a la idea de Iglesia (y a la vivencia eclesial) de Ignacio de Loyola. Es de destacar la doble dificultad que presentan los estudios sobre él, a saber, la inexistencia de un tratado teológico elaborado y la gran variedad en cuanto a su producción literaria. Ambas dificultades han sido solucionadas adecuadamente en este libro, en el que se nos presenta además a Ignacio en el mundo teológico de su época. El reconocido dominio que el profesor Madrigal posee de las épocas inmediatamente anterior y contemporánea de Ignacio lo ha hecho posible.

Diego M. Molina

DÍAZ, Carlos, *Atajos de sabiduría,* Desclée de Brouwer, Col. Serendipity, Bilbao 2003, 202 pp.

El título del libro de Carlos Díaz, *Atajos de sabiduría,* define bien el propósito de esta última obra del prolífico autor (más de ciento cuarenta libros escritos). Nos encontramos con reflexiones que brotan de la experiencia humana de Carlos Díaz y que, en muchos casos, adquieren un cierto tono intimista, el tono de quien confiesa los propios hallazgos y los lega a quienes considera próximos. En el mismo prólogo, el autor, convencido de que no hay nada más práctico que una buena teoría, expresa su convicción de que la sabiduría, virtud teórica, sólo puede ser dicha de forma aforística. De ahí que el libro esté compuesto por ciento ochenta aforismos, de desigual desarrollo, donde se condensa no sólo lo que Carlos Díaz quiere ser, sino también lo que «desea para la entera humanidad» (p. 19).

Los ciento ochenta pensamientos se agrupan en doce capítulos. Los primeros, dedicados a la escritura, a consideraciones sobre el tiempo y la vida, enmarcan un largo e interesante capítulo sobre el aprendizaje , fruto de la dilatada experiencia docente del autor, y los dedicados a la identidad, el quererse (8) y la madurez (9). Estos capítulos centrales expresan la dificultad de llegar a ser plenamente humano, la necesidad de fuerza y arte, en definitiva, de forjarse un carácter (p. 126). En los tres últimos se presenta el testimonio de Ignacio Ellacuría y Emmanuel Mounier, la ejemplaridad de un compromiso coherente y las reflexiones del propio autor sobre Dios. Así se cierra este conjunto de pensamientos, sentidos y vividos con vocación de autenticidad, que recogen tanto lo más cercano y anecdó-

tico como las convicciones más profundas. A pesar de la aparente dispersión de los temas tratados, que puede sorprender al lector que hojee el índice, el libro expresa una coherencia interna de ideales, valores y compromisos que Carlos Díaz, más allá de referencias eruditas, sabe expresar con la unidad que caracteriza a las convicciones que orientan la propia vida y que confiesa a sus propios nietos.

En definitiva, reflexiones filosóficas que dan que pensar, en la línea de los libros de la Colección *Serendipity,* que se orientan a fomentar la lectura reposada y a transformar en vivencia lo leído.

Alicia Villar

GARCÍA LÓPEZ, Félix, *El Pentateuco. Introducción al Estudio de la Biblia,* 3a, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2003, 384 pp.

Con la aparición de este estudio sobre los cinco primeros libros de la Biblia se completa la colección de estudios bíblicos «Introducción al Estudio de la Biblia» (11 volúmenes), rica contribución de la Asociación Bíblica Española a los lectores de habla hispana.

Félix García López, excelente conocedor del Pentateuco y gran especialista en el Deuteronomio, es el autor de este estudio que consta de 9 capítulos, cinco de los cuales están dedicados a los cinco primeros libros de la Biblia.

Es precisamente el estudio particular de Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio el que presenta un desarrollo mayor en el conjunto de la obra. El detallado estudio de cada uno de estos libros se realiza teniendo en cuenta sus rasgos literarios, su perspectiva histórico-social y su concepción teológica. Además, el análisis de las unidades textuales que componen cada libro ofrece escuetas aunque útiles y provechosas referencias a las ideas y conceptos teológicos fundamentales de dichos libros: genealogías, bendición, promesa, liberación, alianza, santidad, relación Dios-Israel, elección, don de la tierra, etc.

Antes de este desarrollo, el autor ofrece dos capítulos. En el primero, desarrolla diversas características del Pentateuco: su(s) nombre(s), los personajes principales de sus narraciones, la relación ley-narración... En el segundo, recorre los principales jalones de la investigación sobre el Pentateuco desde sus comienzos hasta nuestros días. Por un lado, resume los puntos esenciales de las propuestas de estudiosos e investigadores tan representativos como De Wette, Hupfeld, Wellhausen, Gunkel, von Rad, Noth... Por otro, dedica un abundante número de páginas a las nuevas propuestas o hipótesis sobre la composición del Pentateuco y a las recientes teorías literarias sobre éste (análisis narrativo, análisis retórico, análisis semiótico).

Lo señalado hasta ahora pone de relieve la importancia que concede el autor al estudio literario y teológico del Pentateuco. Éste es uno de los cuatro objetivos principales de la obra; los otros tres son: valor fundamental que posee el texto final; integración de los estudios de tipo sincrónico y diacrónico; discutir y aclarar con la mayor profundidad posible las numerosas cuestiones difíciles del Pentateuco.

En uno de los últimos capítulos del libro, el autor ofrece una visión panorámica de las piezas que componen e integran el Pentateuco y del modo en que están montadas y organizadas. Y lo hace desde un punto de vista sincrónico (destaca la importancia que posee el Sinaí en el conjunto del Pentateuco) y diacrónico (menciona diversas características sobre la Historia de los Orígenes, los relatos patriarcales, la salida de Egipto, el Sinaí, las narraciones del desierto, etc.). El final de este capítulo presenta unas breves consideraciones sobre el proceso de composición definitiva del Pentateuco (integración del Escrito sacerdotal y del Deuteronomio deuteronomista junto con otras piezas) y sobre el contexto histórico en que se produce.

Este libro, cuya lectura recomendamos fundamentalmente por el buen desarrollo de los aspectos literarios y teológicos del Pentateuco y por la preeminencia que concede a los estudios y propuestas más recientes y actuales sobre los cinco primeros libros de la Biblia, concluye con un capítulo en el que se estudia la repercusión del Pentateuco en los demás libros de las Biblias hebrea y cristiana.

Enrique Sanz Giménez-Rico

FLECHA, Jose-Román, *Moral de la persona. Amor y sexualidad,* BAC (Sapientia Fidei), Madrid 2002, 304 pp.

Este es el manual de moral de la persona de la colección de manuales de teología de la Conferencia Episcopal española, y el segundo de José-Román Flecha. A lo largo de sus casi 300 páginas, el autor, Profesor en la Universidad Pontificia de Salamanca, nos introduce en el mundo de la moral sexual católica de forma clara y muy bien estructurada. Pese a ser un manual, presenta la sexualidad en el marco más general de una antropología de la sexualidad.

Partiendo de una introducción al pensamiento cristiano acerca de la persona humana, introduce la antropología de la sexualidad para estudiar y presentar después el pensamiento del Magisterio relativo a los temas específicos de la moral sexual. El mayor peso específico de este manual recae sobre la ética general de la sexualidad, y es precisamente esta primera parte del libro la que suele estar más ausente en los debates sobre la moral sexual católica.

Esta primera parte aporta lo fundamental de su estudio y es donde debería situarse la crítica a la moral sexual católica, ya que todo lo que se diga con respecto a una determinada respuesta del Magisterio deriva necesariamente del planteamiento antropológico de la sexualidad. José-Román Flecha hace en esta primera parte una exposición clara de una antropología de la sexualidad cristiana, donde el elemento bíblico cobra importancia (el puesto central que ocupa en los cinco capítulos dedicados a la ética general de la sexualidad así lo indica). Es de notar que los dos últimos capítulos, en armonía con la enseñanza del Concilio Vaticano II, abordan el tema de la responsabilidad, lo que denota un abordaje personalista de la sexualidad que está presente a lo largo de todo el texto.

La segunda parte, dedicada a la moral sexual específica, presenta los temas fundamentales de la moral sexual según un esquema bastante parecido: presentación valorativa antropológica del tema; referencias bíblicas; la tradición de la Iglesia; la doctrina actual de la Iglesia; planteamiento ético.

El esquema con que son presentados los cinco grandes temas estudiados denota también una determinada orientación valorativa del autor, ya presente en la cita de San Agustín que sirve de epígrafe al manual. Este esquema parte del ejercicio de la sexualidad encerrado en uno mismo y concluye con la entrega de ese mismo ejercicio en razón del servicio a los demás, pa-sando por las distintas formas de vivir la sexualidad entregada a otro (del mismo sexo, del otro sexo, fuera del matrimonio y en el matrimonio).

Es de subrayar la insistencia del autor en el cambio hacia una visión más cristocéntrica en la vivencia de la sexualidad y en la valoración moral de los temas referentes a la moral sexual católica.

Por último, una observación acerca de lo que tal vez sea el punto débil de este manual: pese a que concluye con una referencia a la educación de la sexualidad, la importancia que este tema cobra hoy día en una sociedad multicultural y en un tema como éste, claramente en oposición a la propuesta avanzada por la Iglesia, habría sido preferible que, tratándose de un manual destinado esencialmente a la enseñanza en Seminarios y Facultades de Teología, le hubiera dedicado un capítulo y no hubiera dejado el tema sólo como conclusión.

Estamos ante un excelente manual de teología moral de la persona, en el que se presenta de forma clara y sin evitar asuntos «polémicos» lo esencial y fundamental de la doctrina moral sexual de la Iglesia, poniendo en primer lugar las bases fundamentales para poder partir hacia una exposición de los temas concretos de la sexualidad humana. Si alguna crítica hay que hacer a la moral sexual católica, debería situarse en este campo de la fundamentación antropológica y no tanto en el de los debates, tantas veces estériles, de los temas específicos, que, al olvidar las bases antropológicas, impiden un dialogo

constructivo hacia la plenitud de lo humano revelado en Jesucristo. En esta línea se sitúa el manual del profesor José-Román Flecha, quizá uno de los mejores manuales de moral de la persona en lengua española.

José Eduardo Lima, SJ

GILLINI, Gilberto – ZATTONI, Mariateresa, *Proteger al niño,* Sal Terrae, Santander 2002, 192 pp.

Nico tiene una nueva hermana; la madre de Luca lleva dos meses ingresada en un hospital; el padre de Alberto acaba de tener un grave accidente laboral; Antonella ha perdido a su abuelo; Martina ha perdido a su madre; Luca queda al cuidado de su tía y de su padre después de morir su madre; la abuela de Noemí acaba de morir; Enrico despierta en un hospital y descubre que está mutilado; Bárbara acaba de salir de un estado de coma después de haber sido atropellada, siete días antes, por un coche; la madre de Silvia no está contenta con la hija que tiene; Federica tiene que pasar la noche fuera de casa en su primera excursión «scout»; Francisco tiene que pedir ayuda a sus padres adoptivos para hacer un mural sobre su nacimiento que debe presentar en clase; Mirco tiene un nuevo hermano que viene de América; el padre de Hugo lleva varios meses muy enfermo; Laura va con sus padres a visitar a los abuelos y descubre que se va a quedar a vivir con ellos; la madre de David se ha marchado de casa; Irma se marcha con sus padres a vivir a Alemania; el padre de Federico se ha marchado de casa; Elena es educada indistintamente por su madre y por su abuela...

Todos estos nombres son de niños que se enfrentan a una situación que les puede hacer sufrir. El dolor de un niño puede adquirir una gran variedad de formas y matices. Sin embargo, hay algo en común para todos los casos: ese dolor viene «envuelto» por las actitudes de los adultos que le rodean. Es, pues, tarea del adulto preguntarse sobre el daño o beneficio que su comportamiento está causando en el niño que sufre y qué es lo que podría hacer para que dicho sufrimiento disminuya.

¿Hasta qué punto es evitable el dolor de un niño? Mariateresa Zattoni y Gilberto Gillini nos regalan el testimonio de su experiencia personal, como pedagogos, sobre los dolores que puede sufrir un niño. A raíz de su trabajo han recogido toda una serie de historias que sirven como modelos para comprender mejor. Cada historia viene acompañada del análisis y los oportunos comentarios de los autores, que nos invitan a reflexionar sobre los aspectos claves de cada caso. Esta obra puede resultar valiosa para personas que trabajen o convivan con niños y, en general, para todo aquel lector atento que reconozca en alguna de las historias del

libro al niño que una vez fue, porque, al fin y al cabo, ese niño que todos fuimos una vez no era una persona «ajena» a la que ahora somos.

Ignacio Sancho Gargallo

FERNÁNDEZ, Bonifacio – TORRES, Fernando (eds.), *La misión compartida. 31 Semana Nacional para Institutos de Vida Consagrada,* Publicaciones Claretianas, Madrid 2002, 314 pp.

La obra parte de un análisis del mundo y la sociedad en que vivimos. La interdependencia global de nuestro mundo no significa que esté unido, sino que una auténtica unidad implica un destino común, reconocimiento de las diferencias, apertura y corresponsabilidad solidaria. Desde esta visión unitaria que vamos adquiriendo, vemos que en la Vida Religiosa no ha de insistirse tanto en lo que distingue a las congregaciones o institutos, sino que se ha de colaborar en la común misión. «Toca» unificar esfuerzos, no sólo entre diversos institutos o con los laicos, sino en un macroecumenismo de religiones diversas, incluyendo aquellos que no tienen ninguna.

La expresión «misión compartida» lleva dentro un profundo cambio, rechaza el individualismo misionero e introduce el «compartir» como elemento esencial de la misión. ¡La raíz de la misión compartida es la vida compartida e incluso la formación compartida! Hoy más que nunca es preciso tener claro que el don carismático del instituto no pertenece a los religiosos en exclusividad, sino que ha sido concedido por el Espíritu a otros creyentes que no pertenecen a la Vida Religiosa.

La grandeza de la única Misión, que viene de Dios y a todos nos envuelve e implica, nos lleva a entenderla de una manera nueva. Sólo la pérdida de protagonismo y el compartir responsabilidades nos abrirá a una nueva etapa de misión, que de alguna manera ya entrevemos.

La fidelidad a lo nuestro es fidelidad a todo lo que es de Dios. El Espíritu nos ofrece hoy la bienaventuranza de abrirnos a la universalidad eclesial, con el cuidado exquisito de ser factores de reconciliación y de nuevas relaciones mutuas en la Iglesia y en la humanidad entera.

Las ponencias que aparecen en este volumen se aúnan en torno a las tres partes en que se divide la obra: *contexto, perspectivas y praxis.*

La primera y segunda partes nos hacen caer en la cuenta de las múltiples divisiones que afectan a nuestro mundo, situación a la que debemos responder teniendo bien claro que sólo existe una única misión, la de construir juntos la unidad. Varios autores nos ofrecen diversas perspectivas para llevar adelante el proyecto de comunión deseado. Se insiste en que ninguna persona o grupo puede hablar de

«su» misión; sólo estamos autorizados a hablar con verdad de la forma peculiar de colaborar y servir a la única misión de la Iglesia.

En la última parte se recogen hermosas y ricas experiencias de misión compartida que ya se dan actualmente. Desde el compartir la misión educativa por la intercongregacionalidad, aportando una educación que crece en calidad y presencia, pasando por las vivencias que nacen del ser familia religiosa unida por el carisma y la misión, hasta encontrarnos con nuevas comunidades que nos invitan a ser todos juntos, como Iglesia, Buena Noticia para la humanidad y a soñar con ello. Son importantes las palabras de dos autoras que nos recuerdan que el futuro de un carisma está más allá de la institución en que se gestó históricamente, lo cual exige por parte de dicha institución estar en un camino que ofrezca futuro al carisma del que es portadora. Sólo una institución viva podrá morir contagiando vida. El hecho de vivir en un mundo en cambio, en el que predomina una nueva cosmovisión totalmente distinta de aquella en la que surgió la Vida Religiosa, lleva al planteamiento actual de las nuevas formas alternativas de pertenencia ligadas a un carisma.

Pilar Casarrubios

MÁRQUEZ CALLE, Miguel, *¿Hacia dónde mirar? Espiritualidad de la vida cotidiana,* Editorial de Espiritualidad, Madrid 2002, 218 pp.

Hace tiempo leí un libro que me gustó muchísimo: se llamaba *Préstame tus ojos,* de G. Bessière, el mismo autor de *El Papa ha desaparecido;* y más recientemente leí otro de Antonio García Rubio, *Diario de un asombro.* He recordado estos libros al leer el de este joven carmelita, Miguel Márquez, porque los tres abordan la misma temática, la de la vida cotidiana, y, aunque con diferente estilo, nos ofrecen pistas preciosas para mirar la realidad diaria de una manera contemplativa. San Benito decía: «Hay que respetar todas las cosas como se respeta un cáliz o una patena». El respeto (*respicere*) es una mirada no solamente de simpatía, sino de fe, porque todo está en relación con Dios.

¿Hacia dónde mirar? ha nacido como un breve comentario semanal en la COPE de Salamanca: «...un folio reposado y contado al micrófono que brotara de una mirada distinta a lo más cotidiano y sencillo de nuestras apresuradas vidas». El resultado son, en palabras de quien prologa el libro, «palabras grabadas en tinta de imprenta para ayudar al Espíritu en su soplo más humilde y cotidiano».

Un total de setenta y ocho brevísimos capítulos de un par de páginas, que han brotado del contacto de una mirada perforadora de la aparente trivialidad de la vida o,

si se quiere, nacidas de la sensibilidad de alguien con un olfato privilegiado, un gusto habituado al saboreo y unas manos expertas en percibir, como en *braille,* los relieves de la realidad.

Por ellas desfila la vida corriente: un *graffiti,* una noticia o una foto de prensa, una poesía, un personaje de cuento, un eclipse, el anuncio de un restaurante, el olor del campo que entra por la ventanilla del coche, un nido de cigüeñas, una mujer «haciendo la carretera», el título de una canción de los Beattles...

Al ir leyendo lo comentarios, mi impresión es como si a un miope alguien le prestara sus gafas y empezara a ver las cosas que antes estaban ahí borrosas y ahora cobran otro relieve, contorno y colorido. Porque las cosas que ve Miguel están también cada día ante nuestros ojos, pero con frecuencia ni reparamos en ellas.

A todos los que anden (andemos...) con problemas de visión, nos viene estupendamente seguir el hilo de estas reflexiones como un magnífico ejercicio de mirada. Posiblemente nuestros ojos aprendan mejor a detenerse y reciban orientación certera de *«hacia dónde mirar».*

Dolores Aleixandre

RAHNER, Karl, *Escritos de teología,* Tomo II, Segunda edición, Cristiandad, Madrid 2002, 352 pp.

Ofrecer de nuevo al lector de lengua española los Escritos de Teología de Karl Rahner, a más de cuarenta años de su primera aparición, constituye una buena noticia que nos devuelve a aquellos años del Vaticano II intensos en transformaciones y esperanzas.

Las contribuciones de este segundo volumen ofrecen muestras del diálogo apasionado que la mente privilegiada del, a nuestro juicio, mejor de los teólogos alemanes del siglo XX, estableció entre la cultura eclesial y la de un mundo en cambio.

¡Qué mal entienden al Padre Rahner quienes lo convierten en poco menos que un modernista reductor de la fe a la intimidad de la conciencia! En este libro se encuentran muestras excelentes de una hondura existencial que recusa la exterioridad de lo meramente institucional y que, al mismo tiempo, reivindica sin ambages la expresión histórica de lo visible como componente imprescindible de esa misma hondura.

De ello dan testimonio los trabajos aquí referidos al sacramento de la penitencia y a su dimensión social, a la conjunción entre dimensión social y libertad individual, entre ley general e imperativo ético irrecusable para *esta* persona, entre psicoterapia y pastoral de la conciencia.

Quizá el trabajo más representativo del quehacer rahneriano es el muy extenso que abre el volumen, sobre la pertenencia a la Iglesia y

los lazos que unen a ella a todo el que, mediante un quehacer ético consecuente, se incorpora a la Humanidad redimida por Cristo y, como tal, «Pueblo de Dios» en sentido amplio, pero siempre histórico, corporeizado, visible.

Lástima que la presente edición se limite a reproducir literalmente el texto de la primera de 1961. En la contribución a que acabamos de aludir ni siquiera se han corregido las erratas que ya fueron salvadas en la reimpresión de 1963. La presentación tipográfica del volumen y la distribución del texto han mejorado, eso sí, considerablemente.

Agradezcamos, pues, el esfuerzo editorial mientras nos aventuramos a insinuar una empresa de mayor envergadura: la traducción de la edición crítica alemana en curso avanzado de publicación, o al menos una edición española que la tenga seriamente en cuenta. ¿No sería ello posible a través de un esfuerzo conjunto en el que la Compañía de Jesús tendría mucho que decir?

J.R. García-Murga

CASCALES, Joseph G. – FORCANO, Benjamín, *Bernhard Häring. Entrevista-testamento. Su obra y personalidad,* Nueva Utopía, Madrid 2000, 160 pp.

Este pequeño libro es un homenaje al P. Bernhard Häring (1912-1998), «mentor de la teología moral del siglo XX». Está formado por una entrevista que el P. Josef Cascales hizo a Häring poco antes de su muerte y un estudio a cargo de Benjamín Forcano sobre su vida y obra.

La entrevista-testamento comienza con una presentación del redentorista alemán. Le sigue el testimonio de su vida. De su infancia y juventud, Häring cuenta la influencia de su familia, su vocación al sacerdocio, el ingreso en la Congregación de los Redentoristas, el empeño contra la violencia y el esfuerzo por renovar la teología moral. De su vida sacerdotal destaca sus años de trabajo en África, su actividad como profesor, el apoyo recibido de Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo I, su papel en el Concilio y el posterior conflicto con la Congregación para la Doctrina de la Fe. Muestra después su opinión acerca del presente y el futuro de la Iglesia.

La entrevista continúa con unas preguntas acerca de cuestiones morales concretas: la fe en el Espíritu, el infierno y el pecado mortal, la paternidad responsable, el Papa, el matrimonio, el celibato, la violencia, las virtudes. Aborda finalmente temas referidos a la vida cristiana: el Reino de Dios, la Iglesia, el juicio final, la providencia...

En esta entrevista destacan la fuerza, la valentía y la sinceridad de las palabras de Häring. En ellas el lector queda contagiado de su profundo amor a la Iglesia, así co-

mo de la convicción de que la Iglesia necesita renovarse para mantenerse fiel a la persona y el mensaje de Jesucristo. Nos encontramos ante un hombre evangélico que ha sabido asumir los costes personales de la búsqueda de la verdad.

El estudio de Forcano, «Bernhard Häring, pionero y maestro de la renovación de la moral», expone una breve biografía del teólogo, contextualizada en su época; a continuación, muestra su proyecto renovador de la moral, fundamentado en el personalismo y, sobre todo, en el seguimiento de Jesús. Este enfoque queda reflejado en sus dos grandes obras morales: *La ley de Cristo* (1954) y *Libres y fieles en Cristo* (1981). Después analiza la figura de Häring como «signo de contradicción», centrándose en el proceso –injusto, a juicio de Forcano– de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Por último, se exponen las líneas básicas de la «moral liberadora y humanizante» del P. Häring.

Nos encontramos ante un homenaje entrañable, muy recomendable para todo el que quiera acercarse a la figura de este insigne teólogo moralista y hombre de Iglesia, cuyos frutos han sido decisivos para la renovación de la moral postconciliar. El talante de Häring queda patente en estas palabras suyas, llenas de esperanza: «Cristo nos ha dado el Espíritu Santo para crear estructuras sanas y liberadoras. Conviene no atarle las manos al Espíritu Santo, considerando que tenemos el monopolio de la verdad. Invito a todos a servir al Evangelio y a la Iglesia con alegría, con absoluta sinceridad y franqueza. "Servir es reinar". Y es fuente de perfecta alegría gastar la vida al servicio de la libertad que cura».

Fernando J. Nieto Sáez

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

El creyente ha de ser capaz de dar una explicación razonable de la oferta que presenta. Ha pasado la época de los argumentos de autoridad y el moralismo barato. O existe un convencimiento personal y justificado de aquello que se admite, o la base de nuestras convicciones éticas se derrumbará ante tantas opiniones diferentes. Sin duda, una de las razones fundamentales para este rechazo tan generalizado de la moral ha sido la forma en que se ha presentado en muchos libros de formación y la pedagogía utilizada para su enseñanza.

Es el objetivo que pretende este libro: *una nueva visión de la ética,* que se fundamenta en nuestras propias estructuras antropológicas, pero que, al adjetivarse como cristiana, tampoco puede perder su dimensión trascendente y evangélica. El lector encontrará también, tocados con objetividad y respeto, los puntos que hoy se discuten en la Iglesia y que condicionan las distintas visiones que pueden darse.

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

EDITORIAL SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

«Siempre me ha seducido la idea de que la relación matrimonial es un paradigma de las relaciones que deberían reinar dentro de la Iglesia para que ésta pueda ser comunidad: lo será el día en que sepa centrar su atención en la comunidad esponsal y familiar. Se trata de dos comunidades que tienen el mismo temperamento: la comunión. (...) Por eso el concilio Vaticano II, al reflexionar sobre lo que es la Iglesia, ha vuelto a descubrir el carácter evocador del matrimonio y, analizando a continuación la comunión matrimonial, ha vislumbrado que en ella está presente ya la Iglesia.

También la relación de la Iglesia con el mundo se ve iluminada por el amor conyugal: hacer crecer al mundo dejando que sea mundo, sin obligarlo a ser Iglesia; acudir a él para aprender lo que nos pueda enseñar; saber apreciar el pluralismo de ideas y de opciones...: todas éstas son actitudes que se derivan del amor de alteridad, que adquiere valor y tiene su fuente en la relación de los esposos».

176 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 11,00 €**