SUMARIO

ESTUDIOS

- **El hombre a imagen de Dios: promesa y reto.**
  Benjamín GONZÁLEZ BUELTA 5
- **La viuda de Sarepta y el ocaso de nuestra generatividad.**
  José Mª FERNÁNDEZ-MARTOS 21
- **Ocasión y responsabilidad para ser creativos.**
  José Antonio GARCÍA-MONGE 37
- **Crecimiento y vitalidad de las comunidades cristianas en tiempos de sequía?**
  Secundino MOVILLA 49

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

- **El compromiso de la educación: Sur Joven.**
  Fundación ENTRECULTURAS – FE Y ALEGRÍA 61

RELIGIÓN, VIOLENCIA Y RECONCILIACIÓN

- **1. Testigos de la no violencia en las religiones del mundo.**
  Joan CARRERO SARALEGUI 65

LOS LIBROS

- **Recensiones**. 79

PRESENTACIÓN

La metáfora que titula este número, tomada del psicólogo norteamericano de ascendencia judía Ira Progoff, trata de expresar que el ser humano posee una serie de posibilidades humanas y espirituales que se encuentran latentes en su corazón y que están llamadas a actualizarse y a hacerse realidad. Sólo cuando ello sucede, la persona es realmente creadora de vida.

La vida nos enseña que hay muchos modos de cuidar, cultivar y hacer palpables dichas posibilidades; la vida nos enseña también que pueden permanecer latentes *in aeternum.*

Este número de *Sal Terrae* tiene la intención de expresar y recordar lo que la vida nos enseña. Partiendo de la conocida frase bíblica *creced y multiplicaos,* el número intenta explorar y presentar las posibilidades de creación, crecimiento y creatividad (la *triple C*) que tiene todo ser humano tanto en su dimensión personal como comunitaria. A la vez, trata de llamar la atención sobre las dificultades y peligros que pueden dejar en segundo plano esa *triple C.*

Josep Vives evoca algunas de las características del conocido pasaje bíblico del libro del Génesis: *«...creó Dios al hombre a imagen suya y los bendijo y les dijo: "Creced y multiplicaos"».* El autor subraya de modo particular dos características importantes del hombre creado: ser imagen de Dios, para el hombre y la mujer creados, significa ser promesa y reto.

El ser creado como promesa y reto tiene ante sí una tarea, en cuyo desarrollo el hombre y la mujer pueden encontrarse con que algunos de los valores creativos y generativos han quedado «aparcados» y oscurecidos. *José María Fernández-Martos* trata de alertarnos ante dicho peligro. Y lo hace desarrollando el tema de la generatividad, que presenta recordando a un conocido personaje bíblico (la viuda de Sarepta) capaz de *entrar en el mundo inseguro* y, por eso mismo, modelo de fecundidad desde su propia esterilidad y ejemplo de quien cuida dando amorosa acogida desde el propio desamparo.

A la alerta ante las dificultades le acompaña la reflexión sobre el modo en que el ser humano puede hacer que sus cualidades y posibilidades reluzcan a diario. *José Antonio García-Monge* presenta los medios que tenemos a nuestro alcance para lograr lo anterior; igualmente alguna de las experiencias fundamentales de la vida que posibilitan de modo particular el crecimiento de los seres, recordando incluso cómo las experiencias de dolor y de muerte pueden ayudar al ser humano a crecer en una dirección que supera lo naturalmente previsible.

Se cierra este número con un artículo de *Secundino Movilla,* que pretende afrontar la dificultad que existe en las comunidades cristianas (parroquiales, de jóvenes, de la vida religiosa, de matrimonios, etc.) de reproducir esa vida recibida como promesa y reto. Al diagnóstico le acompaña una serie de propuestas que reflejan la convicción compartida por numerosas personas del gran valor que tiene el *apostar por lo germinal.*

* * *

Los acontecimientos que comenzaron el 11 de septiembre de 2001 en Nueva York y Washington han revelado con claridad las divergencias y dificultades existentes entre los hombres y las mujeres del siglo que acabamos de empezar. *Sal Terrae* dedicó el número de noviembre de 2001 a reflexionar sobre algunos de los aspectos que presenta el conflicto iniciado en la mencionada fecha. A partir del número de enero de 2002 se incluye en cada número un artículo relacionado con el tema *Religión, violencia y reconciliación.* Con estas tres palabras titulamos la Serie del año 2002, que consta, como es habitual en esta revista, de 10 artículos. El deseo y la intención de *Sal Terrae* es que dicha serie proporcione a los/as lectores/as materiales útiles para la reflexión y la práctica pastoral.

ST 90 (2002) 5-20

ESTUDIOS

El hombre a imagen de Dios: promesa y reto

Josep VIVES, SJ*

El hombre, ser paradójico

El hombre ha llegado a tener una paradójica conciencia de sí mismo. Puede autoproclamarse el ápice de la creación, la mejor y más maravillosa de las criaturas, y puede también sentirse la más débil, insegura y vulnerable de todas ellas. En la misma Biblia hallamos acerca del hombre afirmaciones contradictorias. Por ejemplo, en el Salmo 8,6 se dice que el hombre fue creado por Dios *«apenas inferior a los ángeles, coronado de gloria y esplendor, señor de las obras de sus manos»*. En el salmo 103,15 se dice, en cambio: *«Como la hierba son sus días; como la flor del campo, así florece; pasa por él un soplo, y ya no existe»*. Sentimientos semejantes se hallan en casi todas las culturas. La tragedia griega, por ejemplo, nos puede presentar a los hombres como desgraciadas víctimas de un destino ciego o de unos dioses perversos; pero puede entonar una exaltación de los logros del hombre (la navegación la agricultura y las demás artes y técnicas) como la que hallamos en la Antígona (332-340) de Sófocles: *«Muchas son las maravillas del mundo, pero nada más maravilloso que el hombre. Él consigue atravesar el oscuro océano al soplo de los vientos, y surca los abismos sobre olas encrespadas; él doma la tierra, diosa eterna e infatigable, con sus arados, que, año tras año, la surcan arrastrados por las yeguas... Ingenioso es el hombre: con sus artes es capaz de*

* Profesor emérito de teología. Colaborador en «Cristianisme i Justícia». Sant Cugat del Vallès (Barcelona).

apresar al animal salvaje que corre por las montañas y de domar el caballo de crin abundante o el indómito toro de los montes...». Más cerca de nosotros, M. Heidegger escribirá que *«ninguna época como la nuestra ha sabido conquistar tantos y tan variados conocimientos sobre el hombre... Sin embargo, en ninguna época el hombre se ha hecho tan problemático como en la nuestra».* Y el lúcido Pascal ya había escrito aquello de que *«el hombre no es más que una caña, lo más frágil de la naturaleza..., pero una caña pensante».*

El hombre, cuando descubre que puede disponer de sí y de las cosas que le rodean, llega a creerse con poderes cuasi divinos: en casi todas las culturas hallamos mitos que quieren explicar la peculiar situación del hombre diciendo que hay en él algo divino, una parte o chispa de la divinidad que, por algún azar o error, ha venido a caer en este mundo de materia. Por otro lado, cuando choca brutalmente con las limitaciones, fracasos y muerte que comporta su condición, puede llegar a despreciarse hasta declarar que todo en él no es más que una *«pasión inútil»* (Sartre). La tradición bíblica nos ofrece, en cambio, en forma también mítica, uno de los esquemas más equilibrados de antropología. El hombre no es «dios»: no puede jactarse de una plena autonomía; pero tampoco es una «cosa» cualquiera. El primer libro del Pentateuco lo afirma cuando, al explicar la génesis de todo lo creado, no coloca al hombre en la serie de las demás criaturas, sino que dice que ha sido hecho por Dios en una acción especial, *«a imagen y semejanza de Dios»* (Gn 1,26-27). Esta afirmación ha sido objeto de incontables intentos exegéticos, cuyos detalles pueden ser más o menos variables; pero es indudable que sugiere inmediatamente unos enfoques que contribuyen –junto con otros datos de la revelación judeocristiana– a una muy penetrante comprensión del ser del hombre. Vamos a examinar brevemente algunos.

El hombre, imagen del Señor de la creación

El hombre es, ante todo, imagen de Dios, el Creador y Señor absoluto de la creación. De ninguna otra de las obras de Dios se dice lo mismo. El hombre no puede ser reducido a la categoría de cosa. El mismo texto sagrado parece querer subrayarlo cuando hace decir a Dios de un tirón: *«Hagamos hombres a imagen nuestra, según*

nuestra semejanza, y dominen en los peces del mar, en las aves del cielo, en los ganados y animales y en todo lo que serpea sobre la tierra». Ser creado *a imagen* de Dios significa ser creado como encargado o administrador de Dios acerca del dominio sobre la creación. El hombre no es propiamente un Dios perdido en este mundo, como han querido los mitos gnósticos de todos los tiempos, pero sí es como un representante puesto por Dios en el mundo con el encargo de ocuparse de la creación. Bergson lo expresó muy adecuadamente cuando dijo que lo que hizo Dios fue *crearnos creadores.* Con el mandato de dominar la tierra, Dios nos dice: «Acabad de dar sentido y valor a la creación, penetrad sus misterios, descubrid las posibilidades ocultas que hay en sus tesoros. El mundo está en vuestras manos como un inmenso órgano que espera que un artista pulse sus teclas y haga sonar en él la música polifónica del sentido de todas las cosas». Este enfoque está lleno de insospechadas consecuencias.

Creatividad y responsabilidad ante la naturaleza

Como imagen del Creador, el hombre participa de la inteligencia y la voluntad creadoras. No sólo puede disponer de todas las cosas existentes para su uso, sino que puede incluso transformar lo que existe y suscitar en la materia nuevas formas y energías que sin la acción del hombre nunca habrían existido. Bajo este aspecto, el hombre puede y debe «explotar» la naturaleza, en el sentido etimológico de la palabra, que significa, simplemente, hacer salir lo que está latente. El hombre puede combinar de mil modos los productos naturales, fabricar sustancias que no estaban en el catálogo inicial de la naturaleza, seleccionar las especies e incluso modificarlas creando nuevas variedades. Hoy día, después de tantos avances de las ciencias y las técnicas, tenemos particular conciencia de lo que esto significa. Podemos incluso sentir vértigo pensando en las consecuencias que pueden seguirse del uso de la energía nuclear, de los posibles descubrimientos y aplicaciones en el campo de la biogenética, de tantas y tan sorprendentes posibilidades como nos depara un conocimiento cada vez más amplio y profundo de los misterios de la naturaleza. Sentimos vértigo, porque presentimos que hasta podemos destruir la naturaleza misma o su equilibrio constitutivo.

Esto ha de llevarnos a considerar que, siendo como administradores o representantes de Dios en lo creado, no somos simplemente sus dueños absolutos. De ahí que nuestra creatividad a imagen de Dios está, de por sí y por su mismo origen, sometida a unos principios de respeto ético a la misma naturaleza. Dios ha puesto la naturaleza en nuestras manos para nuestro bien y disfrute, no para la destrucción. Dios quiere que descubramos y creemos sentido en la naturaleza, no que la degrademos o la aniquilemos. Por tanto, no debemos hacer todo lo que tal vez podríamos hacer, sino sólo aquello que pueda redundar en auténtico bien de los hombres, no sólo de los que actualmente vivimos, sino de los que puedan venir en generaciones futuras. Si no lo hacemos así, no nos comportamos como administradores –como *imagen*– que somos: traicionamos tanto nuestro propio ser como la intención del Creador, y, en vez de ser co-creadores con el Creador, nos convertimos en anti-creadores.

Originalidad y progreso

Ya que Dios ha dejado que su imagen pueda disponer libremente de lo que tiene a su alcance, el hombre puede ser verdaderamente creativo en un sentido en que no pueden serlo los demás seres vivientes: puede «crear» obras –materiales o no– originales, auténticamente nuevas, distintas, personales. Los animales también manipulan algunos elementos a su disposición: construyen madrigueras o panales, nidos o telas de araña...; pero sus producciones parecen determinadas por la especie y no llevan una impronta individual y única. No sucede lo mismo con las obras del hombre, el cual produce obras absolutamente únicas, tanto en el nivel material como en el de las producciones del espíritu. Esto se manifiesta sobre todo en las producciones artísticas y culturales, en las ciencias y técnicas, en la organización política y social... De ahí que el hombre no sólo siga, como los animales, unas pautas de vida marcadas por el instinto de la especie, sino que crea auténticamente mejores condiciones de vida y, sobre todo, acumula ciencia y experiencia, la transmite a sus sucesores y, de ese modo, es sujeto de progreso. Bien es verdad que ésta es una posibilidad bifronte: igual que puede crear para el progreso, puede crear para la degradación y la destrucción. Las enormes mejoras que el hombre ha introducido en sus modos de vida conllevan, desgraciadamente, la posibilidad de monstruosas

barbaridades que el hombre es capaz de perpetrar para la destrucción de sus hermanos o del mismo mundo en el que vive. Con ello no estamos indicando más que la capacidad de creatividad en el hombre ha de ir pareja con su conciencia de responsabilidad ética. De lo contrario, el hombre, contra el designio de Dios de crearlo a su imagen, puede, como hemos ya insinuado, convertirse en destructor de sí mismo y del mundo en el que vive.

Marcel Légaut reflexionó lúcidamente sobre lo que implica ser imagen de Dios cuando escribió: *«Estructuralmente, el hombre posee una vocación creadora. No llega a sí mismo si no es creándose. Cualquier otra manera de realizarse le atrofia y le degrada. La pesadez le arrastra para fijarse en la inmovilidad de la materia»*. Hecho a imagen de Dios, bien total e infinito, el hombre tiende siempre hacia el bien infinito, sin lograr nunca poseerlo en este mundo. Ser hombre es progresar hacia el bien. Cuando uno deja de progresar, deja de ser humano. Cuanto más ama uno, tanto más se da cuenta de que debería amar más y mejor. Cuanto más sabe uno, tanto más se da cuenta de los límites de su saber y de lo mucho que todavía ignora. Las diversas situaciones que se presentan en la vida, las oportunidades así como los obstáculos, los estados íntimos en que uno se halla o lo que va ofreciendo la relación con los demás...: todas son oportunidades para crecer en la propia realización y maduración. No hay situación alguna tan negativa en la que uno no pueda amar, esperar y crecer en su relación honda con Dios y con los demás. Ya Gregorio de Nisa († 395) expuso profundamente este aspecto de la antropología cristiana: el hombre vive en este mundo en continua *epektasis,* es decir, en continua tensión hacia el bien mayor y mejor, porque en definitiva, como imagen, tiende hacia el Bien infinito que es su arquetipo.

El hombre, ser relacional en libertad

Por ser hecho a imagen de Dios, el hombre reconoce que Dios es algo interior a él mismo. *«Intimior intimo meo»,* más interior a mí que yo mismo, según la precisa frase de Agustín. La relación con Dios, su modelo o arquetipo, forma parte de la misma esencia del hombre. Dios habita en nuestro «corazón», en el centro de donde surgen el pensamiento, el deseo y el amor, en el lugar donde se decide nuestro destino. Nuestra relación con Él no es algo adventicio,

opcional, sino que se sitúa en el nivel en el que brota nuestro existir. Por eso toda vida humana tiene, consciente o inconscientemente, una orientación hacia Dios: ir a Dios es ir a la fuente de nuestro ser, a la idea que nos conforma y que, por eso mismo, ha de ser nuestro «ideal».

La perenne tentación destructora del hombre está en pretender buscar en sí mismo el sentido de su existencia. El hombre querría ser autónomo y autosuficiente. En vano, porque el hombre nunca acabará de comprenderse –y mucho menos realizarse– sólo a partir de sí mismo. Habiendo sido hecho a su imagen por una incomprensible decisión amorosa y libre de Dios, el hombre sólo puede encontrarse a sí mismo cuando se abandona a la incomprensibilidad de Dios en un movimiento de respuesta amorosa y agradecida. No es que el hombre no tenga su real autonomía; pero es una autonomía dada, otorgada, «de gracia». Dios quiere que el hombre sea libre, como lo es él mismo; pero con una libertad que, por ser imagen de la de Dios mismo, está necesariamente orientada al bien: es la libertad de tender al bien, no por imposición o necesidad extrínseca, sino por opción o decisión interior, por impulso y dinamismo esencial al propio ser.

Es así como el hombre ha de procurar transformar su pretendido e inauténtico antropocentrismo en un teocentrismo, que es el medio propio en el que el hombre puede realizarse con plenitud de sentido. El hombre, imagen de Dios, no sólo es distinto de Dios (como los demás entes), sino que se caracteriza como la criatura a la que Dios ofrece una propuesta y promesa de relación especial. Propuesta y promesa que se convierten en reto a la libertad del hombre. Dios entabla una relación de libertad que permite al hombre responder a su propuesta. Lo que constituye al hombre como persona es la capacidad de responder a la propuesta-requerimiento divino. Por eso decían los Padres que la imagen de Dios se revela ante todo en la libertad humana.

Esto tiene importantes consecuencias a la hora de concebir la realización de nosotros mismos en el mundo. «Ser a imagen de Dios» significa que el hombre no es en sí mismo la fuente última de los valores por los que ha de vivir. Su ser y su bien están esencialmente referidos a Otro, de quien recibe la existencia y el sentido. De ahí que el ser humano sea esencialmente un ser de responsabilidad ética. La supuesta libertad absoluta que propugnaba Sartre, por la que uno podría y debería hacer de sí mismo absolutamente lo que

quisiera, es una quimera que contradice lo más hondo del ser del hombre. Una libertad que no estuviera referida al bien objetivo no sería tal libertad: sería una capacidad de optar desde y por el puro azar, en una situación en la que, inevitablemente, en cada caso tanto daría optar por una cosa como por otra.

Apertura infinita. Promesa y vocación

Los misterios de la libertad donada amorosamente por Dios a su imagen son insondables. Encarado al bien infinito que es Dios, el horizonte del querer no se circunscribe a lo previamente dado ni se halla, por así decirlo, encerrado en su propia finitud, sino que trasciende cualquier objetivo concreto y apunta al infinito asintóticamente atisbado. Cualquier objetivo de conocimiento o de acción que pueda presentarse se halla ya relativizado como algo transitorio y como simple etapa. Toda respuesta es siempre el mero planteamiento de una nueva pregunta. Cualquier resultado obtenido penetra sin cesar en un horizonte más amplio que se expande ilimitadamente. Esta apertura se manifiesta en la capacidad de *anticipación* de la realidad: a partir de lo dado puedo anticipar lo que podría y aun lo que debería ser. Porque lo que es dado no es sólo la realidad inmediata concreta (como la pueden percibir los animales) sino la realidad situada en el campo del ser como ser, como unidad coherente e inteligible en la que se encuadra todo lo real y lo posible, lo dado y lo implícito o presupuesto en aquello dado, lo experimentado y lo todavía no experimentado, pero anticipado como posible e inteligible. Ésta es la condición que posibilita el desarrollo del conocimiento propiamente intelectual y la aparición de las ciencias y de las técnicas, que resultan de la capacidad de generalizar y de universalizar, de anticipar y de hacer hipótesis que podrán ser luego confirmadas o sometidas a incontables y sutiles reelaboraciones.

Por eso el ser humano, cuando nace, no es más que una confusa esperanza. Pero hay en él como una semilla de lo que ha de ser, la imagen de Dios. Debe desarrollarse por sí mismo y bajo el influjo de mil relaciones ambientales, no de una manera caprichosa o anárquica, sino siguiendo una propia forma que lleva dentro como en germen. El ser humano no será otra cosa que el término personal y consciente del dinamismo que, en libertad, ha sido puesto en él por el Creador. Por tanto, es un ser con vocación divina. El ser

humano no es puesto en la existencia para permanecer como es, sino para perfeccionarse continuamente por sí mismo. Está abierto a sí mismo (conciencia), al mundo, a la humanidad y a Dios. Lleva dentro un ímpetu originario a salir de sí, al éxtasis, una exigencia incoercible de expansión, que no es una ley abstracta y anónima, sino una invitación del Dios personal a realizarse como persona y a crecer en al comunión con él. *«El hombre está llamado a enriquecerse desarrollando su cuerpo y su espíritu mediante todas las actividades culturales y asegurando poco a poco su dominación en el mundo; a poseerse mediante una actividad infinitamente más íntima, que aboca a la lucidez y a la fuerza, a la conciencia y a la posesión de sí; a darse por un impulso de generosidad deliberada, que le hace traspasar sus límites y le introduce en el mundo bienaventurado de la comunión y del amor».*

Corporeidad

La patrística primitiva defendía que el hombre era imagen de Dios en su misma corporeidad. El desarrollo unilateral de esta concepción pudo llevar a la herejía de los monjes teomorfitas, que decían que, si el cuerpo humano era hecho a imagen de Dios, Dios mismo había de tener una forma semejante a la del cuerpo humano. Como reacción, se afirmaba más comúnmente que la imagen de Dios está en el alma humana, en sus cualidades espirituales. La cuestión está así mal planteada. Hablar del cuerpo humano viviente (ya que, evidentemente, hablar del hombre no es hablar de un cadáver) es hablar a la vez del alma que lo estructura y vivifica. No hay que concebir cuerpo y alma como dos cosas, sino como dos aspectos irreductibles e inseparables del ser concreto del hombre. El cuerpo es el medio en el que la vida que procede del alma se realiza y se expresa: por él y en él vivimos; él traduce nuestras emociones, afectos, pensamientos. No somos espíritus puros, ni podemos alcanzar nada que de alguna manera no haya pasado por nuestra corporeidad, ni es posible que haya comunicación directa de espíritu a espíritu.

Siendo esto así, lo que es imagen de Dios es el hombre entero, que es un cuerpo vivificado por el espíritu. El ser humano es un ser esencialmente corporal y, como tal, está sujeto a las condiciones de la materia: espacialidad, temporalidad, finitud, relación con otros

cuerpos... Desde este punto de vista, el cuerpo puede ser resistencia y limitación, que puede llegar incluso a paralizar o suprimir la actividad espiritual. Por ejemplo, la fatiga o la enfermedad pueden impedir la actividad espiritual; o quizá no hallamos signos corporales capaces de expresar adecuadamente todo lo que sentimos, de manera que las palabras traicionan o desfiguran lo que queremos decir. Pero igualmente el ser humano es un ser espiritual, es decir, un ser que posee cualidades que rebasan lo propio del cuerpo: es capaz de desligarse de la mera percepción sensible y del dominio de lo presente concreto; aunque atado al cuerpo, extiende su actividad más allá del espacio y del tiempo: intuye ideas más allá de las cosas materiales, recuerda el pasado, anticipa el futuro.

«La persona es un espíritu a la vez inmerso y emergente inmanente y trascendente al cuerpo. Como dice Santo Tomás (CG II, 81), "el alma humana se halla en los confines de las sustancias corporales y como en el horizonte del tiempo y de la eternidad". Y este compuesto no es ni un animal ni un ángel; participa de ambos y sintetiza todas las paradojas de una esencia compuesta de principios contrarios y de un ser situado fuera del espacio y del tiempo, pero que tiene que desarrollarse en ellos. Pertenece al mundo por razón de su cuerpo, pero solamente para incrustar en este mundo una grandeza desconocida y una dignidad real. El hombre es, en efecto, el milagro del mundo, ya que en él se realiza la epifanía del espíritu. Es el que revela al mundo valores radicalmente nuevos: pensamiento, amor, elección y responsabilidad, sociabilidad... El fondo del espíritu lo constituye su poder de conocer y amar a Dios; y su definición, la propiedad de ser imagen suya, aunque más bien sea Dios quien aparece y se revela al mundo de un modo hasta entonces desconocido... A partir del momento en que pensamos al hombre como imagen de Dios, subsistente e indestructible, "el hombre excede infinitamente al hombre". Lleva en sí un misterio que jamás llegará a agotar».

Por eso el hombre se halla en el horizonte o línea divisoria entre la creación y el Creador. Está sujeto a las condiciones de la mundanidad creada, pero está llamado a ser nada menos que *imagen creada* de Dios. Por su condición de «hombre creado» se distingue definitivamente de Dios; pero por su condición de «imagen» se distingue de todas las demás criaturas. Ser imagen, entonces, no es sólo una distinción, sino también una exigencia. Como ser creado en el mundo, el hombre es esencialmente cuerpo, con las limitacio-

nes de lo corporal. Pero, como ser hecho a imagen y llamado a la relación de comunicación con Dios, el hombre es espíritu que anhela a Dios. De ahí que se dé en el ser humano el fenómeno que la tradición ha interpretado como tensión entre carne y espíritu y que ha dado lugar a la doctrina y la práctica de la ascética tradicional. Es evidente que el cuerpo tiene sus exigencias y tendencias, que a veces parecen ir contra las exigencias o tendencias del espíritu; y entonces la persona tendrá que discernir cómo puede conseguir un equilibrio que salve las legítimas exigencias tanto de su condición material como de su condición espiritual. No se trata simplemente de despreciar y maltratar el cuerpo, como a veces propugnaban ciertas ascéticas unilaterales y simplistas. El cuerpo es bien propio del hombre que éste no puede despreciar o maltratar sin hacer ofensa a Dios y dañarse a sí mismo. Esto lo sabían aun los antiguos maestros del ascetismo del desierto, que tantas veces insisten en el discernimiento y la moderación en todo lo que se refiere a aflicciones voluntarias del cuerpo. El hombre nunca puede pretender negar su corporeidad ni prescindir de ella. Tan es así, que más bien hay que decir que hay en el hombre un anhelo de poseer a Dios desde su misma corporeidad, que es lo que se expresa en la fe cristiana en la resurrección. Ser imagen de Dios es, de alguna manera, estar destinado a la resurrección.

Sociabilidad y responsabilidad común

El texto bíblico ofrece una particularidad curiosa. Gn 1,27 dice textualmente: *«Y creó Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios los creó; hombre y mujer los creó»*. Aferrándose a esta referencia explícita a la bisexualidad humana, el gran teólogo reformado Karl Barth postulaba que había que buscar la imagen de Dios en la comunicación interhumana, en la que juega un papel prominente la relación entre los sexos. La sugerencia merece seguramente algo más que la seca repulsa de que fue objeto por parte de algunos sesudos teólogos. Es evidente que la imagen de Dios no está en el mero hecho de la distinción sexual, que se da también entre animales. Pero tal vez habría que admitir que el hombre se parece a Dios porque no es aislamiento, sino comunión de personas, de la que la unión entre personas de distintos sexos es seguramente un

momento culminante. Algunos lo expresan diciendo que la «condición amorosa» del hombre es su determinación más profunda: hay en ella una huella o imagen divina, dado que Dios es eterna comunión de amor en el seno de lo que llamamos «Trinidad».

En realidad, los hombres se hallan como unidos y relacionados por dentro con su arquetipo y Creador. Lo que los une es mucho más profundo que los lazos externos que puedan establecer en el espacio y en el tiempo, y mucho más profundo también que la relación de semejanza entre ellos o de pertenencia a la misma especie. Cuando tomamos conciencia de nuestro ser a imagen de Dios, tomamos conciencia de que somos ante Dios un «yo» y, a la vez, de que se dan igualmente en relación con el mismo Dios otros «yo». Los demás no son un «ello», y no puedo tratarlos simplemente como trato las demás cosas que están a mi alcance. Nos une a todos los humanos un designio divino único para todos: la de formar el gran «pueblo de Dios» con el que el Creador quiere vivir en comunión, promesa de inefable realización en plenitud.

Por tanto, el hombre sabe que nunca se halla solo consigo mismo, sino en comunidad con otros, que es algo más que la mera coexistencia de varios individuos; está llamado a crear sentido en la existencia comunitaria. La sociabilidad del hombre no es mera pluralidad, sino ámbito de relación para la realización de nuevas posibilidades humanas (cultura) y para dominar la naturaleza. Por eso el «dominio de la tierra» es una responsabilidad común: no puede ser un dominio de unos a expensas de otros. Ha de ser un dominio en responsabilidad para con todos los demás y para con las generaciones futuras. Una autorrealización individual o grupal desconsiderada estaría en contradicción con el auténtico «dominio» de la tierra por encargo de Dios. Una explotación en detrimento de otros significaría un desprecio de la imagen de Dios en los otros. Do-minio de administración. Cuando el hombre quiere hacerse dueño absoluto de la criatura, niega al Criador el honor que él se injustamente se arroga. El hombre sólo es él mismo en la comunidad de un «nosotros» con el «tú» divino y con los «tú» de los demás hombres. Sólo es él mismo, no cuando intenta poseerse insolidariamente, sino cuando corresponde al hecho de que es amado. El hombre es, en definitiva, un misterio de comunión en el amor.

Historicidad

Por otra parte, si, como decíamos, «ser imagen» significa existir en la corporeidad, la espacialidad y la temporalidad, ello implica que el ser humano es esencialmente un ser que se realiza en la historia. Su libertad está situada en la historia: sus actos se originan en el marco de la historia concreta en la que uno se halla, y repercuten en esa misma historia. La libertad del hombre ha de construir la historia, porque el hombre no se halla plenamente determinado, como los animales, en su ser y su actuar. Pero esto no significa que el hombre se halle en pura indeterminación, sino que se le ofrece con su ser histórico una propuesta de autodeterminarse, de optar por una u otra manera de ser dentro del marco de su naturaleza y de la historia en la que se halla. Precisamente porque la libertad es propuesta al hombre para hacerse a sí mismo, puede haber rechazo o desviación de esta propuesta; y entonces el hombre, en vez de hacerse a imagen de Dios, se autodestruye o se degrada. Esto es lo que teológicamente se llama «pecado». Pecado es todo aquello que destruye, degrada o desfigura el ser humano como tal y, por el mismo hecho, degrada y corrompe la historia humana. Ya Tomás advirtió que, aunque se diga que el pecado es la transgresión de una prohibición divina, Dios no prohíbe nada, sino lo que es contrario a nuestro bien humano individual y social.

La imagen como posibilidad de la autocomunicación de Dios

Decir que el hombre es imagen es decir que el hombre es aquello a lo que Dios puede comunicarse. Según K. Rahner, *«el hombre es el acontecimiento de la autocomunicación absoluta de Dios»*. Ser imagen es el inicio de la oferta de la autocomunicación de Dios, que ha de ser acogida en libertad. Esta autocomunicación absoluta de Dios se realiza en toda su plenitud en Jesucristo: él es propiamente en sí mismo «la Imagen perfecta de Dios» (no hecho *a imagen* de Dios, como nosotros), y por eso es Dios mismo asumiendo las condiciones de la temporalidad y la corporeidad. La fe cristiana afirma que el hombre es el objeto de una real y gratuita autocomunicación de Dios mismo, primero a través de la presencia humanada e histórica de Jesucristo, Imagen o expresión perfecta y total de Dios; y luego en la efusión del Espíritu de Dios en lo que llamamos la «gra-

cia santificante», o la divinización. Esta autocomunicación de Dios es algo gratuito e inmerecido en su origen, pero su efectividad salvadora está condicionada a nuestra libre acogida. Una vez más, Dios nos trata como personas hechas a imagen suya y respeta nuestra libertad: quiere que su don salvador sea también opción personal nuestra.

Por eso, en definitiva, ser a imagen de Dios significará en la tradición cristiana ser a imagen de Jesucristo, que es auténtica y total Imagen de Dios (2 Co 4,4) realizada en las condiciones de la humanidad. Él nos enseña a amar como él nos ha amado, en dependencia total del Padre, en humildad, en servicio a los demás, en sufrimiento y muerte, en fe y esperanza de resurrección.

La religión como religación. La auténtica dignidad del hombre

En la filosofía de la religión se hablaba a veces de ésta como «religación» del hombre a Dios. Con ello se quiere significar que, por ser imagen de Dios, el hombre está como esencialmente atado a él y pendiente de él, llamado a corresponder con todo su ser al don y a la llamada que se contiene en su mismo hecho creador. A este requerimiento ha de corresponder el reconocimiento, la alabanza, la acción de gracias, la voluntad de vivir en comunión con él y de cumplir la tarea encomendada en el mundo: es decir, las actitudes religiosas que pueden expresarse sumariamente en las virtudes teologales de fe esperanza y caridad. El hombre imagen se realiza así como hombre creyente, hombre orante y hombre actuante en el amor. Es así como ha de reconocer la comunión esencial y constitutiva con Dios y con los demás hombres y el mundo.

Hay quien ha pensado que situándose en esta posición de religación y dependencia de Dios el hombre abdica de su dignidad de ser autónomo. Esta consideración proviene de una perspectiva falseada. Es casi una necedad que pretendamos afirmarnos en una dignidad que de ninguna manera puede pertenecernos. La auténtica dignidad del hombre se revela precisamente cuando el hombre reconoce su verdadera situación. El hombre posee una grandísima dignidad, pero por don y gracia: una dignidad que Lutero llamaba «dignidad ajena», que consiste en que el hombre ha sido llamado a la existencia interpelado por Dios y ha sido hallado digno –por gracia– de la comunión con él. (*Redemptor hominis*, 10). Y por eso

toda persona es digna de amor y de respeto, independientemente de que represente o acoja adecuadamente aquello a lo que Dios le ha destinado. La última dignidad del hombre está al margen de cualquier valor externo o interno que le pueda reconocer la sociedad humana. El hombre, en último término, vale por lo que es en el hondón constitutivo de su ser, no por lo que hace o logra en la feria de las vanidades humanas.

Fe-esperanza

Entonces, sabiéndose incondicionalmente amado de Dios por ser imagen suya, el hombre puede entregarse a una afirmación incondicional, absoluta, incomparable a cualquier otra, acerca del valor originario de la propia realidad. La auténtica autoestima, que tanto preocupa a algunos de nuestros psicólogos, no ha de venir de la valoración que uno o los demás puedan hacer de lo que uno ha hecho. El hombre puede tener auténtica autoestima porque sabe que, habiendo sido llamado a la comunión con la vida divina, es y vale siempre infinitamente más que lo que él podría desear y hacer por sí mismo La autoestima más honda ha de provenir de la fe-esperanza que se apoya en el reconocimiento de que uno ha sido amado y agraciado gratuitamente por Dios mismo, que nos ama, no por lo que nosotros hacemos, sino por lo que él es. Esta fe-esperanza puede ser de gran ayuda, tanto en los momentos en que la realidad se nos impone como negativa y aparentemente falta de sentido, como, al contrario, cuando en momentos de exaltación podríamos pretender rebasar los límites que nos constituyen. Es una fe que se mantiene en la humildad agradecida, que acoge y agradece todo lo bueno que a uno se le pueda presentar o que uno puede lograr, pero que no se abandona, ni a la desesperación cuando uno topa con la frustración, ni a la exaltación que nos embriagaría fuera de nosotros mismos. Me gusta decirlo con las palabras de mi colega y amigo J.I. González Faus: *«En definitiva, ser cristiano no consiste en creer en Dios, sino en creer en el hombre... Pero creer en el hombre, no porque éste se muestre, o se haya mostrado, o se vaya a mostrar en el futuro, digno o merecedor de esta fe, sino por algo mucho más radical: porque primero Dios ha creído en él, porque Dios tuvo esta audacia de apostar primero por el hombre y, en esta apuesta, le ha salvado».*

«Como el Padre celestial»

En el Sermón de la montaña Cristo nos inculca como expresión suprema del modo de vivir cristiano: *«Vosotros sed perfectos como el Padre celestial es perfecto»* (Mt 5,48*)*. Los exegetas, a veces, se han devanado los sesos hurgando en el sentido de estas palabras. Sin embargo, en el contexto en que se hallan, su sentido parece bastante claro. Lo que se nos dice es que hemos de realizarnos como imagen de Dios, que es Amor absoluto, gratuito e incondicional, *«que hace salir el sol sobre buenos y malos y hace llover sobre justos e injustos»* (Mt 5,45). Parece como que en este momento culminante de la predicación de Jesús se nos quisiera recordar lo que desde el comienzo estaba escrito sobre el ser del hombre: el hombre fue hecho *a imagen y semejanza* de Dios, y sólo se realiza como tal cuando imita el modo de ser y de actuar de Dios. *«Ser buenos como Dios es bueno»,* dicen algunas traducciones; *«amar como Dios nos ha amado»,* será la variación sinfónica de los escritos joánicos. Dios es amor, y el hombre está llamado a ser amor.

La consumación del dinamismo de la imagen

En la mentalidad semítica, el concepto de imagen es un concepto dinámico. La imagen no es una reproducción ya hecha, estática, de un modelo, sino más bien la relación dinámica que mantiene una realidad con su propio principio estructurador. Como ya he indicado, el hombre, por ser hecho a imagen de Dios, tiende hacia Dios, anhela asemejarse lo más posible a él hasta llegar, en la medida de lo posible, a la comunión con él. El mensaje central de la revelación bíblica es que esta comunión no sólo es posible, sino que es como la meta o designio que Dios se proponía al crear al hombre. Ya en los postreros libros del Antiguo Testamento se había dicho: *«Dios creó al hombre para que fuera incorruptible, ya que lo hizo a imagen de sí mismo»* (Sab 2,23). En el Nuevo Testamento podríamos considerar cómo la revelación de que somos hijos de Dios, nuestro Padre del cielo, viene a ser una profundización del tema de la imagen. Pero, sobre todo, Pablo elabora el tema de que la vida del cristiano es un proceso de asemejarse a Cristo para ser, con él y como él, imagen de Dios: *«Dios lo dispone todo para bien de los que lo aman, de los que él ha llamado. Él, que los conocía desde siempre,*

los ha destinado a ser imagen de su Hijo, el cual se ha convertido así en el primero de una multitud de hermanos. Y a los que había destinado así, también los ha llamado, los ha hecho justos y los glorifica» (Rm 8,28-30). Y en otro lugar, hablando de que el Señor actúa como Espíritu en nosotros, dice el Apóstol: *«Nosotros contemplamos como en un espejo la gloria del Señor y nos vamos transformando a su misma imagen, creciendo de gloria en gloria, por la acción del Señor, que es Espíritu»* (2 Co 3,17-18). Como hemos repetido a lo largo de estas notas, ser a imagen de Dios es promesa y reto para nuestro vivir en este mundo; pero aquí, finalmente, se revela que es promesa y don de vida eterna. El dinamismo que Dios ha puesto en su imagen ha de llevar a ésta hasta la comunión con él en gloria. San Gregorio de Nisa lo explica con particular acierto: *«No caigáis en la desesperanza pensando que no podréis contemplar a aquel a quien buscáis. Porque lleváis en vosotros mismos en cierto modo una aptitud para ver a Dios, ya que, desde el principio, el que os formó hizo que este bien inmenso fuera una parte de vuestra misma naturaleza, como se imprime en la cera el dibujo de un sello... Es verdad que vosotros sois demasiado débiles para contemplar la luz en sí misma. Pero, si volvéis a encontrar la gracia de la imagen que fue depositada en vosotros en el principio, poseeréis el objeto de vuestros deseos».* San Agustín decía lo mismo con concisión y fuerza insuperables*: «Nos hiciste, Señor, para Ti, y nuestro corazón permanecerá inquieto hasta que descanse en Ti».*

ST 90 (2002) 21-36

La viuda de Sarepta y el ocaso de nuestra generatividad

José María FERNÁNDEZ-MARTOS*

«Si muero ahora como un valiente, me mostraré digno de mis años
y *legaré a los jóvenes un noble ejemplo*
para que aprendan a arrostrar voluntariamente una muerte noble
por amor a nuestra Santa y venerable Ley»

(2 Mac 6,27-28)

Introducción

La viuda de Sarepta, pobre de remate, y Eleazar «de semblante muy digno»[1] pero con 90 años, cuyo texto encabeza el artículo, son dos ejemplos espléndidos de lo que quiero traer a la atención cuando aguijonee a lo que llamo «ocaso de la generatividad». Es decir, sondear nuestras ganas de parir, de engendrar, de dar a luz seres, ideas, proyectos –no sólo personas– que den vida y nos sobrevivan. Quiero alentar la matriz que todos entrañamos para convertir en voz y vida la «llama celeste» de la vida recibida. Me topo demasiadas veces con personas, parejas e instituciones resignadas a no creer en el poder de sus entrañas –todas ellas– hechas para engendrar, generar, cuidar, educar, formar. Quisiera compartir la alegría de la *generatividad* (G) como aventura irrenunciable. «¡Dios mío, la que he liado!», decía riendo mi madre al ver reunidas a casi cien personas de todas las edades –setenta descendientes directos, en vertiginoso aumento– en la celebración de su 101 cumpleaños.

Pienso que la G anda anunciando que se mengua no sólo en los decrecientes índices de natalidad, aunque ahí se haga más plástica, sino en la escasez o depresión resignada de vocaciones que disfru-

* Psicólogo. Profesor de Psicología Evolutiva en la Universidad Pontifica Comillas. Madrid.

1. 2 Macabeos 6,18.

tasen educando, creando, cuidando, regando vidas que vendrán detrás de los que hoy son adultos.

Si nos atenemos a los bajos índices de natalidad, hay opiniones alarmadas y *alarmistas, al ver un aumento de la población* en unos cien millones anuales en el mundo. Por botón de muestra, traigo la opinión de Martín Sagrera: *«La inflación poblacional lleva a la desvalorización del hombre por el hombre... Toda causa de libertad y dignidad humana, sin un adecuado control de población, es una causa perdida»*[2]. La viuda de Sarepta acogía al extraño a comer, desde el propio desamparo. Hay otros que, en cambio, *se duelen de los bajos índices de natalidad* de los países del primer mundo y piensan que la bajada viene del insaciable deseo de llevar una vida con tal cantidad de cosas y bienestares que «bastantes parejas, antes de que su amor se haga fecundo, han de llenar otras múltiples necesidades»[3]. (No deja de ser curioso que normalmente los pobres tengan familias más numerosas).

¿No nos da que pensar el que la familia española haya pasado, de ser en los ochenta de las más fecundas de Europa, junto a Irlanda, a estar en el furgón de cola con 1,19 hijos por familia? ¿Tendrá que ver esto con el menor número de estudiantes de Filosofía u otras Humanidades que cuidan –no solas– los valores de la Sociedad?¿Por qué los educadores, a veces, sólo mantienen su profesión mirando a la nómina mensual? ¿Correlacionará bajada de número de hijos y aumento de perros? ¿Ocurre todo esto sólo por razones objetivas o porque algo más profundo se ha debilitado en el ser humano a principios del siglo veintiuno?

Es bien sabido que la mujer no sólo engendra y da a luz con su útero, sino con toda su persona y la de su pareja y su cultura. ¿No es la G cultural menguante la que muestra que algo central del hombre ha sido herido? Para Aristóteles, un ser llegaba a su perfección cuando tenía el deseo y era capaz de hacer otra criatura semejante a sí misma. *Padres, educadores, líderes sociales... ¿se sienten capaces e ilusionados con formar criaturas semejantes a sí mismas, o somos caballos ciegos arrodillados ante el mar de la vida?*

2. Martín SAGRERA, *Sexo, Población y política: hechos e ideologías,* Ed. A–Z, Madrid 1966, pp.15 y 17.
3. Eduardo LÓPEZ AZPITARTE, «¿Por qué no tener más hijos?»: en *Diálogo Familia-Colegio* n. 228, p. 6.

¿Habrá mirada más bella que la del adulto que reposa sobre un ser de sus entrañas –cualquiera que éstas sean–, al que cuida como el compendio hondo de las cosas que merecen la pena, como la gran aurora de futuro sobre los valles del mundo?

1. ¿Qué es la generatividad?

«Nuestro cuerpo lo quema una llama celeste;
si miramos, es sólo para verterlo en voz»

(José María Valverde)

Erik Erikson introdujo este concepto en Psicología Evolutiva. Dentro de las etapas en las que él ve discurrir el proceso de la vida humana, encontramos que la *sexta* trae el logro de la *«generatividad»* o el desvío penoso del «estancamiento».

Para entenderla ayuda echar una mirada a las tres que la preceden: La *cuarta* es la edad escolar, en la que se logra la *«maestría»* o competencia para dominar los elementos de la cultura bajo el aspecto de *eficacia,* tanto física como psíquica. El atasco en esta etapa sería la «inferioridad». La G es superior y más elaborada que la eficacia.

Tras ella viene la *quinta* –primera juventud, o adolescencia–, con la consecución de la *«identidad»* o perfil que una persona adquiere o quiere adquirir a través de elecciones e identificaciones varias. No lograrla es caer en la «confusión de roles». No puede haber G si no hay sentimiento de identidad conseguida. El «enrollado» puede parir, pero no ser generativo y «criador».

En la *sexta,* este joven –en su primera adultez–, que sabe quién es, quiere compartir su «identidad» en la *«intimidad»* y en el amor. Si la identidad quedó diluida y confusa, o excesivamente amurallada, la intimidad se hace difícil, y se cae en el aislamiento y en la soledad. Este amor no se siente satisfecho cerrándose entre los dos, sino que busca convertirse en miembro fecundo de la sociedad a través de la productividad y la creatividad. El individuo se hace auténticamente altruista y quiere pasar a la generación siguiente lo que él ha logrado y ha aprendido; esta es la *«generatividad»*.

La G se preocupa por establecer y guiar a la nueva generación. La manera más obvia, pero no la única, es volcarla en la propia descendencia. Hay otros cauces, por accidente o por vocación. El padre

o la madre con hijos puede tener también alumnos y disfrutar mostrándoles avenidas del sentido. Sin embargo, la G no es sinónima de vecinas como la productividad o la creatividad. Parece que los hijos y nietos de Picasso le reconocen su creatividad de genio y su desastrosa G de padre y esposo. Rousseau escribió el *Emilio,* pero jorobó a sus hijos[4].

Tuvo que pasar mucho tiempo hasta que el psicoanálisis llegara a entender que el encuentro maduro entre dos cuerpos y dos mentes conllevaba una expansión gradual de los intereses del yo. Cuando tal expansión no se produce, el individuo regresa a una necesidad obsesiva de pseudointimidad, acompañada de un sentimiento de estancamiento y empobrecimiento personal. El individuo estancado comienza a tratarse a sí mismo como si fuera su propio y único hijo. Solterías varias, invalideces tempranas o frustraciones pueden derivar en absorbentes autopreocupaciones (aumentan las ventas de cosméticos o las saunas y gimnasios que cuidan nuestro propio cuerpo). Pero el mero hecho de tener o incluso desear hijos no basta para alcanzar la generatividad. *Criar hijos, no es lo mismo que crearlos y cuidarlos llevándolos a su plenitud.* Cualquier atasco o desvío en las anteriores etapas –un excesivo narcisismo o un egocentrismo más allá de lo ético– demora o impide la aparición de la auténtica generatividad[5].

La G supone *vivir la alegría del sentido y la esperanza* de la propia vida y camino y, desde ellas, el deseo de recrearse en otra persona más joven, que normalmente no solo sobrevivirá a su creador, sino que llevará adelante, extenderá y modificará el mundo que sus creadores o padres le entregaron. Sin alegría y sin esperanza no hay G. ¿Escasos de esperanza y generativos? Imposible.

Lo que acabamos de indicar nos deja claro que *con la generatividad se acaba una fase más egocéntrica e instrumental de la vida* (Lewis, 1986). Esta «descentración» de lo propio abre paso al deseo de invertir la propia sustancia en formas de vida y trabajo que le sobrevivirán a uno mismo. Va cobrando cuerpo un desvivirse que, sin embargo, plenifica y ensancha. Introduce al que ha entrado por alguna de las diversas formas de G en un rico proceso de aprender

4. Cf. Paul MATUSSEK, *La creatividad desde una perspectiva psicodinámica,* Herder, Barcelona 1977.
5. Cf. Erik ERIKSON, *Infancia y Sociedad,* Hormé, Buenos Aires1980[8], pp. 240-241.

a cuidar a otros y un interés en establecer y guiar a la generación siguiente. Cuidar a la generación emergente, como diría Rosales, nos lleva a pisar continuamente la raya de nuestra ignorancia. Los hijos y los discípulos engendran también a padres y profesores. Desde esta perspectiva, se entiende que el adulto pleno sienta un modo de dependencia con respecto a los más jóvenes, hijos o no. *El hombre y la mujer madura necesitan sentirse necesitados.* La madurez se ensancha y crece con la guía y el aliento de aquellos que ha engendrado o de los que se cruzan en su camino para ser cuidados o guiados.

Tener un hijo facilita la G[6]; pero, como decíamos más arriba, hay formas de *generatividad.* Podrían coincidir todas en la vocación/deseo de *dejar un mundo mejor a la generación siguiente.* Se ha establecido una tipología de generatividades. La primera sería el *engendrar biológico continuado en los primeros cuidados dados al bebé.* La segunda recaería sobre el *niño* y abarca todos los *cuidados parentales y enseñanza de la disciplina de la prole e iniciación en las tradiciones familiares.* La tercera incluye todo el vasto campo de la *enseñanza de habilidades técnicas y la transmisión del sistema simbólico en el que esas habilidades se sustentan.* El receptor es el alumno, el aprendiz, etc. La cuarta es *la creación cultural, la renovación y conservación de un sistema simbólico en el que se aloja el «espíritu» de la cultura, pasado explícitamente a los sucesores.* Aquí la G se vuelca sobre los seguidores, lectores, espectadores, y la cultura en general. Incluso en aquellas tradiciones filosóficas, religiosas o monásticas donde se renuncia al derecho a procrear o a producir, se da un volverse a «las cuestiones últimas» que no sólo queda en un cuidado esmerado de las criaturas, sino en un amor que trasciende el propio interés y quiere dejar a la generación siguiente la huella de las sigilosas cosas que importan.

Siguiendo a Erik Erikson, desde la G se puede decir que yo acabo por ser tanto cuanto soy *capaz de tomar a mi cargo a alguien o algo.* O Zubiri y el «cargar» con otro del que «me hago cargo» como «encargo» . La G no consiste en poner seres en el mundo por alguna de las maneras de la creatividad, sino en cuidar de los productos propios o ajenos. Donde la creatividad acaba, empieza la G con sus cuidados y desvelos.

6. Cf. Mc Adams & St. Aubin (1992); Snarey (1987).

Desde el punto de vista de la Sociedad, la generatividad es muy importante. En ella –desde el punto de vista social– el elemento clave es el vínculo entre padres e hijos (*parenthood*), porque en él crecen y se fraguan las identidades de los hijos lanzados a avenidas de ser productivas y esperanzadas. *«Parenthood» es la institución social que prepara y sostiene a los individuos que dan vida y hacen progresar a la sociedad.* La esencia de ese vínculo es el lazo del apego mutuo y del compromiso. Cuando las preocupaciones de cada día están dominadas por los intereses inmediatos y egocéntricos de los padres, las obligaciones del crecimiento son percibidas como cargas que se procuran delegar en otros (educadores, cuidadores, etc.). La verdadera G es radar que descubre la «singularidad» en cada uno de los hijos o alumnos, trabaja con ella y cuida lo que son y pueden hacer, y no se centra en lo que no son o no pueden hacer. Esto crea lazos por los que padres e hijos crecen juntos dentro de una línea de autoridad en la que, sin embargo, prima y orienta el respeto mutuo.

Analicemos ahora los obstáculos que la G debe superar hoy para lograrse.

2. Individualismo predominante

«No tengo pan; sólo me queda un puñado de harina
y un poco de aceite»

(1Re 17, 12)

El primer asalto y más radical nos viene del *individualismo dominante.* La viuda acoge al extraño y comparte su último trozo. El individualismo ahogado en la primacía del sí mismo sobre la colectividad no sabe compartir con riesgo propio. Él es un absoluto desligado de toda contingencia histórica. Lo paradójicamente patético es que, exaltando su propio valor, fomenta su empequeñecimiento o desaparición. El individualismo nos proclama y convence de que cada individuo tiene un valor incomparable. Nos señala nuestros derechos y nos enseña que nadie puede ser sometido contra su querer a nada. Pero en ese igualitarismo estallan las solidaridades más arcaicas (tribu, familia, pueblo, país). Todos iguales, todos enemigos. Como decía Tocqueville, «han destruido los privilegios de

unos pocos y se encuentran con la competencia de todos». A nosotros se nos vacían los cántaros y las aceiteras. A la viuda, no[7].

Hace poco escribía en esta misma Revista sobre el individualismo[8]. Me remito a lo allí dicho, pero subrayo algo en relación con la G. Decía: el individualismo «es un sentimiento apacible que empuja al individuo a aislarse de sus semejantes y mantenerse aparte con su familia y sus amigos... Derechos, no obligaciones». El individualista desplaza el centro de gravedad de la sociedad hacia sí mismo. Es decir, si el «cuidar de la generación que emerge» conlleva sacrificios y renuncias, habrá poco interés en cargar con otros. La enfermedad del individualismo intenta «gozar de los beneficios de la libertad sin sufrir ninguno de su inconvenientes»[9]. La avidez del individualista le lleva a una avidez irrefrenable que aspira más a ser sustentado que a sustentar a otros. *Sin riesgo y lágrimas –¿perder al único hijo?– no hay espacio para la generatividad.*

Para apostar por la G hay que convencerse de que ser adulto es descubrir que *el obstáculo y peso de la criatura que acude a nuestro cuidado no es la negación, sino la condición misma de la libertad.* La cuerda de guitarra sólo vale si se traba y vincula. Nuestra libertad, si no se traba con los otros, no es más que una cuerda sin música; un fantasma, un capricho vano.

3. Vinculaciones débiles.

«La mejor manera de llorar un muerto
es trabajar su campo»

(Msr. Munzirhiwa, mártir en Zaire)

La G es el vínculo de una generación con otra. La viuda quiere vivir porque tiene y quiere a su hijo. La vinculación débil sólo vale para satisfacer necesidades específicas y proyectos de corto vuelo. La G, en cambio, presupone vínculos de por vida que cargan no sólo con el futuro personal, sino con el más largo y aleatorio de los

7. *Ibid.*, versículo 16
8. José María FERNÁNDEZ-MARTOS, «El individualismo: un espejismo compartido»: *Sal Terrae* 1.031 (febrero 2000), pp. 83-100.
9. Pascal BRUCKNER, *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona 1995, pp. 14-15.

hijos. ¿Cómo va a ser posible la G desde el repliegue angustiado sobre un sí mismo que tiene como único tesoro el mensaje, machacona y cínicamente subrayado por el liberalismo democrático, de que cada uno de nosotros es de un valor no sometible a ningún otro fin o persona? ¿«Amar al otro como a uno mismo»?¿Cómo, si se convierte en obstáculo de mi inalienable bienestar que no está para «recoger leña para otro»? (v. 10).

La vinculación débil impide el reconocimiento del propio valor en el otro y a través del otro. *Justo en la relación con mi hijo, con mi alumno, con mi obra cultural, descubro mi especificidad creadora.* Decíamos que hijos y seguidores reobran en nosotros y nos engendran como lo que realmente somos: padres, creadores, demiurgos. Más evangélicamente, al hacerme cargo del desvalido es como yo «me hago (me construyo) prójimo» (Lc 10). Cuando escucho y atiendo al desvalido e inerme, descubro lo más hondo de mí mismo: *mi menesterosidad engendradora.* Haciendo vivir al otro, yo vivo más: «Aquí tienes a tu hijo vivo» (v. 23). Adentrándome en las arduas tareas de la G, desde mi «libertad» voy descubriendo que ella es fruto de lo que he recibido de otros que se hicieron cargo de mí. Lo más mío «recibido» es ahora dado.

4. Eficacia versus fecundidad

«Hijo mío, ten piedad de mí, que te llevé nueve meses en el seno,
te amamanté y crié tres años
y te alimenté hasta que te hiciste un joven»

(2 Mac 7, 27)

La eficacia se dirige al mundo de las cosas, de las transformaciones del mundo de los «qué» producidos contabilizables. *La fecundidad se dirige al mundo de las personas,* el territorio de los «cómo» y de las calidades más inasibles de los modos de existir. La eficacia pide urgencia y rentabilidad. La fecundidad pide paciencia y gratuidad. Nuestra cultura actual está avasalladoramente dominada por la eficacia y la productividad. Un niño no es rentable y disminuye nuestra productividad laboral y nuestro ascenso profesional. Hay personas de agendas cargadas y pasos presurosos que siempre se están cayendo, como diría Luis Rosales, «desde su traje a la oficina / en donde viven almacenados, / conyugales / y pusilá-

nimes, pero sintiéndose seguros / como si recobrasen su aparato ortopédico»[10]. *Sólo el coraje es generativo.*

El "cuidado", cotidianamente emplazado, *del hijo o de la misión es una invitación diaria a ser adulto.* Es decir, reconocer que uno nunca se pertenece completamente de muchas lacerantes maneras; nos debemos a otro que ratonilmente socava nuestra pretensión a la hegemonía. Si, como dice Bruckner, el individualismo infantil es la «utopía de la renuncia a la renuncia»[11], la G es aceptar lo contrario: vivir desviviéndose; formarse reformándose; construirse a contracorriente del niño que fuimos y que siempre somos; revestirse de madurez a costa de desprenderse de las fáciles ganancias de la inmediatez; asomarse a la lucidez del misterio de otras vidas, renunciando a los fáciles saberes de la ignorancia cultural de lo fácil; apoyarse en lo que me supera, más allá de lo que constato dentro de mí mismo; sacrificarse por la obra creativa o por el niño, más allá de las bienaventuradas irresponsabilidades del todo para mí; abandonar el deseo infantil de ser sustentado sin verse sometido a la más mínima obligación.

5. La generatividad como contraculturalidad

«En perenne sueño de belleza»

(lápida funeraria en la catedral vieja de Salamanca)

Morir «en perenne sueño de belleza» es mantener hasta el final la G, «aunque falten el rocío y la lluvia» (v. 1). Quiero decir que toda cultura tiene que descartar sus elementos esclerotizantes para dar paso a un hombre nuevo en una tierra nueva. Esta labor ardua descansa sobre la G de los que saben vivir desde una vigilancia despierta, de los que saben distanciarse de un presente acríticamente vivido. La cultura tiene una función generativa que sólo es desarrollable por gente que siente como tarea propia la constitución de nuevos valores. Sería descubrir el Mediterráneo decir que gran parte de la cultura actual es un plato servido por los grandes pagadores, que

10. Luis ROSALES, «Quien caminados metros sin despertar simpatía, camina hacia la tumba», en *Verso Libre: Antología 1935-1978*, Plaza y Janés, Barcelona 1980, p. 121.
11. Pascal BRUCKNER, *op. cit.*, p. 107.

no son otros que los medios de comunicación, que alimentan una modorra con aires de progresismo y entrañas de involución fomentadora de clonaciones, más que de partos normales de todo tipo. La temible «justicia infinita» puede haberse puesto en marcha por millones de injusticias finitas de los que ahora la quieren instaurar. Dios siempre visita vestido de pobre (2 Cor 8,9). Asumo la afirmación irónica de Georges Duhamel: «...el método americano encanta a los seres sencillos y entusiasma a los niños. Todos los niños que conozco razonan como los americanos en cuanto se trata del dinero, del placer, de la gloria, del poder o del trabajo»[12].

La G cultural, para ser fecunda, pide saber cómo son y cómo deberían ser las cosas. Esto no se puede hacer sólo con la «ciencia», si quienes la poseen no fomentan el crecimiento de la «con-ciencia». La cultura creativa es rompimiento nutrido por un esfuerzo largo y hondo. Si uno quiere que la G cultural no valga sólo para alimentar el propio narcisismo y/o la distancia creciente de la cultura predominante, la propuesta de la palabra debe hacerse historia, y eso implica confiar la G a una lentitud mayor que la de las meras vidas individuales. *Paciencia y valentía.*

6. La generatividad y la comunidad civil y cristiana

«Por nosotros es sonora la vida,
igual que por las piedras lo es el cristal del río.
(...) Por eso nos has puesto a un lado del camino
con el único oficio de gritar asombrados»
(José Mª Valverde[13])

¿Puede existir una G personal heroica si no hay una comunidad que la nutra, apoye y anime? Éste es uno de los hilos conductores del pensamiento de Stanley Hauerwas en su libro *A Community of Character*[14]. Reclama a las comunidades cristianas para desear tener

12. Georges DUHAMEL, *Scènes de la vie future* (citado por P. Bruckner, *op, cit.*, p. 46).
13. José María VALVERDE, «Oración por nosotros los poetas», en *Enseñanzas de la edad*, Barral, Barcelona 1971, p. 12.
14. Stanley HAUERWAS, *A Community of Character: toward a Constructive Christian Social Ethic*, University of Notre Dame Press, London 1986[4].

hijos en contrapunto a lo que prevalece en las sociedades del liberalismo económico: «para que la iglesia pueda servir a nuestra sociedad liberal o a cualquier sociedad, es crucial que los cristianos recuperen un sentimiento de diferenciación con respecto a esa sociedad. [Eso significaría...] la disposición de la comunidad cristiana a proveer hospitalidad al extranjero, particularmente cuando ese extranjero llega tan frecuentemente en la forma de nuestros propios hijos»[15]. La cuestión central para la iglesia es la *calidad* a la que debe aspirar como comunidad *para realizar en la historia las convicciones centrales cristianas*, porque cada grupo social es juzgado por el tipo de gentes que produce. La comunidad cristiana debe ser capaz de contar en la historia a un Dios que nutre las virtudes de la esperanza y de la paciencia en las tareas intergeneracionales e interpersonales.

Aquí llega un elemento clave: la capacidad del individuo para *sentirse actor de una historia compartida por una comunidad* y capaz de ofrecer mimbres institucionales para participar en esa historia compartida. *¿Se siente hoy el individuo miembro de un proyecto común que le rebasa y le desafía?* Más bien parece que no. Robert Wutnow llama «instituciones porosas» a aquellas que ni fomentan ni cuentan con la lealtad y el compromiso para proyectos de largo recorrido y que no abrazan al individuo de una manera sostenida y firme[16]. En ellas no encontramos el sentimiento de valer personal por la participación y la contribución a una aventura común.

Stanley Hauerwas subraya la importancia de *participar en un relato fundante de la comunidad* que nutre del necesario valor y esperanza a los miembros de ese grupo social. Ese relato fundante sería para los cristianos la persona y vida de Jesús transmitida por una comunidad que construye su estilo de vida al hilo de sus valores. Para ilustrarlo acude al relato imaginativo *Watership down*, de Richard Adams, donde van apareciendo distintas comunidades de conejos. Precisamente la de *Watership down* es la más fuerte, aunque es también la más golpeada. ¿De dónde esa fuerza? Sencillamente, y antes de nada, es una «comunidad» amante de sus «relatos». Los conejos son criaturas de la naturaleza, pero su naturaleza consiste precisamente en la interacción de su biología con sus his-

15. *Ibid.*, p. 2.
16. Cf. José María FERNÁNDEZ-MARTOS, *art. cit.*, pp. 91-92.

torias. Ellas le definen quiénes son ellos y les sugieren las habilidades que hay que tener para superar los peligros dentro de su condición conejil.

El futuro para los conejos (y para los humanos) siempre está en peligro. Pero los conejos de la comunidad de *Watership down* no aspiran a hacer el mundo seguro, sino a aprender a vivir en un mundo peligroso confiando en sus relatos, en su rapidez y astucia para superarlos y en el aprovechamiento de las cualidades específicas de cada miembro de la comunidad. Otras comunidades de conejos buscan ante todo lograr una sensación de seguridad rechazando al extraño como peligroso, o eliminando al débil, u olvidando los relatos y las tradiciones que los habían forjado, porque querían ser libres. Pero, mira por dónde, «Pipkin», el conejo débil y pobre de *Watership down*, forzaba a los otros conejos a ponerse en peligro para cuidarlo, y eso les hacía valientes, astutos y altruistas. Las sociedades justas requieren un relato que les enseñe la verdad de la vida y no la comodidad o seguridad a ultranza. Cuando los conejos (y los hombres) suspiran y luchan por la seguridad completa, su naturaleza queda pervertida. Lejos de la viuda pobre no tenemos salvación (Mt 25,35).

Engendrar es entrar en lo inseguro, en el «no quiero nada contigo, profeta» (v. 18). Procrear, recibir y cuidar a un hijo es alojar un «pipkin» necesitado, pero que, justo por él y en él, se «representa nuestra disposición de seguir adelante a pesar de las dificultades, y sufrir las ambigüedades de la vida moderna»[17]. Justo al apostar por colaborar en prepararle para el futuro, proclamamos que tenemos algo que aportar. Nos alejamos de *El idiota* de Dostoievski: «Si de mí hubiera dependido no nacer, indudablemente no habría aceptado la existencia en condiciones tan irrisorias».

17. Stanley HAUERWAS, *op. cit.*, p. 165.

7. La educación: valor central de la familia y la generatividad

«Hijos de toda raza...
Sin padre o sin madre conocida.
Colgados de los pechos de las madres ausentes»
(Pedro Casáldaliga[18])

El *Time* del 17 de Septiembre reciente llevaba a la portada la realidad de la familia europea (monoparentales, hijos de madres solteras, divorcio, golpes y malos tratos, delincuencia, liberación de la mujer, hedonismo...) en comparación con la sacralidad de la que antes gozaba. Algunos brochazos[19]: en Alemania, en los últimos diez años, el número de familias monoparentales con solo el padre en casa ha crecido un 63%; en Francia, el número de divorcios se ha multiplicado por cuatro desde 1965; en Italia, desde 1990, los divorcios han aumentado un 30% en los diez últimos años; en Holanda, el 23% de los niños son tenidos fuera del matrimonio; España, a la cola de la natalidad... Dentro de este contexto, no sorprende que la familia real noruega dé la bienvenida a Mette-Marit Tjessem, con un hijo tenido de soltera con un hombre condenado por tráfico de drogas, y ella misma estrella de los club nocturnos de Oslo. El sencillo príncipe Haakon se ha buscado una esposa muy común. El obispo que presidió no dudó en alabarla como madre soltera: «como madre soltera, valdrás para mostrar un camino hacia adelante a otras». Ello sin mencionar las muchas parejas homosexuales que, tras obtener su reconocimiento como parejas, van consiguiendo el derecho a «tener hijos».

Pero, siendo todo esto un reto, no lo es menor el hecho de que *a la familia se le ha quitado, en gran parte, su papel de «educadora»*. Hoy los padres dan a luz a los hijos, pero, conforme éstos crecen, van reprimiendo sus creencias y valores para no influir en ellos, o para no quitarles la libertad de elegir religión, moral, o para decirles sencillamente lo que es bueno o malo. En el famoso *Carnegie Report* de Kenneth Keniston[20], se viene a concluir que los

18. Teófilo CABESTRERO, «Estos niños», en *Los poemas malditos del Obispo Casaldáliga*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1977, p.74
19. *Time*, september 17, 2001, «Europe's families in flux», pp. 54-62.
20. K. KENISTON, *All our Children: the American Family under Pressure*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1977.

vínculos complejos de padres con hijos, y viceversa, no son importantes, y que ello libera a los padres de la pesada responsabilidad de educarlos o de llevar vidas ejemplares que les ayuden a crecer[21]. Es decir, nada de transmitir los relatos que nos dan sentido, como en la comunidad conejil de *Watership down.* Es falso pensar que no diciendo nuestras opiniones los hacemos libres. La vida no sólo es ser feliz, sino dar cuenta y reforzar la esperanza que nos nutre. ¿Por qué querría uno tener niños? ¿Sólo porque los niños son divertidos, por que son expresión del amor de la pareja, porque es lo que hay que hacer o, más hondamente, porque el relato en el que creemos los necesita para el bien común?

La familia ha perdido bastantes de sus funciones económicas, políticas y morales. Hemos dejado a la familia como un nicho para saciar el hambre de sentirse incluido en una relación interpersonal. Como diría Christopher Lasch, una especie de «puerto» en un mundo sin corazón. Pero esa familia «puerto» no permite hacer sufrir a ninguno de sus miembros. Desde ese presupuesto, la relación tan deseada se hace necesariamente frágil e impersonal. Sin compromiso de unos con otros, las exigencias de la intimidad acaban por naufragar. «Con una vida de trabajo fuertemente impersonal, tenues vínculos con los vecinos tenues, pocos amigos fuera de la familia..., maridos y esposas tienden a volcar todas sus expectativas de realización emocional en la familia. Las posibilidades de compartir, de acople sexual y de armonía de temperamentos han subido en el matrimonio a medida que las otras funciones de la familia han bajado»[22]. Puede que padres o educadores se relajen en una maravillosa indolencia, atribuyendo a sus hijos/alumnos una sobrevalorada sabiduría, discernimiento y lucidez que alivia el peso de formarles. Es-casos de generatividad –familias y enseñantes–, forman seres sin esqueleto ni músculo, dotados de derechos pero sin deberes ni responsabilidades. Denunciaba Solzhenitsyn en Harvard que, si la libertad se convierte en un fin en sí misma, se pierde la capacidad de hacer sacrificios por fines que merezcan la pena. La exaltación cuasianarquista del yo mina en hijos/alumnos la ilusión por un futuro común.

21. Cf. Stanley HAUERWAS, *op. cit.,* p. 166.
22. K. KENISTON, *op. cit.,* p. 17.

8. Generatividad y matriz utópica de la sociedad

«Si haces una revolución, hazla alegremente,
no la hagas lívidamente serio,
no la hagas mortalmente serio,
hazla alegremente»
(D.H. Lawrence[23])

La capacidad utópica brota de una cierta condición indomable del hombre con respecto al marco espacio-temporal en el que su historia se encuadra. Desde ella, el hombre juega a ser Dios, soñando con un alternativa a lo real dado y figurando un espacio más allá del bien y del mal. La utopía avizora proyectos de transformación personal y, sobre todo, social, que se presentan todavía como extrahistóricos, pero que buscan abrirse paso en lo real. La G es soñadora de alternativas culturales.

El hombre postmoderno duda de las utopías. H. Marcuse, en *El final de la utopía*, dice que la utopía no tiene sitio en una sociedad que ya tiene los recursos materiales e intelectuales para plasmar en la realidad el ideal de la Sociedad libre. Lo ideal ha dejado de ser extrahistórico y, por lo tanto, utópico. K. Popper tacha al utopismo de «enfermo», porque los bienes futuros e ideales sólo pueden ser conocidos por los sueños y, por lo tanto, no se pueden tomar en consideración. Un elemento más en el descrédito de las utopías lo ha ido produciendo el *enfrentamiento de la razón y del sentimiento* desde finales del siglo XVII. La primera ha engendrado mitos teñidos de positivismo o cientifismo, pero desvitalizados (positivismo, liberalismo, tecnicismo, neopositivismo); la segunda, salvando la vida a toda costa, no ha sabido conciliarla con lo razonable (romanticismo, vitalismo, existencialismo, etc.). La sucesión alternativa y anuladora de unas y otras nos ha llevado a una conciencia de impotencia de la razón, como diría Pascal, donde se siente que «todo el mundo vive en ilusión, el sentido común como la filosofía, los sabios como los simples». Podremos viajar a todas las lunas, pero sin saber muy bien por qué o para qué. Podremos clonar al ser humano, pero no estamos seguros de saber educar a los pocos que tenemos por medios naturales. ¡Vaya alternativa! ¿Vitalistas irracionales o racionalistas desvitalizados?

La *comunidad cristiana*, a través de la familia y la educación, debería ser capaz de *aportar* al río de las utopías constructivas *vidas*

23. D.H. LAWRENCE, «Una sana Revolución», en *Poemas*, Argonauta, Barcelona 1980, p. 35.

significativas y contraculturales. Ser familia creyente en Jesús pide habilidades y esfuerzos que nutran nuestra existencia social con vidas que viven de un relato luminoso y de vida. Si un individuo, una familia o un colectivo quiere ser rabiosamente generativo y fecundo, desde lo cristiano, ha de sumergirse y merodear mil veces, incansable, la persona y el misterio de Jesús: «He venido a que tengáis vida abundante», y «la gloria de mi Padre es que deis fruto abundante» (Jn 15,8). Sin Él en el centro, ¿adónde iremos?, gritamos con Pedro.

Resumiendo

La disminución de la natalidad en el primer mundo no es causa, sino un síntoma más de una generatividad cultural impotente y resignada. Toca –no sólo al cristiano, sino a la comunidad cristiana– desmarcarse de las largas filas de las personas exhaustas y pálidas que, autosatisfechas por coincidir con «hábitos del corazón» prevalentes, alientan y aplauden pasarelas de modas increíbles y ridículas, mientras pobres viudas luchan sin tierra, techo y trabajo.

La historia de la viuda de Sarepta (1 Re 17,7-24) nos anima a ser fecundos desde la propia esterilidad y, lo que es más recio, a ponernos a cuidar dando amorosa acogida desde el propio desamparo. Es aleccionador para nuestra G herida que la vida del hijo dé motivos para seguir esperando. La sociedad generativa, como la viuda de Sarepta, tiene que ser valiente ante horizontes sin pan o sin salud, nuestra o de los hijos. Quien cree así, encuentra un profeta que ha recibido el pan de la viuda y que deja la última palabra en la resurrección: «quien se ha sabido hospedado en la casa y en el corazón del otro está llamado a velar por la vida de quien lo ha recibido»[24]. Los hijos de nuestra G esforzada nos darán vida.

Sólo Él nos puede hacer prójimos e incluso desear tener una tierna estirpe a la que formar con empeño y cuidado para que empuje su causa –la del «fruto abundante»– haciéndonos cargo del hermano herido en el camino. Una ética social bien peinada y todas las ONG en fila nutrida pueden dejar sin mejorar nuestra misma matriz generativa si no nos hacemos preguntas sobre nuestra propia salud cultural.

24. Virginia Raquel AZCUY, «¿Cómo te llamas, mujer, que amasas el pan de la mañana y crees al mensajero que el hijo está vivo?»: www.sjsocial.org/crt/como.html.

ST 90 (2002) 37-47

Ocasión y responsabilidad para crecer y ser creativos

José Antonio GARCÍA-MONGE*

Vamos a explorar algunos aspectos de la vida; en concreto, el crecimiento personal y la creatividad. Accedemos a esta reflexión, que pretende ser modestamente creativa, con una visión realista de la mujer y el hombre y, a la vez, con una intuición abiertamente positiva fundada en la posibilidad esperanzada de que el ser humano está dinamizado por esta vocación al crecimiento y la creatividad.

Presupuestos básicos en esta línea serían la satisfacción de necesidades humanas que posibilitan la atención y motivación hacia otras, también necesidades, de perfil más elaboradamente personal. Nos estamos refiriendo a un clásico en la historia de la Psicología, A. Maslow, en su famosa pirámide de necesidades, que culmina con la autorrealización. Con todo, siguiendo sus investigaciones y el refrendo posterior de otros psicólogos, una total realización en determinados niveles podría ser tan bloqueadora de la creatividad o el crecimiento personal como una importante frustración.

Quiero decir que, si la vida del hombre se reduce a «¿comeré hoy?», es difícil expandir creatividad en otras direcciones de la existencia; pero si, como ocurre en determinadas sociedades y culturas estructuradas por el «bienestar» del consumo, todo o casi todo está inmovilizadoramente satisfecho, es igualmente difícil plantearse un verdadero crecimiento de rostro humano.

Más allá de las necesidades básicas (en las que podemos y debemos ser creativos para nosotros y para los demás), vamos a recordar, para una ulterior exploración, la necesidad de *crear,* que desemboca en la comunidad de trabajo, la de *amar,* que genera comunidad de vida, y la de *comprender,* que instaura la comunidad de sentido. En realidad, se podría decir que son tres cauces de la creatividad

* Psicoterapeuta. Profesor de Psicología Espiritual en la Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

que llaman, retan al hombre, o tres lenguajes del amor que crea compartiendo y comprendiendo.

Los psicólogos que han investigado la madurez humana coinciden en la correlación de madurez y creatividad, fundamentadas, obviamente, sobre el crecimiento personal. La personalidad creativa no siempre es armoniosamente madura, pero la madurez integra la dimensión creativa en uno o varios campos del ser y el hacer humanos. En este sentido, recuérdese a Maslow, Allport, Erikson, etc.

La vida como proceso

Al sentir y hablar del itinerario vital, con su cotidianeidad y sus horizontes más amplios, se está protagonizando un proceso que no está condenado a repetirse a sí mismo de una manera circular, sino que avanza dándonos ocasión y suscitando responsabilidades personalmente creativas. No podemos inventarnos a nosotros mismos con ausencia total de condicionantes; pero, contando con ellos, debemos inventarnos a nosotros mismos, fieles a nuestra verdad más profunda. Y esto debe hacerse de una manera procesual con el hilo conductor de nuestra identidad y la integración de nuestra originalidad. Estamos hablando de crecimiento y creatividad, sobre todo en encrucijadas vitales y en la manera de asumir los acontecimientos. La vida en el hombre es presencia y proyecto, necesidad y deseo, sí y no, camino y descanso, memoria y anhelo...

Estas afirmaciones sobre la perspectiva humana vital no son fáciles de asumir si tenemos en cuenta la tendencia, en la actualidad fuertemente acentuada, a *programar* nuestras conductas, amueblar nuestro interior y planificar nuestra mente manipulándola.

Las dificultades que surgen en nuestra cultura para la *creatividad* son de distintos géneros y órdenes. La programación de la productividad y el consumo, la manipulación política, los dogmatismos, integrismos y fundamentalismos, la inseguridad vital y laboral, los miedos, las críticas internas y externas, el miedo a ser distintos, diferentes, nuestro propio y no ajustado autoconcepto, las exigencias de dentro y de fuera, la falta de refuerzos, el autoritarismo o la exagerada permisividad, la dependencia, el sin-sentido existencial, la falta de creencias sanamente liberadoras, el raquitismo ético, la idolatría del dinero o del poder, la irresponsabilidad y la desmotivación, etc. Creo que he recordado suficientes y, en rea-

lidad, no bastantes causas de enfermedad en la creatividad o incluso de muerte de la misma.

El actualmente célebre por su divulgación de la inteligencia emocional Daniel Goleman, en un libro sobre el espíritu creativo en colaboración con Kaufmann y Ray, escribe sobre los «asesinos de la creatividad», enumerando las presiones psicológicas que inhiben la creatividad, sobre todo en el niño en las primera etapas de su vida, cuando es más importante poner las bases del crecimiento personal de la creatividad. Recuerda la vigilancia u observación asfixiante; la evaluación que orienta la atención hacia los criterios del evaluador; el uso excesivo de premios, privando del placer intrínseco del acto creativo; la competitividad: ganar o perder; el exceso de control; la falta de respetuosa y lúcida educación de la libertad; el perfeccionismo; etc.

Para el gran psicoterapeuta contemporáneo Viktor Frankl, los enemigos del sentido de la vida y, por lo tanto de la creatividad vital, son: la *actitud de provisionalidad ante la vida,* lo que llamaríamos un «presentismo» que no equivale a vivir el presente, sino a vivenciarlo sin proyecto personal y social; *el fatalismo,* que abandona al sí mismo a energías internas o externas ajenas, en definitiva, a nuestra libertad; el *pensamiento colectivista,* o masificación despersonalizadora; y el *fanatismo,* introyeción de modelos culturales sin juicio propio y sana crítica, que impide escuchar la propia conciencia.

Los presupuestos básicos del potencial creativo, además del «Dios nos creó creadores» de Bergson, los constituyen la *libertad,* la *responsabilidad,* la *alteridad,* y el *sentido de la vida.*

Libertad de y libertad para; responsabilidad definida por M. Ángeles Noblejas en *Palabras para una vida con sentido* (Desclée de Brouwer, Bilbao 2000), siguiendo el pensamiento de V. Frankl, como «capacidad de responder libremente a las preguntas que ofrece la vida, en cada situación en que nos encontramos, así como de asumir las consecuencias o efectos de nuestras elecciones» (p. 42).

Aceptación y Autoestima

Aunque realidades de siempre, la aceptación y la autoestima han sido puestas de relieve por la Psicología actual (sin olvidar que W. James escribía científicamente sobre estos temas hace más de un

siglo) como sistemas inmunitarios del psiquismo. El crecimiento personal pasa siempre por la aceptación y se refuerza y acrecienta por la autoestima. Para estos temas remito al lector a mi libro *Treinta palabras para la madurez* (Desclée de Brouwer, Bilbao, 7ª ed.). La creatividad se construye sobre la aceptación de la realidad; el arte supone técnica. Sin aceptación de uno mismo, de los demás, de la circunstancia, no hay creatividad sólida y estable. No es lo mismo aceptación que resignación. Esta última actitud no es creativa. Buscar tu palabra personal es conocer tu vocabulario existencial y arriesgarte a elegir esa palabra tuya que acepta, integra, sobrepasa y abre horizontes en el panorama de sentido.

La autoestima consiste en la descripción serena y realista de tu autoconcepto como *bueno y valioso.* No estamos pensando en términos egoístas o narcisistas, sino en positiva autovaloración que te convierte en responsable de tu valía personal. Los mensajes, infantiles o adultos, que deterioran tu autoestima han de ser curados si pretendemos crecer sanamente y ser creativos. La capacidad de enfrentarse al riesgo de la vida depende mucho de la autoestima, y el crecer en creatividad sin exagerado miedo al ridículo y a las voces críticas se afirma sobre esta misma cualidad personal sana.

La seguridad básica, que dependerá en sus orígenes del amor incondicional, fundamenta la autoestima como apoyatura de la motivación creativa. Sin autoestima, el miedo y el repliegue sobre uno mismo bloquean el espíritu creativo, que frecuentemente va a encontrar oposición en el entorno y necesita apoyarse en el centro de uno mismo y de las causas, valores y personas cuya existencia nos pro-voca, nos llama por nuestro nombre, compromete y responsabiliza.

Motivación

En nuestras conductas pueden pesar decisivamente motivaciones externas a nosotros mismos o aquellas otras que extraemos de nuestra individualidad personal (que nada tiene que ver con el individualismo). El crecimiento personal y la creatividad siempre son relacionales, tienen un carácter social, comunitario, pero su última raíz se encuentra en nuestra persona, que en su núcleo constitutivo es un *yo-tú.*

Los psicólogos de la creatividad insisten en el valor de las motivaciones intrínsecas y subrayan el placer de crear, más que los premios o reconocimientos externos. Por razones culturales, religiosas y psicológicas, tal vez hemos olvidado, al sobredimensionarlo o reprimirlo, el placer y el gozo de la creatividad, y hasta se nos ha inoculado el miedo a esa profunda y motivadora experiencia. La creatividad puede conectar armoniosamente el bien-ser con el bienestar y ofrecernos motivaciones que aparentemente no acarrean nada, abriéndonos a todo. En el crecimiento personal, la creatividad nos unifica, dejándonos crear por ella a la vez que creamos desde ella.

Ámbitos de la creatividad

En realidad, el ámbito de la creatividad es la vida misma y las personas que la encarnan. Se puede ser creativo en todos los acontecimientos vitales, como se señalará más adelante, y en todo proyecto personal y social. Cuando los psicólogos han intentado medir la creatividad, se han encontrado con serias dificultades. Howard Gardner amplió el enfoque de la creatividad investigando las muchas clases de inteligencia base de la creatividad. Este autor identifica siete inteligencias primarias. La inteligencia lingüística es el don de los escritores, poetas, comunicadores; imaginación, lenguaje, inventiva en los personajes que enhebran la narración. La inteligencia matemática y lógica, gobernada por el razonamiento, es la propia de los científicos, filósofos, matemáticos... La música ofrece otra parcela importante a la creatividad: el mundo del sonido, de la emoción y la frase musical. El razonamiento espacial es la habilidad para entender cómo se orientan las cosas en el espacio. Relaciones visuales-espaciales. El movimiento, percepción adecuada del cuerpo y sus dinamismos, nos adentra en una inteligencia cinética. Las habilidades interpersonales (empatía, comprensión, sensibilidad hacia los otros...) desarrollan una importantísima creatividad que incluye comprender motivaciones, sentimientos, comunicación, cómo llevarse bien con los demás, etc. Y, por último, Gardner investiga la creatividad derivada de la inteligencia intrapersonal: autoconocimiento, introspección, autodisciplina ante las propias frustraciones, atención a los sueños, etc.

Estos y muchos más son ámbitos de creatividad, cuyas herramientas y estrategias de formación difieren según las diferentes funciones. Intuición, soñar despierto, constancia, aprovechar las imágenes de la zona mental crepuscular, ensayo y error, actividad del inconsciente, escucha activa, sensibilidad sana, capacidad de riesgo, valor, atreverse a ser uno mismo, confianza básica...

La creatividad no tiene edad: aprende de las experiencias y de los errores. Erik Erikson, el psicólogo que acuñó el concepto de identidad y describió las etapas de la vida, definió el triunfo de la última etapa vital como el momento de la inmensa generatividad, con interés grande por los otros, por transmitirles vida.

Vida, Experiencia y Existencia

Escribíamos al comienzo que la vida es la ocasión y la responsabilidad de crecer y ser creativos. La vida está hecha de muchas dimensiones que se entrelazan: biológicas, económicas, laborales, familiares, sociales, religiosas, relacionales... Parte de la vida se nos da en forma de datos que tenemos que aceptar como realidades gozosas o dolorosas. El crecimiento personal, como especificaré más adelante, se edifica sobre la vida, pero es mucho mayor que ella. Somos más grandes que nosotros mismos. Esta grandeza que nos revela la trascendencia es también verificable en la manera como experimentamos la vida. Nuestro contacto real con la vida es también personal; es decir, somos en gran medida responsables de la interpretación que damos a los acontecimientos que básicamente modelan el barro de nuestro itinerario vital. Esta interpretación es la cuestión del sujeto, sin caer en un subjetivismo alienante. ¿Cómo vivenciamos? Nos estamos preguntado por nuestra creatividad a la hora de asumir y procesar los mensajes de la vida. ¿Cómo dialogamos con la vida?, ¿cómo la escuchamos?, ¿qué respuesta le damos? En función de nuestra experiencia vital, decidimos nuestra personalísima existencia. Elegimos la huella existencial que es nuestra impronta en el barro de la historia. Crecer personalmente es don y tarea. Existir es crearnos con los materiales con que somos creados y con el espíritu que lleva nuestro irrepetible nombre. La creatividad es mucho más que un «hobby» brillante y deslumbrador; es plantar en el mundo algo que sirva para todo el hombre y todos los hombres, algo que nos humanice haciéndonos alguien y convirtien-

do al otro en tú, dándole nombre, ofreciéndonos en la escucha de su respuesta. Existir existiéndonos; crear espacio para la libertad del otro, para la creatividad del otro. Cuando oigamos: «gracias, porque tu creatividad me hace creativo», podemos pensar que hemos cumplido una gran misión humana.

Crecimiento personal

La creatividad en el proyecto vital personal impulsa el crecimiento, que es una dimensión profunda de la persona, a la vez que se estructura sanamente por su carácter relacional y social.

En la historia de la Psicología de mediados del siglo XX y, en concreto, en la psicoterapia, el crecimiento personal es un constructo trabajado por muchos psicólogos: A. Maslow, Karen Horney, Goldstein, Rollo May, Carl Rogers, Charlotte Bühler... También lo abordan Erich Fromm, al elaborar el proceso de individuación, y anteriormente contemporáneos de Freud: Otto Rank, que lo hace culminar en la personalidad creativa, y C.G. Jung, que lo describe como evolución del sí mismo hacia el logro de la totalidad de la personalidad, ideal inalcanzable pero indicador del camino.

El crecimiento personal constituye un proceso espontáneo, natural, autónomo, por el que todo sujeto humano puede actualizar la potencialidad que le constituye viviéndolo como la obra creadora más importante del hombre. Es el paralelo psíquico del proceso de crecimiento y transformación del cuerpo con la edad, siempre que no sea obstaculizado por alguna decisión consciente o inconsciente a partir de factores ambientales. Camino hacia el núcleo interno del «uno mismo», no es un intimismo individualista, sino una estatura relacional. Más allá de los impulsos básicos y biológicos, se dan conductas que no pueden ser explicadas exclusivamente a partir de estos móviles, sino desde la tendencia a la autorrealización, apoyada en motivaciones cada vez más humanamente personales. Este potencial humano está disponible, esperando la decisión de ser o no desarrollado. De ahí la importancia de la *elección* en el proceso creativo de convertirse en personas, con toda la responsabilidad que esto conlleva.

Frecuentemente, en la edad adulta la creatividad que genera crecimiento personal debe recuperar capacidades perdidas o anuladas en el itinerario existencial y adherirse a otras descubiertas en las

encrucijadas de la vida, en los encuentros interpersonales, en los acontecimientos que nos afectan tanto en forma de actividades como de pasividades.

Más allá de la concepción freudiana de la creatividad, reduccionista y enrevesada, la actitud creadora en el crecimiento personal es un dinamismo que responsabiliza al hombre o a la mujer de su propia vida, propiciando elecciones que generan humanidad.

La progresiva internalización de valores necesita modelos y referentes para construirse cognitiva, emocional y conductualmente. Crecemos, bajo nuestra responsabilidad, «a imagen y semejanza...». Modelos parentales, sociales, nos influyen, y es tarea de nuestra progresiva libertad elegir cuáles, entre los que tocamos con nuestra persona, encarnan mejor nuestra identidad deseada y desarrollan más auténticamente nuestro proyecto vital. La afectividad tiene en esta tarea un importantísimo papel, creando vínculos en los que «lo afectivo es lo efectivo».

La autorrealización no es un repliegue narcisista sobre el propio yo, sino la posibilidad de ofrecer toda nuestra estatura personal a una tarea social. El sentido de la vida no se centra sobre uno mismo, sino que nos abre a los otros, al *Otro,* al *totalmente Otro.* Por eso, y reconociendo que esta opción supera los límites de la psicología, V. Frankl habla de un *suprasentido.* Como escribe M. Ángeles Noblejas (*op. cit.*, p.52) recogiendo el pensamiento de Frankl en este punto: «Sólo en un camino de superación del narcisismo es posible instaurar relaciones interpersonales genuinas, profundas y duraderas...»; «el paso del narcisismo (sólo existo yo) a la aceptación de la realidad (existe el otro y la diferencia) no es automático, sino fruto de un largo proceso de crecimiento que comporta la renuncia al propio egocentrismo, que hace del "sí mismo" el referente único e insustituible». Este diálogo necesario nos conduce a la cultura de la paz.

Construyéndonos sobre nuestra identidad humana, sólida, estable y flexible, y viviendo los valores por los que opta nuestra creatividad, nos podemos abrir al otro, que nos constituye por dentro, e incluso albergar el dinamismo *autotrascendente,* que, en palabras de V. Frankl, «denota el hecho de que el ser humano siempre apunta y se dirige a algo o alguien distinto de sí mismo. Sólo en la medida en que vivimos expansivamente nuestra autotrascendencia, nos convertimos realmente en seres humanos y nos realizamos a nosotros mismos. Somos humanos en la medida en que somos capaces

de no vernos, de no notarnos y de olvidarnos de nosotros mismos, dándonos a una causa a la que servir o a otra persona a la que amar». Estas palabras del neurólogo y psicoterapeuta vienés nos recuerdan consejos evangélicos del «perder» la vida por los demás como signo máximo de creatividad.

Estamos tocando el redescubrimiento del sentido de la vida como cauce de la creatividad y, por tanto, del crecimiento personal. Según Frankl, existen tres caminos para encontrar el sentido a la vida: 1) Hacer o producir algo. 2) Vivenciar algo o amar a alguien. 3) Afrontar un destino inevitable y fatal con una actitud y una firmeza adecuadas. Estos caminos corresponden a los valores de creación, de experiencia y de actitud. La creatividad se concreta en *dar* y hacer ver al mundo con nuestro ser y hacer, con nuestro trabajar, que nuestra vida tiene sentido, que nuestro sentido está en las cosas que hacemos en y para el mundo. Pero también los valores de experiencia nos enseñan a recibir sentido. Dar y recibir, hacer y ser hechos, en un clima de libertad y elección, de actividades y pasividades.

¿Qué ocurre con la creatividad en situaciones de «muerte»?

Lo anteriormente expuesto, con matices y situaciones concretas, puede ser comprendido e incluso aceptado. El problema surge cuando nos encontramos con situaciones de «muerte» en las que se bloquea el crecimiento personal y nuestra creatividad parece transformarse en *impotencia.* Nos encontramos, querámoslo o no, con acontecimientos en los que «se muere», «se nos muere», algo: un pensamiento, una emoción positiva, una conducta, una relación, una persona...: algo de nosotros mismos o de los demás que nos afecta profundamente. Estamos en el terreno de las *pasividades.* Tenemos la sensación de que nada podemos hacer; y, en el habitual sentido del hacer, es verdad. ¿Dónde queda nuestra creatividad? ¿Son esos acontecimientos signo de su muerte?

La experiencia de los comportamientos humanos nos habla, sin embargo, de que en esos acontecimientos queda un potencial humano, unos recursos personales tal vez alentados por la ayuda y la solidaridad o por la Fe, que sacan fuerzas de flaqueza creativa.

La personalísima experiencia del ser humano nos sorprende releyendo estos acontecimientos con realismo y, a la vez, con esperanza que indica y alienta la creatividad de dar sentido.

Aunque no debemos fácilmente afirmar que «el dolor madura», ni buscar nuestro crecimiento personal de formas masoquistas o insanas, la realidad nos indica que, con ocasión de situaciones dolorosas, el hombre puede crecer, no en dirección a lo inevitable, pero si más allá de lo naturalmente previsible en esas muertes.

Siempre dentro de la Logoterapia de V. Frankl, Kroeff (1998), aludiendo a la creación de valores de actitud, escribe: «un valor de actitud se posibilita en el momento en que nos ocurre algo que no podemos cambiar; alguna cosa que no fue el resultado de nuestra elección o selección. En resumen, algo que es inevitable de vivenciar: la muerte de alguien, una enfermedad que nos sorprende, el rechazo de una persona amada, un accidente que nos traumatiza... No hay un camino posible de huida de estas experiencias. Es inevitable aceptar lo que la vida nos ha reservado. El cambio direccional es desde el exterior –que no podemos cambiar– hacia nuestro interior, donde vuelve a ser posible la elección, la cual no es sino la búsqueda de un significado para esta nuestra vivencia. Estamos frente a un interrogante que la vida nos hace y al que tenemos que responder»

El mismo Frankl, ante las «muertes existenciales», se abre al suprasentido, que –en ocasiones y en determinadas personas– puede ser religiosamente creyente. Ante el problema del mal pueden darse respuestas ateas, religiosas o creyentes; dependiendo de ellas y de su profundidad, a veces confiadamente abierta al misterio, la creatividad humana y el crecimiento personal no sólo no se bloquearán, sino que se revestirán de un dinamismo más profundo y más elevado.

No debemos convertir el dolor en sufrimiento que queme, no sólo nuestra persona, sino nuestro sentido de la vida. Procurando erradicar el dolor, la interrogación honda sobre el ser humano concreto puede –y, de hecho, así ocurre en muchas personas– adquirirla en estos acontecimientos que parecen frenar la creatividad, impulsarla hacia cotas más altas de la existencia. Aceptación y sentido, esperanza contra toda esperanza, vida más grande que la muerte. Tareas nada fáciles, pero alcanzables en el misterioso hondón de la persona. El acontecimiento se convierte entonces en reto de crecimiento humano y creatividad, llevándonos más allá de los que pensábamos que eran nuestros propios límites.

El amor lúcido siempre es creativo

En lo más hondo de nuestro ser, que tiene su expresión en conductas y palabras concretas, podemos afirmar que el amor verdadero siempre es creativo y siempre nos hace crecer como personas relacionales. Añado que ese amor auténtico, verdadero, tiene que ser lúcido, sapiente. El amor cree y crea.

Parafraseando la expresión coloquial, «dime lo que amas y te diré quién eres», cuando amamos de verdad siempre creamos y testimoniamos al otro la posibilidad de hacerlo. Cuando amamos coherentemente en nuestro ser y hacer, verdad y autoexpresión, estamos creciendo como personas, generando comunidad humana, liberando creatividades encadenadas. Nuestra llamada al amor nos responsabiliza, es decir, nos hace capaces de respuesta. Cuando ésta es auténtica y adecuada, trasciende nuestro ego, genera un *nosotros*, crea causas por las que vivir y morir, da sentido a nuestras vidas y vida a nuestro sentido. Nuestra creatividad es creíble, nos acerca a una fe en el hombre y, en ocasiones, a una Fe en el Dios Creador desde el Amor al hombre.

ST EDITORIAL
SALTERRAE
Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

La transmisión de la fe está envuelta en una grave crisis. Ocupa el primer plano de las preocupaciones de la Iglesia y de sus comunidades, pero la falta de análisis concretos, de planteamientos continuados y de respuestas eficaces a las carencias y dificultades que experimentamos en este terreno se está convirtiendo en una de las causas principales de nuestros malestares religiosos, de nuestra falta de entusiasmo y de nuestras perplejidades paralizantes.

Urge, pues, tomar conciencia del hecho de la crisis, percibir sus aspectos más importantes y destacar las interpretaciones más adecuadas. Conocer reflexivamente la realidad es escuchar la voz del Espíritu, que sabe hablar a través de cada situación, y empezar a dejarnos juzgar, iluminar y alentar en nuestra acción.

144 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 7,20 €**

ST 90 (2002) 49-59

Crecimiento y vitalidad de las comunidades cristianas en tiempos de sequía

Secundino MOVILLA*

El final de siglo y de milenio no ha sido un tiempo propicio para la religión, al menos para la religión en Occidente. Se habla de crisis y de metamorfosis de lo religioso en general, y de lo religioso instituido en particular. Y al vivir comunitario es como si, después de la euforia inicial, le hubiese sobrevenido ahora un período de apagamiento y de declive. Parece como si a la triple «c» (creación, crecimiento y creatividad) que trata de impulsar este número de la revista, las comunidades cristianas estuviesen respondiendo con una triple «d» (decaimiento, disminución y debilitación). Son indicios de *tiempos de sequía.*

Y, sin embargo, el comienzo de siglo y de milenio puede actuar a su vez de revulsivo para relanzar y avivar lo que parece estar languideciendo. Sobre todo si, como en el caso del vivir comunitario, se pone en relación el «creced y multiplicaos» (Gn 1,22) con el «id y haced discípulos míos» (Mt 28,19; Mc 16,15) y se sigue manteniendo la ilusión y la esperanza en aquello de que «el Señor iba agregando día a día a la comunidad» (Hch 2,47). No puede dejar de ser cierto que Él nos asiste de continuo hasta el final de los tiempos (Mt 28,20), también para *mantener el vigor comunitario.*

De estas dos cosas quisiera dar razón en estas páginas. Primero, de las muestras de sequía que parecen estar afectando al cristianismo occidental y a las comunidades que con él guardan algún tipo de relación. Y, segundo, del impulso expansivo y revitalizador que en el seguimiento de Jesús y en el cumplimiento de su misión y de su vocación deben volver a adquirir las comunidades cristianas.

* Profesor en el Instituto de Ciencias Religiosas y Catequéticas «San Pío X». Madrid.

El cristianismo europeo en hora de crepúsculo

Después de haber irradiado por Europa y buena parte del mundo la luz de la fe durante veinte siglos, el cristianismo actual tiene ante sí un panorama más bien oscuro. Ya no goza de la amplitud de miras que tuvo en épocas pasadas, sino que sobre él se cierne un horizonte nebuloso y como de penumbra. No es muy halagüeño el porvenir que le espera, a juzgar por los indicadores que se observan tanto dentro de él como en su entorno. Y eso sin llegar al extremo de pensar que está próximo el «fin del cristianismo occidental» (G. Lafont) o de preguntarse si seremos nosotros los «últimos cristianos» (J.-M.-R. Tillard).

El cristianismo europeo se ve hoy día desafiado por una ola creciente de secularización y de indiferencia religiosa. La increencia va ganando terreno. Se observa una religiosidad de «baja densidad» (J.M. Mardones), de «descomposición» de lo religioso (F. Champion) y de experiencia de lo sagrado de «pequeña trascendencia» (T. Luckmann).

En medio de una cultura pluralista y relativista, la fe sufre el acoso de las mil interpretaciones. Pierden fuerza las referencias válidas, y se dejan sentir los influjos de la «des-tradicionalización» (A. Giddens) y la «des-dogmatización» (J.M. Mardones). La fe se siente insegura, a falta del «entorno social que antes la sustentaba» (M. Kehl). La «sociedad del riesgo» (U. Beck) pone a prueba la debilidad de la fe y da origen a fenómenos reactivos de fundamentalismo y de credulidad.

El recelo que ha mostrado el bloque eclesial tanto hacia la modernidad como hacia la postmodernidad ha marcado distancias con respecto a los que invocan la racionalidad y se apoyan en la Ilustración. Y hasta tanto no se eliminen esas barreras, siempre será difícil el diálogo entre la razón y la fe.

La situación de desigualdad y de exclusión que está generando la sociedad neoliberal estructuralmente injusta resta, finalmente, credibilidad al proyecto cristiano, hasta el punto de que la crisis de fe en los países del Primer Mundo se debe en parte al bienestar asentado sobre la «injusticia estructural» (M. Kehl).

No todo, en cambio, es crepuscular y opaco en el cristianismo europeo. Existen también indicios de que en el horizonte asoma una cierta claridad. Hay, por ejemplo, síntomas de que se busca una nueva «espiritualidad» (J. Martín Velasco); de que se tiene «hambre

de la experiencia de Dios» (D. Sölle); de que se tiende a una «mística de los ojos abiertos» (J.B. Metz); de que la fe se torna experiencial y no se queda meramente en lo conceptual; de que el cristianismo, en suma, lejos de aferrarse a lo ya instituido, pasa a ser un «cristianismo de diáspora» (K. Rahner). Por ahí es por donde parecen abrírsele las puertas al cristianismo de Occidente, por manifestarse en la práctica como un «cristianismo experiencial, solidario, crítico, fraterno y celebrativo» (J.M. Mardones).

Las comunidades cristianas en crisis de supervivencia

¿Qué les pasa a las comunidades cristianas de Europa, que no aumentan ni crecen, que no se desarrollan ni se expanden y que envejecen progresivamente? ¿Se han vuelto estériles? ¿No se proponen otra cosa que sobrevivir?

Cierto que a esas comunidades les ha afectado, y no poco, el retroceso que vive el cristianismo. En ellas, como espacio de experiencia creyente, ha tenido una repercusión negativa la pérdida de relevancia social de la fe. Pero no es ésa la única razón de su debilitación y su decaimiento. Las comunidades cristianas padecen ellas mismas, a mi modo de ver, una crisis por partida doble, una crisis de *significatividad* y una crisis de *generatividad.*

No es significativo lo comunitario en medio de una sociedad individualista y subjetiva. No es atrayente para la generación postmoderna el dejar de cuidar la individualidad particular para insertarse en la corporatividad comunitaria. No está bien visto eso de ceder de uno mismo para ser con los otros. Lo comunitario hoy día no se lleva, no está de moda. De ello resulta que la comunidad dice bien poco a quienes se han ido acomodando e instalando en el individualismo.

Tampoco es significativo el lenguaje de la fe y la interpretación que de ella quiere darse en un mundo secularizado, pragmático y lanzado al vértigo de una comunicación rápida y cuantitativa. La fe hunde sus raíces en la experiencia, se expresa y manifiesta a través de lo simbólico, va acompañada de actitudes y gestos de vida, etc.; lenguajes, todos ellos, que no han sido suficientemente actualizados ni expresados con coherencia. La fe quiere ser una oferta de sentido en clave de gratuidad y de misterio, pero esa clave no encuentra apenas resonancia en el mundo moderno. La comunidad de creyen-

tes, que se siente habitada por la fe y que quiere ser portadora y testigo de esa fe, no dice nada interesante a quienes andan en sintonía con otras ondas bien diversas.

En cuanto a la falta de generatividad, existen también varias razones. La principal de ellas es que se han descuidado en las comunidades los procesos de iniciación cristiana. No se ha acompañado con esmero y solicitud los itinerarios de maduración en la fe que, al calor de la referencia, van generando sentido de pertenencia y de identidad cristiana. Por eso se percibe hoy día tan débil el sentido de pertenencia comunitario, y por eso se revela tan escaso su poder de convocatoria. A esto hay que añadir el poco aprecio y adhesión que despiertan las instituciones en general, y las religiosas en particular, y se tendrá otra posible explicación de por qué son pocos los que se incorporan a ellas. Sucede, por último, que algunos de los elementos que antes se buscaban en las comunidades –cultivo de la espiritualidad y ejercicio del compromiso– hoy se encuentran en otras partes –experiencias de corte espiritual «por libre» y cauces de compromiso a través de voluntariados, organizaciones solidarias, etc.–. El poder de atracción y de convocatoria que antes ejercían las comunidades cristianas se ha rebajado, pues, considerablemente.

Pero no por ello hay que perder el anhelo y la esperanza. La fraternidad querida por Dios conserva toda su razón de ser; y la causa del Reino, a cuyo servicio se siente llamada la comunidad cristiana, mantiene su viva actualidad. Y si existen todos esos imponderables para el crecimiento y desarrollo de las comunidades, mayor será el esfuerzo que habrá que ejercitar. Siempre con la conciencia de que abrirse paso hacia el futuro, sobre todo si ese futuro es difícil, requiere en ocasiones «rupturas instauradoras» (M. de Certeau).

3. El impulso testimonial y creativo que las comunidades necesitan

Por más que las comunidades se den cuenta de que viven en una especie de rutina y de letargo o de que llevan una existencia poco entusiasmante y casi apagada, ello no quiere decir que se resignen a permanecer en ese estado. Al contrario, su voluntad y su deseo es despabilarse, reanimarse, no quedarse en «vía muerta». En vez de dejarse llevar por el pesimismo y el desánimo o ponerse a la defensiva, como quien sólo piensa en sobrevivir, lo que muchas comuni-

dades están haciendo es procurar reaccionar con ánimo y talante positivo y preguntarse qué es lo que habrá que hacer y cómo habrá que hacerlo para seguir «teniendo vida, y vida en abundancia» (Jn 10,10). Sueñan con volver a tener el espíritu testimonial, dinámico, expansivo y creativo que tuvieron en otros momentos de su historia. Son conscientes de que vale más tener posturas «proactivas» que actitudes «reactivas» (G.A. Arbuckle).

Por eso, también yo quisiera situarme en esa línea y ofrecer en las páginas que siguen algunos puntos de interés y de atención que pueden contribuir a la reanimación y revitalización de las comunidades. Quisiera subrayar algunos aspectos que me parecen de vital importancia para su presente y para su futuro. No sé si el Espíritu Santo tendrá planes, a corto, medio o largo plazo, de llevar a las comunidades por caminos mejores –que posiblemente los tenga–, pero entretanto creo que las comunidades harán bien en prestar atención y en cuidar los siguientes aspectos:

a) El cultivo de la espiritualidad y de la mística

Vivimos en una sociedad que valora sobremanera lo que es funcional y productivo, lo que hace rentabilizar la técnica y también la economía; todo se convierte en objeto de interés, en «medio para otro medio» (M. Horkheimer). No hay posibilidad de atender a otros estímulos que no sean los que procuran un bienestar material (¡para los que tienen la suerte de acceder a él!). En un contexto así, lo inmanente gana terreno sobre lo que es trascendente, dando lugar a una «cultura de la ausencia de Dios» y a lo que algunos vaticinan ya como una «era postcristiana» (E. Poulat).

Y al mismo tiempo se observa, sin embargo, que no todos se encuentran a gusto en ese clima; que, de una u otra forma, se deja sentir el vacío y el sinsentido de las cosas; que el bienestar tan codiciado tiene en ocasiones visos de ser bienestar sólo aparente y que deja al descubierto, unas veces insatisfacción y hastío, y otras aridez espiritual. Es como si, en un «mundo sin alma», se comenzase a echar en falta la dimensión profunda y misteriosa del espíritu.

Ahí es donde surge entonces un reclamo importante para las comunidades cristianas: el de aportar la profunda espiritualidad que dimana de la fe allí donde se carece de ella. A eso están especialmente llamadas las comunidades: a dar pruebas, en medio de la ari-

dez del mundo, de su experiencia de Dios, de su capacidad de hacer «una profunda humanización de la experiencia de lo divino» y manifestar «la dimensión mística de la vida cristiana» (J. Martín Velasco). Hoy más que nunca se confía en el valor de lo testimonial, de aquellos que pueden ser «testigos del Dios vivo». De lo que se trata, pues, es de «ser testigos de la profundidad en medio de la profanidad, de vivir la presencia de Dios en la realidad de cada día, de ser testigos y guías del Misterio»[1].

Testimoniar lo espiritual, sí; pero por la vía del diálogo, de la confianza y de la presencia inmediata en un mundo alejado de la religión; en definitiva, por la vía de la encarnación. Pues nada hay más antitestimonial que una espiritualidad evasiva o recelosa y que una mística alienante o «mística barata» (F. Martínez) que no compromete en el fiel seguimiento de Jesús. Si las comunidades cristianas han de ser signo revelador de la presencia y la cercanía de Dios, ellas mismas han de estar cercanas e insertas en la realidad.

b) A los procesos de maduración en la fe

Por influjo de la sociedad tecnificada e informatizada en que nos toca vivir, hemos ido perdiendo el sentido global de la iniciación. La fe religiosa, que antes se amparaba en prácticas y en ritos religiosos de carácter social, al desaparecer éstos también ella ha ido desapareciendo. Nos vemos así carentes de experiencias iniciáticas que el ser humano necesita para identificarse y para vincularse. Y esto constituye un notable vacío. Pues los grupos sociales (y en especial los grupos religiosos) que descuidan la actividad iniciática se privan a sí mismos de un gran medio de autoidentificación, al ser cierto que, «con ocasión de la iniciación, la entera comunidad experimenta de hecho una regeneración religiosa» (M. Eliade).

Urge, por lo tanto, recuperar la actividad iniciática. En parte, porque lo necesitan las comunidades para reavivar en sí mismas el sentido de pertenencia y para impulsar el dinamismo convocador y expansivo, y en parte, también, porque es un medio excelente para dar significado actual a los ritos y a los símbolos cristianos.

1. MARDONES, J.M., *En el umbral del mañana. El cristianismo del futuro*, PPC, Madrid 2000, 185.

En primer lugar, pues, la comunidad ha de practicar la iniciación como medio de acceso a la experiencia cristiana. El proceso de iniciación, en efecto, renueva a las personas en su forma de ser, de pensar y de actuar, las acerca a la experiencia de Dios por medio de la comunidad que lo anuncia y testimonia, las dispone para dejarse guiar por el Espíritu en el seguimiento de Jesús y en la construcción del Reino. Pero para ello es preciso, justamente, «instaurar procesos, ofrecer unos medios, comprometer a la comunidad, poner en acción la palabra, suscitar la experiencia del Espíritu y desplegar las riquezas del símbolo, de manera que lo enunciado se realice»[2]. He aquí una tarea ineludible para cualquier comunidad, por más que ello le suponga un gran esfuerzo.

Y, en segundo lugar, la comunidad ha de proponerse también dar un sentido vivo y actual a símbolos y ritos cristianos que apenas dicen nada a la simbólica moderna (y que con frecuencia son considerados como simples restos del pasado); máxime cuando nos encontramos ante una generación «a la vez secularizada y sedienta de símbolos, ritos y mitos» (G. Lafont). La praxis de los procesos iniciáticos puede ser una ocasión estupenda para reinterpretar y actualizar los ritos y los símbolos que de siempre han sido los tradicionales en el cristianismo.

c) A recrear e impulsar la fraternidad

El fenómeno, que Durkheim constataba ya a comienzos del pasado siglo, de que la religión se estaba volviendo cada vez más individualista, ha ido en aumento. El impulso dado al individualismo por la postmodernidad reciente es bien notorio. No es ya que la religión sirva al individuo, sino que es el individuo el que se sirve de la religión según su gusto y su interés. Al mismo tiempo, se ha ido produciendo una desafección institucional que pone en evidencia hasta qué punto la gente se siente cada día menos vinculada e implicada en las instituciones religiosas.

Frente a ese individualismo excesivo y ese recelo hacia lo institucional, las comunidades cristianas están llamadas a ser, en la presente circunstancia, un signo alternativo. ¿Cómo? Poniendo de su

2. BOROBIO, D., «Catecumenado», en *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid 1993, 146.

parte al menos este doble aporte: favorecer el «paso del yo al nosotros» y tratar de «institucionalizar la fraternidad».

El amor que se hace acogida y fraternidad en la comunidad cristiana, que respeta las diferencias sin excluir a nadie, que iguala desde abajo porque en Cristo todos han sido igualmente dignificados, que se vive en correspondencia fiel porque tiene conciencia de haber sido amado primero, etc., un amor así no puede por menos de ser testimonial y alternativo frente a unas relaciones sociales basadas en la desigualdad y en la competitividad injusta[3]. En la comunidad cristiana se revela y se hace patente el amor de Dios, que hace hijos suyos, y consiguientemente hermanos entre sí, a todos los hombres. De donde se deduce, en buena lógica, que las relaciones al interior de la comunidad cristiana han de ser un reflejo de las relaciones que Dios ha mantenido desde siempre con los hombres, relaciones de amor y de perdón, de justicia y de igualdad, de respeto y de liberación. El desafío comunitario de este momento es «conjugar hogar y libertad», es decir, que existan «comunidades acogedoras y abiertas que permitan a los individuos tener, junto al calor fraterno, la libertad de los adultos» (J.M. Mardones).

Y, en el plano de lo institucional, lo que de suyo quiere representar la comunidad cristiana es el paso «del modelo de Iglesia-sociedad perfecta al modelo de fraternidad que propone el Nuevo Testamento» (J. Martín Velasco). Y ello, no por el prurito de convertirse en «alternativa de Iglesia», como algunos han querido llegar a sospechar, sino por el deseo sincero de oxigenar y revitalizar desde dentro los tejidos, a veces demasiado rígidos, de la institución eclesial.

d) Al compromiso y a la solidaridad con los pobres

Las comunidades cristianas, como tantos otros colectivos sociales, son conscientes de vivir en un contexto de desigualdad y de injusticia. El sistema neoliberal capitalista y la globalización por él promovida no hacen sino acentuar la línea divisoria entre países ricos y países pobres, generar riqueza y bienestar para unos pocos a costa de la miseria de muchos y multiplicar, en definitiva, el número de los empobrecidos. ¿Cómo permanecer impasibles ante semejante

3. GÓMEZ, P.J., «La fraternidad: otro modelo de relación»: *Revista de Pastoral Juvenil* 346 (1997) 18-19.

situación, que constituye la negativa rotunda y la oposición frontal al Reino que Dios quiere instaurar entre los hombres? ¿Cómo seguir creyendo en el «Dios de los pobres» y no hacer nada, primero por la vida, y luego por la vida digna, a la que esos pobres tienen derecho? Nada oculta tanto el rostro de Dios en el mundo como la injusticia que en él impera y prevalece. En la medida en que se multiplican los pobres, fracasa la justicia de Dios (F. Martínez).

La defensa del pobre y del excluido ha de ser, por lo tanto, la opción preferencial y prioritaria que debe hacer, vivir y demostrar toda comunidad cristiana. Estar de parte de los pobres es como estar de parte de Dios; vivir en solidaridad con ellos es como entrar a participar en el Reino de Dios, que es Reino de pobres y para pobres; hacer nuestra su causa es hacer nuestra la causa de Jesús. Porque «quien optó por los pobres está siempre seguro de no haberse equivocado. Quien optó por una ideología jamás está seguro de no haberse engañado, por lo menos en parte. Quien optó por los pobres está seguro de haber hecho una opción cierta: optó como Jesús y optó por Jesús» (H. de Lubac).

Lo que cabe afirmar, en última instancia, es que «del puesto que los pobres ocupen en la Iglesia (aquí habría que decir en la comunidad cristiana) o del hecho de que la Iglesia se convierta o no en la Iglesia de los pobres depende que sea la Iglesia que quería Jesús o que deje de serlo. En la causa de los pobres se juega la Iglesia su propia causa y su destino»[4]. Pues lo que parece cada vez más evidente es que «el futuro del cristianismo está ligado al compromiso de los cristianos y de las instituciones cristianas por la justicia, porque la experiencia de Dios, que es el eje de la vida cristiana, está inseparablemente ligada a la experiencia efectiva del amor al prójimo» (J. Martín Velasco).

El compromiso en favor de los pobres proporciona además a las comunidades cristianas una fuerte experiencia de Dios. No en vano, ellos son sacramento de su presencia y su cercanía; lo cual quiere decir que es en el rostro del pobre y del excluido donde hay que saber descubrir el rostro de Dios. Y ellos son también interpelación y reclamo, en el sentido de que no deberíamos dejar de hacer con ellos lo que querríamos hacer con Dios (Mt 25,40.45).

4. MARTÍNEZ, F., «Alarmas en la Iglesia, ¿miedo o esperanza?», en (Instituto Superior de Pastoral) *Retos a la Iglesia al comienzo del nuevo milenio*, Verbo Divino, Estella 2000, 173.

e) A la celebración gozosa, festiva y sacramentalizada

Se acusa, y con razón, a las celebraciones cristianas de haber caído en la rutina y en el aburrimiento; de haberse convertido, para muchos de los que a ellas acuden, en ritos vacíos. No guardan relación inmediata con la vida, ni se deja sentir en ellas con plasticidad suficiente el misterio que se invoca y se celebra. No pasan de ser, para buena parte de los fieles, una práctica religiosa sin más.

Ante eso, las comunidades cristianas han de contribuir a llenarlas de vida y dinamismo, del sentido comunitario propio de una asamblea creyente, de implicación activa y participativa, de gozo festivo y de alegría exultante, de reconocimiento agradecido por la gracia que Dios dispensa en ellas; han de contribuir, en suma, a realizarlas como una verdadera experiencia de fe.

Lo primero que en ese campo debe hacer una comunidad cristiana es buscar el equilibrio justo entre todos los elementos que integran la celebración. Que no existan descompensaciones. «Cuando la palabra en la celebración es muy extensa, se reduce el simbolismo; y cuando la liturgia es prioritariamente ritual, no se dimensiona suficientemente el profetismo. En ocasiones está ausente de la celebración lo festivo, y a veces no se sitúa el compromiso social en el quicio sacramental. Celebrar bien no es fácil, aunque todos los cristianos lo hacemos con frecuencia»[5].

La comunidad debe ser consciente, además, de que en la celebración se redimensiona el tiempo, un aspecto importante de la vida humana que estamos descuidando. En la celebración, en efecto, no sólo se actualiza el *presente* (en lo que de ordinario insiste y se polariza la postmodernidad), sino que se evoca y se recuerda también el *pasado* y se prefigura y anticipa el *futuro*. Estas dimensiones del tiempo deben estar bien presentes en la comunidad cuando celebra.

La comunidad debe cuidar, asimismo, de que las celebraciones tengan incidencia sacramental. En ellas se expresa y significa lo que se vive, y al mismo tiempo se hace presente y eficaz el misterio de amor y de comunión, de gracia y de liberación que se celebra. No sólo hay que poner el acento en que se celebra lo que se vive, sino en que la celebración dinamiza y renueva la vida. De tal manera que la comunidad está llamada a ser, como la celebración, «símbolo evocador y provocador del Reino» (J.M. Mardones).

5. FLORISTÁN, C., *Celebrar la fe en comunidad*, Nueva Utopía, Madrid 1993, 5.

Conclusión

Si hay numerosos indicios de que las comunidades cristianas están pasando por horas bajas o de que atraviesan «tiempos de sequía», al menos en el ámbito de la vieja Europa, ahí mismo es donde está el desafío para su renovación y revitalización. No es poco lo que las comunidades pueden hacer, como queda ya apuntado, para impedir su progresiva debilitación y para verse animadas por un nuevo dinamismo: activar la espiritualidad y la mística, instaurar y alentar procesos que refuercen la identidad, el sentido de pertenencia y el poder de convocatoria, testimoniar la fraternidad, implicarse en la causa de los pobres y dar mayor vitalidad y realce a la dimensión celebrativa de la fe.

Y si, pese a todo, persiste la esterilidad y la sequía, habrá que hacer como se hace con los campos que han ido quedándose baldíos: habrá que volver a sembrar una y otra vez, y todas las veces que haga falta, hasta que las nuevas semillas germinen. Nos encontramos en unas circunstancias, en eso de la pastoral comunitaria, en que parece que ha llegado el momento de «apostar por lo germinal» (B. González Buelta); de apostar, sí, por la planta que es frágil y endeble, por la tierra que no se muestra demasiado fecunda y, sobre todo, por el agua que da vida. El agua del Espíritu es la que nunca va a faltar y la que siempre va a ser capaz de vivificar y alimentar el germen de lo comunitario.

ST EDITORIAL
SALTERRAE
Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

En este retiro de siete días, *Para que tengáis vida*, el director es el Evangelista Juan, autor del cuarto evangelio. Mediante su ingeniosa aparición en el papel de «traductor» de Juan, el especialista bíblico Raymond E. Brown entreteje las palabras del evangelista en forma de semana de oración y de familiaridad cada vez más honda, y termina con una lista de instrumentos que pueden ayudar a mantener esa relación.

El autor aporta inmediatez al «Mensaje evangélico», permitiendo que el lector moderno entienda y resuelva dificultades del texto y de la interpretación que de ellos se ha hecho a lo largo de los siglos. Este retiro, que trasciende las luchas políticas y el carácter divisorio de algunos cristianos modernos, recordará al lector lo que significa ser, ante todo, discípulo de Jesús.

144 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 7,80 €**

ST 90 (2002) 61-64

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

El compromiso de la educación: Sur Joven

Francis BERDUGO ONRUBIA / Carmen LÓPEZ*

La educación como compromiso de desarrollo es la opción de *Entreculturas* para responder, desde su esencia Evangélica, a la opción por los pobres. *Entreculturas* encuentra en *Fe y Alegría* el soporte firme de su razón de existir, su motor, su motivación e incluso su retroalimentación: es en los países del Sur donde la educación cobra su verdadera dimensión de ser proceso de liberación del hombre y de la mujer, en el más amplio y profundo sentido del concepto. Pero ¿por qué la educación aquí y ahora y desde una ONG? ¿Qué modelo de educación puede ofrecer *Entreculturas* a nuestra sociedad?

Pues bien, la respuesta está en el compromiso que *Entreculturas* tiene establecido con el cambio necesario para lograr un mundo en el que la educación en el Sur se convierta en la base de una sociedad más justa, donde se asiente de forma natural el pleno uso de los Derechos Humanos. Cambio a todas luces imprescindible, puesto que la riqueza de unos y la pobreza de otros guardan entre sí una relación de causa-efecto.

El papa Juan Pablo II alerta: «...vamos hacia un mundo de ricos cada vez más ricos, a costa de que los pobres sean cada vez más pobres». Ello significa que el subdesarrollo de la mayoría es condición para el desarrollo de la minoría. Si queremos que las cosas cambien, si queremos que de verdad el mundo camine hacia unas

* De la Fundación Entreculturas – Fe y Alegría. Madrid.

relaciones Norte-Sur equilibradas, urge sensibilizar, a esta minoría de la que formamos parte todos los países ricos, acerca de los problemas que viven los países pobres y sus causas.

La situación se ha hecho insostenible. Por todas partes surgen brotes imparables de violencia y horror, cuyas causas últimas se encuentran asentadas en esta injusticia radical, incrementada por actitudes de intolerancia, racismo y violencia, con sus secuelas de miseria, hambre, ignorancia, enfermedad, marginación, explotación y un largo etcétera.

Los países del Norte no podemos dar la espalda a los conflictos. Son tan nuestros como suyos; no podemos ignorarlos; todos formamos parte del problema. De modo que también formamos parte de la solución; y a la búsqueda de esta solución debemos dedicar los mayores esfuerzos, si no queremos dejar que el mundo camine hacia su destrucción ni cerrar los ojos al sufrimiento y la desolación de las tres cuartas partes de su población.

EDUCACIÓN PARA EL DESARROLLO. Este amplio panorama constituye el marco de referencia en el que se mueve lo que se ha dado en llamar «Educación para el Desarrollo». Educación que debe dirigirse de forma paralela a los dos ámbitos de influencia anteriormente citados; por un lado, a las actitudes personales, tanto individuales como colectivas; por otro, a la presión política ejercida por los ciudadanos que quieren promover un cambio de posturas de los gobiernos y organismos internacionales. Ésta es la opción que ha hecho *Entreculturas* por la educación aquí y ahora.

Y es precisamente la escuela, como espacio de socialización, el medio por el que nos ponemos en marcha. Cada vez son más los centros que incorporan la «Educación al Desarrollo» en su proyecto educativo, a pesar de que existen evidentes obstáculos para su difusión, generalmente derivados de la inercia en que se mueven las editoriales de libros de texto, y a pesar de la falta de estímulos de la misma Administración educativa y, en general, de una opinión pública poco informada sobre la situación global del planeta. Son, en la mayor parte de los casos, los propios docentes quienes impulsan proyectos a partir de los cuales la escuela se compromete en la transformación social. Pero desde *Entreculturas* somos conscientes de que los profesores muchas veces no cuentan con el tiempo necesario. Por eso, con financiación de la Agencia Española de Coope-

ración Internacional (AECI) y la colaboración de Santillana, hemos puesto en marcha la Campaña Educativa *Sur Joven.*

SUR JOVEN. Este proyecto está pensado para educadores y jóvenes de diversas edades; para ello se divide en tres unidades didácticas que adaptan los objetivos y el método a las necesidades de los distintos grupos.

- *«Un amigo es...»* se dirige a niños de entre 4 y 8 años, de infantil y primaria. Acerca el valor de la interculturalidad y la cooperación a los niños. Cuenta con juegos, vídeos, fichas y dinámicas. Niños de distintos países opinan sobre lo que les une y lo que les diferencia.

- *«Jóvenes como tú»* está enfocado a jóvenes de entre 15 y 20 años. Cuatro jóvenes de América Latina –Vicky, Ricardo, Marilyn y Elton– nos acercan sus problemas y sus sueños, su entorno y sus ilusiones. Al diseñar sus dinámicas, sus paneles y su vídeo, se han tenido en cuenta los ejes transversales de la LOGSE (educación para la igualdad de oportunidades de ambos sexos; educación para la salud; educación sexual; educación para la paz; educación para los medios de comunicación; educación ambiental; educación del consumidor; educación moral y cívica; educación intercultural).

- *«Jóvenes en marcha»* está orientado a jóvenes de entre 17 y 25 años. Voluntarios de África, América Latina y Europa nos acercarán su experiencia, nos contarán cómo se puede luchar por la paz a través de una emisora de radio en Tanzania, o cómo participar en la reconstrucción de un barrio arrasado por las riadas en Venezuela. Con diversos materiales, vídeos, dinámicas y lecturas, se pretende poner en marcha a los más mayores, haciéndoles ver que su participación es importante, que es posible vivir de otra manera también aquí, en el Norte.

Se ha buscado en todo momento que los materiales diseñados para cada unidad didáctica fuesen flexibles y de fácil manejo y que estuvieran basados en técnicas participativas que admitan múltiples variantes. Los materiales se ponen a disposición del educador gra-

tuitamente, con el ánimo de facilitar la complicada tarea de quien se propone formar personas libres y críticas con la injusticia.

Sur Joven puede ayudar a las instituciones o colectivos interesados con un equipo de apoyo y seguimiento que podrá orientar sobre la implantación de un proyecto que queremos sea «a la carta», para que pueda utilizarse según las necesidades y la disponibilidad de cada profesor. Una campaña que apuesta por un mundo más justo para todos.

ST 90 (2002) 65-76

RELIGIÓN, VIOLENCIA Y RECONCILIACIÓN

1
Testigos de la no violencia en las religiones del mundo

Joan Carrero SARALEGUI*

El título que desde la dirección de esta revista me han propuesto para el presente artículo expresa muy bien la esencia de lo que tengo intención de exponer. Ello me permite entrar directamente en el núcleo fundamental de la no violencia, en su corazón profundo, tal como creo que fue y es íntimamente vivido por sus diferentes testigos en las diversas religiones. Empecemos por observar que no supone lo mismo el uso del término «testigo» que el de «líder». Creo que, en este caso, ambas expresiones son correctas. Yo mismo he recurrido alguna vez a la segunda para referirme a los más conocidos protagonistas de la no violencia. La palabra «líder» expresa bien el papel social e incluso político que, de hecho, muchos de estos seres excepcionales han desempeñado o están desempeñando en la convulsa historia humana. Pero creo que la palabra «testigo» manifiesta mucho mejor su más íntima vivencia.

La no violencia surge desde el ámbito religioso

La no violencia es un movimiento lo suficientemente amplio y rico como para no caer en la imprudencia de hacer fáciles generalizaciones. Son notables las diferencias teóricas que podemos encontrar en los diversos análisis que hacen muchos que se sienten pertenecientes a este movimiento, por lo que el título de este apartado sólo es válido si, ante todo, no le hacemos decir más de lo que en reali-

* Candidato a Premio Nobel de la Paz desde el año 2000. Presidente de la Fundació S'Olivar. Estellencs (Mallorca).

dad está diciendo. Que la no violencia haya nacido en el ámbito de la experiencia religiosa no significa que sólo las personas religiosas puedan practicarla y dejarse guiar por ella. No es mi intención enredarme en debates sobre supuestas confesionalidades o aconfesionalidades de la no violencia. Debates bienintencionados, si intentan evitar los integrismos religiosos o si pretenden universalizar la no violencia, pero que suelen acabar siendo bastante académicos e incluso negando datos evidentes, como el de que la vida y la no violencia del mahatma Gandhi estaban profundamente arraigadas en la espiritualidad y la plegaria. En segundo lugar, ese título solo es válido si entendemos el fenómeno religioso en el sentido en que yo lo entiendo y explico a continuación. Y si, por último, observamos que me estoy limitando a hablar de los «padres» y más conocidos protagonistas de la no violencia, no de los muchos y valiosos teorizadores o activistas que les han seguido.

Creo que, si algo tienen en común estos principales protagonistas, es la certeza de saberse, no precisamente unos carismáticos líderes, sino más bien unos pequeños testigos-instrumentos de Algo que los trasciende completamente, los llama, los capacita, los sostiene. Se sienten también pueblo, uno más entre los suyos, pequeño entre los pequeños. Tenemos una gran dificultad para encontrar un lenguaje común, aunque sea mínimo, para referirnos a experiencias religiosas tan diferentes como pueden ser la del cristianismo (un teísmo que llama «Abba» [Papá] al Absoluto) o la del budismo zen (una mística de la que los expertos discuten incluso si puede ser considerada propiamente una religión). Y no es éste el lugar para desarrollar un debate que busque ese mínimo común denominador de los múltiples fenómenos religiosos, si es que eso es posible, a pesar de que toda esta cuestión tenga una relación más que directa con el objeto de este artículo.

Sólo cabe apuntar aquí que esa difícil homologación tiene su causa en la imposibilidad de aprehender, describir e incluso hablar, si no es aproximativamente, de aquel Absoluto al que se refieren todas las religiones. Pero sí hay, al menos, unos síntomas comunes que nos permiten detectar que nos hallamos frente a una auténtica experiencia religiosa, aun cuando no exista una fe explícita en un Dios personal. «Yo no he visto a Dios ni lo conozco... Pero, aunque no lo haya visto, siento una fuerza, misteriosa e inefable que penetra todo cuanto existe», dirá el mismo Gandhi. Algo que no debería extrañarnos a los cristianos. Recordemos el versículo 12 del capítu-

lo 4 de la Primera Carta de san Juan: «A Dios nadie lo ha visto nunca». Algunos de los síntomas comunes que encontramos en todos los testigos de la no violencia, sea cual sea su religión, son éstos: una forma especial de ser, de estar y percibir la realidad, una forma colmada de asombro y misericordia; una capacidad de conmoverse íntimamente ante todo cuanto existe, ante una pequeña criatura o ante realidades como la bondad, el sufrimiento o la belleza; una inspiración que viene más de la intuición que de la capacidad de raciocinio; una convicción de que la fuerza del espíritu es poderosa; una preocupación mayor por la fidelidad a la voz interior que por una eficacia demasiado mensurable e inmediata; una capacidad de aceptación generosa de situaciones límite, como son el fracaso humano o la muerte; una esperanza y un coraje sostenidos...

La relación entre los testigos de la no violencia y las religiones, que aparece en el título mismo de este artículo, no es accidental. Todos ellos son seres profundamente religiosos. Así pues, ya tenemos una importante e incluso fundamental pista de aproximación a la rica y compleja realidad de la no violencia: se trata de una realidad, ante todo, religiosa. Aunque esta constatación nos introduce en un universo que nos obliga a ir más allá de la lógica y hasta del leguaje ordinarios con que definimos las cosas. Por ello tendremos que limitarnos a hacer una especie de teología o teodicea negativa de la no violencia. *Teología,* porque hablar de la no violencia es hablar de la esencia misma de la realidad: la verdad, el amor, la belleza. Son atributos que desde siempre los teólogos han adjudicado a Dios. «El nombre más noble que corresponde a Dios es el de Verdad», dirá también Gandhi. *Negativa,* porque esa profunda raíz de la existencia es, de por sí, inefable.

Tendremos que limitarnos, de momento, a decir lo que no son la doctrina y el movimiento de la no violencia: no son una realidad reducible sólo al ámbito o nivel socio-político; son «algo más». No son imprescindibles las motivaciones explícitamente religiosas, pero en esas motivaciones debe haber «algo más» que una eficacia demasiado «material» a cualquier precio. Los cambios o resultados que en ese nivel estructural haya producido son sólo sus frutos visibles. Frutos que no serían posibles si la no violencia no tuviese una poderosa y oculta raíz que la sustenta, en toda la amplia riqueza de esta expresión. No sólo la sostiene, sino que también la nutre. Es la paradoja de lo real, totalmente sagrado y a la vez de apariencia plenamente profana. La paradoja de que el espíritu se encarne y sea

eficaz, pero de una manera diferente. La paradoja de estar en el mundo, pero sin ser del mundo. La paradoja en que se movía Gandhi cuando reclamaba «la obediencia a un poder superior» y, a la vez, reivindicaba la eficacia política de su lucha no violenta. «La no violencia es mi credo, el aliento de mi vida. Pero yo no la he propuesto jamás a la India como un credo... Yo la he propuesto al Congreso como un método político destinado a resolver problemas políticos... Ella nos ha servido en el pasado, ella nos ha permitido recorrer numerosas etapas hacia la independencia...».

Tendremos que acercarnos a este universo de la no violencia con todo el asombro y reverencia de que seamos capaces. Descalzos nuestros pies, desnuda nuestra mente y nuestro corazón, desde la mirada tierna y misericordiosa que nace de nuestras más profundas entrañas. Como Moisés frente a la zarza en el Horeb. Porque acercarnos a la no violencia es acercarnos a las más sagradas realidades: el sufrimiento del mundo (desde el de la más pequeña criatura hasta el de los pueblos más oprimidos); la terca perseverancia en la escucha silenciosa de aquella voz que resuena siempre en el corazón de nuestras vidas; la grandeza de la pequeña y cotidiana fidelidad a la verdad y la justicia; la sorpresa ante la Luz y la Presencia innombrable, que transfiguran la realidad y sostienen nuestro coraje y nuestra esperanza; el gozo de la liberación... Acercarnos a Gandhi o a Luther King es acercarnos a seres vivos en Dios (Mt 22,32), capaces de escuchar el grito de nuestro dolor, como tantas veces lo hicieron antes. Es acercarnos a Dios, que es un Dios de vivos y no de muertos. Es acercarnos al Espíritu que los movió a ellos y sigue actuando en nuestras vidas. Así descubrimos que, aunque con demasiada frecuencia se adjudique a las religiones la responsabilidad de toda clase de conflictos bélicos, la realidad es que las experiencias religiosas originarias y auténticas han sido siempre fuente de grandes intuiciones humanizadoras como la de la no violencia, han sido creadoras de verdadera civilización y han puesto freno a la barbarie. Los conflictos que no pueden ni deben evitar son los ocasionados por defender la verdad, la justicia y la libertad.

Mahatma Gandhi

Cuando hablamos de la no violencia, nos referimos habitualmente a la teoría-método que el mahatma Gandhi practicó y sistematizó, convirtiéndolo en un poderoso movimiento espiritual y social y en

un instrumento capaz de alcanzar objetivos, incluso políticos, tan significativos como el de la misma independencia de India. Sin embargo, él mismo decía: «Nada nuevo tengo que enseñar al mundo. La verdad y la no violencia se remontan a la noche de los tiempos». El concepto de *a-himsa,* que para él no era sólo un concepto negativo, sino también una realidad positiva aunque difícil de definir, una especie de «benevolencia hacia todo cuanto existe», aparece ya en el hinduismo, y muy especialmente en el jainismo de la India del siglo VI antes de Cristo. Ese término sánscrito, compuesto del prefijo negativo «a» y la palabra «himsa», significa literalmente «no-deseo de dañar a ningún ser vivo». El budismo, nacido en el seno de las tradiciones religiosas hindúes, heredará ese espíritu y concederá un lugar central al concepto y a la práctica de la compasión hacia todo y hacia todos. También el Evangelio, y en especial el sermón de la montaña, influirá notablemente en Gandhi.

Pero Gandhi va más allá de la actitud de «resistencia pasiva» del movimiento de los sufragistas que descubrió en Inglaterra, del «no-hacer daño» que conoció en su India natal, e incluso de la compasión que auxilia activamente a los seres concretos que lo necesitan. Siente tal intensidad de «benevolencia» hacia todo aquel que sufre y tal rebelión interna ante la injusticia, que da un paso más. Elabora una teoría y un método que aplicará de forma sistemática en aquel ámbito que es el origen de tantas injusticias y sufrimientos: el ámbito de las estructuras sociales, políticas y económicas. Y para llevar a cabo semejante batalla contra todas las corrupciones, que indefectiblemente pervierten casi siempre el poder, Gandhi tiene necesidad de una fuerza que soporte y alimente su *ahimsa* activa. Esa poderosa fuerza la encontrará en la Verdad (*Satya*). Por eso cimentará su vida y su misión en la fidelidad no sólo a *Ahimsa*, sino también a *Satyagraha.* Se trata de otro término sánscrito, compuesto de «satya» y «agraha», que significa «adhesión inquebrantable».

«El mundo no se encuentra fundamentado sobre la fuerza de las armas, sino sobre la fuerza de la verdad y del amor. Así como hay una fuerza de unión en la materia, así también hay una entre los seres vivos, y esa fuerza es el amor. Las armas de la verdad y del amor son invencibles». Y con esa inquebrantable certeza, Gandhi transformará la realidad. Y lo hará, no como quien intenta alcanzar una lejana utopía, sino como aquel que restaura la realidad primigenia que los seres humanos hemos dañado. Lo que para la gran mayoría es la realidad injusta e irremediable, para los profetas y tes-

tigos de la no violencia es sólo la realidad que los hombres hemos construido, una distorsión de la verdadera realidad. Y aquello a lo que la mayoría llama «utopía» es para ellos certeza y realidad ya de algún modo misteriosamente presente. No es exactamente que vean algo más; ven lo mismo que todos, pero bajo una nueva luz: los cristianos, a la luz de aquellas comidas pascuales con su maestro, el Señor Jesús, el Resucitado; los hindúes y budistas, a la luz de lo que ellos llaman la experiencia de la realidad esencial; realidad que es a la vez *Sat*(Ser)-*Chit*(Conciencia)-*Ananda*(Bienaventuranza). *Satya* (verdad) viene de «sat» (ser). Estamos, pues, hablando a un tiempo de la verdad y de la realidad. Estamos hablando del verdadero ser. Estamos hablando de lo real en oposición a lo ilusorio o aparente. Éste es también otro de los rasgos distintivos de todos los místicos de la no violencia: su profundo realismo.

Las fuentes evangélicas de la no violencia

Ese profundo sentido de realidad y una inteligencia más práctica que teórica hacen de estos testigos unos insobornables defensores de la gran masa de los más desheredados y desvalidos frente a todo poder. Poder que siempre genera una importante dosis de narcisismo, pérdida de sentido de la realidad e incluso cinismo. La empatía de estos testigos con el sufrimiento de los más pequeños los inmuniza contra todas las mentiras de ese poder. Hace ya dos milenios, en los límites de la periferia oriental del poderoso imperio de turno, alguien se atrevía a llamar a las cosas por su nombre: «Sabéis que los que son tenidos como jefes de las naciones las gobiernan como señores absolutos, y los grandes las oprimen con su poder...» (Mc 10,42) y, además, «se hacen llamar “bienhechores”» (Lc 22,25). Era el mismo que, hacía no mucho tiempo, en las colinas del noroeste del pequeño Mar de Galilea, en plenitud de inspiración y entusiasmo, al inicio de su misión pública, había proclamado aquellas paradójicas «bienaventuranzas», a las que contraponía una especie de «malaventuranzas». Según este anuncio, que tanto conmovió a Gandhi, los supuestos «triunfadores» que se desentienden del sufrimiento de los excluidos de nuestro mundo son en realidad unos «desgraciados» a los que previene de una gran desdicha con aquel terrible «¡Ay de vosotros...!». Aviso profético y, a la vez, maldición bíblica «eficaz», capaz de provocar lo que proclama. Por el contra-

rio, los pobres, los pacíficos, los que lloran, los perseguidos... heredarán la tierra. En este llamado «sermón de la montaña» hay tantos elementos esenciales a la no violencia que fue una de las más importantes fuentes en las que Gandhi se inspiró. ¿Qué mejor definición de *ahimsa* que aquello de «sed misericordiosos» o «amad también a los que os odian»?

Ya desde los mismos inicios históricos del pueblo de Israel, en el que crecerá Jesús, pueden vislumbrarse intuiciones que parecen manar de esa misma fuente. ¿Cómo no recordar aquí tantos maravillosos textos del profetismo bíblico? «En los últimos días... de sus espadas forjarán azadas, y de sus lanzas podaderas. Ninguna nación empuñará la espada contra otra, ni se ejercitarán más para la guerra» (Is 2,1-5). Aun en pleno contexto bélico, aparece con frecuencia el germen de la no violencia. Así, por ejemplo, David, ante la sorpresa de sus compañeros de armas, rehúsa quitar la vida al rey Saúl, que lo perseguía para matarlo. Esta generosidad de David produce posteriormente en Saúl un profundo cambio de actitud y trae la reconciliación al reino. A lo largo de los siglos, un espíritu de misericordia genera una lógica y una energía nuevas en seres profundamente convencidos del poder de la verdad. Poder que, en última instancia, reposa en Dios, Señor de la verdad y de la historia, que siempre hace justicia. Jesús, en los últimos momentos de su vida, indefenso ante Pilato, se comporta, sin embargo, con la autoridad de quien tiene el control de los acontecimientos. El evangelio de Juan pone en boca de Jesús esta respuesta a Pilato: «No tendrías ningún poder sobre mí si no se te hubiese concedido desde arriba».

Su descenso en aquellas trágicas horas a la más profunda tumba del fracaso humano parecerá desmentir sus pretensiones de construir el Reino de Dios en este mundo. Pero unos días después, a la plena luz de la pascua, sus discípulos comienzan a comprender que su maestro es ahora el Señor de la historia. Aquel conmovedor «shalom» del maestro resucitado a sus amigos es ya el triunfo definitivo de la misericordia sobre el odio, de la paz sobre la guerra, de la vida sobre la muerte, de la verdad sobre la mentira, de la justicia sobre la impunidad. ¿Qué mejor evidencia que ésta de la fuerza de la verdad y el amor, es decir, de la *satya* gandhiana? Ese *shalom* es el pequeño grano de mostaza que un día se convertirá en poderoso árbol en el que anidarán en paz todas las criaturas. Es la Palabra que crea un universo nuevo. Es el proyecto de una sociedad humana y una comunidad internacional diferentes, a cuya construcción dedi-

carán sus mejores esfuerzos, a lo largo de los siglos, tantos seguidores de Jesús de Nazaret, testigos de una no violencia que es misericordia entrañable, activa, imaginativa, provocadora, inconmovible en la esperanza...

Instrumentos de la Paz

Para los seguidores de la no violencia, la benevolencia hacia todo lo que existe y la firme adhesión a la verdad deben impregnar hasta los más pequeños y cotidianos actos. Pero no rehuyen el reto de internarse, indefensos, en el peligroso ámbito del poder, de sus estructuras y de sus corrupciones. Se esfuerzan por transformar este mundo según los principios de la no violencia y en conseguir una auténtica paz cimentada sobre la verdad y la justicia. El ámbito de lo que, en sentido estricto, podemos llamar «no-violencia» gandhiana no es propiamente el de lo asistencial, el de lo humanitario o el de la cooperación, ni siquiera el de los derechos humanos, sino el de las raíces más profundas de los conflictos; es decir, el de las causas a la vez humanas y estructurales (sociales, económicas y políticas) de toda injusticia, engaño, opresión o violación de esos derechos humanos. Es cada vez más extensa la lista de cristianos que se han manifestado seguidores de ella: Lanza del Vasto, Rosa Parks, Martin Luther King, Dorothy Day, Adolfo Pérez Esquivel, Albert John Luthuli, Desmond Tutu, Helder Câmara, Hildegard y Jean Goss-Mayr... Estos discípulos de Jesús, profundamente enraizados en el Evangelio, han sabido sacar de su propio tesoro no sólo las antiguas joyas, sino también la nueva de la no violencia sistematizada por Gandhi (Mt 13,52). En el nombre del Dios que es misericordia entrañable, estos nuevos profetas son una permanente denuncia, revulsivo y desafío contra toda forma, vieja o nueva, de exclusión.

Ellos han sido capaces de atravesar la sensación humana de impotencia frente a realidades que parecen superar totalmente nuestras pobres fuerzas y posibilidades. Ante grandes farsas mediáticas internacionales y grandes genocidios, casi ningún mortal de a pie inicia nada. ¿Quién va a poder cambiar las decisiones y las agendas de las grandes potencias? Frente a esa trampa, Gandhi dirá un día: «Nuestra sensación de desamparo ante la injusticia y la agresión procede de que hemos excluido deliberadamente a Dios de nuestros

asuntos corrientes». Es la sorprendente audacia que, tras una aparente ingenuidad, podemos encontrar, por ejemplo, en Francisco de Asís, que tantas veces pidió al Señor que hiciera de él un instrumento de su paz. Entre las sonrisas condescendientes de cruzados y eclesiásticos, envueltos en sus reforzadas armaduras militares o dogmáticas, Francisco atraviesa a pie descalzo el campo de batalla para intentar que el sultán Melik el-Kamil lo escuche. El Señor no le pide que lo logre, sino que se ponga en marcha. Y así lo hace. Gracias a Francisco y a los suyos (y no a los reyes, ejércitos y autoridades religiosas de la cristiandad, que tantas heridas provocaron a los hermanos del Islam), somos millones los cristianos que aún hoy podemos orar y abrirnos a la presencia del Señor resucitado en el Cenáculo, sobre el monte Sión, o en Tabgha, a orillas del Kinneret.

Sin embargo, es ineludible hablar de los límites de la no violencia. No conocemos ni los caminos ni la hora de la Verdad. Gandhi, en sus últimos días, tuvo que ser testigo de más violencia y desolación entre sus hermanos hindúes y musulmanes de la que jamás habría imaginado llegar a ver. Su tarea de pacificación aldea por aldea, siendo ya anciano, fue heroica, pero no suficiente. Y los cristianos confesamos que el Dios omnipotente, que se ha manifestado en Jesús, fue traicionado, torturado y crucificado por seres humanos libres y autónomos. Eso nos obliga a ser más prudentes y realistas, aun cuando lo que está en juego ya no es la propia vida, sino la de todo un pueblo. Y, sobre todo, a no hacer teorizaciones espiritualistas, alegatos de salón o manifestaciones pacifistas, exigiendo desde nuestra segura cotidianeidad una renuncia sobrehumana a la justa defensa a aquellos pueblos que son verdaderamente masacrados en medio de la indiferencia de la comunidad internacional. Hay en nuestro mundo demasiados seres humanos violentos. Pero también hay algunos pacifistas mucho más ortodoxos que el mismo Gandhi, aunque mucho menos comprometidos. Y demasiada espiritualidad angelical e ingenuas negociaciones y reconciliaciones de origen nada claro. No hay lugar aquí para analizar los textos «heterodoxos» del mahatma, pero algún día habrá que hacerlo.

Me he limitado a intentar explicar desde mi propia experiencia, en primer lugar, cómo creo que vivió la no violencia alguien que no puede ser fácilmente considerado un teísta, Gandhi. Y, en segundo lugar, cómo puede ser vivida desde unas coordenadas cristianas. Aunque existen muchas y ricas experiencias de no violencia en todas las religiones, casi todas ellas pueden ser comprendidas, sin

forzarlas demasiado, desde los dos tipos anteriores. O bien desde las categorías del hinduismo y el jainismo que hemos visto en Gandhi, o bien desde la fe, que el cristianismo comparte con las otras religiones monoteístas, en un solo y misericordioso Dios. Algunas de estas experiencias son de gran actualidad, como la del Dalai Lama y el actual budismo tibetano. O la de la comunidad Gush Shalom, en Israel, donde conviven israelíes y palestinos. Con respecto al pasado, escribiendo desde España y habiéndome ya referido anteriormente al judaísmo, es de justicia recordar los frutos de tolerancia y diálogo que el Islam nos ofreció en al-Andalus. Y también al gran sufí Ibn Arabi, nacido en Murcia en 1165, apóstol de la fraternidad universal. Fuera de nuestro país hay que citar, entre tantos y tantos sufíes, auténticos hombres de paz, al gran defensor de la no violencia que fue Hassan al-Basri, personaje fundamental ya en los orígenes del Islam (643-728), que vivió en Basora, y Abu-l-Fadl Allami, que vivió en la India en la segunda mitad del siglo XVI y enseñó la paz, la tolerancia con todas las religiones y el amor a todos.

La no violencia confrontada a una creciente globalización y a un presente en grave crisis

Desde mi punto de vista, el actual y grave conflicto internacional constituye, desde luego, una aguda crisis, pero es más aun el síntoma de un desajuste crónico mucho más grave. Con la perspectiva que ya nos da el paso de un trimestre desde el fatídico 11-S, hay que constatar que nuestros líderes políticos y económicos y un sector importante de nuestras acomodadas sociedades, especialmente la estadounidense, no han querido preguntarse en serio: ¿por qué unos seres humanos están dispuestos a asumir el alto riesgo de perder la vida en un penoso viaje a bordo de una patera o encerrados en un hermético «container» a cambio de la posibilidad de encontrar aquí un trabajo tantas veces nada digno?; ¿por qué otros, palestinos, saudíes, argelinos... han optado por el «morir-matando» de un atroz suicidio?

El sistema político-económico internacional, cada vez más globalizado, está deslegitimado por multitud de trampas que originan un océano de miseria, enfermedad, ignorancia y sufrimiento casi imposible de medir. Hoy no vale nada la vida de los cinco millones

de hutus desaparecidos en Ruanda y la República Democrática del Congo (ex-Zaire) desde que, a mediados de 1994, se hizo con el poder el Frente Patriótico Ruandés, el gran protegido de los EEUU y de los poderosos lobbies que han logrado el control de los valiosos yacimientos del Kivu. O la de los 500.000 niños fallecidos por causa de las sanciones económicas impuestas por los EEUU a Irak, de cuyo sacrificio la ex secretaria de estado estadounidense, Madeleine Albright, dijo que «era un precio que valía la pena pagar». Como ayer no valía nada la vida de aquellos que, como Jesús de Nazaret, formaban parte de la gran masa que no gozaba del privilegio de la ciudadanía romana. Pero la muerte de las 5.000 víctimas de Las Torres Gemelas ha movilizado a toda «la comunidad internacional» casi sin excepción. Hablar sólo del derecho a la autodefensa, desligándolo de todo un contexto más amplio de relaciones causa-efecto y responsabilidades propias anteriores y actuales, es crear un falso debate sin salida. Del mismo modo que es una falacia negar esas relaciones y esas responsabilidades.

La exclusión siempre ha generado y seguirá generando toda clase de reacciones violentas y ha hecho caer imperios. Muchos de los terroristas que están tras los atentados del 11-S vienen de países como Arabia Saudí o Argelia, donde la falta de democracia está sostenida por las grandes potencias democráticas. O de Palestina, que no tiene ni Estado. Nuestros grandes líderes, con unas democracias internas bastante «domesticadas» y unas sociedades que se desentienden demasiado de todo aquello que creen que no afecta directamente a su seguridad y a su bienestar, imponen una y otra vez su voluntad al resto del mundo de una manera nada democrática. El abismo entre países ricos y pobres se agiganta aceleradamente, y la principal responsabilidad de ello corresponde precisamente a las grandes y democráticas potencias, que casi nunca han apoyado a las sociedades civiles de estos países pobres o que tantas veces han boicoteado sus incipientes democracias. Los lobbies que rigen la globalización económica de nuestro mundo se convierten cada día más en un poder no sólo superior y autónomo con respecto a los gobiernos nacionales, sino incluso capaz de poner a éstos a su servicio una vez pasado el trámite de las elecciones. ¿Y qué vamos a decir de la información cuando un genocidio de cinco millones de víctimas ni tan siquiera existe en los grandes medios? Es notable el gran perfeccionamiento y sofisticación de los métodos para lograr que el llamado «pensamiento oficial» acabe imponiéndose, dedicándose a

ello «full time» miles de superexpertos. Cada día es más poderosa la maquinaria propagandística, financiera, diplomática y, finalmente, militar que son capaces de poner en marcha los poderosos «lobbies» que, con demasiada frecuencia, están detrás de las decisiones de la llamada «comunidad internacional».

Una vez más, este nuevo imperio, más global que ningún otro anterior, más difuso, que no tiene un solo centro de poder, que con frecuencia no necesita ni tan siquiera imponerse por la fuerza..., parece invencible. Pero las palabras del Mahatma siguen resonando para dar ánimo a todos aquellos que no se resignan ante la injusticia: «Cuando me desanimo, recuerdo que a lo largo de la historia siempre ha habido tiranos que por un tiempo parecían invencibles, pero siempre, siempre, han acabado derrumbándose». Y el Señor Jesús continúa invitándonos a nosotros, sus discípulos, a construir el Reino de Dios y diciéndonos cual es el camino de la victoria sobre toda esclavitud: «La verdad os hará libres» (Jn 8,32). Creo que éste es el gran reto para todas las organizaciones que trabajamos en el ámbito de la justicia, la paz y los derechos humanos: construir unas sociedades bien informadas, conscientes de que en esta aldea global todos somos interdependientes (para bien o para mal) y decididas a exigir a sus gobernantes un mundo más justo y solidario. Debemos crear en nuestros conciudadanos la conciencia de que es más importante negar el voto a políticas insolidarias y cómplices de genocidio que donar unos cientos de euros o dólares anuales a la solidaridad. Por eso nuestra pequeña fundación cultural pretende contribuir a provocar un cambio de conciencia y de paradigmas en nuestra sociedad, no tanto mediante escritos o declaraciones como mediante gestos-metáfora de espiritualidad evangélica, solidaridad fraterna, no violencia activa, denuncia insobornable y respeto reverente a la hermana-madre tierra.

ST EDITORIAL
SALTERRAE
Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

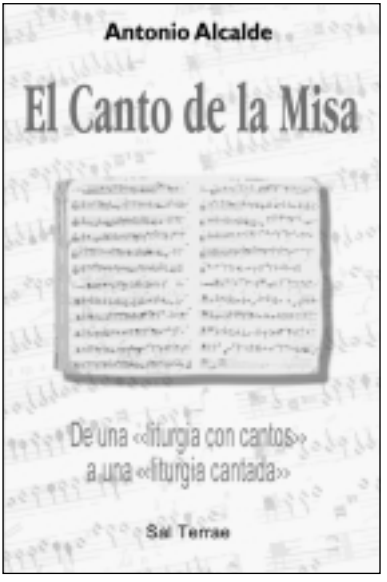
Muchos de nuestros contemporáneos se han distanciado de la religión por creerla reducida a unas prácticas externas sin relación con sus aspiraciones más elevadas. La humanidad nunca había experimentado tan trágicamente la necesidad de Dios. La mayoría de las veces, únicamente parece rechazarlo por haber dado su nombre a cosas incompatibles con la idea que toda alma recta está llamada a hacerse de Él.

Es, sin duda, imposible hablar de Dios sin mezclar con su luz gran parte de nuestra sombra. Es necesario que sepamos, al menos, que los límites de nuestro pensamiento y de nuestro discurso no se encuentran en Él, porque Él siempre está más allá de las concepciones más sublimes y del lenguaje más perfecto.

120 págs.P.V.P. **(IVA incl.): 6,60 €**

ST EDITORIAL
SALTERRAE
Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD



Hemos entrado en un nuevo milenio, y la Iglesia está comprometida en la obra de la nueva evangelización. Uno de los grandes retos que tenemos los cristianos al comenzar este nuevo tiempo es el de dignificar el culto cristiano. Y uno de los medios más eficaces para ello es el canto, que, en circunstancias normales, de-bería ser imprescindible en la Eu-caristía, centro de la vida cristiana.

El título este libro está cargado de intencionalidad. Como bien señala su autor, los cristianos no nos reunimos los domingos en asamblea litúrgica para cantar, sino para *celebrar* y *cantar* la Eucaristía. Tenemos que *cantar la Misa* y no cantar *en* la Misa o *durante* la Misa. Porque no se trata de hacerla más amena, llevadera o divertida, sino de llegar a celebrar la «Liturgia cantada» mejor que la «Liturgia con cantos».

200 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 10,80 €**

ST 90 (2002) 79-93

LOS LIBROS

Recensiones

DUQUOC, Christian, *«Creo en la Iglesia». Precariedad institucional y Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander 2001, 288 pp.

Se trata de una obra en sintonía con la reflexión eclesiológica iniciada en la obra del mismo autor, «Iglesias Provisionales» (París. 1985), donde elabora ya el concepto de lo provisional y de la fragmentación de las Iglesias, mostrando así que ellas no son «lo último». En esta obra escoge Duquoc dos pilares sobre los que apoyarse: «por una parte, está el carácter obsoleto de ciertas formas institucionales, si tenemos en cuenta las exigencias pastorales y el tenor idealista de su justificación teológica; por otra, la presión subversiva de la fe y la esperanza cristianas

Los auténticos motores de la evolución eclesiástica son para el autor la fe y la esperanza, pero dicha evolución justifica siempre su inmovilismo por la tradición, en nombre de su fidelidad a la doctrina originaria. Por ello, Duquoc realiza un análisis de las disfunciones eclesiales y de crítica de las ideologías idealistas que desvinculen la connivencia entre fe y tradiciones instituidas, para que así aparezca el verdadero poder del instituyente: «la Palabra que suscita sin cesar el Reino de Dios simultáneamente en proximidad y a distancia del orden de lo cotidiano».

Ch. Duquoc busca una correlación entre la institución como signo del Reino y su carácter históricamente conflictivo. Dicha correlación la considera imprescindible para cualquier eclesiología consecuente, pues resulta ineludible afrontar la distancia que media entre las promesas iniciales, de las que se beneficia la institución, y su acontecer histórico. Para nuestro autor resulta evidente esta distancia en nuestro contexto: «pocos aceptan como tolerable la disfunción actual entre la práctica institucional de la Iglesia católica y el mensaje de Jesús el Cristo, cuyo testigo ella pretende ser: esa disfunción relativiza hasta el exceso los discursos mantenidos y los valores evocados, y desacredita la autoridad institucional». Por eso es necesario pensar una nueva articulación, siempre provisional. A aquellos para quie-

nes esto implique un relativismo les responde Duquoc que, «lejos de relativizar o devaluar a la Iglesia visible, subraya su grandeza: ser en el tiempo el signo humano del don siempre contemporáneo del Espíritu. Este don asume nuestra condición, no la elimina».

Con esta nueva correlación, basada en la precariedad, Duquoc pretende eliminar la tentación de creer que la Iglesia terrestre es ya la manifestación del reino de Dios; ello es la raíz de la violencia que engendra la institución. Duquoc nos previene de los argumentos clásicos que achacan los fallos institucionales a la pecaminosidad de sus miembros. De ese modo, se busca la solución con la conversión, con lo cual la institución siempre escapa a posibles reformas, porque ella es perfecta (la Iglesia invisible), y los imperfectos son sus miembros (la Iglesia visible). Pero a la eclesiología le falta pensar cómo vincula ambas Iglesias, porque no quiere caer en la cuenta de la violencia que es inherente a la pretensión eclesial de dar testimonio histórico de la verdad.

Como ejemplo de la propia ambivalencia que se vive en el seno de la Iglesia, fruto de su inmovilismo y autoritarismo, pone los casos del matrimonio y el ministerio, en los que se observa que la institución ha de limitar y corregir todo discurso absolutista y último.

En la segunda parte realiza un recorrido por el ideal doctrinal, que es con el que siempre se justifica el inmovilismo, y lo organiza en tres temas: los signos de reconocimiento (la unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad); la estructura sacramental y la simbólica comunitaria (Pueblo de Dios, Templo del Espíritu, Cuerpo de Cristo). Para Duquoc son todos ambiguos y tratan de cómo se da la invasión de lo visible por el Invisible.

Finaliza con una tercera parte donde analiza cómo la interpretación del rastro del Reino es lo que justifica y legitima a la institución eclesial; ella es la intérprete de su discreta venida, pero, al orientar su práctica, se da de bruces con la opacidad de la historia, con el eclipse del cristianismo originario y con el retraso de la Promesa. Para explicar todo ello utiliza la categoría de «discreción» como el modo de hacerse Dios presente, algo que ya había utilizado en su obra «Mesianismo de Jesús y discreción de Dios» (Ginebra, 1984).

Un libro que, aunque escrito para teólogos y estudiantes, conecta con una honda preocupación pastoral: cómo mostrar una identidad eclesial en una sociedad donde su imagen está cada vez más depauperada y obsoleta, y donde los propios creyentes que pertenecen a la Iglesia se preguntan si la estructura de ésta tiene algo que ver con el mensaje de amor y misericordia que predica.

Juan Pedro Alcaraz

DUNN, James D.G., *La llamada de Jesús al seguimiento*, Sal Terrae, Santander 2001, 208 pp.

El objetivo del libro es rescatar una imagen suficientemente clara de lo que supuso el seguimiento de Jesús en la Palestina del siglo I. Tanto para el seguidor del siglo XXI como para quien pretenda serlo, esa imagen será la clave de cómo ha de entender su respuesta a la llamada de Jesús, ya que, por un lado, sería absurdo tratar de imitar a los primeros seguidores, pero, por otro, también podría resultar engañoso el estar embarcado en un seguimiento actual distorsionado por el paso de los años. La pregunta que se hace el propio autor ante tal pretensión es si podemos hacernos con una imagen suficientemente clara del seguimiento al que llamó Jesús. La repuesta es que sí, y la impresión que le queda al lector al finalizar el libro es que James D.G. Dunn consigue fundamentar su afirmación con un gran manejo del material evangélico y de datos exegéticos que va desgranando de una manera muy asequible y amena.

Dunn explica en cuatro capítulos las claves que considera irrenunciables para el seguimiento de Jesús. En primer lugar, se trata de una llamada que invita a reconocer el reinado de Dios, su ultimidad; el que lo reconoce o escucha es apremiado a tomar urgentemente una decisión que no puede ser pospuesta. El tomar conciencia de todo ello conlleva arrepentimiento, que no es tanto sentir culpabilidad, cuanto menesterosidad, y que supone el advenimiento de la fe, que es confianza en Dios. Este reinado de Dios es para los pobres y pecadores, que son los únicos que pueden confiar en Él de manera radical, pues los ricos y «justos» se sienten seguros de sí mismos y de sus pertenencias. La posesión del reino no se hace ni por revolución violenta ni por alejamiento del mundo. Aquí rescata Dunn la idea de juicio final, donde los acomodados serán responsabilizados de la pobreza. Concluye el autor con un interesante capítulo en el que se pregunta si podemos pensar que la Iglesia responde a las expectativas creadas por la llamada de Jesús a seguirlo.

Para finalizar, Dunn extrae una serie de consecuencias a las que el cristiano de hoy no puede ser ajeno: el seguimiento al que llamaba era práctico y no teórico, social y no meramente espiritual, comunitario y no individual; exigía un alto grado de compromiso y tenía un carácter enteramente carismático.

Un libro breve y muy claro, donde el autor consigue lo que pretende: «en una época en que la complejidad de la vida moderna puede convertirse en una excusa para justificar, como concreción del seguimiento, casi cualquier cosa, es importante recordar la poderosa simplicidad de la primera llamada de Jesús: Sígueme».

Juan Pedro Alcaraz

GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis, *Los cristianos del siglo XXI*, Sal Terrae, Santander 2001, 160 pp.

Son muchas las reflexiones que se pueden encontrar sobre nuestro tiempo desde distintas perspectivas. Pero quizá sean pocas las que hallamos desde la visión de un teólogo. Por eso, una vez más, se agradece que González-Carvajal se lance a dicho propósito, cumpliendo así con la misión eclesial de interpretar los signos de los tiempos.

Escoge para ello una serie de temas, que divide en dos partes. Una primera, destinada a tratar retos comunes a toda la humanidad: la globalización, las migraciones, la tecnología de alto riesgo, el diálogo interreligioso y la increencia. Como se observa, son todos ellos problemas que encontramos en las primeras páginas de los periódicos o de los telediarios; pero la aportación de González-Carvajal consiste en que, una vez planteados de una manera sencilla y mostrando gran erudición, los reflexiona de tal modo que sirven de reto para la pastoral cristiana Por eso, desde una sensibilidad especial, afirma el autor: «Dios no quiere telespectadores... Y queda por saber si las iglesias van a escuchar la voz del Señor, que sigue clamando "¿Dónde está tu hermano?", o si le van a responder al Señor que ellas no se meten en política».

La segunda parte la dedica a problemas más propios del interior de la Iglesia, una Iglesia que, si quiere ser relevante, tendrá que asumirlos como retos que debe afrontar en este siglo XXI; lo contrario podría ser un suicidio. Tales retos son la diáspora, donde se plantea el futuro del cristianismo occidental, el ecumenismo, la falta de presbíteros, el papel de la mujer y el ejercicio de la autoridad en la Iglesia. Todos ellos problemas que se plantean en el horizonte de un nuevo cristianismo, porque para Carvajal, basándose en los estudios sociológicos, ha llegado el fin del cristianismo convencional, y se vislumbra la figura del cristiano del siglo XXI como una persona con experiencia de Dios y con un estilo de vida insertado en comunidades de contraste y con radicalidad evangélica.

En definitiva, un libro que consigue hacerse eco de las preguntas que interpelan al cristiano de hoy y que espera encontrar alguna respuesta por parte de la Iglesia.

Juan Pedro Alcaraz

DÍAZ-SALAZAR, Rafael Mª, *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*, Ed. HOAC, Madrid 2001.

Todos los intentos de separar los universos de la política y de la religión se han acreditado como vanos. La sociología política y la sociología de la religión muestran con claridad que ambos universos están claramente implicados entre sí. Más aún: muestran claramente que tal implicación incide en la configuración histórica de las sociedades.

Partiendo de esa convicción, Díaz-Salazar persigue en la obra que presentamos, como él mismo indica, tres objetivos: «analizar la interacción entre la *cultura religiosa* del cristianismo de liberación y la *cultura política* socialista, explorar las aportaciones de algunas instituciones y movimientos cristianos a la construcción de un nuevo socialismo, y estudiar el diseño de una política socialista hacia el mundo cristiano» (p. 10).

Lamento, dada la brevedad obligada de esta nota, no poder presentar con detención la vigorosa reflexión de Díaz-Salazar. Pero no quiero renunciar a resumir muy apretadamente algunas de las que son, a mi entender, sus aportaciones fundamentales.

Tras un breve primer capítulo sobre política y religión en la España contemporánea, centrado en tres momentos históricos significativos –la España de los años treinta, el franquismo y la nueva fase democrática–, se abordan los tres objetivos antes indicados.

En el capítulo II nos ofrece el autor un riguroso análisis de la cultura política de los cristianos de izquierda en España, basado en el estudio del pensamiento y la acción de diversos movimientos laicos cristianos: HOAC, JOC, VOS, MCE, ACO, VOJ, JEC, FECUM, CEMI, JARC, MRC, CCP, CPS...

El tercer capítulo presenta, por una parte, la crítica cristiana al capitalismo y destaca, por otra, las aportaciones que el cristianismo puede ofrecer a la construcción de un «nuevo socialismo». Es de especial interés el profundo y matizado estudio que se hace de la Doctrina Social de la Iglesia a tal respecto.

En el cuarto y último capítulo –tras un análisis de la política seguida por numerosos partidos de la izquierda europea, con atención muy especial a la posición paradigmática que representa la izquierda italiana– Díaz-Salazar diseña un modelo posible y deseable de política socialista hacia el mundo social del «cristianismo de liberación».

Tal vez nadie en el mundo cristiano español se muestre tan preocupado como Díaz-Salazar por destacar la positiva contribución que el cristianismo liberador puede prestar a la construcción de un «nuevo socialismo», es decir, un socialismo «cualitativamente distinto», verdaderamente alternativo. Su convicción es que «el socialismo necesita innovar su *discurso*

público», activando para ello *«un nuevo contrato social o pacto de ciudadanía solidaria»* con los trabajadores precarios, los excluidos sociales, los empobrecidos de los países del Sur y las generaciones venideras. Y está igualmente convencido de que, para lograr ese contrato o pacto, el cristianismo encarnado por los cristianos de base puede ofrecer una colaboración significativa, ya que «lo político del socialismo y lo prepolítico y meta-político del cristianismo de liberación pueden retroalimentarse».

Estas convicciones, que no pocos cristianos compartimos, alentaban ya en otras publicaciones del autor, especialmente en la obra editada recientemente en Taurus con el título *La izquierda y el cristianismo.* En torno a tales convicciones –fundamentadas en rigurosos análisis y en serias reflexiones– se encuentra, a mi entender, la más decisiva aportación que el autor nos regala en ambas publicaciones, cuya lectura recomiendo calurosamente a quienes estén interesados en profundizar en las relaciones entre el universo de la fe y el universo de la política.

Julio Lois Fernández

RADCLIFFE, Timothy, *Os llamo amigos. Entrevista con Guillaume Goubert,* San Esteban Salamanca 2001, 134 pp.

Timothy Radcliffe, que recientemente ha terminado su servicio como Maestro de la Orden de Predicadores (dominicos), ha recibido por este libro-entrevista el Premio de Literatura Religiosa 2001 en Francia. Con su habitual estilo directo y transparente, y con su pensamiento propio y sugerente, fray Timothy responde a las preguntas del periodista Guillaume Goubert sobre su vida y sobre cuestiones relacionadas con su gobierno en la Orden, así como sobre temas relacionados con el resto de la Iglesia y el mundo actual. Comienza hablando de su infancia y su juventud, vividas en el seno de una familia católica en la Inglaterra de postguerra de los años cuarenta y cincuenta. Posteriormente, durante un año de trabajo en una oficina en Londres, traba amistad con personas no católicas que cuestionan su fe y le empujan a una maduración personal de la misma. La búsqueda de la Verdad y el «descubrimiento de qué estaba llamado a ser» le lleva a ingresar en la Orden de Predicadores. Después de su formación en Oxford, fue ordenado sacerdote. Profundizó sus estudios en París, donde más adelante desempeñaría tareas de capellán y profesor en una residencia universitaria. En 1988 fue elegido Provincial de Inglaterra, y en 1992 Maestro de la Orden.

Con respecto a la historia de la Orden, Timothy destaca los períodos y personajes que le parecen más significativos desde su fundación por santo Domingo en el siglo XIII. En su opinión, la identidad de la Orden consiste en predicar «la amistad que está en el corazón de la vida de Dios; es la amistad que estamos llamados a compartir». La fraternidad, la vida en común y el estudio dominicanos se entienden y se viven desde esta experiencia de la «amistad». Comenta después el estilo de gobierno democrático de la Orden y su relación con el Vaticano y otras instituciones religiosas. Piensa que la tensión entre unidad y diversidad es «un desafío y una alegría», y considera que la prioridad principal de la Orden hoy es reflexionar sobre la misión común de los frailes, las monjas contemplativas, las hermanas y los laicos. Esta misión consiste en «sanar nuestro mundo dividido y fracturado para que sea el lugar donde Dios pueda vivir y compartir nuestras vidas».

Timothy relaciona *«Veritas»*, lema de la Orden, con el amor y la reconciliación, de manera que la verdad facilita la comunión entre las personas. Esta verdad, que es Dios, está revelada y aún permanece más allá de nosotros, por lo que no puede ser domesticada. Fe y razón deben buscar a una la verdad. En relación con el mundo, la Iglesia tiene como desafíos encontrar el modo de predicar el Evangelio a aquellos que parecen haberse olvidado de Dios y acordarse de los olvidados por la sociedad. Analiza también las dificultades de la Iglesia con el mundo moderno y las reformas que estima necesarias en la vida de la Iglesia.

Timothy Radcliffe muestra su fuerte y carismática personalidad en este ensayo de biografía narrada teológicamente, en el que vida y reflexión creyente caminan de la mano. Una de las principales cualidades del autor es su increíble capacidad para armonizar los retos actuales con lo mejor de la tradición, y ésta con un lenguaje actual y asequible, comprensible por oídos modernos. Buen libro para conocer a este dominico, sin duda maestro por su pensamiento profundo y claridad pedagógica.

Fernando Nieto Sáez

BURDIN, Léon, *Decir la muerte. Palabras para vivirla*, Claret, Barcelona 2001, 232 pp.

La muerte es siempre un tema inquietante e interpelador, sobre todo si se trata de aproximarse a ella no sólo desde el cuestionamiento antropológico y teológico, sino desde la dimensión psicológica y pastoral. Son éstas últimas perspectivas las que el autor de este libro pretende desarrollar, pues, tal y como afirma el teólogo que pro-

loga el libro, Bernard-Henri Lévy, «es un libro terrible; y un libro no sobre la muerte, sino escrito a su sombra, a su lado, en estrechísimo contacto con ella».

Léon Burdin, sacerdote jesuita y capellán del Instituto Gustave Roussy, un prestigioso Hospital al sur de París para el tratamiento de enfermos cancerosos y terminales, se propone en este ensayo recoger sus vivencias y reflexiones en torno al morir humano. Desde su experiencia como consejero espiritual y acompañante pastoral, nos transmite una serie de ideas sobre la vida, profesión y experiencia de su ministerio como agente de pastoral hospitalario. Profesión que él identifica con la de «comadrón» del sentido de la muerte y «barquero» hacia el más allá.

El autor va describiendo, en los relatos que componen este librito, algunos procesos por los que le ha tocado pasar y compartir. Algunos de éstos son: la visión del sacerdote como figura religiosa, pero también como anunciadora de la muerte (la visión del sacerdote da paz, pero también miedo); la imagen del hospital como lugar ambivalente y complejo (lugar de dudas, incertidumbres, sentimientos, deberes, obligaciones, necesidades, expectativas, etc.); los sentimientos y actitudes de enfermos próximos a la muerte; la esperanza y el deseo de éstos de no pasar por un final desgraciado; la aceptación de la muerte propia y de la ajena; la dignidad del enfermo y las situaciones de posible indignidad que deben prevenirse y eliminarse; la dimensión biográfica de la vida de las personas moribundas; lo que queda de la persona fallecida, y cómo se sienten los que han compartido con ella sus últimos instantes... Y así, un sinfín de historias y pensamientos que acercan al lector a una idea certera y real del morir humano y a tomar conciencia del lado más espiritual y enigmático del mismo. Quizá en esta última consideración radique la esencia de «decir la muerte», pero también la de saber mirarla y vivir con ella.

José García Férez

Bouflet, Joachim, Edith Stein: filósofa crucificada, Sal Terrae, Santander 2001, 240 pp.

Si hubiera unas vidas de santos de iniciación, que dieran a conocer las grandes virtudes de un santo suscitando en el lector el deseo de emulación, y otras mistagógicas, que más bien introdujeran en el misterio con el que el santo estuvo en contacto, esta hermosa biografía de Edith Stein sería una buena conjunción de ambos modelos. En ella no sólo se narran los hechos de su vida de modo atractivo, sino que se abre al lector al mundo que ella vivió y al Dios con el que ella se relacionó.

La narración es fluida y amena. Gracias a la buena selección de

citas que salpican la obra, podemos escuchar a Edith y a quienes la conocieron y convivieron con ella. El autor consigue hilvanar la historia reuniendo bellas expresiones de los escritos de Edith sobre filosofía, política, cuestiones sociales, su particular feminismo, el cuidado y la delicadeza de los tiempos dedicados a la oración, su amor a la Iglesia o su vida interior, y recogiendo preciosos testimonios de sus alumnas, de sus amigos y compañeras de convento, que destacan su fe firme, su carácter decidido, su tenacidad, su intimidad con Dios, la unión de fe y vida que convertía su relación con Dios en solicitud por los demás, estímulo en ellos de la pasión por la vida, y dulzura, paciencia y serenidad ante las no pocas dificultades de los tiempos de rechazo y persecución que le tocó vivir. El resultado es que el lector se queda con la miel en los labios y con deseos de adentrarse por sí mismo en La ciencia de la cruz, Ser finito y ser eterno, Estrellas amarillas o las demás obras de esta judía filósofa, carmelita y mártir.

Cuando nació, le llamaron Edith; en su bautismo tomó el nombre de Theresia Hedwig; y, como carmelita, fue Sor Teresa Benedicta de la Cruz. Fue judía, atea y cristiana sucesivamente; estudiante, filósofa, feminista, profesora, hija, novicia, carmelita, mística, mártir...

Hija de una judía devota, fue iniciada en el judaísmo y lo abandonó en su adolescencia. Inteligente, muy valorada por compañeros y profesores, su buena form que el del conocimiento filosófico».

Tras leer el Libro de la vida de Teresa de Jesús, al cerrarlo dijo para sí: «esto es la verdad». La pasión por saber y por la verdad atravesó su vida desde muy pronto y le llevó convertirse a la fe cristiana y a ser bautizada en la Iglesia Católica. Edith acabará reconociendo que «Dios es la verdad, y quien busca la verdad busca a Dios, sea o no consciente de ello». La fidelidad a ese Dios la lleva al Carmelo y a asumir su muerte en las cámaras de gas, unida a la cruz de Cristo y por su pueblo.

Al poco tiempo de entrar en el Carmelo, debido a los trabajos que le encargan, la vida que lleva se parece muy poco a la que había previsto y deseado en su corazón. Entró buscando soledad, y reconoce que «la mayor parte de mi vida he estado más sola que aquí». Sin embargo, vive contenta, en paz y agradecida por «la inmerecida y extraordinaria gracia de la vocación». Este sencillo ejemplo ayuda a comprender que, como toda vida con grandeza, la de Edith no consiste en la realización de la imagen que ella se ha hecho de su vida, sino en la respuesta a una vocación y la aceptación de los sorprendentes caminos de Dios.

Edith vive los misterios de la fe cristiana con encanto, belleza y hondura. Entiende que se ha producido una «nueva encarnación de

Cristo en los cristianos»; encuentra en «el despojo de la propia voluntad el camino de unión con Dios y de servicio a los hermanos»; por ello, al «salir de sí mismo», el cristiano «comunica al mundo la vida divina». Edith busca «vivir eucarísticamente (...) salir de las angustias de la propia vida y adentrarse en el horizonte infinito de la vida de Cristo (...) empeñarse con su vida y su existencia en la gran obra de la redención del Salvador». Su deseo de vivir «escondida en el corazón divino», con la eternidad como referencia, y su «fe en la historia secreta» la llevan a anhelar la identificación con Cristo, pasar por donde él pasó, vivir «desposada con el Señor bajo el signo de la cruz» y aceptar la cruz, ya sea bajo la forma de adaptación paciente a la nueva vida del convento, de sometimiento a la rutina cotidiana de la vida o de aceptación del martirio en la cámara de gas.

Decía Saint-Exupéry, en el contexto de su época materialista y de cortas miras, que «necesitamos que llueva sobre los hombres algo parecido a un canto gregoriano». Algo así llueve sobre nosotros en esta biografía de Edith Stein cuando vemos que las verdades hondas pueden ser vividas humanamente, las virtudes sólidas encarnadas en una vida concreta, y los misterios de la fe habitados como un hogar dulce y sereno.

Libros así permiten atisbar una vida con más altura que la que ofrece el circuito producción-consumo. Libros como éste educan el deseo, muestran formas de intimidad con Dios, enseñan a nombrar experiencias interiores y anhelos hondos que, gracias a Dios, no han desaparecido. Libros así hacen llover sobre nosotros algo parecido a un canto gregoriano.

Juan A. Guerrero, SJ

Müller, Andreas U., y Neyer, Maria A., Edith Stein. Vida de una mujer extraordinaria, Monte Carmelo, Burgos 2001, 288 pp.

Entre las diversas biografías que vienen apareciendo sobre la figura de Edith Stein. ésta que nos ofrece la editorial Monte Carmelo, en una edición muy bien presentada, con fotos en negro y en color, es una gran aportación.

Sus autores manejan documentación desconocida hasta ahora y reflejan un gran conocimiento sobre la vida de Edith Stein. Pero lo más valioso de su trabajo es que consiguen que los grandes temas de su pensamiento y experiencia no sean desligados de su raigambre biográfica (su ambiente familiar, sus estudios, su trabajo, su conversión, su vida de religiosa y su martirio) e histórica (las dos guerras mundiales, la desigualdad de la mujer, el nazismo, etc.), logrando así que confluyan todas esas di-

mensiones en una unidad: su búsqueda de sentido a lo largo de todas esas etapas: «Sin la convicción fundamental de que la vida, como totalidad, tiene sentido, no podríamos actuar. Parece que en todo lo que hacemos somos guiados siempre por un anticipo de sentido y esperanza que no es producto de nuestras acciones, sino que constituye ya el fondo de las mismas» (p. 117).

A dicha búsqueda se lanzó Edith de una manera honesta, independiente y firme, en un mundo convulsionado por los aconteceres de la época, que tendrán repercusión en su vida, pues será con la experiencia de sufrimiento cuando empiece a vislumbrar la posibilidad de sentido a través de la religión; y ejemplo de ello es el comentario que transmitió al profesor Hirschman, sj, sobre el testimonio de la viuda de A. Reinach: «el motivo decisivo para su conversión al cristianismo había sido la forma en que su amiga, la señora Reinach, gracias a la fuerza que le había dado el misterio de la cruz, pudo ofrecer el sacrificio que se le había impuesto con la muerte de su marido en el frente de la Primera Guerra Mundial» (p. 119).

Otro de los aspectos más importantes a valorar de esta biografía es cómo los autores consiguen hacer comprensibles al lector las influencias que ejercieron en la vida de Edith grandes figuras del pensamiento, y así, por ejemplo, no se limitan a citar que Edith perteneció a la «sociedad filosófica de Göttingen» y que fue discípula de E. Husserl, sino que explican en síntesis en qué consiste la fenomenología y cómo fue su relación con M. Scheler, A. Reinach y su querido maestro Husserl; o la influencia de la novela de Dostoievski «Crimen y castigo», resumiéndonos su contenido. También detallan en qué pudieron influir sus lecturas de Kierkegaard, o cómo conoció a Heidegger y leyó su obra «Ser y tiempo», sin olvidarnos de la gran aportación que supuso la lectura de Santa Teresa para el giro definitivo hacia su conversión. Y así podríamos seguir indefinidamente, porque son muchas las personalidades del pensamiento y de la espiritualidad por las que pasó E. Stein.

Se trata, por tanto, de una obra en la que los autores saben elaborar la experiencia vital e intelectual que representa Edith Stein en el ámbito de la filosofía, por un lado, y de la fe, el amor y la esperanza, por otro, tan radicalmente que sus palabras y sus hechos sirven de ejemplo y de orientación para hoy.

Juan Pedro Alcaraz

LEBEAU, Paul, Etty Hillesum. Un itinerario espiritual: Amsterdam 1941 – Auschwitz 1943, Sal Terrae, Santander 2000, 216 pp.

El libro que se nos ofrece, del jesuita belga Paul Lebeau, es el intento de narrar en clave de itinerario espiritual ignaciano los diarios que, desde el 8 de marzo de 1941 hasta el 10 de octubre de 1942, escribió una joven judía de veintisiete años y que mucho más tarde se publicarían con el título La vida trastornada. El intento del autor no es un intento vano, porque a lo largo de estas densas y apretadas páginas se va narrando la asombrosa aventura humana y espiritual de un proceso que, partiendo de la descripción de un estado de «oclusión del alma», se va a hacer la crónica de un alumbramiento: dar a luz desde el interior a la Vida que le habita. Evidentemente, el proceso es largo y está atravesado por una experiencia terrible que la acompaña: la segregación, concentración y deportación de los judíos de los Países Bajos en ese mismo período de tiempo. De manera que asistimos, a la vez, al alumbramiento y al «apagamiento», porque, días después de acabado el diario, desaparecerá de esta tierra su autora en el anonimato de Auschwitz. La última nota que se conserva de ella es una postal, que arrojó a la vía por la rendija del vagón que la llevaba con su familia al exterminio, dirigida a su amiga Christine el 7 de septiembre 1943.

Para decir algo de este libro, que te agarra desde el comienzo, voy a separar dos campos: primero hablaré del texto mismo de Etty, de la experiencia de esta jovencísima pero ya madura mística de la fragilidad de Dios; y después, del texto del autor, es decir, del modo en que Paul Lebeau nos la presenta.

Lo más sugerente y sobrecogedor del testimonio que tenemos entre manos es el alumbramiento del Dios frágil e impotente, pero apreciadísimo, que ella misma contempla asombrada cómo se está produciendo en su vida. Una vida muy rica emocionalmente, pero inestable («hay algo en mí de aventurera y antojadiza» dice de sí misma), variada en experiencias amorosas, nada pacata ni religiosa. Y desde esa misma riqueza vital, un descubrimiento de Dios en lo profundo, taponado por muchas ruinas, pero que pugna por salir a la luz. La ayuda de un hombre extraño y fascinante, Julius Philipp Spier, que la enamora y le hace descubrir la interioridad desde claves cristianas, haciendo el papel de «comadrón». Y una profunda toma de conciencia se produce en ella. También los otros, sus hermanos sufrientes, van a poblar su vida. Y entre las manos hábiles de S. y en contacto con ellos, «los corazones devastados de los otros», se va a producir el milagro. Su asombro

ante la nueva criatura recién nacida se expresa inmejorablemente cuando descubre que tiene que cuidar esa nueva Vida en ella y que todo estriba en «ayudar a Dios» y defender hasta el final la morada protectora que tiene en ella y en cada una de las personas con las que vive. Esto es lo más inaudito y sorprendente de su experiencia espiritual.

El texto de P. Lebeau pretende adivinar un itinerario de inspiración ignaciana en la aventura que se va desgranando en la páginas del diario de Etty, que el autor conoce muy bien. Y, aunque no deja de encontrarle paralelismos, sobre todo en las etapas sucesivas (desde el desorden afectivo hasta el compromiso y la entrega definitiva, pasando por un tosco discernimiento de desolaciones y consolaciones y por un proceso de elección), la verdad es que su intento no es nada convincente. Etty es demasiada Etty para poder ser encajada en un sistema concreto, por muy probado que esté. Su valor estriba, sobre todo, en hacernos llegar su voz, en trasmitirnos los acentos más originales de su experiencia, ciertamente muy poco clasificable. Como el mismo autor nos confiesa, lo que escribe es «un libro de notas de lectura», una particular agrupación de los temas que jalonan su itinerario. Y de ese modo se convierte en testigo fiel y lúcido de ese maravilloso regalo de Dios, que es la vida de Etty para los hombres y las mujeres de nuestro tiempo.

Xavier Quinzá Lleó

RÍOS MARTÍN, Julián Carlos, Quince historias ocultadas. Dignidad y marginación, Sal Terrae, Santander 2001, 184 pp.

Vivimos inmersos en la cotidianeidad: trabajo, familia, amigos... Y es muy posible que esa cotidianeidad no quede «tocada» por ese otro mundo (submundo) que transcurre a nuestro alrededor y que está lleno de dolor, sufrimiento, frustración, vidas rápidamente truncadas, etc. El libro nos habla de un autor y de su trabajo en esas realidades a las que, en el mejor de los casos, sólo podemos tener acceso por medio de las crónicas de sucesos, de los semáforos o de alguna conversación. A través de 15 historias vitales se nos narra esa experiencia de acompañar y hacerse presente en esas vidas que parecen abocadas a la desesperación. Julián Carlos narra precisamente su experiencia de «vivir con esas personas».

En una época de excesivos tecnicismos, pretendidos profesionalismos, poco trabajo de calle y mucho despacho, y discursos excesivamente neutrales que –como creo que acertadamente se dice en el epílogo– «esconden muchos planificadores de la indiferencia», es

de agradecer el trabajo de Julián Carlos y de lo que él representa para muchos colegas de trabajo. Por eso no tenemos que ir buscando aspectos técnicos o metodológicos (que sin duda podemos deducir), sino ese talante cercano y –¿por qué no decirlo?– «amigo» que hace posible convertir esas historias de marginación en vidas llenas de dignidad; igualmente, esa capacidad para hacer de cronista de esa dura realidad y enseñarnos que no hay que tenerla miedo, sino sumergirse en ella para poder descubrir que allí también habitan personas con sueños y vidas dignas: Antonio, Pedro, Patricia, Rafa, etc.

Creo, pues, que el gran valor de este libro es su dimensión testimonial y su forma de azuzar nuestras tranquilas conciencias para desvelarnos que sigue existiendo esa otra dura realidad, y que es posible acercarse a ella con ojos limpios, no mirando nuestras «hambres» (técnicas, de formación, de afecto, etc.), sino mirando a la persona que se nos ha puesto delante, para intentar devolverle la dignidad que entre todos le hemos robado. Y debe hacerse desde la realidad de sus vidas, donde la cotidianeidad es el lugar de redención.

José A. García Quintana

El autor, religioso claretiano y especialista en «vida consagrada»,

MARTÍNEZ, Mariano, Discernimiento personal y comunitario. Necesidad, claves, ejercicio, San Pablo, Madrid 2001, 300 pp.

aborda en las páginas de este libro un tema ciertamente recurrente en toda la tradición espiritual cristiana: el discernimiento. A lo largo de su desarrollo, Mariano Martínez intenta hacer un compendio de este tema, tanto en su dimensión personal como comunitaria, a partir de las claves antropológica, teológica y pastoral.

La obra tiene cuatro partes claramente diferenciadas. En la primera, el autor hace un análisis de la situación a la que se enfrenta el hombre de hoy y en la que el discernimiento es entendido como realmente necesario y urgente.

La segunda parte se centra en aclarar en qué ha consistido el discernimiento a lo largo de la historia, a la luz de la tradición bíblica y de la Iglesia; de igual modo, analiza el contexto eclesial actual desde donde el arte de la discreción se reconoce tan necesario.

En el tercer capítulo, el más extenso del libro, se hace un análisis sistemático de las fuentes teológicas desde las que bebe el discernimiento, de las claves hermeneúticas de la discreción y del dinamismo teologal que lleva consigo; se recogen muy oportunamente, en este último aspecto, las aportaciones de dos grandes maestros del discernimiento: san Juan de la Cruz y san Ignacio de Loyola. Sin embargo, aunque en este capítulo se

usa un esquema muy válido (fuentes-claves-dinamismo), el desarrollo que el autor hace de los contenidos es en ocasiones excesivamente reiterativo.

La última parte del libro, a nuestro entender la más práctica e interesante, estudia el discernimiento comunitario dentro de la vida consagrada, analizando la doble dimensión psicológica y teológica que el fenómeno tiene en las relaciones comunitarias. El autor acaba este capítulo con un apartado donde se dan pistas y método para realizar un discernimiento en comunidad.

Cabe destacar el talante pastoral del libro, que facilita una serie de preguntas al final de cada tema para la reflexión personal y comunitaria; de igual modo, dispone de un apéndice al final de la obra con valiosas citas de fuentes bíblicas, magisteriales y de la tradición espiritual; así mismo una bibliografía con artículos recientes sobre el tema.

En suma, estamos ante un libro muy útil para nuestro crecimiento en la vida espiritual y en nuestras relaciones comunitarias, ya sea dentro de la vida consagrada o en una comunidad de vida seglar que sienta la necesidad de dar respuesta fiel a los requerimientos de nuestro mundo y desee contar con una ayuda, el discernimiento, tan importante en toda nuestra tradición espiritual.

Pedro Mª Mendoza Busto

ST EDITORIAL
SALTERRAE
Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

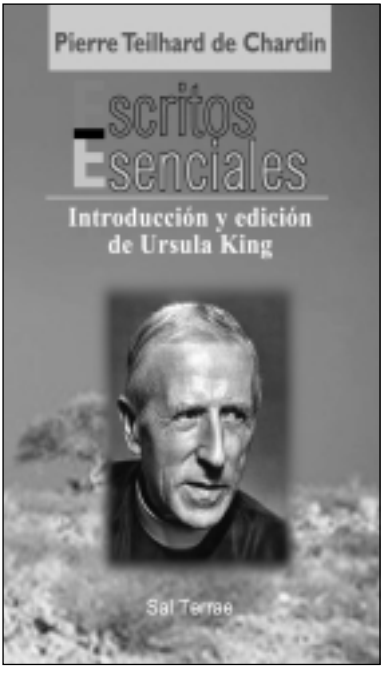
Joan Chittister centra nuestra atención en la sabiduría espiritual que se encuentra en los Evan-gelios. Elige un pasaje para cada mes del año y nos proporciona una meditación para cada día, de manera que la oración pueda filtrarse en nuestra alma y latir en nuestro corazón. *El Evangelio, día a día* nos ayuda a hacer lo que en la vida monástica se llama «lectio divina», la lectura meditativa de la Escritura de tal forma que transforme nuestra vida.

JOAN CHITTISTER, teórica de la comunicación y científica social, ex-presidenta de la Conferencia Norteamericana de Superioras Religiosas, es autora de numerosos libros y artículos sobre temas de espiritualidad, vida religiosa y compromiso por la paz y la justicia social. Ha escrito, entre otros libros de amplia difusión, *El fuego en estas cenizas*; *En busca de la fe* y *La vida iluminada.*

168 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 9,00 € (1.497 ptas.)**

ST EDITORIAL
SALTERRAE
Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD



Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), jesuita, teólogo y científico francés, fue célebre por su trabajo de campo pionero en paleontología. Sus proféticos ensayos sobre la reconciliación entre la fe y la teoría de la evolución suscitaron las sospechas del Vaticano, y se le prohibió publicar en vida escritos sobre temas religiosos. Después de su muerte, la publicación de sus numerosos libros lo convirtió en uno de los pensadores católicos más influyentes del siglo XX: un místico cuya visión holística habla con una relevancia cada vez mayor a la espiritualidad contemporánea.

Esta espléndida selección de los escritos de Teilhard, en palabras de Mary Evelyn Tucker, es una inapreciable aportación; de hecho, es única en su género. La introducción de Ursula King ofrece al lector un excelente trasfondo biográfico e intelectual para valorar a este pensador seminal.

200 págs. **P.V.P. (IVA incl.): 10,20 € (1.697 ptas.)**