

FRONTERA

VALORES PÚBLICOS Y PERSONALES

Fuentes de los valores
Valores para una vida en plenitud
La radicalidad evangélica

FRONTERA

VALORES PÚBLICOS Y PERSONALES

ADG-N

ÍNDICE

FRONTERA

Año 2010 – 1

CARTA DEL DIRECTOR

- Libertad religiosa en un Estado laico 5
Casimir Martí

TEMA CENTRAL

- Valores públicos y personales para el siglo XXI:
I. Qué son los valores y cuáles son sus fuentes 13
II. Valores para configurar una vida en plenitud 27
Jesús Conill Sancho
Valores y radicalidad evangélica 45
Emilio Martínez Navarro

SIGNOS DE LOS TIEMPOS

- La polarización de los valores en los jóvenes..... 57
Ángel Arrabal González
La crisis, Marx y la Biblia 65
Eubilio Rodríguez Aguado
Hacia un ecumenismo universal
forjado en torno a la humanidad sufriente..... 75
Julio Lois
Hacia una democracia planetaria..... 81
Leonardo Boff
Sobre los pequeños grupos 85
Marcel Légaut

TESTIMONIOS

- “Tengo sed”: Jóvenes médicos en Benin 89
M^a Isabel Serrano González
El testamento espiritual de un cristiano..... 95
Xavier Jounou Bajo
-

ÍNDICE

MATERIALES

Conceptos básicos para entender de cine	99
<i>Jesús Villegas</i>	
Llamados y enviados. Materiales para celebrar.....	102
<i>AA.VV.</i>	
Decálogo de la reconciliación	107
<i>Benjamín Forcano</i>	

RESEÑAS

1. Libros:

I. El autor se confiesa:

Ramón M. Nogués:

Codo a codo con iniciativas humanizadoras	109
---	-----

II. Reseñas:

Maalouf, Amin:

“El desajuste del mundo”.....	116
-------------------------------	-----

Manuel García Fonseca

Martínez Ocaña, Emma:

“Cuerpo espiritual”	119
---------------------------	-----

Joaquim Adell Ventura

2. Música:

La música del miedo (2).....	121
------------------------------	-----

Lorenzo Torrente Ranera

3. Cine:

Rohmer y los juegos del azar	125
------------------------------------	-----

José Luis Barrera

CARTA DEL DIRECTOR

Libertad religiosa en un Estado laico

Queridos amigos: Éste fue el tema del Congreso que “Cristianisme al Segle XXI” –una plataforma que agrupa una docena de entidades cristianas–, celebró en Barcelona los días 14 y 15 de noviembre del año pasado. Un tema en el que se entrecruzan una cantidad elevada de ramificaciones, de problemas y de intereses tanto de los ciudadanos como también de la sociedad en general y de las diversas confesiones religiosas, entre ellas la Iglesia católica, cuyas relaciones con el Estado están reguladas por unos acuerdos a los que se atribuye la consideración de tratado internacional.

Por su parte, Iglesia Viva (núm. 240, octubre diciembre de 2009, ps. 67-80), ha incluido un artículo titulado “El laicismo en el diario El País”, en que Norberto Alcover, jesuita, analiza 76 artículos de opinión y de opinión editorial, publicados en aquel periódico entre los años 2004 y 2008. Destaco en él tres comentarios “críticos y personales”: 1. “En El País han desaparecido los artículos posicionados, aunque fuere mínimamente, a favor de las posibles tesis proeclesiales”, si se exceptúan tres de José María Martín Patino; 2. “Opción por un laicismo que nos parece respetuoso, pero que rechazaría cualquier trato de favor proeclesial católico y, en definitiva, religioso”; 3. El País “es tan integrista en sus tesis, como pretende que lo sea la Iglesia católica en las suyas”.

He reproducido estas citas porque me han parecido absolutamente objetivas y porque, a la vez, subrayan el carácter bási-

camente ideológico y confusionario del debate que se plantee directamente en torno a la laicidad o laicismo del Estado. En la preparación del citado Congreso, la Junta Directiva de “Cristianismo al Siglo XXI”, para evitar las confusiones de una confrontación de posicionamientos, escogió la alternativa de tomar dos hechos como punto de partida del problema. Un hecho sociológico, la pluralidad en materia religiosa y en criterios de comportamiento moral, casi siempre vinculados con la actitud favorable o contraria ante la religión. Esta pluralidad es cada día más patente entre nosotros debido al alud inmigratorio y también al aumento de las posturas de distanciamiento y de crítica en relación con la religión. El hecho jurídico es, por una parte, el derecho a la libertad en materia de religión, reconocido por la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948, arts. 2, 18 y 26), por el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966, arts. 2, 4, 18 y 20), por el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966, art. 13) y por la Constitución Española (1978, art. 16). Por otra parte, el hecho jurídico incluye la función esencial del Estado, que es la promoción del bien común, entendido como la promoción y tutela de los derechos de todos los ciudadanos, y la custodia y fomento del orden público, de la convivencia pacífica y justa, y de la igualdad jurídica entre los ciudadanos.

A partir del hecho sociológico de la pluralidad religiosa, del derecho de las personas a la libertad en materia religiosa y de la función del Estado centrada en el bien común, la cuestión debatible entre el Estado y las religiones institucionalizadas se centra en definir las características de las mutuas relaciones. En este debate estarán presentes las ideologías, pero aparecerán como tales y contribuirán a la consecución de acuerdos públicos más o menos favorables que, en el caso de la Iglesia católica, para evitar situaciones privilegiadas, de ninguna manera el resultado de un pacto con ella presentaría a la Iglesia como una entidad de derecho público, al mismo nivel que el Estado.

Éste fue planteamiento que guió la organización del citado Congreso, con el título de “Llibertat religiosa en un Estat laic”, cuyo contenido se desplegó en cuatro ponencias. Las dos primeras tuvieron un carácter introductorio. Ramon María Nogués presentó el hecho religioso a partir de los conocimientos sobre el cerebro humano a que ha llegado la neurología, poniendo de relieve los productos de carácter trascendente que la mente humana elabora (el arte, los símbolos, el amor, la ética...), entre aquél al que la cultura ha dado el nombre de religión. Estos productos implican la activación simultánea del mundo emocional y del razonamiento, y abren a los seres humanos unas dimensiones que los sitúan en horizontes nuevos respecto del mundo animal. El contenido substancial de su aportación, el propio Nogués lo resumió así: la trascendencia-religión, un producto natural de la mente humana, se ha ido desplegando geográfica e históricamente por todas partes en una integración normal con las culturas; los piques a propósito de la laicidad no se plantean entre cultura y religión, sino entre Estados e Iglesias, que son las formas poderosas de la cultura y de la religión; las formas de relación entre cultura y religión, y entre Estados e Iglesias, son un tema jurídico muy complejo y, afirmo yo por mi cuenta, siempre susceptible de progresivas clarificaciones.

He aquí, añadido, una manera de desideologizar radicalmente un debate.

La otra ponencia introductoria fue la de Jaume Botey, que proyectó una mirada global sobre las relaciones de la Iglesia católica, y también otras tradiciones religiosas, con las instancias estatales, en las diferentes formas que han ido asumiendo en el curso de los siglos y en nueve etapas: la Iglesia tutelada per el Imperio; la Iglesia, reproducción del Imperio; el Imperio tutelado por la Iglesia; Iglesia e Imperio en lucha por el “dominium mundi”; la escolástica y el realismo de san Francisco de Asís; Renacimiento y Reforma; la Ilustración y la desacralización de la sociedad; la Iglesia a la defensiva; nuestra historia cercana. A la Iglesia católica, y probablemente a otras tradicio-

nes cristianas, les cuesta abandonar los privilegios civiles obtenidos y explotados durante largas centurias, y reencontrar el camino de la desacralización, que tiene su punto de arranque en la figura de Cristo y en la experiencia de sus seguidores en los tres primeros siglos, y que les fue señalado polémicamente por las corrientes culturales y políticas inspiradas en la Ilustración. Aquel camino incluye la renuncia a los ya citados privilegios, la adquisición de la capacidad para convivir con otras culturas y religiones, el reencuentro de las líneas definitorias de la fe cristiana en los orígenes, el esfuerzo para la reformulación de doctrinas y de estrategias portadoras de dinamismos que pueden conducir al autoritarismo y al ghetto, y la renovación del lenguaje religioso, cada vez más ininteligible para el mundo de hoy.

Begoña Román, en la tercera ponencia, abordó la cuestión central de la libertad religiosa en un Estado laico. Así, propuso un enfoque del problema que encaja los términos de laicidad y laicismo en el sitio que legítimamente les corresponde, de expresiones de significado utópico. La ponencia empieza planteando una cuestión de método: en un contexto de obscuridades e incertidumbres, ante el alud de situaciones nuevas que constantemente nos urgen a tomar decisiones, hay que tomar, como punto de partida y como criterio de referencia para decidir, la finalidad, el objetivo que queremos conseguir, el “ideal”. Los ideales nunca se consiguen del todo. Son utópicos. Pero son a la vez necesarios y cumplirán su función de criterios en la medida en que tengan la cualidad de ser valores cívicos, buenos, justos, eficaces, capaces de ser compartidos (es decir, universalizables) y de ser útiles para el control de calidad y para la regulación de nuestras decisiones.

La ponente, a continuación, presenta dos objetivos o “bienes”, ideales o utopías: la libertad religiosa y el Estado laico. La libertad religiosa es un bien “ideal”, porque obliga a las diferentes opciones religiosas, con el conjunto más o menos armónico de elementos doctrinales y de pautas éticas (“máximos” éticos) de los cuales cada una de ellas dispone, a encon-

trar puntos de doctrina y de comportamiento (“mínimos” éticos) que permitan convivir cívicamente en un mismo espacio geográfico, cultural, social y político. Es también un “ideal”, porque, en el interior de las tradiciones religiosas, aquella admisión de “mínimos” para la convivencia introduce dos dinámicos: por una parte, actúa como incentivo de replanteamientos que ayudan a reconocer las ventajas y el interés de convivir civilmente con otras tradiciones religiosas y de dialogar con ellas sobre materia religiosa. Y, por otra parte, puede contribuir a retocar, y hasta a corregir, los “máximos” de cada opción, cuando se detecten en ellos tendencias religiosas endurecidas, que pueden desembocar en el sectarismo.

El Estado laico es también un bien “ideal”. El Estado tiene como objeto el bien común, que incluye la custodia y el fomento del orden público, de la convivencia pacífica y justa, y de la igualdad jurídica entre los ciudadanos. En virtud de estas atribuciones puede poner límites a los movimientos religiosos, hasta el punto de no reconocerlos como titulares del derecho a la libertad religiosa. Para no excederse en este punto y no caer en un “laicismo” parcial y pasional, el Estado, en su relación con las tradiciones religiosas, no ha de perder de vista que la religión, igual que el arte, la ética, el amor, los símbolos..., es un producto específico de la mente humana (del cual Nogués había afirmado que abre horizontes nuevos en comparación con el mundo animal). El “laicismo” en que podría caer el Estado, podría inclinarle a actuar respecto de las religiones con una actitud aparentemente neutral e indiferente, como si hubiese de soportar un mal menor; pero, en realidad, si lo hiciera así, el Estado actuaría movido por una ideología que tiende a interpretar la religiosidad como un lastre del pasado, propio del estadio primitivo de la humanidad.

La cuarta ponencia, titulada “Las comunidades cristianas en situación sociocultural de secularidad y laicidad”, corrió a cargo de Juan Martín Velasco. Refiriéndose a épocas anteriores a la era cristiana, recordó que la política y la cultura estaban

subordinadas a las religiones, subrayando que, en aquel marco, Jesús de Nazaret con su comportamiento y el cristianismo en los tres primeros siglos de su existencia fueron una “anomalía”, una irregularidad, una ruptura. En la persona de Jesús de Nazaret, la irregularidad se manifestó en las discrepancias respecto de la Ley y en la forma de presentarse él mismo como revelación de Dios, como Hijo de Dios. En la manera de vivir los cristianos durante la primera etapa, la irregularidad se hizo presente con dos variantes. Tertuliano (años 155?-220?), por una parte, proponía la separación del cristiano respecto del mundo: la cultura, los negocios, el ejército. Los anacoretas (san Antonio Abad, 251?-356?) y el monaquismo posterior representaron aquella forma de vivir el cristianismo en contraposición a la sociedad no cristiana. Por el contrario, según la Carta a Diogneto, de principios del siglo III, los cristianos tenían que asumir las costumbres de los lugares donde vivían y transformarlas desde dentro. De estas referencias a Jesús de Nazaret y al cristianismo primitivo, se sirvió el ponente para describir el comienzo de un período en que la anomalía del cristianismo desapareció, a partir del siglo IV, cuando la Iglesia se convirtió en la religión oficial, unida institucionalmente al poder y ella misma se constituyó en estructura de poder, iniciando así un proceso de largos siglos de “secularización”, en el sentido de “mundanización”, que ha culminado en la crisis actual de la religión y en la crisis de Dios.

Martín Velasco opina que la respuesta a las citadas crisis actuales reclama a las comunidades cristianas un esfuerzo en tres direcciones: “sanar la raíz del ser cristiano dañada por la crisis de Dios; dar con una nueva forma de institucionalización del cristianismo centrada en la experiencia de Dios; y conseguir una nueva forma de presencia del cristianismo en la sociedad que responda a las exigencias del cristianismo y a las grandes necesidades del mundo actual”. La parte final de su intervención la dedicó a la recuperación de la experiencia de Dios y a las nuevas formas de presencia del cristianismo en la sociedad. A estos temas dedicó más de la mitad de su intervención.

Quienes la siguieron tuvieron la ocasión de escuchar una descripción amplia, reflexiva, clara, profunda y valiente. Los asistentes, y yo mismo entre ellos, tal vez habríamos aspirado a obtener, sobre todo en la cuestión de la experiencia de Dios, no sólo la descripción, que se agradeció, sino también una “hoja de ruta” para que las comunidades cristianas pudieran encaminarse correctamente en aquella dirección. El objetivo de la experiencia de Dios, tal como el ponente la presentó, es claro y deseable. A ir descubriendo las mediaciones, todos los cristianos interesados tendríamos que contribuir según las posibilidades de cada uno.

* * *

El tema de los valores centra la atención de este número de FRONTERA. En la sociedad actual coexisten valores de todo signo con pretensión de constituir una ética que dé satisfacción a la felicidad personal, por un lado; y, por otro, trascendiendo las fronteras de la persona o del grupo privado, una ética capaz de realización social, dentro de los mecanismos estructurales de una sociedad concreta. En tiempos de crisis como los actuales se denuncia que vivimos en una sociedad carente de valores. O que tal o tales grupos carecen de valores. Conversar sobre los valores –personales y públicos– para definir una ética universalizable que apunte a la transformación del mundo y del individuo, fue el objetivo de las anuales Conversaciones de Ávila en noviembre de 2009.

De los valores, pues, trata el Tema Central. En él se recogen los ejes de las dos intervenciones básicas de JESUS CONILL, quien –como experto o “conversador mayor”– fue el invitado a orientar y animar las citadas Conversaciones. Partiendo de la dificultad de pensar sobre valores, en un primer capítulo el autor reflexiona sobre qué son los valores –públicos o subjetivos– y cuáles son sus fuentes (la naturaleza, la comunidad, las religiones –especialmente, en nuestro caso, la cristiana–, y la Ilustración en sus diversos rostros), para concluir describiendo cómo en los últimos siglos los valores emigraron hacia las ideo-

logías debido al creciente positivismo y tecnicismo del pensamiento científico y filosófico.

En una segunda parte, el profesor CONILL se pregunta —y propone— cuáles tendrían que ser y por qué los valores de la persona y del ciudadano en la sociedad pluralista y democrática del siglo XXI, subrayando la importancia de una ética de la responsabilidad capaz de afrontar la desmoralización de los agentes sociales ante la creciente tecnocratización moderna que contribuye a prescindir de la dimensión moral.

De la aportación de las religiones al patrimonio de los valores humanos trata la aportación de EMILIO MARTINEZ NAVARRO, quien aborda específicamente la congruencia de los avances históricos en el reconocimiento de los derechos humanos con las enseñanzas y radicalidad de Jesús de Nazaret, exigente pero al mismo tiempo gozosa y apasionante.

El análisis del sociólogo ÁNGEL ARRABAL sobre la polarización de los valores en la juventud actual, abre la sección Signos de los Tiempos. En ella también EUBLIO RODRIGUEZ AGUADO presenta las coincidencias entre la “sabiduría” bíblica y las aportaciones de Marx respecto a la transformación de la realidad. Una realidad en la que —como indica JULIO LOIS en su nota— se hace patente el sufrimiento humano como desafío a elaborar un ecumenismo universal en el que converjan indiscriminadamente todos los esfuerzos orientados a conseguir un mundo dignamente humanizado. Las reflexiones de LEONARDO BOFF y MARCEL LEGAUT sobre una democracia planetaria y sobre los pequeños grupos cristianos, respectivamente, cierran este apartado de la revista.

Las también habituales secciones TESTIMONIOS, MATERIALES y RESENAS de libros, cine y música, completan un número, que, pensamos, ofrece suficientes pistas para la reflexión y debate de lectoras, lectores y grupos.

Casimir Martí

Valores públicos y personales para el siglo XXI

Jesús Conill

I

*Qué son los valores. Valores públicos o subjetivos.
Por qué valen los valores y cuáles son sus fuentes.
Ideologías y valores.*

1. Dificultad de pensar sobre valores

Nunca ha sido fácil pensar sobre los valores, aunque en los últimos tiempos casi se ha convertido en una moda hablar de ellos por todas partes. Esto no ha sido así siempre. De hecho, a lo largo de la historia del pensamiento ha costado bastante que se introdujera un pensamiento explícito sobre los valores como tal y en épocas no muy lejanas no era un centro de atención preferente ni ocupaba un lugar destacado entre las concepciones filosóficas predominantes.

1. Si repasamos rápidamente la historia del pensamiento nos percataremos de que en Grecia, que es la cuna de la filosofía occidental, la noción de valor no constituyó el núcleo fundamental ni preferente del pensamiento, y su influencia en este aspecto ha perdurado a lo largo de las formas más relevantes de la tradición, que han preferido centrarse en otros asuntos.

No fueron los valores, sino la *physis* (naturaleza), el ser y el *êthos* (carácter) los ámbitos sobre los que versó preferentemen-

Jesús Conill Sancho, Universidad de Valencia.

te el pensamiento griego y de donde se derivaron los aspectos valorativos correspondientes. En último término, la reflexión se fundamentaba en el orden cósmico de la naturaleza y en el orden del ser, de los que el *lógos* (razón) sacaba los posibles conocimientos y las orientaciones para la mejor forma de vida posible.

Para ordenar la vida de cada cual y en comunidad con los demás y, por tanto, para saber qué tenía más valor en la vida y tomar decisiones, había que conocer el orden natural de las cosas, pues sólo así podría educarse convenientemente (*paideia*) para conformar un buen *êthos* (carácter, modo de vida) mediante el hábito de elegir bien tras la deliberación racional de la prudencia (*phrónesis*) y para llevar adelante de este modo una vida buena. Por tanto, se trataba de una visión cosmocéntrica y naturocéntrica de fondo, aunque se expresara también en términos ontológicos (doctrina del ser).

El orden social y político estaba basado en el orden natural, pues el hombre es por naturaleza un animal que tiene lógos, de manera que convive con otros basándose en esa peculiar facultad, y es por naturaleza “político” (*politikón*), porque vive en la *pólis* (ciudad). E incluso la economía se regía por los presuntos cánones de un orden natural, de tal manera que Aristóteles distinguió entre “economía” y “crematística”, y de esta última distinguía, a su vez, entre la natural y la no-natural, según estuviera al servicio de la economía o no, porque el orden natural de la economía exigía la satisfacción de las necesidades que siempre son limitadas, a diferencia de la economía moderna, en la que las “necesidades” son ilimitadas, porque se confunden con los deseos, que ciertamente pueden ser ilimitados, pero no así las necesidades.

2. El pensamiento religioso incorpora a la cultura un mundo rico de valores, que no se tematizan como tales, de manera que, aun cuando las religiones son una de las fuentes más importantes de los valores, sin embargo habrá que esperar hasta la Ilustración escocesa y, en especial, al pensamiento económico moderno clásico, para encontrar un tratamiento más sistemático de

la noción de valor. Cuando Adam Smith reflexione sobre el origen de la riqueza surgirá la noción del valor en relación con el trabajo productivo. En el debate de esa época había varias posiciones en competencia: el fisiocratismo (el valor primordial está en la tierra), el mercantilismo (el valor primordial está en el dinero y el intercambio) y la nueva respuesta de Adam Smith, que fue situar el valor originario en el trabajo, una posición que perdura, al menos, hasta Carlos Marx, es decir, a lo largo de lo que se ha considerado la economía política moderna clásica en sus diversas versiones.

3. Una concepción filosófica moderna que incorpora la noción de valor, aunque para muchos haya pasado desapercibido este punto, es la del sistema kantiano. Kant —un ilustrado moderno que intentó descubrir alguna instancia racional que permitiera dirimir los conflictos que emergen de la libertad moderna en todas las esferas de la vida humana—, descubrió que lo que formula el famoso “imperativo categórico” sólo se puede entender si nos percatamos de su trasfondo valorativo. Porque en el “reino de los fines”, que es en el que se mueven los seres humanos (que son los que se proponen fines), establecemos relaciones basadas en alguna forma de “precio”, ya sea comercial o afectivo y, por tanto, todo dependerá de ese precio en las relaciones interminables de intercambio, condicionado por ese precio (comercial o afectivo). Pero, si hubiera algo que no tuviera ya precio de intercambio, sino “valor” no condicionado en esa cadena infinita de intercambios, por tanto, que fuera un valor incondicionado, entonces podríamos hablar de un peculiar “valor” irreductible al precio. Aquí, pues, emerge una noción de valor, al que Kant denominará valor de dignidad, que será fundamental para la comprensión y desarrollo de la vida moderna, en la medida que contribuye a pensar un límite al infinito intercambio en forma de equivalentes con alguna forma de precio¹.

1 Adela Cortina, *Ética de la razón cordial*, Nobel, Oviedo, 2007.

4. De todos modos, la noción de valor no ha tenido muchos valedores en los dos últimos siglos en las formas del pensamiento dominante, porque siempre ha parecido tratarse de algo muy subjetivo e incluso irracional, especialmente a partir de la creciente preponderancia del positivismo y del tecnicismo. De hecho han sido autores como Nietzsche (al que en más de una ocasión se ha clasificado bajo el rótulo del irracionalismo) los que más han puesto de relieve la decisiva importancia de los valores para comprender la vida humana en su desarrollo efectivo. En concreto, el programa final del propio Nietzsche fue un diagnóstico basado en las valoraciones y una propuesta de transvaloración de los valores (*Umwertung*) a partir de un modo de pensar genealógico (a mi juicio, de carácter hermenéutico) que sigue el “hilo conductor del cuerpo”². Porque vivir es estar (ya siempre) valorando, mejor dicho, en línea nietzscheana, potencialmente transvalorando, porque siempre estamos interpretando a partir de estimaciones de valor vitales.

Así, pues, aparte de autores como Nietzsche y alguna corriente como las teorías de los valores y las axiologías, defendidas sobre todo mediante el método fenomenológico, especialmente a partir de Max Scheler, y entre nosotros por Ortega y Gasset, el pensamiento ha estado dominado por las diversas formas de positivismo y tecnicismo, que precisamente han pretendido marginar la dimensión valorativa. Y, por si faltara poco, también desde la versión ontológica fundamental de Heidegger se ha despreciado el pensamiento de los valores, porque se considera que todo valor es una subjetivización y, por tanto, no deja aparecer el ser. El pensar en valores es, para Heidegger, “la más grande blasfemia que pueda pensarse contra el ser”³. El resultado social de estas posiciones ha sido el progresivo destierro de los valores del orden del pensamiento y de la formación, porque

2 Jesús Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 2007.

3 Martín Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Cuadernos Taurus, Madrid, 1970, p. 48.

lo que impera –se haga o no explícito– es el “politeísmo axiológico”⁴. Cada cual tendrá sus valores individuales y privados, pero, según esta perspectiva, resulta imposible introducirlos en el ámbito de la argumentación racional, de ahí que cada cual profese en su propio ámbito privado sus valores, pero que no exista posibilidad alguna de expresarlos y debatirlos con pretensión cognitiva ni tengan relevancia pública.

Por eso los valores han quedado al margen del pensamiento científico e incluso de la mayor parte del pensamiento filosófico que ha sido hegemónico en buena parte del siglo XX. Y, sin embargo, ocuparon un lugar destacado (aunque, en ocasiones, camuflado) dentro de las cosmovisiones (concepciones del mundo) y las ideologías políticas⁵.

Que haya sido difícil no quiere decir que sea imposible. Es más, no hay más remedio que contar con valores para vivir. Por eso hay que proseguir la reflexión intentando descubrir las fuentes de los valores que componen nuestra vida cotidiana.

2. Las fuentes de los valores

1. Desde el mundo griego hasta la actualidad, dos de las fuentes clásicas de los valores han sido la naturaleza y la comunidad. Lo natural (lo que es por naturaleza) ha sido la base de las valoraciones, es decir, de lo racional e irracional, de lo bueno y lo malo, de lo justo e injusto... Y la comunidad, también ha sido fuente de valoraciones, en el sentido de que el todo es anterior a las partes; por tanto, un determinado holismo comunitario servía para comprender y valorar la acción humana (desde la buena *prâxis* en cada ámbito de la convivencia, hasta el suicidio).

2. Otra fuente tradicional de los valores han sido las religiones y, en nuestro ámbito cultural, de modo preponderante las

4 Adela Cortina, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986.

5 Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993.

religiones abrahámicas y monoteístas (judaísmo, cristianismo e islam) y, en Europa, de modo todavía más destacado el cristianismo en sus diferentes confesiones. En cualquiera de ellas hay valores fundamentales que son constitutivos de un nuevo horizonte axiológico (valorativo) para la humanidad, como la noción de la justicia ya presente a lo largo de toda la Biblia, los valores del “Reino de Dios” predicado por Jesús de Nazaret, el amor entendido como “*agápe*” y la misericordia, la atención preferencial al pobre y desvalido (superando la natural *aporofobia*)⁶, que

**En el cristianismo
hay valores
fundamentales
para la humanidad**

rebasan el horizonte cultural de la Grecia clásica. Y, además, en las interpretaciones de los textos en que se narran las experiencias de los que recuerdan la vida de Jesús de Nazaret se encuentran valoraciones inno-

vadoras, que llaman la atención y resultan hasta extravagantes, como en algunas parábolas, en las “Bienaventuranzas” o las correcciones peculiares de la ley del Talión y de la Regla de Oro⁷.

3. La tercera de las fuentes tradicionales de los valores es la Ilustración moderna a través de sus diversos frentes o procesos de modernización, es decir, lo que algunos han denominado la racionalización cultural y la racionalización social, que, a mi juicio, están estrechamente relacionadas en muchos aspectos, porque por diversas vías se está intentando poner en marcha un humanismo ilustrado moderno.

En efecto, el humanismo recibe un nuevo impulso en la Ilustración, que pone su confianza en una razón autónoma, crítica e interesada en la liberación del hombre, frente al dogmatismo

6 Emilio Martínez, “Aporofobia”, en *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia, Bancaja, 2002; *Ética y fe cristiana en un mundo plural*, PPC, Madrid, 2005.

7 Jesús Conill, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Tecnos, Madrid, 2006.

y al oscurantismo. La razón se convierte en el principal foco luminoso para esclarecer todos los órdenes de la vida y para dirigir la acción humana. Autonomía, libertad, igualdad, incluso fraternidad, son los valores proclamados en el Siglo de las Luces que orientaron los movimientos revolucionarios. Parecía que el hombre había llegado a su madurez, porque se autoafirmaba en su dignidad y parecía poder dirigir el proceso histórico progresivo que conduciría a la plena realización de una vida justa y feliz (basada en la abundancia de bienes y la concordia). En definitiva, se creía estar en el camino para cumplir el ideal humanista.

La Ilustración, sin embargo, tuvo distintas caras y ámbitos de aplicación preferente, según de qué país se tratara (Escocia, Alemania, Francia, Italia, España). A continuación, distinguiremos dos tradiciones muy influyentes en el humanismo moderno, la escocesa (Adam Smith) y la alemana (Kant), por su especial relevancia para la economía moderna y la ética (política y derecho), respectivamente.

3.1. La Economía Político-Ética de Adam Smith o el Humanismo cívico-económico. De las aportaciones de Adam Smith a la Ilustración vamos a destacar aquí, al menos, dos vertientes: la incorporación de los sentimientos en la configuración de la razón moderna, en especial, el sentimiento clave para la convivencia, que es el de “simpatía”; y el estudio de la emergente actividad económica moderna en un contexto de ética social también moderna (en una de sus modalidades, la que arranca del individuo)⁸.

3.1.1. El sentimiento de simpatía. Adam Smith era, a partir de 1752, un profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Glasgow (Escocia), que en 1759 publicó su libro *Teoría de los sentimientos morales*, en el que expone su teoría ética basada en la “simpatía” entre los seres humanos, y en 1776 su obra *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las nacio-*

⁸ Jesús Conill, *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, Madrid, Tecnos, 2004, pp. 93 y ss.

nes, que ha sido considerado el libro fundacional de la economía moderna.

Sin embargo ha sido habitual destacar que, según Smith, el comportamiento económico se rige por el “egoísmo” como motivo dominante. De ahí que haya sido difícil encontrar una conexión convincente entre la filosofía moral de *La teoría de los sentimientos morales* (TSM) y la ética que pueda haber tras las teorías económicas de *La riqueza de las naciones* (RN).

Es compleja la historia de los intentos de solución de este problema smithiano. Para explicar que el padre de la Economía Política moderna fuera a la vez un gran filósofo ético se han ofrecido los más diversos intentos para solucionar la aparente o real paradoja en el pensamiento de Smith. En los últimos tiempos la investigación ha ido decantándose hacia el enfoque integrador, que ha sabido servirse de un elemento fundamental en ambas obras como guía básica para ulteriores investigaciones: la consideración de la “libertad natural” y de la “justicia”.

Aunque en muchas ocasiones la atención de las interpretaciones en la investigación sobre Smith se haya centrado sobre la aparente o real contradicción entre un modelo de “hombre económico” (expresión que al parecer Smith nunca empleó) en RN y un modelo de “hombre social y moral” en TSM, hay que advertir que entre los mecanismos psicológicos y sociales que Smith estudia en la TSM y los mecanismos económicos que analiza en la RN existen relaciones que conviene desvelar, si queremos descubrir el vínculo de fondo entre su filosofía moral y su ciencia económica.

Sólo desde el trasfondo de la constitutiva sociabilidad del hombre y de sus instituciones sociales puede entenderse el comportamiento económico tal como lo presenta A. Smith. Y el vínculo común lo constituye la preocupación por cómo es posible una sociedad de hombres libres. No en vano se interesa por la función integradora de los sentimientos morales, pues, mediante la simpatía se produce integración social.

Lo que es decisivo para entender a Smith –y tal vez toda la historia posterior del pensamiento económico– es la estructura

motivacional que Smith descubre para explicar los fenómenos económicos, según la cual la actividad económica productiva estaría motivada por el deseo de reconocimiento y de lujo (vanidad y poder). Tal vez pueda encontrarse aquí también la vinculación entre sus análisis económicos y éticos. Pero en vez de aprovechar, y aplicar sin más, sus anteriores estudios de ética, Smith parece descubrir otras fuerzas motrices en el ser humano para dar cuenta de los procesos económicos modernos: las nuevas fuerzas “naturales” van a ser el interés propio y la “tendencia al intercambio”.

Habría una estructura psíquica de los sentimientos y afectos, habría una comunicación lingüística y habría un mecanismo de coordinación de las relaciones que surgen de la tendencia al intercambio, que es el mercado. Pero éste no sustituye totalmente los anteriores ni los elimina; y el propio Smith indica la interdependencia: “la tendencia a negociar, comerciar e intercambiar” es “la consecuencia necesaria de la capacidad humana de pensar y hablar”⁹.

Por consiguiente, cuando la discusión sobre las relaciones entre lo económico y lo ético en Smith se centren exclusivamente en el tema del interés propio, habrá que recomponer el contexto de los diversos niveles comunicativos y, así, aunque sea siempre de un modo ambivalente, poner de relieve no sólo la relativa “orientación social” de dicho interés propio, sino también las necesarias “instancias de control” (como la justicia) que el interés propio necesita en el orden social.

3.1.2. Libertad e interés en la sociedad comercial. A pesar, pues, de la extendida opinión de que en el mundo moderno resulta inevitable la separación entre economía y ética, sin embargo, a poco que reflexionemos con perspectiva histórica, vemos que el surgimiento moderno de la Economía tuvo lugar también en el seno de una Filosofía práctica de carácter ilustrado y humanista como la de Adam Smith.

9 A. Smith, *La riqueza de las naciones*, F.C.E., México, 1958 (reimpr. 1982), cap. II.

La filosofía práctica es aquélla que reflexiona sobre las cosas que pueden ser de otra manera, es decir, aquéllas en las que ha de intervenir la decisión humana porque pertenecen a la órbita de la libertad. También la economía en el pensamiento de Adam Smith nace en ese mismo ámbito que la ética —en el de la filosofía práctica—, con lo cual queda bien acreditada la vinculación moderna con sentido humanista entre economía y ética.

Tal vez el hecho de que la investigación económica surgiera en el seno de la filosofía moral hizo posible que Smith se percatara desde un comienzo de que un sistema de organización económica no es nunca una actividad abstracta, separada de la sociedad, sino que la actividad económica es parte de la sociedad y no se entiende si no es desde una teoría de la sociedad. De modo que la actividad económica está entremezclada con una serie de elementos morales de la sociedad; y, de hecho, Smith escribió sobre las dos vertientes del sistema de la actividad económica: la organizativa (técnica) y la moral.

El punto de partida de su economía, entrelazada con un sentido moderno de la ética y la política, es el individuo humano en su doble dimensión de sujeto moral y social, y de sujeto económico interesado por lo suyo. Porque el individuo vive dentro de una comunidad humana, organizada política y económicamente, en la que cree descubrir cierto “orden” que parece funcionar conforme a principios “naturales”, al sistema de la “libertad natural”.

Por tanto, en Smith, el orden social y el económico no se pueden separar. La economía está al servicio del bienestar dentro de un contexto de justicia social, porque de lo que en último término se trata es de la realización de los individuos en libertad. La ley y la responsabilidad social preceden al “mercado”, por tanto, la economía sólo tiene sentido dentro de un contexto político, social e institucional, con trasfondo moral. De ahí que la nueva concepción smithiana de la economía se presente como Economía Política, ya que es consciente de la enorme trascendencia que tiene la economía moderna para el desarrollo de los individuos y de sus vínculos sociales; y por eso se trata de una econo-

mía no separada de su responsabilidad social, sino interesada en aumentar la libertad y el bienestar de los ciudadanos.

3.2. El humanismo ético-político en la eleuteronomía (concepción normativa de la libertad) de I. Kant. La aportación del humanismo ético kantiano, como expresión de la Ilustración moderna, es muy difícil de eludir por parte de aquellos que quieren defender realmente la dignidad de la persona humana¹⁰.

El humanismo ético de Kant constituye una doctrina de la sabiduría que reflexiona sobre el bien supremo para el hombre a través de una vida con sentido;

El humanismo ético de Kant abre perspectivas de sentido a la vida en el mundo moderno

una doctrina de la sabiduría práctica, en la que se explica que el hombre debe proponerse como fin objetivo al hombre mismo; y una forma de vida en la que se realice el ser más propio del hombre, de manera que libertad (dignidad) y felicidad (bienestar) habrán de ser los ingredientes de una vida valiosa y con sentido.

Aquí lo que está en juego es el valor de la vida humana. El humanismo kantiano abre nuevas perspectivas de sentido para la existencia humana en el mundo moderno, donde el absurdo no sea la última palabra: la perspectiva del “bien supremo” (como bien completo de virtud y felicidad) da sentido al esfuerzo vital humano. Las perspectivas constituyen modos de pensar por los que interpretamos y ordenamos nuestro mundo en horizontes con sentido. La fundamentación kantiana del humanismo representa el punto de vista del universalismo moral. Es ésta una perspectiva necesaria, según Kant, para seguir manteniendo una vida con sentido.

10 Jesús Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991.

En el humanismo ético ilustrado de Kant el valor superior de la vida es el moral: la humanidad se determina desde la moralidad. Su humanismo es una doctrina práctica de la voluntad racional, por la que el hombre se propone a sí mismo como fin, no sólo limitativo, sino también propositivo. La auténtica humanidad radica en la moralidad y ésta, en la “buena voluntad”: “ni en el mundo ni, en general, tampoco fuera del mundo es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad”¹¹. Sólo la buena voluntad tiene “valor absoluto”, todo lo demás está supeditado al propósito principal de la existencia humana, al fin más propio del hombre: “producir una voluntad buena”. La razón moral abre una nueva perspectiva para la vida del hombre. Haber descubierto el bien originario nos permite contar con la perspectiva moral.

El principio por el que se determina la voluntad (el imperativo categórico) tiene como fundamento objetivo de su autodeterminación “algo cuya existencia en sí misma posea un valor absoluto”, algo que sea “fin en sí mismo”. El respeto a las personas, a diferencia de las cosas, se debe a que, para el humanismo ético ilustrado propuesto por Kant, las personas son “fines objetivos”, “cuya existencia es en sí misma un fin”; por tanto, han de considerarse “con valor absoluto”. Porque “si todo valor fuese condicionado y, por tanto, contingente, no podría encontrarse para la razón ningún principio práctico supremo”.

Así, pues, sin representarse a la persona como fin en sí y valor absoluto, el humanismo ético ilustrado de Kant no tendría fundamento racional; por tanto, sin su fondo personalista no contaría con una perspectiva moral, que diera sentido a la vida. Si el ser humano se representara únicamente como *homo technologicus* y *homo oeconomicus*, el mundo moderno carecería de la brújula necesaria para orientarse más allá de la razón funcional. Pero la razón en versión kantiana surge de un trasfondo

11 Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Sociedad Económica de Amigos del País, Madrid); *Metafísica de las costumbres* (Tecnos, Madrid).

moral, en el que la libertad y la dignidad de la persona son los contenidos fundamentales.

La perspectiva moral aporta un nuevo punto de vista más allá del economicismo, de la ley del precio y de la equivalencia, y de la razón funcional. Ya no todo se ha de valorar exclusivamente por los efectos, el provecho, la utilidad, el éxito, el gusto, es decir, el valor de uso y de cambio. No todo tiene un precio (comercial o afectivo). La razón moderna, que cuenta con un fondo moral (como en la versión kantiana), cree saber que hay algo que no puede supeditarse a la ley del precio, porque posee valor interno, “valor de dignidad”. La persona humana es lo único de lo que se puede decir que posee dignidad y no precio. Esta versión moral de la razón moderna es la que pretende inspirar las complicadas esferas de la vida individual y social, por ejemplo, a través de las éticas aplicadas¹².

3. Ideologías y valores

Dado que la prosecución del pensamiento científico y filosófico relegaba los valores, debido a su creciente positivismo y tecnicismo, los valores emigraron hacia las ideologías en general (convertidas en cosmovisiones) y las ideologías políticas, en particular, que han venido a significar la mediación por la que las gentes han orientado sus opciones vitales durante un largo periodo de los siglos XIX y XX.

Por “ideología” se entiende en los diccionarios un conjunto de ideas y de valores concernientes al orden político, que tienen primordialmente la función de guiar los comportamientos políticos. Las ideologías son “sistemas de creencias explícitas, integradas y coherentes, que justifican el ejercicio del poder, explican y juzgan los acontecimientos históricos, identifican lo que está bien y lo que está mal en política, definen las relaciones

12 A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993; A. Cortina y D. García-Marzá (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas*, Madrid, Tecnos, 2003.

entre la política y otros campos de actividad y suministran una guía para la acción” (H. MacClosky).

Si dejamos de lado los significados históricos que ha tenido desde los ideólogos hasta Marx, el concepto de “ideología”, según Nisbet, viene a ser “un conjunto, razonablemente coherente, de ideas morales, económicas, sociales y culturales, que tiene relación consistente y bien conocida con la política y el poder político; más específicamente, una base de poder que hace posible la victoria de ese conjunto de ideas”.

Las élites políticas usan las ideologías para identificarse y movilizar las masas

Las ideologías no tienen por necesidad una naturaleza primariamente política; pero a partir del siglo XVII y predominantemente a partir del XIX su componente político se

vuelve crucial. Desde entonces las élites políticas se sirven de las ideologías para lograr identificarse y movilizar a las masas, convirtiéndolas muchas veces en instrumento de manipulación.

A partir de 1917 el conflicto de los Estados-Nación se vio complementado por el conflicto de ideologías, que se encarnaron en superpotencias, cada una de las cuales definió su identidad por su ideología. Fue el tiempo fuerte de las ideologías políticas. Pero las grandes ideologías son todas ellas productos de la civilización occidental, así que, a medida que el mundo sale de su fase occidental, las ideologías han ido declinando —¡por ésta y otras razones!— y su lugar es ocupado por otras formas de identidad, que llevan a nuevos enfrentamientos (culturales y geoestratégicos), o bien se abre un nuevo proceso de pragmatización de la política y de convergencia entre las ideologías tradicionalmente antagónicas¹³.

12 A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993; *Ciudadanos del mundo*, Alianza, Madrid, 1997.

II

Cuáles son (o tendrían que ser y por qué) los valores de la persona y del ciudadano en la sociedad pluralista y democrática del siglo XXI, para configurar una vida en plenitud.

1. Los nuevos valores de la sociedad moderna

La sociedad pluralista y democrática es un producto de los procesos modernizadores. Y la Modernidad es un fenómeno histórico que sólo puede entenderse adecuadamente si se relaciona con lo premoderno, es decir, si nos percatamos de las diferencias existentes entre las sociedades tradicionales y las modernas. Pero, además, lo moderno como tal no es meramente una etapa histórica, sino un modo de ser, es decir, una categoría histórica para identificar un modo de ser, de vivir y de valorar.

Las nuevas sociedades modernas, marcadas por los ideales de la Ilustración y los procesos de modernización social, se han ido configurando a partir de las reivindicaciones de la Razón y de la Libertad.

Una expresión moderna de la razón es la ciencia, que asume una función peculiar: genera un saber que por su forma es un saber técnicamente utilizable y por eso cada vez más se ha convertido en tecnociencia. Lo cual tiene una enorme repercusión en el ámbito de la libertad por su creciente capacidad para ampliar el espectro de la acción del hombre. Atiéndase, por ejemplo, al impacto de las tecnologías de la comunicación y de las biotecnologías.

La libertad, por su parte, se plasmará en los diversos proyectos de emancipación social y política a través de las revoluciones de los siglos XVII, XVIII, XIX y XX.

Así, pues, la luz de la razón y la fuerza social de la libertad son los componentes del principio de la Modernidad, la autonomía, tanto en el orden del conocimiento como en el de la orien-

tación de la acción. Dicha autonomía se desarrollará mediante mecanismos racionalizadores y presuntamente liberadores de la vida social, como han sido el Mercado y el Estado, que se convierten así en los representantes de la racionalidad económica y de la racionalidad política, y que constituyen las mediaciones de la tan preciada libertad en la vida moderna.

Y como hasta entonces los contenidos de la cultural tradicional estaban inspirados en las religiones oficiales (que servían, por tanto, de fuente de legitimación del saber y del querer), el impulso moderno tuvo que oponerse en muchos casos a la religión imperante, cuando ésta propiciaba el oscurantismo, el dogmatismo, el fanatismo y las consiguientes guerras de religión. Pues una razón crítica e ilustrada debía someter a libre y público examen los contenidos y comportamientos inspirados en las fuentes tradicionales. La razón y la libertad se convertían en instancia crítica de la creencia religiosa, puesto que desde ellas el hombre había descubierto un principio autónomo para conocer la realidad y organizar su vida en todos los ámbitos. El resultado fue la sustitución de la autoridad religiosa y de la tradición por las leyes universales de la razón y de la libertad entendida como autodeterminación desde la propia conciencia.

Ahora bien, entonces surge la inevitable pregunta acerca de qué sea la razón y la libertad como autodeterminación a partir de la propia conciencia. Un debate que persiste hasta la actualidad y en el que es prácticamente imposible desembarazarse de las tradiciones religiosas que de un modo u otro están en la raíz de la cultura contemporánea¹.

En primer lugar, la razón como órgano de la vida libre constituirá una nueva luz del mundo mediante la ciencia. El avance de las ciencias hizo pensar que todos los fenómenos de la realidad son accesibles al método científico, que parecía convertirse

¹ Adela Cortina, *Ética mínima* (Tecnos, Madrid, 1986); *Alianza y contrato* (Trotta, Madrid, 2001); Charles Taylor, *Fuentes del yo* (Paidós, Barcelona, 1996); Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión* (Paidós, Barcelona, 2005); Ulrich Beck, *El Dios personal* (Paidós, Barcelona, 2009).

así en el órgano del progreso del conocimiento y de la libertad. El resultado es el desplazamiento progresivo de la cultura tradicional de todos los órdenes de lo real. No se necesita ya para nada: ni para explicar y comprender lo que acontece, ni para resolver los problemas. ¿Se alcanza así una nueva brújula para orientarse en la realidad de la vida?

Las consecuencias epistemológicas de la exigencia racional moderna tendrán además repercusiones sociales. A medida que ha ido avanzando el proceso racional moderno han ido cobrando cada vez más importancia los criterios racionales del sentido del lenguaje empleado. El discurso tendrá que medirse desde los cánones de la razón y los criterios de sentido del lenguaje. Los criterios preponderantes han sido la verificación (comprobación empírica) y la falsación (contrastabilidad empírica que permite la refutación). No obstante, el giro pragmático ha puesto de manifiesto que el sentido del lenguaje viene dado por el uso dentro de un juego lingüístico dependiente de una forma de vida.

Por otra parte, el valor fundamental de la vida moderna es seguramente la libertad como autonomía prometeica, constructora de mundos. El hombre moderno, en virtud de su autonomía, está imbuído de una autosuficiencia de su razón y de sus propias fuerzas frente a cualquier obstáculo o instancia limitadora. El hombre está abierto a un progreso indefinido, que podrá realizarse mediante la aplicación del poder de su razón en todos los ámbitos de la realidad, transformándola según los cánones de la misma, incluso a través de revoluciones (industrial, social, tecnológica, comunicacional, ¿moral?). El hombre confía en poder instaurar el reino de la libertad y de la justicia; aun cuando todos los mundos construidos por el hombre estén siempre sometidos a las fuerzas anómicas del caos, del sufrimiento y de la muerte.

Un presunto resultado del ejercicio de la libertad ha sido la liberación social y el progreso a través de las revoluciones. Muchos han visto en la liberación social mediante la revolución el camino del progreso y la esperanza de una nueva humanidad con abundancia de bienes y concordia en las relaciones humanas. De ahí su lucha por la emancipación de todos los impedi-

mentos, para que el hombre no sea ya más un ser humillado, esclavizado, desamparado. He ahí el “imperativo categórico” moralmente revolucionario. El hombre se proclama como ser supremo para el hombre en el orden social; y su meta consiste en la realización de la emancipación política, económica y cultural, liberándose de la opresión y de la explotación en las relaciones humanas. Se trata de la razón moral moderna, universalista, puesta en marcha en la vida social.

Una fuerza de enormes repercusiones valorativas ha sido la realización tecnológica como resultado de los procesos modernizadores. Entre las diversas tendencias ilustradas y modernas ha prevalecido una, cuyo motor es la denominada “producción tecnológica”, que ha sido capaz de sustituir el anterior universo simbólico —diseñado por la religión— por otro, cuya estructura es la racionalización instrumental o técnica. Se ha creado una mentalidad técnica, basada en la racionalidad funcional, que tiende a tecnificar todos los problemas, instituyendo el criterio de la eficacia, de la rentabilidad y la manipulabilidad como cánones racionales. Y todo lo que no se atenga a las exigencias de este universo simbólico hegemónico es despreciado como irracional, inservible o carente de interés.

Esta tendencia del proceso occidental de racionalización reside en que la orientación “racional-teleológica” (funcional, habría que decir, por tratarse de fines en el sentido de objetivos y resultados), es decir, la que se ocupa de los medios, se impone cada vez más en todos los ámbitos de la cultura y de la sociedad, mientras que van desapareciendo los tradicionales presupuestos cosmovisionales de las orientaciones racional-valorativas, que se forman a partir de los fines intrínsecos a la vida humana, de manera que la orientación valorativa se convierte cada vez más en un asunto de la decisión subjetiva del individuo. Este proceso de racionalización y “desencantamiento” (M. Weber) lo expresó R. Musil con su novela *El hombre sin atributos*: emerge la ficción del puro “hombre de posibilidades”, no comprometido con ninguna orientación valorativa.

Ya Ortega advirtió tempranamente, a pesar de su gran aprecio de la técnica en el orden que le corresponde², del peligro de que la técnica contribuya al vaciamiento vital y moral del hombre. Con lo cual, otra de las consecuencias de este proceso de racionalización es la pérdida de identidad del hombre actual. Los individuos se sienten impotentes ante el aparato técnico en el que estamos envueltos; en este efecto de des-identificación radica un grave peligro de nuestra civilización, porque a partir de ahora lo importante viene a ser la camaleónica capacidad de adaptación, cuyas consecuencias para la educación resultan ineludibles y muy patentes.

**El hombre actual
siente impotencia
ante los avances
de la técnica**

Respecto a las creencias religiosas, que antes sustentaban la vida individual y social, el proceso moderno ha producido la ya famosa secularización. Ésta no sólo afecta a la esfera política (separación Iglesia/Estado), sino a las manifestaciones culturales y, por último, se produce también una “secularización de la conciencia”, que consiste en una “crisis de credibilidad” de las afirmaciones, convicciones y prácticas religiosas. Sencillamente, debido a que la fe religiosa se construye y mantiene mediante procesos sociales, es decir, tiene un soporte en estructuras de plausibilidad que, si se debilitan, también se debilita la creencia (generándose escepticismo y agnosticismo). Y a este proceso no le resta fuerza la privatización de la fe, porque los procesos modernizadores han invadido cada vez más la vida privada y la conciencia. De tal manera que, al final, el mundo en que se vive y los cánones por los que se rigen las personas están totalmente desconectados de la fe religiosa.

2 José Ortega y Gasset, “Meditación de la técnica”, *Obras completas, V*, Revista de Occidente, Madrid, 1970; Jesús Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.

Al final, en la modernidad se ha impuesto la hegemonía del universo simbólico tecnológico con sus nuevos valores. Si este universo tecnológico ha logrado la hegemonía ha sido porque su motor se ha convertido en la fuerza de producción más destacada y, a la vez, en ideología dominante. La razón científico-técnica se nos presenta como el mejor camino para resolver los problemas que el hombre tiene planteados; resuelve con eficacia el interés por dominar progresivamente la realidad con el máximo rendimiento y el mínimo coste. Y, además de fuerza de producción, se convierte en ideología dominante y hasta –para muchos– en horizonte utópico, debido a la confianza en el progreso ilimitado (aun cuando hoy muchos se hayan despedido ya de este utopismo). La consecuencia educativa ha sido decisiva: la modernidad (¡la ilustración moderna!), que pretendía “la educación del género humano”, prefiere ahora la capacitación técnica, confundiénola con la educación o formación (*Bildung*) más propia de la tradición humanista³.

Con todo ello la fuerza o el valor de las creencias tradicionales se sustituye por el imperio de la razón funcional; en esto es en lo que ha venido a parar predominantemente la autonomía humana, la razón y la libertad, pues el modelo tecnológico de la racionalidad es la estructura que se ha manifestado más eficaz para satisfacer las necesidades humanas y para ampliar los márgenes de la libertad. La razón moral pasa hoy por un eclipse en favor de la racionalización técnica y económica, que se han convertido en la expresión preponderante de la razón y de la libertad modernas, adornada en ocasiones con algunos ribetes de apariencia ideológica para consumo político de las masas, a través de los presuntos medios de comunicación.

Lo que cada vez queda más patente es que las creencias religiosas ya no ejercen la función de cohesión social ni de unificación del sentido cultural; por el contrario, son un elemento más en el “mercado de las preferencias”. Porque la regulación social de

3 Jesús Conill, *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006.

los asuntos públicos queda asignada principalmente a dos mecanismos típicamente modernos: el mercado, que regula el consumo y la producción, y el estado, que regula la participación política. En ellos queda expresada (¿realizada?) la autonomía colectiva –la modernización– de la razón y de la libertad. Por tanto, además de la racionalidad tecnológica, imperan también la racionalidad económica del mercado y la racionalidad política del estado.

Pero la erosión producida por la modernización hegemónica no sólo ha afectado a las creencias religiosas, sino también a la razón moral, que tampoco ha logrado ejercer la función de cohesión social. Con la modernidad se ha producido una mutación del modo de estar el hombre en el mundo, en su relación con la naturaleza (crece ilimitadamente la intervención tecnocientífica), con los demás hombres (crece la intervención de la ingeniería social y aumenta la complejidad de los procesos políticos y tecnocomunicativos) y con Dios (proceso de secularización).

En la modernidad hegemónica persiste la ficción básica de que a través de sus nuevas mediaciones y procesos se ejercita la autonomía y se promociona el progreso científico-técnico y moral de la sociedad. Lo que hay que preguntarse es cuál es la matriz fundamental de la modernidad, si es moral, tecnocientífica o economicista, o si participa de todas ellas. Pues bien puede ocurrir que hasta los supremos ideales de la modernidad (razón, libertad, justicia) estén siendo moldeados conforme al sistema tecnocrático, político y económico vigente, en vez de que sus coerciones sean sometidas a una crítica permanente, a la luz de aquellas instancias ideales y contrafácticas que dan sentido al proyecto moderno⁴.

4 Adela Cortina, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986; Jesús Conill, *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006.

2. ¿Valores postmodernizadores?

Aun cuando sus raíces y precedentes sean más lejanos, a lo largo de la misma modernidad se han hecho notar tendencias que se enfrentan a los procesos modernizadores, entre los que destaca la que se ha denominado –y comercializado– como “postmodernidad”.

En general, se ha dicho que las tendencias contra-modernizadoras van contra el régimen represivo que la modernidad impone bajo las exigencias de la razón y ponen en circulación otros nuevos valores; pues los individuos se sienten manejados, manipulados, frustrados, extrañados y reducidos al anonimato. Esta corrosión de la subjetividad es para muchos insoportable y no están dispuestos a someterse a la estandarización mercantilista y estatista producida por los procesos de modernización.

Otros se destacan porque no están de acuerdo con el progreso entendido como productivismo, competencia y razón estratégica, como versión socio-política de la razón técnica. Porque estos mecanismos no hacen felices a los hombres; por el contrario, acrecientan el poder deshumanizador. De ahí que se haya llegado a proclamar el fracaso de la modernidad en su intento por liberar al hombre mediante el progreso entendido como dominio racional-tecnológico de la naturaleza y de las relaciones sociales.

Entre la variopinta gama de impulsos contramodernizadores están quienes favorecen nuevos valores sosteniendo que no hay motivo alguno para soportar coerciones, vengan de donde vengan. Es la tendencia a la frescura espontánea de la vida, la ley del mínimo esfuerzo, la ausencia de identidad personal y de compromisos, porque cualquier instancia de ese tipo constituye una barrera a la apetencia individual, que se instaura como el valor primordial. Lo que ahora entra en litigio, pues, es el imperio de la funcionalidad con el imperio de los sentidos. ¿Cuál de los dos expresa mejor la autonomía humana? ¿No se ha establecido una alianza –al menos estratégica– entre los valores que sustentan ambos imperios?

Una cierta postmodernidad ha destacado por su crítica a la razón y a la libertad, entendidas en su versión moderna, y por su incidencia en la denominada “muerte de Dios”⁵.

Esta expresión sirve (a partir de Nietzsche, que es una fuente de inspiración del pensamiento postmoderno) para aludir al fenómeno de la devaluación de los valores tradicionales (antiguos y modernos), que han perdido su fuerza, dado que ya no dispensan vida. Sería éste el mayor acontecimiento en la historia reciente y significa la pérdida de credibilidad de toda fe en un ideal suprasensible, sea Dios, la Razón, la Historia, la Revolución, etcétera.

Este hecho tiene consecuencias, como el denominado nihilismo pasivo. Lo primero que se siente es un gran desasosiego,

Nihilismo significa que los valores se devalúan generando desesperanza

porque el mundo se nos viene abajo, se derrumba. Se cierra el horizonte y se vive un vacío profundo, que genera desesperanza.

Nihilismo significa aquí, pues, que los valores se devalúan. Falta el fin, el sentido, la verdad, la respuesta a los interrogantes decisivos de la existencia. No hay respuesta al por qué y para qué vivimos. Quedamos sumidos en el nihilismo, en la absoluta inconsistencia de la vida; porque no sólo Dios, sino todos los valores que hasta ahora han valido se desvanecen como proyecciones (perspectivas, ficciones), resultado de lo que sirve en orden al mantenimiento de un orden vital determinado y de una estructura de dominación. La razón, la verdad, la igualdad, la justicia, el amor, la historia, la fidelidad, etcétera tienen un origen en la fuerza de la vida y, desvinculados de ella, pierden su valor, es decir, su vigor.

5 Jesús Conill, “Muerte de Dios’ e instinto religioso. Repensar la provocación nietzscheana”, en *¿Hay lugar para Dios hoy?*, PPC, Madrid, 2005, pp. 151-174.

Muchos han creído escapar al proceso nihilista a través de la vía moderna recurriendo a autoridades de recambio como la razón, la libertad, la responsabilidad, la historia, el progreso, la revolución, como si todo se redujera a prescindir de Dios; y no se dan cuenta de que estas nuevas autoridades son la “sombra de Dios” sobre la tierra y, por consiguiente, cualquiera de todos esos caminos conduce inevitablemente de nuevo al nihilismo. Europa está condenada al nihilismo, porque lo lleva en sus entrañas; de él se nutre desde sus raíces. Y, aunque parece que basta con acudir a un moralismo o a un tecnocratismo, sin fundamento religioso, este rodeo no podrá evitar la propagación de la “fe nihilista”, por la que nos situamos “más allá” de la verdad (versión gnoseo-metafísica), “más allá” del bien y del mal (versión moral y política).

El nihilismo es un tiempo de desesperanza y de experiencia del sinsentido. Un tiempo donde la euforia pasada no remueve ni la conciencia ni el corazón. Fue la euforia, pero se acabó. Es tiempo de desencanto, cansancio, desilusión y de pesimismo vital. Lo cual no quiere decir que no haya pequeños proyectos, pequeñas virtudes y hasta pequeñas ilusiones, pero ¡cuán diferentes de los “furores heroicos” de otros tiempos! Ahora se desconfía del futuro, que cada vez se hace más incierto, porque el poder de la ciencia, de la técnica, de la economía se ha convertido en un enorme peligro de manipulación y destrucción, en vez de servir para acrecentar la vida feliz. Cada vez se tiene más miedo del poder incontrolable y desmesurado. Se oscurece el sentido del dominio del mundo. ¿Para qué, entonces, dominar el mundo?

Resuenan los lamentos ante la pobreza en el mundo, el desastre ecológico y el saqueo de los recursos naturales, mientras aumenta el incumplimiento de los derechos humanos y se retrasan *ad calendas graecas* los objetivos del milenio. Ya nadie cree en el ideal de la abundancia y todavía menos en el hombre nuevo, ni liberales ni socialistas. En esta situación donde se han eclipsado las utopías seculares, donde están en crisis los ideales de la modernidad, a la vista de las calamidades a que ha condu-

cido y todavía puede conducir, no hay razones para esperar más que alguna situación-límite, nuevos horrores o un holocausto de grandes proporciones. Pero así no se puede vivir con grandes ilusiones; a lo sumo se puede funcionar, pero sin grandes expectativas. Por eso cada vez más gente piensa que más vale aprovechar de momento lo que la vida ofrece. Mañana, ¿quién sabe cómo amanecerá? Cualquier anticipación total de sentido parece carecer de sentido, al menos desde este contexto vital. Hay experiencias parciales de sentido, pero ¿quién se atreve a extrapolarlas y confiar en la razonabilidad de una proyección de sentido histórico total? No sería más que una pura ilusión.

En estas circunstancias prevalece el *carpe diem*. Vivir sin sentido profundo, acogerse a una vida en el fondo desesperada, donde no queda más esperanza que la de vivir lo mejor posible en las circunstancias existentes. Resignación a la desesperanza, porque cualquier pretendida anticipación de sentido total constituye una ilusión (incluso para algunos una provocación o ¡hasta lo consideran una violencia!), insoportable para el maduro pragmatismo en nuestra etapa “superior” de la humanidad. La fe en las grandes causas se ha desvanecido; no son luz ni fuerza liberadora. No son más que reformulaciones de las estructuras de poder y dominación. ¿Es éste el único horizonte valorativo para el futuro?

3. Una ética de la responsabilidad para la cultura moderna

En una cultura moderna mundializada, orientada por la tecnología, la economía y la política, lo que se requiere es una ética mínima universal⁶, que permita responder a las diversas transvaloraciones producidas por la racionalidad técnica, económica,

6 Adela Cortina, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986; *Ciudadanos del mundo*, Alianza, Madrid, 1997; *Alianza y contrato*, Trotta, Madrid, 2001; *Por una ética del consumo*, Taurus, Madrid, 2002; *Ética de la razón cordial*, Oviedo, Nobel, 2007; *Justicia cordial*, Trotta, Madrid, 2010.

política y nihilista. Como es imposible exponer todos estos procesos y las correspondientes crisis de valores que conllevan, así como sus específicas transvaloraciones, aludiremos brevemente a uno de los conflictos fundamentales de la vida moderna, proveniente del choque valorativo provocado por la irrupción de la economía moderna.

Una de las claves transformadoras de la sociedad moderna ha sido la nueva cultura económica, que junto con la innovación tecnológica ha invadido todas las esferas de la vida y ha transvalorado los valores tradicionales.

Una de las claves transformadoras de la sociedad es la nueva cultura económica

Ya en el siglo XVIII la sociedad comercial emergente de Gran Bretaña tuvo que readaptar la concepción clásica de la virtud al nuevo contexto económico, dado

que los individuos dedicados al intercambio se orientaban por los intereses particulares, ajenos al bien común y al margen de la recta razón de los clásicos. Se vivió ya entonces una oposición entre la virtud cívica y su creciente corrupción en un mundo cambiante⁷.

Por una lado, lo que Pocock denomina “la ideología *Country*” estaba fundada en una ética cívica, en la que el individuo se reconocía a sí mismo en relación con la *res publica* o el bien común, conforme a un ideal de virtud que se elevaba hasta las excelencias de la autonomía moral estoica. En cambio, “la ideología *Court*” se basaba en la imaginación, la pasión y el interés como mecanismos de determinación del comportamiento humano. En vez de exaltar la virtud, ponían su énfasis en la autosatisfacción del individuo, al tiempo que asumían una nueva concepción acerca de cómo coordinar en un todo la pluralidad de

7 J.G.A. Pocock, *El momento maquiavélico*, Tecnos, Madrid, 2002 (orig. 1975).

conductas motivadas por las pasiones y los intereses individuales. Esta ideología percibía la moralidad individual como un asunto privado antes que como un bien público, que no requería ser expresada en actos de moralidad cívica. Se comprende que su lenguaje ético fuera limitado y que careciera de un cuerpo conceptual capaz de presentar la virtud humana como propia de un “animal político”. La ética de este nuevo mundo se fue enunciando con un nuevo lenguaje, tan peculiar como el que cabe encontrar en la obra de Mandeville *La fábula de las abejas o Los vicios privados hacen la prosperidad pública*. De ahí que Pocock llegue a contraponer ambas concepciones del modo siguiente: “La ideología de la *Court* servía para enseñar qué hacer para alcanzar el éxito y la *Country* qué hacer para merecerlo”⁸.

En este cruce cultural se iba percibiendo que las pasiones y los intereses que mueven el comercio constituían la fuerza predominante que contribuía a la construcción de una nueva sociedad; no obstante, la Escuela escocesa de filosofía⁹, al parecer, ya se percató del carácter ambivalente de este movimiento histórico: ¿se trataba de un progreso favorable a la virtud o de una corrupción?

En este nuevo contexto –el moderno– la concepción smithiana del *homo faber* y del trabajo como creador de valor impulsaba una visión del hombre como animal cultural, en la que la actividad económica generaba nuevas formas culturales. De ahí que Smith propiciara una concepción de la economía con sentido histórico, capaz de reconstruir el desarrollo de la cultura a partir de las innovaciones históricas de la sociedad comercial. Pero este proceso de transformación cultural e histórica parecía ir en contra del *ethos* clásico del “animal político” y podía convertirse en un proceso corruptor de la virtud cívica. El hombre cívico se encontraba “en una contradicción histórica”.

8 *Ibid.*, p. 588.

9 G. Bryson, *Man and Society: The Scottish Enquiry of the Eighteenth Century*, Princeton University Press, 1945.

El pensamiento escocés no estaba regido por una concepción utópica, pero tampoco se dejó arrastrar por el sentido trágico de la confrontación histórica. ¿Podría decirse que la filosofía escocesa vislumbró que progreso y corrupción podían coexistir durante largo tiempo? Ante los peligros de corrupción y/o alienación del hombre en virtud del presunto progreso socio-económico, el sentido ilustrado de la escuela escocesa creía que la contradicción entre la virtud cívica y la cultura emergente (sobre todo, por la innovación de la sociedad comercial) podría ser orientada en favor del auténtico progreso humano. La Ilustración escocesa constituiría, a mi juicio, un camino para modernizar la tradición republicana adaptándola a la nueva situación histórica¹⁰.

En tanto que perteneciente al ámbito de la Escuela escocesa de filosofía, Adam Smith intentó hacer compatibles la nueva realidad económica y el sentido clásico de la virtud cívica. De ahí su actitud ambivalente ante el “progreso”. Una explicación de la actitud ambivalente de Adam Smith hacia los nuevos dinamismos económicos podría encontrarse en su posible concepción “republicana” de que el comercio conduce a la corrupción del carácter, a la desconsideración de la educación y la erosión del espíritu cívico¹¹.

Frente a la opción armonizadora de las tensiones sociales imperantes en la concepción escocesa de la Economía Ético-Política moderna surgió con fuerza creciente el movimiento de la confrontación conflictiva, incluso revolucionaria y violenta, de algunos socialismos y comunismos (recuérdese, por ejemplo, el sentido del *Manifiesto del Partido Comunista* de Marx y Engels) y el subsiguiente proceso de ideologización político-económica durante los siglos XIX y XX, que han contribuido a completar el panorama contemporáneo de la cultura socio-económica, hasta configurar una nueva mentalidad social¹².

10 J. Conill y D. Crocker (eds.), *Republicanism y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*, Comares, Granada, 2003.

11 A. Hirschman, *Las pasiones y los intereses*, México, F.C.E., 1978.

12 J. Conill, “Ideologías políticas”, en A. Cortina (dir.), *10 palabras clave en Filosofía Política*, VD, 1998, pp. 213-258.

4. Procesos de modernización cultural a través de la economía

En ocasiones se ha establecido una diferencia excesivamente tajante entre los procesos de modernización cultural y los de la modernización social, situando entre estos últimos a la economía. Sin embargo, a mi juicio, hay una interrelación muy potente entre ambos aspectos de la modernidad, de manera que los dinamismos económicos han sido (y siguen siendo) –si se me permite la expresión– culturógenos, es decir, productores, generadores de cultura, en la medida en que constituyen factores decisivos del modo de vivir y de los nuevos valores que tienen vigencia real en las nuevas condiciones de vida.

Las nuevas realidades económicas han provocado cambios en todos los órdenes de la vida, en el valorativo, el epistemológico, el institucional y el profesional; es decir, han ido contribuyendo a configurar una nueva mentalidad, una nueva cultura.

En primer lugar, la actividad económica, que estaba ligada al orden de las instituciones tradicionales, se libera de esa tutela. La modernización (de carácter capitalista o, en su caso, socialista) produce una autonomización de la esfera económica. Ha sido éste el motor más potente –junto con la innovación tecnológica– para ir sustituyendo el paradigma tradicional y sus valores por otra forma de entender el mundo vital y de organizarlo.

Una de las consecuencias fue el cambio valorativo. No se trataba de una mera ausencia de valores (es decir, la presunta implantación de la neutralidad axiológica), como algunos han interpretado sino, más bien, de una *transaxiologización* o transvaloración. Por ejemplo, se empezó a percibir como “natural” y moralmente justificado el “afán de lucro”. Éste se convirtió en una tendencia inofensiva y, en todo caso, útil en el desarrollo económico. Como esta “desmaleficación” práctica reportaba ventajas para la interrelación humana y el funcionamiento económico, lo que antes se había considerado un “vicio”, ahora se convertía en una “virtud”. Se estaba produciendo una transmutación de los valores (tal como diagnosticó Nietzsche con su

“*Umwertung*”, aunque no en la dirección que él apuntaba). Es más, esta progresiva conversión en algo beneficioso y ventajoso para la interrelación humana (no sólo para la economía sino también para la sociedad), fue cambiando incluso el modelo del ser humano en el imaginario colectivo, en el que gana terreno la figura del llamado “*homo oeconomicus*”: las personas se van entendiendo cada vez más como individuos, egoístas racionales, calculadores de ventajas y beneficios, y al parecer insensibles a los argumentos morales.

Este cambio lo hemos vivido de cerca en España en los últimos decenios, en los que se ha producido una acelerada “transición económica” en la vida cotidiana, una adaptación de las creencias tradicionales –de un signo y otro (tanto religiosas como ideológicas)– a los imperativos económicos. Son muy significativos los cambios en las convicciones, en la vida cotidiana y en las formas de vida, en la valoración del afán de lucro y de consumo, en el estándar de vida y en las diversas formas de justificarse que van adoptando las personas de distintas confesiones religiosas e ideologías durante esta evolución histórica y biográfica.

Junto al cambio axiológico en la mentalidad social, se ha producido también un cambio epistemológico en el enfoque del pensamiento científico, que ha contribuido de modo decisivo a fomentar una actitud científicista.

En este proceso de cientifización de la economía las categorías económicas se vacían de contenido ético y el interés de la ciencia económica se centra sobre todo en el cálculo matemático de las magnitudes cuantitativas. El sujeto humano se reduce a un agente sometido a incentivos, por los que se ve forzado a responder en virtud de un cálculo (entre *inputs* y *outputs*), conforme a la figura de un “*homo chrematisticus*”. El vaciamiento ético de las categorías y la creciente matematización llegan a olvidar al sujeto económico real.

Además del cambio axiológico y epistemológico, los procesos modernizadores producen una nueva institucionalización y

profesionalización¹³, por la que se han objetivado y procedimentalizado los principios morales, de manera que se produce la sensación de que éstos se han evaporado en virtud de las mediaciones modernas.

Más allá de las ideologizaciones políticas, tanto en su versión armonizadora como conflictual, este complejo proceso de institucionalización moderna se ha interpretado desde la teoría social como fruto de la creciente racionalización, que se ha convertido en un factor que contribuye a prescindir de la dimensión moral. Cuando bien puede haber ocurrido que ésta se haya incrustado en la textura institucional a través de la operatividad modernizadora. Por eso, la creciente tecnocratización moderna, que tiende a desmoralizar a los agentes sociales a través de la funcionalización y burocratización de los diversos aspectos de la vida moderna, no ha de sucumbir a una “evacuación del contenido moral” a favor de la tecnología social¹⁴, sino que se ha de lograr superar esta raíz de la desmoralización contemporánea mediante una nueva ética moderna de la responsabilidad social¹⁵.

13 Augusto Hortal, *Ética general de las profesiones*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002.

14 José Luis L. Aranguren, *Moralidades de hoy y de mañana*, Madrid, Taurus, 1973.

15 Jesús Conill, “Por una economía hermenéutica de la pobreza”, en A. Cortina y G. Pereira (eds.), *Pobreza y libertad*, Tecnos, Madrid, 2009, pp. 151-162.

En sociología la mayoría de las veces lo que hacemos son *descripciones de preferencias*. No se estudian, pues, los *valores*, sino que se analizan opciones o sistemas de opciones preferenciales que los sujetos de una colectividad, socializados en su respectivo contexto –sobre todo cultural– eligen mayoritariamente. Aunque siempre se podrá decir que, a pesar de que no sean exactamente ‘valores’ lo que se mide, la gente opera, piensa y funciona socialmente con ello.

P. González Blasco

Valores éticos y radicalidad cristiana

Emilio Martínez Navarro

1. La larga historia de los valores éticos

Entendemos aquí por “valores éticos” aquellos que reúnen al menos tres características que los distinguen de otros tipos de valores, como los estéticos, los utilitarios, los religiosos, etcétera: 1) Los valores éticos dependen de la libertad humana (una persona puede, por ejemplo, ser solidaria o no serlo, dependiendo del uso que haga de su libertad). 2) En consecuencia, los valores éticos sólo pueden ser cualidades de las personas; no tiene sentido atribuir este tipo de valores a seres que no tienen capacidad de elección, como los animales, las plantas, los astros... puesto que carecen de libre albedrío para decidir su comportamiento. Y 3) Cuando reflexionamos en serio sobre valores morales, los consideramos *universalizables*, esto es, pensamos que todo ser humano debería ponerlos en práctica para ser plenamente humano. Por ejemplo, cuando pensamos en la solidaridad, o la honradez, etcétera, nos damos cuenta de que se trata de valores que sería deseable que asumiera como propios toda persona, porque son valores que humanizan, mientras que su carencia nos deshumaniza.

Si miramos la historia de la humanidad con un poco de perspectiva, los valores éticos que hoy consideramos como patrimonio común, esos valores de igualdad, de libertad, de solidaridad, de respeto, de promoción de la paz..., esos valores que asocia-

Emilio Martínez Navarro, Profesor de Ética en la Universidad de Murcia.

mos a los Derechos Humanos, son el resultado de un dilatado proceso histórico que tiene sus raíces en tiempos muy remotos, en los que la humanidad vivía dispersa en el mundo y los diversos pueblos apenas tenían contacto entre ellos, y cuando lo tenían era más probable el enfrentamiento violento que la cooperación mutua. Hubo un largo período histórico en el que nuestros antepasados eran cazadores-recolectores y ello ha dejado una impronta muy fuerte en nuestro modo de ser y de comportarnos. Por ejemplo, nuestra natural propensión a proteger y apoyar a los del propio clan familiar y, al mismo tiempo, desconfiar de los desconocidos, es uno de los rasgos de comportamiento que nos han ayudado durante milenios a sobrevivir como especie.

La historia que hay detrás de nuestros valores éticos contemporáneos ha sido una historia conflictiva, y en gran medida lo sigue siendo. No ha sido fácil, no lo está siendo todavía, superar creencias como las siguientes: 1) que el propio grupo cultural, la propia raza, la propia lengua..., son “superiores” a los demás; 2) que las guerras de conquista son un medio legítimo de supervivencia para un pueblo; 3) que la esclavitud es una institución aceptable; 4) que algunos seres humanos, en virtud de su linaje, o de sus dotes de mando, etcétera, tienen derecho a imponer su autoridad sobre otros seres humanos, sin contar con su consentimiento; 5) que es legítimo quitar la vida a otros e incluso autoinmolarse matando a otros a quienes se considera “impuros”, “infieles” o “enemigos de la verdad”; 6) que los varones son “superiores” en dignidad a las mujeres y tienen derecho a disponer sobre la vida de las mismas; 7) que los recursos naturales, como las tierras de cultivo, las aguas de los ríos, los minerales del subsuelo, los caladeros de pesca, etcétera, son propiedad de quienes tengan poder para controlarlos y explotarlos, aunque ello suponga excluir de su disfrute a grupos humanos “indígenas” que tengan vínculos ancestrales con ciertos territorios del planeta; 8) que los derechos de propiedad sobre los bienes son algo sagrado e incuestionable, aunque en muchos casos se hayan adquirido en el pasado de una manera violenta e injusta; etcétera.

Esa lista de creencias no está completa, ni mucho menos. Es un listado breve que únicamente pretende llamar la atención sobre el hecho de que muchos de los problemas que hemos tenido en la historia, y muchos conflictos que todavía tenemos, tienen su raíz en ciertas convicciones cuyos efectos prácticos son nefastos para una convivencia justa y pacífica entre los seres humanos. Decía el filósofo Ortega y Gasset que hay que distinguir claramente entre las ideas y las creencias: “las ideas se tienen, en las creencias se está”. En efecto, lo que llamamos “valores” de nuestra época son unas prácticas que se basan en ciertas creencias que damos por supuestas, unas creencias que hemos asumido muchas veces sin revisarlas ni cuestionarlas, y que tienen efectos en nuestro comportamiento cotidiano y en el de millones de personas como nosotros. Por ejemplo, en las sociedades opulentas del Norte rico valoramos espontáneamente “la eficacia”, la “competitividad”, “el bienestar”, “la productividad”... y generalmente no nos damos cuenta de que tales valores pueden resultar dañinos o perjudiciales para ciertos colectivos humanos que atraviesan una situación precaria (niños, ancianos, enfermos, discapacitados, pueblos empobrecidos en el llamado “Tercer Mundo”...).

Las creencias y los valores practicados por los distintos pueblos a lo largo de la historia han evolucionado, se han entremezclado, se han sedimentado y actualmente existe un amplio consenso en afirmar que hay que dar prioridad a los valores que contiene la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 y sus desarrollos posteriores: las libertades civiles y políticas, la igual dignidad de todas las personas, la solidaridad con las personas carentes de recursos, el respeto a la pluralidad de creencias y modos de vida que no atenten contra la convivencia pacífica, la resolución dialogada de los conflictos, la necesidad de mantener y restaurar el equilibrio ecológico, etcétera. No ha sido fácil llegar a este consenso básico, todavía precario en muchos rincones del planeta, y es preciso mantenerse alertas para no retroceder en cuanto a la implantación de estos valores, que son los que históricamente hemos ido descubriendo como

valores que nos humanizan, que nos alejan de la barbarie y del caos.

2. La aportación de las religiones al patrimonio de los valores humanos

Las grandes religiones han tenido una gran influencia en el proceso que históricamente ha dado lugar a los valores compartidos que hoy consideramos patrimonio de la humanidad, aunque no estén realizados más que a medias. Por ejemplo, la creencia en la igual dignidad de todas las personas se puede rastrear en los pasajes bíblicos del Génesis, donde se narra que Dios ha creado al ser humano “a su imagen y semejanza”, de modo que Dios aparece como “Padre-Madre” de toda la humanidad, y por ello todos los seres humanos son “hermanos” y deberían tratarse fraternalmente (de ahí el origen religioso del valor de fraternidad o solidaridad). La creencia en la importancia de las libertades civiles y políticas puede tener antecedentes religiosos en muchas reivindicaciones de trato justo a las personas que aparecen en los textos religiosos tradicionales, en los que a menudo se exige a los gobernantes que no abusen de su poder, sino que reconozcan un amplio conjunto de derechos y libertades a las personas que están bajo su jurisdicción. El valor del respeto al diferente y de hospitalidad al extranjero, aparece también en muchas religiones como un rasgo que humaniza a quienes lo practican.

Aunque parece evidente que en algunos momentos históricos las religiones han podido ser un freno para la expansión de ciertos valores que hoy consideramos elementales, como por ejemplo la negación de la libertad religiosa que se manifiesta en las persecuciones a los judíos y a los herejes, sin embargo hay que reconocer que también las religiones han sido en otros momentos históricos un importante impulso para reivindicar la libertad de conciencia y para sentar las bases de otras muchas libertades ciudadanas, como la abolición de la esclavitud, el reconocimiento de los derechos de los indígenas, la humanización del trato a los enfermos y discapacitados, etcétera.

El aporte de la fe cristiana a la formación de los valores éticos de nuestra época se enmarca en este proceso histórico en el que ha habido avances y también retrocesos. No podemos decir, lamentablemente, que los seguidores de Jesús de Nazaret, el Cristo Resucitado de la fe cristiana, hayan sido históricamente muy cuidadosos con la aplicación práctica de los principios evangélicos a la realidad de su respectiva época. Pero vistas las cosas con perspectiva histórica, se observa que algunas de las enseñanzas de Jesucristo han ido calando, poco a poco, en la mentalidad general de occidente, y a través de occidente, han ido calando también en la mentalidad general de nuestro mundo globalizado.

Veamos este aporte cristiano con un poco de detalle en el siguiente apartado.

3. Los valores del Reinado de Dios según las enseñanzas de Jesús de Nazaret

Los valores éticos que aparecen en las palabras y obras de Jesús de Nazaret son valores del amor universal a todas las personas, con especial preferencia por “los últimos”, que en su época fueron sobre todo los pobres, los enfermos, las mujeres, los niños y en general cuantos sufren la injusticia. Estos valores están a la base de ese “Reinado de Dios” al que se refiere el Evangelio como la misión que se propuso llevar a cabo Jesús de Nazaret y que por ello se convierte en la tarea principal de quien se encuentra con Jesucristo Resucitado y decide seguir sus pasos. Por eso la participación activa en la realización del Reinado de Dios en la historia es la tarea ética que caracteriza a la ética cristiana y le aporta esas mismas características: una ética de la fraternidad universal, de la justicia para todos, de la cooperación mutua, del amor incondicional.

El “Reinado de Dios”, conforme a la visión que probablemente tenía Jesús de Nazaret, no es un régimen político ni una estructura institucional como otra cualquiera. Se trata, más bien,

de un amplio movimiento de humanización de las relaciones entre las personas, que Jesús percibió como iniciado por los profetas del judaísmo anterior a él, y que el propio Jesús quiso impulsar de un modo explícito y enérgico a través de sus palabras y de sus obras. En su modo de ver las cosas, no es que el Reinado de Dios vendrá algún día (aunque tal vez algún día se manifestará en toda su plenitud), sino que ya está entre nosotros y se va extendiendo calladamente a lo largo de los siglos. Dios interviene en la historia sin hacer ruido, sin hacerse notar demasiado, *a través de una serie de cambios en los valores dominantes*. Esos cambios sólo se hacen efectivos en la medida en que las personas nos hacemos cargo libremente de

Los avances en el reconocimiento de la dignidad humana son congruentes con el Evangelio

fomentar los nuevos valores, de palabra y sobre todo de obra. Por ejemplo, la lenta pero continua difusión de los Derechos Humanos desde finales de la Edad Media hasta nuestros días, se puede considerar desde el punto de vista de la fe cristiana como una muestra más de que el Reinado de Dios ha ido calando poco a poco en la historia, a pesar de las trabas y retrocesos que se han puesto a menudo. Lo mismo podría decirse de la desaparición de la esclavitud, de la igualación en el trato a diferentes etnias que tradicionalmente han sufrido discriminación injusta, la igualación de la mujer en derechos con el varón, el reconocimiento de los niños como seres dignos del mayor respeto y consideración, la humanización del trato a los discapacitados psíquicos y físicos, etcétera. Todos esos avances históricos en el reconocimiento de la igual dignidad de las personas son totalmente congruentes con el mensaje evangélico y en parte han sido impulsados por cristianos, a pesar de que las iglesias cristianas no siempre han sido muy consecuentes con la semilla sembrada por Jesús en esas y en otras muchas cuestiones.

Esa semilla sembrada por Jesús para el cambio de valores en la historia se muestra claramente en algunos de los rasgos principales de los valores éticos que Jesús propone como elementos clave del Reinado de Dios:

- ♦ *Apertura al otro desde una actitud amorosa universalista, sin exclusiones arbitrarias:* Jesús invita a amar no sólo al amigo sino al enemigo (Mateo 5, 44), renunciando a la venganza y devolviendo bien por mal (Lucas 6, 27-28; Mateo 5, 38-48). Pero ese amor al prójimo va siempre acompañado del amor a Dios: “Amad a vuestros enemigos (...) de modo que seáis hijos de vuestro Padre del cielo, que hace salir el sol sobre buenos y malos y manda la lluvia sobre justos e injustos (...). Sed perfectos, como es perfecto vuestro Padre del cielo” (Mateo 5, 44-45 y 48; Lucas 6, 35-36). Según los expertos, la perfección a la que alude este pasaje se refiere a la compasión que Dios tiene con todo lo humano, de modo que la exhortación final habría que interpretarla como “sed compasivos como es compasivo vuestro Padre del cielo”¹. Esta compasión, este amor a todos, se ha de manifestar sobre todo en los comportamientos concretos: “El árbol se conoce por sus frutos” (Lucas 6, 44). En la parábola en la que indica qué tipo de comportamientos son preferidos por Dios, el criterio para valorar lo positivo es lo que realmente se haya hecho (“Tuve hambre y me disteis de comer...”, Mateo 25, 35), pero el criterio para detectar el mal comportamiento es más bien lo que dejó de hacerse, es la indiferencia ante el sufrimiento humano (Mateo 25, 37-40).
- ♦ *Preferencia por las personas que sufren:* El modo cristiano de entender al “prójimo” en sentido universalista se aclara en la parábola del samaritano (Lucas 10, 29-37). Allí se muestra que el prójimo es cualquier persona que necesita ayuda, con independencia de sus merecimientos y de su condición

¹ VIDAL, Marciano (2007): *Orientaciones éticas para tiempos inciertos. Entre la Escila del relativismo y la Caribdis del fundamentalismo*. Bilbao, Desclée de Brouwer, p. 81.

social, económica, racial, sexual, etcétera. Por otra parte, en la parábola de los jornaleros contratados a lo largo del día para trabajar en la viña (Mateo 19, 30) se muestra que Jesús invita a atender las necesidades de los últimos sin faltar a las obligaciones contraídas con los primeros.

- ♦ *Rechazo al tradicionalismo opresivo*: “El sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado” (Marcos 2, 27). Las normas tradicionales han de ser tenidas en cuenta, pero con tal que su cumplimiento no traiga como consecuencia sufrimientos injustificados².
- ♦ *Renuncia a juzgar a las personas*: Jesús recomienda que renunciemos a juzgar al prójimo (Mateo 7, 1). Se supone que sólo Dios conoce a fondo las circunstancias y las intenciones profundas de cada cual, de manera que sólo Él tiene los datos necesarios para juzgar a las personas, mientras que nosotros los humanos deberíamos ceñirnos a juzgar únicamente los comportamientos (como hace Jesús cuando reprocha a los mercaderes en el Templo el haber convertido la religión en un negocio; o cuando presenta en una parábola al rico Epulón como alguien que se muestra pasivo e indiferente ante los sufrimientos del pobre Lázaro), pero sin entrar a juzgar a las personas como buenas o malas.
- ♦ *Invitación a gozar de la vida desde la sobriedad y el desapego a las riquezas y al poder opresivo, reivindicando justicia para todos*: Quienes viven con austeridad elegida, quienes luchan por un mundo más justo y pacífico, quienes se solidarizan con los últimos, quienes van por la vida con un corazón sincero y abierto, tendrán la dicha más elevada que se puede tener, porque la recibirán de Dios en abundancia (Mateo 5, 3-12 y Lucas 6, 20-23). Las “bienaventuranzas” expresan primariamente un clamor radical contra la injusticia, acompañado de la convicción de que ésta no triunfará, así como la idea de que el egoísmo humano es la principal causa de la

2 CASTILLO, José María (2005): *La ética de Cristo*. Bilbao, Desclee de Brouwer, p. 60.

injusticia. En las bienaventuranzas se usa la expresión “dichosos”, en plural, para significar que la plenitud y alegría que han de experimentar quienes vivan el mensaje cristiano no es una felicidad individualista, sino comunitaria.

- ♦ *Prioridad a las relaciones humanas basadas en el compromiso personal libremente asumido con los valores del Reino frente a las relaciones de mero parentesco:* Jesús se mostró crítico con el modelo de la familia patriarcal (Mateo 10, 34-35; Lucas 12, 51-53 y 14, 26-27) y daba prioridad a las relaciones “personales” respecto a las relaciones de parentesco (Marcos 3, 31-35; Mateo 12, 46-60 y Lucas 8, 19-21). Según este valor, Jesús estaría hoy en contra de mafias, endogamias, nepotismos, amiguismos y cualquier otro tipo de injusticia basada en favorecer a los miembros de “mi grupo” frente a los que quedan fuera de dicho grupo.
- ♦ *Rechazo a las relaciones de dominación:* Con respecto a las relaciones de poder y de dominación de unos sobre otros, Jesús se mostró extremadamente crítico. Rechaza el afán de ser más que los demás, el deseo de dominar a los otros. Insiste en hacerse el último, en servir, en no tiranizar ni oprimir, como hacen “los jefes de las naciones” (Marcos 10, 43).
- ♦ *Advertencia sobre la idolatría del dinero:* En relación con el dinero, la actitud de Jesús es advertir de que se puede caer fácilmente en la tentación de convertirlo en un ídolo que todo lo puede, de ahí el riesgo de idolatría y fetichismo debido a la seducción que tiene este recurso como medio universal para conseguir toda clase de fines, tanto legítimos como ilegítimos. Jesús admite que se use el dinero como un medio para hacer el bien, pero sin atesorarlo como si fuera la salvación.

Jesús insiste en hacerse el último, en servir, en no tiranizar ni oprimir

- ♦ *Invitación a vivir la sexualidad como espacio de amor igualitario*: Con respecto a la sexualidad, la ética de Jesús fue bastante menos puritana que la ética cristiana posterior. Esto es debido a que las cartas de Pablo y otros muchos escritos de cristianos a lo largo de la historia han introducido en el cristianismo una buena dosis de puritanismo que, en principio, es ajeno al mensaje evangélico.

En los evangelios la actitud de Jesús ante las relaciones sexuales es de advertencia contra: a) la violencia y la injusticia que acarrea el adulterio (ofensa a la propia pareja y a la pareja de la otra persona, que puede desencadenar una espiral de violencia); b) la injusticia flagrante en que incurrían los varones al repudiar a sus esposas por motivos caprichosos; y c) la hipocresía que se aprecia en quienes critican la conducta sexual de otras personas (generalmente mujeres) sin revisar la propia falta de afecto, cariño y generosidad en las relaciones humanas. Jesús no rechaza como malo el deseo sexual ni considera “impuras” las prácticas sexuales, sino que únicamente advierte de que en ellas son igualmente dignos el varón y la mujer, que han de tratarse mutuamente con el máximo de amor y respeto. El puritanismo es una actitud ante la vida que antepone la pureza a las relaciones humanas. Supone una escala de valores en la que el primer puesto lo ocupa la pureza, la vida intachable en cuestiones de sexo, y sobre todo la imagen pública que se tiene ante la gente en ese orden de cosas. De este modo, el puritano es alguien que se centra en sí mismo, en su obsesión por la castidad como una lucha interior que llega al desprecio del propio cuerpo (Romanos 7, 21-24), con lo cual se descuidan las atenciones hacia los demás y se disminuye la sensibilidad ante las injusticias y el sufrimiento humano³.

3 CASTILLO, José María: *obra citada*, p. 220- 223.

4. Radicalidad cristiana

En resumen: ¿Qué aportan los valores cristianos al patrimonio de valores compartidos por la humanidad? En primer lugar, muchos valores cristianos han pasado a formar parte de ese patrimonio compartido, aunque se hayan secularizado: en especial los valores que tienen que ver con la igual dignidad de las personas y con la atención preferente a quienes atraviesan situaciones de vulnerabilidad y sufrimiento. De ahí que autores como Nietzsche hayan considerado al cristianismo como una “moral de los débiles y esclavos”. Pero este filósofo confunde cosas que no debieran confundirse, porque la preferencia cristiana por las personas que sufren y son maltratadas no significa que el cristianismo valore como deseable el sufrimiento y el maltrato. Por el contrario, el mensaje cristiano busca que todos, y no sólo los poderosos, puedan tener una vida plena en libertad, gozando de los bienes y alegrías propios de la condición humana.

En segundo lugar, además de contribuir decisivamente a la construcción de un mundo más justo, el aporte de los valores cristianos va más allá de la justicia para proporcionar un amor incondicional que colma de lleno las necesidades humanas de afecto, de reconocimiento y de sentido.

En definitiva, la ética inspirada en Jesús de Nazaret es una ética exigente, profética y arriesgada, pero al mismo tiempo gozosa, amorosa y apasionante. Vivir con radicalidad el seguimiento de Jesús, asumir los valores que Él puso en práctica, lleva consigo al menos dos cosas: 1) el compromiso de colaborar con los demás (creyentes y no creyentes, pero personas de buena voluntad) en la búsqueda de la justicia. Y 2) la entrega amorosa incondicional al prójimo desde la experiencia del encuentro con el Dios-Amor, con el Dios de la Vida, a través del encuentro personal con Jesucristo.

Descubrir el *hecho diferencial cristiano* se ha convertido con frecuencia en una obsesión para los creyentes, que se han visto forzados a apropiarse de valores que no son patrimonio exclusivo del evangelio, sino más bien del ser humano. La diferencia que hay tal vez entre el cristiano y quien no lo es, consiste en que aquél tiene la suerte y la garantía de haber visto encarnados esos valores en Jesús, y de tener por modelo a quien no sólo se los ha enseñado, sino que los ha vivido hasta las últimas consecuencias; también de ser consciente de que el Espíritu de Dios habita en él, impulsándole a cumplir el encargo de Jesús de amar hasta dar la vida.

Jesús Peláez

La polarización de los valores en los jóvenes

Ángel Arrabal González

Test a una década

Reflexionar sobre los valores de los jóvenes en unas pocas páginas, exige precaución para sortear la simplificación excesiva o el recurso a opiniones generalizadoras y gratuitas, porque es evidente que hay una gran variedad de “jóvenes” dentro de la juventud y muchas formas de entender los “valores”. Afortunadamente en la última década tenemos los *Informes de la Fundación Santa María* que han ido precisando las diversas tipologías en que se puede encuadrar a los jóvenes y, sobre todo, han ido midiendo las transformaciones y la evolución que han experimentado en este tiempo. Tenemos también los sólidos estudios de Javier Elzo (U. Deusto) tanto sobre los adolescentes de 14 a 19 años (*La voz de los adolescentes*, 2008) como sobre los jóvenes de 20 a 29 años (*Los jóvenes y la felicidad*, 2006). Igualmente contamos, entre otros, con valoraciones de autores como Francisco Fernández Buey (U. Pompeu Fabra) o

José Antonio Marina (Toledo), que analizan los valores de los jóvenes con mayor profundidad de lo que suelen ofrecer los informes partidistas de muchos organismos oficiales o los reportajes periodísticos, casi siempre escorados a recrearse en los episodios más truculentos o en los aspectos más superficiales, y que acaban creando una imagen global demasiado frívola o muy pesimista sobre los jóvenes.

En la actualidad la juventud y la adolescencia ocupan un espacio tan importante en nuestra sociedad (familia, enseñanza, ocio, etcétera) que sorprende constatar el dato histórico de que se trata de un fenómeno muy reciente y muy reducido a la cultura occidental. Hasta hace poco más de cien años, la inmensa mayoría de los seres humanos pasaban directamente de la infancia al trabajo, con pocos y rápidos rituales de paso, y eso es lo que sigue sucediendo en la parte mayoritaria de la humanidad que no tiene nuestro nivel económico.

Ángel Arrabal González (Madrid), sociólogo.

En el mundo rico la etapa de adolescencia y la juventud se ha convertido en un periodo amplio y ambiguo que ocupa una buena parte de la vida –aproximadamente entre los 14 y los 30 años. Este periodo se expande o se contrae según las circunstancias de cada momento histórico (paz-guerra, abundancia-desempleo...) y, aunque como categoría sociológica no tiene un peso determinante en los valores que sostienen los adultos ni en las estructuras políticas, jurídicas o económicas de la sociedad en la que crecen, sí que tiene una gran influencia en ámbitos como la familia o la cultura y, sobre todo, los jóvenes constituyen un magnífico espejo que refleja las contradicciones y los vacíos de esa sociedad que les mantiene y les protege y, a la vez, les aleja de la emancipación y de la vida adulta.

En la última década, marcada por la globalización, por las nuevas y potentes redes sociales en Internet y por la profunda crisis económica, lo que constatan casi todos los estudios es que se están produciendo transformaciones rápidas y polarizaciones entre las distintas tipologías de jóvenes, lo que nos aleja de la foto fija, mostrando, con frecuencia, un magma cambiante lleno de contradicciones y ambivalencias. Y, por si fuera poco, a veces la herramienta de medición condiciona la medida que se obtiene.

Las encuestas del Instituto de la Juventud dicen que, a pesar de la crisis y el paro, los jóvenes españoles se sienten los más felices de Europa, des-

pués de los daneses; sin embargo, en el estudio de Javier Elzo los jóvenes parecen haber interiorizado los reproches de los adultos y se describen como consumistas, egoístas, irresponsables, interesados sólo en el presente y con poco sentido del deber y del sacrificio. Valoran la libertad como espontaneidad pero, a la vez, siguen atados a la familia sin proyecto de emancipación; sienten pavor ante la soledad, el aburrimiento o el silencio y por eso buscan constantemente el contacto con el grupo de amigos, sin poder liberarse de la moda, el móvil o la obligación de divertirse. Rechazan los principios éticos que vengan impuestos o se presenten como absolutos y se han instalado en un relativismo multiuso, más permisivo que solidario. Tienen muy poca tolerancia a la frustración, frente a la que reaccionan con depresión o con violencia. Se conforman con posiciones hedonistas poco ambiciosas del tipo “pillar” lo que se pueda y no pensar demasiado en el futuro. Como dice José Antonio Marina, “son el producto de una generación de padres bienintencionados y confusos que han pasado de tener miedo a sus padres a tener miedo a sus hijos”.

Tipologías y diferencias

En el Informe *Jóvenes españoles 1999* de la Fundación Santa María se describían cinco tipologías de jóvenes; dos minoritarias y extremas: “el Anti-institucional” (5%) y el “Altruis-

ta-comprometido” (12%) y otras tres en las que se encuadraban la mayoría de los jóvenes: “Los retraídos sociales” (28%), “Los Institucional-ilustrados” (30%) y “Los libredisfrutadores” (25%).

En *Jóvenes españoles 2005* desaparecen los grupos extremos y se crean cinco colectivos con pesos diversos y, sobre todo, estilos de vida y valores diferentes que les sitúan a lo largo de dos ejes: el que va de la integración en la sociedad a la falta de implicación y retraimiento social, y el que va del rigor moral al permisivismo ético.

a) El modelo “*Liberal-integrado*” (28%), que absorbe al grupo “*Institucional-ilustrado*” del 99, describe a ese tipo de jóvenes que saben compaginar la diversión y el estudio o el trabajo, las buenas relaciones con los padres y cierta autonomía, que piensan en el futuro y se preparan a conciencia. En este grupo hay mayoría de chicas, son más estudiosos y aceptan las instituciones civiles aunque de forma crítica; son laicos, liberales, muy permisivos con la moral privada pero exigentes en la ética cívica. Rechazan los comportamientos incívicos, la violencia y los ventajismos económicos y confían especialmente en las asociaciones de voluntariado. Valoran la salud, la familia, la formación, pero también el ocio y los amigos. Políticamente se acercan al centro-izquierda. Uno de cada dos sigue diciéndose católico, pero son muy críticos con la Iglesia institucional. Los líderes del futuro

saldrán en gran parte de este colectivo. Son los que se sienten más felices.

b) El modelo “*Libredisfrutador, no institucional*” (24%) ha absorbido a la minoría *anti-institucional* del 99 y se caracteriza por un enorme desapego hacia toda institución. Es el tipo de joven que piensa fundamentalmente en el presente y vive para el sexo, los amigos y la fiesta del fin de semana o de cualquier ocasión. Son muy permisivos en cuanto a comportamientos sexuales, drogas y modos de convivencia pero, a la vez, se muestran interesados en cuestiones sociales y son los más críticos con la corrupción política. Son también los que más rechazan la pena de muerte, la violencia de género o la contaminación. Viven la contradicción de sentirse “progres” e intelectualmente avanzados pero, a la vez, socialmente descomprometidos. Aquí abundan los revolucionarios de butaca que son incapaces de mover un dedo para que las cosas cambien, pero aplauden cuando alguien consigue hacerlo. Tienen una mala imagen de los jóvenes en general –y quizás de sí mismos–. Hay más chicos que chicas, son los de mayor edad y muchos provienen de las clases medias altas, con recursos y estudios. Políticamente son los que se sitúan más a la izquierda o en grupos nacionalistas. Son también los menos religiosos y los más críticos con la Iglesia. Pueden ser el grupo del que salgan los líderes más creativos y rompedores. Se sienten muy poco felices.

c) El modelo “*Institucional-conservador*” (25%) ha integrado a buena parte de los “*altruistas*” del 99 y se han hecho más compactos. En general son los más estrictos en cuestiones morales y prácticas tradicionales, los que mejor aceptan las instituciones, sobre todo las de control y encuadramiento social, al mismo tiempo que manifiestan una cierta desconfianza hacia los sindicatos y los voluntarios. Muestran bastante recelo hacia los inmigrantes, aunque curiosamente en este colectivo encontramos la mayor proporción de jóvenes inmigrantes. Son los que menos dinero manejan y, casi la mitad opina que los jóvenes tienen más libertad de la que debieran tener. Son los más religiosos y eclesiales, tanto de la Iglesia católica como de otras confesiones, aunque sólo un tercio dice estar de acuerdo con las directrices de la Iglesia. Tienen buenas relaciones familiares y les preocupa más el trabajo que los amigos o el ocio. Se sienten asentados socialmente y políticamente se sitúan en la derecha. Son la cuarta parte de los jóvenes y sus características socio-demográficas representan con bastante exactitud la distribución de la media global. Se sienten razonablemente felices.

d) El modelo “*Moralista, privatista*” (16%). Son los más exigentes con la moral “pro vida”, en contra de la eutanasia, el aborto, el suicidio, el terrorismo, la clonación... así como en el rechazo de los comportamientos incívicos. Exigen de los inmigrantes, además de que sean trabajadores, que se acomoden a nuestras costumbres y

hábitos. Políticamente de centro-derecha, son los que menos votan. Conforman el colectivo de más baja clase social y con menor nivel de estudios. Hay más chicas. Aunque utilizan menos Internet que la media, se repliegan hacia la intimidad con escaso interés por lo público. Aceptan pasivamente las instituciones y tienen una religiosidad cosmovitalista demasiado difusa. Se sienten bastante felices.

e) El modelo “*Retraído*” (8%) es el grupo más pequeño y el mejor definido: es el tipo de joven más permisivo con los comportamientos incívicos y violentos. Son los más jóvenes y con mayor presencia de chicos; tienen bajo nivel de estudios y frecuente abandono escolar. Por desarraigo y desinterés propio o por conflictos familiares es el colectivo que antes ha dejado la escuela y ha entrado en el mundo laboral, por lo que manejan bastante dinero. Son los que más televisión ven y los que menos leen. Conceden mucha importancia a ganar dinero y muy poca a mejorar su competencia profesional. Son los jóvenes que más violencia han padecido; también los que más la han ejercido y, lógicamente, los que más legitiman todo tipo de violencia. Sus preferencias de voto son muy dispares y, desde un punto de vista religioso, están entre los que más “pasan”. Son los que se sienten más infelices.

Estas tipologías y estos rasgos diferenciales en los jóvenes, nos llevan hasta mitad de la década. Son los años que coinciden con uno de los

periodos de mayor crecimiento económico en España y con la llegada de cinco millones de inmigrantes. De 1999 a 2006, los jóvenes parece que se han hecho más compactos; desaparecen o se diluyen los extremos, se vuelven más acomodaticios, con menos implicación en las causas sociales. Son más laicos y también más conservadores aunque se digan de izquierdas. Reconocen que son muy poco “independientes” y también que tienen más libertad de la que debieran tener.

Pero dentro de este cuadro general hay muchas diferencias entre ellos: entre chicos y chicas, entre clases sociales, entre los más jóvenes y los mayores, sin olvidar un tipo de jóvenes que no suele aparecer en las encuestas y que son los que padecen alguna minusvalía o discapacidad y, de forma silenciosa y casi invisible, van saliendo adelante con un esfuerzo mucho mayor que los demás.

Uno de los aspectos más negativos que se atribuye a los jóvenes —y especialmente a los universitarios— es que pasan de la política e incluso la desprecian. La escasa participación y afiliación política de la mayoría, da mayor visibilidad a los más radicales que acaban capitalizando las pocas revueltas ocasionales y fragmentarias que se producen. Sin embargo, Francisco Fernández Buey argumenta, con buen olfato, que efectivamente la mayoría de los jóvenes —especialmente los universitarios— consideran indecente la actuación práctica de los principales partidos del arco institucional y esto les lleva a no querer saber nada

de esa acepción institucional o profesional de la palabra política.

Sin embargo sí aprecian la participación como ciudadanos en la vida colectiva, denunciando políticas universitarias o medidas económicas con las que disienten y colaborando con organizaciones que dedican sus esfuerzos a la solidaridad con los excluidos, la defensa de los derechos humanos, la ecología, la cooperación internacional o los movimientos sociales críticos y alternativos. Son estos jóvenes, no mayoritarios pero tampoco insignificantes, los que hacen política de otra manera, aunque digan en las encuestas que no quieren saber nada de ella, porque lo que en realidad no les interesa es la política que se hace habitualmente en el actual sistema de partidos políticos, pero sí desean una democracia más limpia y participativa.

La crisis y la bifurcación de los valores

Los jóvenes cuyas tipologías hemos descrito han tenido un nivel de consumo, de libertad y de falta de responsabilidad propia de los tiempos de bonanza, pero ¿seguirá todo igual tras la crisis?

Parece evidente que, al menos a corto plazo, se han acabado las condiciones que permitían mantener a toda una generación de jóvenes-veleta, con una gran capacidad de consumo y conductas de riesgo y con escaso entrenamiento para la austeridad, el autocon-

trol e incluso para distinguir el límite entre lo admisible y lo prohibido.

En mi opinión, ahora están apareciendo dos modelos antagónicos que van a ejercer como atractores en los próximos años para buena parte de los jóvenes:

a) Los perdedores de la crisis

En España el paro se acerca al 20%, pero en el grupo que está entre los 18 y los 25 años, supera el 40%. En el tercer trimestre de 2009, los datos de la EPA (Encuesta de Población Activa) elaborada por el Instituto Nacional de Estadística, dicen que hay 562.000 jóvenes, entre 20 y 29 años, que ni estudian, ni trabajan, ni buscan empleo; son casi un 10% de los 6 millones de jóvenes en esas edades.

En este colectivo abundan los “activos potenciales desanimados” que dicen que no han buscado empleo en el último mes porque no creían que lo fuesen a encontrar. Aunque, a primera vista, parezca una respuesta cínica, no sería justo concluir que los jóvenes sean parados profesionales; simplemente son víctimas de una época concreta que les ha proporcionado como primera oportunidad la precariedad laboral y la falta de expectativas. Al acabar o abandonar sus estudios sólo han encontrado empleos basura, poco estables y mal pagados. Cuando se acaba el contrato van al paro sin ninguna expectativa de que les vuelvan a llamar. No llegan, ni con mucho, al nivel de “mileuristas” tan denostado en la última época de bonanza.

Muchos de ellos, hartos de las malas caras de sus padres, han optado por volver a estudiar y, este curso, en algunos módulos de Formación Profesional, la demanda supera con creces a la oferta.

La nueva ordenación de la Formación Profesional que el ministro Ángel Gabilondo quiere consensuar en los próximos meses, pretende facilitar todo tipo de reenganche a estas titulaciones académicas de F.P. El problema es que el curso comienza en una fecha concreta y hasta entonces hay que esperar en casa, con malas caras. También aumentan los que preparan oposiciones de todo tipo. El funcionariado se convierte en una meta deseable porque elimina el riesgo del paro, pero seguramente producirá un nuevo tipo de funcionarios, si cabe más “funcionarios”.

Esta situación está generando un colectivo siempre cambiante, pero muy amplio. Se entra y se sale de él en función de la caducidad de los contratos y de los cursos de formación. Algunos han tirado la toalla y ya no intentan salir de él. Tienen comida y habitación cubierta por la familia. Lo que ganan es para sus gastos y han eliminado de su horizonte la oportunidad de formar una familia e incluso la de mantenerse en un empleo que no les gusta a la espera de una oportunidad mejor. Van adaptando sus expectativas al momento sociolaboral en que viven, subvencionados por sus padres en lo esencial, sin problemas de convivencia pero instalados en la desilusión, la

pérdida de interés y la apatía. Consideran que no vale la pena enfrentarse a la adversidad porque no pueden cambiar su futuro, centran su atención en su malestar y van substituyendo la acción por el lamento o por el silencio depresivo. A su manera son compasivos con quienes están en su misma situación, pero no tanto como para organizarse y reivindicar una salida justa y colectiva.

b) Los líderes de la nueva etapa

Hay un grupo, aún minoritario pero muy potente, que ha encontrado un estilo optimista de enfrentarse con los conflictos: busca información, introduce el problema en un marco positivo, trata de poner en valor los aspectos beneficiosos de su adversidad, utiliza las ventajas de su aspecto juvenil y despierta su energía emprendedora.

La mayor parte de este grupo goza de apoyo familiar aunque no pertenece precisamente a las clases más pudientes. Normalmente tienen un buen nivel de preparación académica, pero saben que el conocimiento técnico no presupone habilidades directivas y, por eso, siguen acumulando con disciplina nuevos postgrados e interiorizan esa moral de ganadores que se suele vender en los cursillos para líderes impartidos por expertos norteamericanos que proponen los siguientes pasos:

- ◆ Estar preparados para el futuro, es decir, para lo desconocido.
- ◆ No perder la calma ante situaciones inéditas. (Un magnífico ejemplo

sería la destreza y la sangre fría del piloto Chesley Sullenberger que, hace un año, logró con un Airbus 320 de la compañía US Airways un amerizaje de emergencia en el río Hudson, salvando a 155 pasajeros).

- ◆ Saber adelantar el futuro.
- ◆ Lidiar con las circunstancias objetivas de cada momento.
- ◆ Estar centrado y seguro pero, a la vez, abierto a lo que sucede realmente.
- ◆ Estar alerta y atento.
- ◆ Estar conectado.
- ◆ Saber que cada situación tiene dos caras y que una de ellas es una oportunidad.
- ◆ Poner en práctica las condiciones de “ser único”.
- ◆ Tener visión global y generosa (la contribución al mundo).
- ◆ Ambición.

El resultado es el tipo de jóvenes que buscan las empresas más importantes como directivos y que tienen las cosas muy claras sobre su cometido:

– “Para llegar a directivo hay que tener paciencia y la clave para triunfar es que siempre debes trabajar más que tu vecino”.

– “Lo que más se aprecia en las empresas es una mezcla de motivación, capacidad de comunicación, saber implicar a un equipo, conocer bien al consumidor... y mucho entusiasmo”.

– El trabajo en equipo, el inglés correcto y el saber trabajar con varias pantallas a la vez parece una condición esencial para estos nuevos líde-

res, pero también el no obsesionarse con el trabajo y guardar un hueco en la agenda para los *hobbies* y el desarrollo personal, porque así “las horas dedicadas al trabajo serán más productivas”.

En definitiva son el tipo de joven que puede triunfar en una entrevista laboral porque son competitivos y positivos, pero también es posible que defiendan su puesto a cualquier precio y no sienta ningún escrúpulo en dejar

a docenas de padres de familia en la calle, si la cuenta de resultados y el director gerente lo exigen.

Seguramente los próximos Informes de la Fundación Santa María y de otros grupos de investigación reflejarán el resultado de esta bifurcación y redefinirán las tipologías mayoritarias de los jóvenes que, por ley de vida, ocuparán un importante espacio social en la nueva década.

La crisis, Marx y la Biblia

(Apuntes provisionales)

Eubilio Rodríguez Aguado

1. El retorno de Marx

En las semanas próximas al estallido de la crisis económica los medios de comunicación daban cuenta de un insólito acontecimiento editorial: “Marx defiende a Marx: El arzobispo de Munich, cardenal Reinhard Marx, publica *El capital, una defensa del hombre* donde afirma que Carlos Marx tenía razón”. El Marx de la Iglesia es secretario de la Conferencia Episcopal alemana. “El mundo –dice– está sacudido por una crisis económico-financiera que dará vida a otra época y a un nuevo capitalismo refundado. Un capitalismo sin un cuadro ético es enemigo del género humano”.

En una entrevista a *Der Spiegel* el arzobispo Marx se refiere al fundador del comunismo, Karl Marx, afirmando que “no está muerto y hay que tomarle en serio. Hay que acudir de nuevo a la obra de Karl Marx, que nos ayuda a entender las teorías de la acumulación capitalista y el mercantilismo”. El nuevo Marx sostiene que “no hay que

dejarse arrastrar a las insensateces y atrocidades cometidas en su nombre en el siglo XX, sino que nuestro deber es interpretar de forma conveniente las ideas marxistas; ya que el catolicismo debe aportar una visión ética y social para una reforma sensata de los sistemas financieros” (*El Clarín*, La Sexta-Agencias, 02-11-2008).

Ya el teólogo J.P. Miranda en su *Marx y la Biblia - Crítica de la filosofía de la opresión* (Ed. Sígueme, 1972) había advertido que “varios autores cristianos han señalado que Marx pertenecía a la categoría de los profetas de Israel y que tanto su mesianismo como su pasión por la justicia provenían de la Biblia. Lo que Marx critica de la ciencia occidental es lo mismo que hoy le impide a ésta ponerse en cuestión, y esta crítica de Marx coincide en gran medida con la visión bíblica”. Y recordaba asimismo que en 1951 el jesuita O. Neill-Breuning, reconocido representante de la doctrina social católica en Alemania, comentaba la encíclica *Quadragesimo Anno* de Pío

Eubilio Rodríguez Aguado (Usera - Madrid), Consejo de Redacción de FRONTERA.

XI diciendo: “Este análisis de la sociedad económica y –por lo que hace a los países industrializados– de la sociedad a secas, es el mérito imperecedero de Marx; todas las posteriores críticas del capitalismo se apoyan, unas más y otras menos, sobre sus hombros”.

No es de extrañar, por otra parte, esta coincidencia de Marx con la visión de la Biblia sobre el ser humano y la sociedad, ya que su infancia transcurrió en el marco de una familia judía que conocía perfectamente las tradiciones bíblicas. Uno de sus antepasados por línea paterna había sido rabino de Tréveris ya en 1723 y el cargo se había convertido en tradición familiar desde entonces. A su abuelo Meier le sucedió Samuel, tío de Karl, como rabino de la ciudad. La madre de Karl era una judía holandesa en cuya familia los varones habían sido rabinos durante siglos, entre ellos, su propio padre. Como hijo mayor de una tal familia, el mismo Karl no hubiera podido escapar de su rabinico destino si hubiera seguido la tradición familiar.

Así, pues, vamos a detenernos en algunas de estas coincidencias entre la visión de la persona y la sociedad de la tradición bíblica y el pensamiento de Marx. Tomaremos como punto de partida algunos de los vicios del sistema que la crisis actual ha puesto de relieve. Veremos luego ciertas orientaciones que los análisis de Marx nos ofrecen para interpretar esta situación. Y terminaremos destacando sus coincidencias con algunas líneas de la sabiduría bíblica.

2. Las raíces del sistema

Marx detecta las raíces del sistema capitalista y sus consecuencias para la persona y la sociedad acudiendo a las declaraciones de los propios economistas clásicos de la Economía Política. En su obra *Manuscritos de economía y filosofía* (Ed. Alianza, 2009) recoge algunos de sus textos en los que reconocen que el sistema se apoya sobre una visión del hombre como *homo oeconomicus*, afanado exclusivamente en la creación de riquezas y movido sólo por el cálculo racional, incapaz de trascender el más estrecho interés individual: “El único motivo que determina al poseedor de un capital a utilizarlo en uno u otro ramo productivo o no productivo es la consideración de su propio beneficio... Para el capitalista, el empleo más útil del capital es aquél que, con la misma seguridad, le rinde mayor ganancia... Así, la tasa de beneficio no sube con el bienestar de la sociedad. Por el contrario, esta tasa es baja en los países ricos y alta en los países pobres; y nunca es tan alta como en aquellos países que con la mayor celeridad se precipitan a su ruina... El interés del capitalista es siempre distinto al interés del público y con frecuencia abiertamente opuesto a él” (A. Smith, *La riqueza de las naciones*).

Marx comenta las consecuencias que ello tiene para la persona humana, para el trabajador:

a) *La primera consecuencia: convertirse en hombre-herramienta, una*

más del proceso productivo: “Para el hombre que no es más que trabajador, sus propiedades humanas sólo existen en la medida en que existen para el capital... La Economía Política, al mismo tiempo que eleva acertadamente el trabajo a principio único de la Economía, explica la relación inversa existente entre el salario y el interés del capital y que el capitalista, sólo con la reducción del salario puede ganar y viceversa...”

Para estos economistas, el salario tiene el mismo sentido que el mantenimiento de cualquier otro instrumento productivo... como el aceite que las ruedas necesitan para mantenerse en movimiento” (*Manuscritos*, pg.121-123). La noción de “recursos humanos” implica que se trata a los trabajadores como un “recurso” más, del que la empresa se sirve como de cualquier herramienta, sin consideración por su esencia humana. Por eso es lógico que el precio medio del trabajo sea el mínimo de salario: la suma de víveres necesaria para sostener al obrero como tal obrero, lo que estrictamente necesita para seguir viviendo y trabajando.

b) *La segunda consecuencia*: convertirse en *hombre-mercancía*. “El obrero, obligado a venderse a trozos, es una mercancía como otra cualquiera, sujeta, por tanto, a todos los cambios y modalidades de la concurrencia, a todas las fluctuaciones del mercado” (*Manifiesto Comunista*). En *El Capital* comienza afirmando: “La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se pre-

senta como un ‘enorme cúmulo de mercancías’. Nuestra investigación, por consiguiente, se inicia con el análisis de la mercancía”. Y Marx encuentra que en el capitalismo la mejor mercancía, la que más valor le aporta al capital, es precisamente el trabajo humano, ya que, mientras que las otras mercancías se gastan con su uso, el trabajo humano, al usarlo, crea valor. “La fuerza de trabajo es aquella mercancía cuyo valor de uso posee la peculiar propiedad de ser fuente de valor, cuyo consumo se convierte en creación de valor” (K. Marx, *El Capital - Crítica de la Economía Política*, Ed. Siglo XXI, 1975, pag. 203).

Y así, todo el primer capítulo de *El Capital* es un minucioso análisis de cómo esa molécula básica del capitalismo, la mercancía en cuanto valor de cambio, no es más que “trabajo humano acumulado”, “cristalización de trabajo humano”, “su objetivación en valor de cambio”, “el tiempo de trabajo es ese algo común a todas las mercancías que las revaloriza. Su valor se mide por la cantidad de tiempo de trabajo contenido en ella”. “Las mercancías en cuanto valores, no son más que ‘gelatina’, un ‘coágulo’, de trabajo humano acumulado en ellas, es como la sustancia del valor de todas las cosas”. El trabajo humano es por tanto el corazón mismo del capital acumulado.

Este primer capítulo de *El Capital* termina utilizando el lenguaje religioso para definir la relación del hombre con la mercancía al hablar del “carácter fetichista de la mercancía y su secreto”.

En el lenguaje religioso el fetiche es “un ídolo u objeto de culto al que se atribuyen poderes sobrenaturales”. El ídolo, el fetiche, es producto de la mente y de la mano del hombre, pero se presenta como ajeno y ejerciendo un poder misterioso sobre el propio hombre. “En la idolatría, los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto, dice Marx, le ocurre al trabajador con las mercancías, con los productos de su trabajo. Los hombres transfieren el carácter social y revalorizador que su trabajo proporciona a las mercancías y lo consideran como valorizaciones inherentes a las mismas cosas, como algo ajeno a él y que lo esclaviza. Así la relación social entre personas productoras se transmuta en relación entre objetos y el hombre, también aquí, se convierte en esclavo y adorador de la obra de sus manos” (pg. 87ss).

Todas estas consideraciones provocan la rebelión de Marx contra la Economía clásica. Se trata de una rebelión contra su filosofía oculta y por eso doblemente peligrosa. Y la falsedad básica, para Marx, del sistema capitalista es que toda relación humana ha sido reducida a relación de mercado. Para él la Economía clásica ve con exactitud lo que ante ella está, lo que existe de hecho, pero lo acepta como natural, como “científico”, sin percibir que no lo es, sin captar el infinito mundo humano que esa “naturaleza” social no realiza, ni el inmenso dolor humano que la no realización implica.

Su defecto no estriba sólo en su aceptación del paro y la miseria como resultados “naturales” de un proceso sometido a leyes ciegas, sino en la hipostización de ese proceso como proceso natural e irremediable que conviene conocer, pero que en modo alguno cabe sustituir. Su propia pretensión de ciencia “positiva” la obliga a partir de “lo dado” y le impide la especulación sobre lo que pudiera o debiera ser.

3. La acción política como transformación del sistema

Si, por tanto, el valor de cambio de la mercancía y el capital que se va acumulando a partir de ese valor, no son otra cosa en su origen que “trabajo humano acumulado”, tendremos que, en la sociedad capitalista, todo el conjunto del capital es un producto social que no puede existir sin la participación de la colectividad: “El capital es un producto colectivo y no puede ponerse en marcha más que por la cooperación de muchos individuos, y aún cabría decir que, en rigor, esta cooperación abarca la actividad común de todos los individuos de la sociedad. El capital no es, pues, un patrimonio personal, sino una potencia social” (*Manifiesto Comunista*).

Pero en la realidad social concreta nos encontramos con todo lo contrario. Nos encontramos con que ese “trabajo humano acumulado” ha sido “enajenado”, “extrañado” y no es el conjunto de la sociedad, los trabajadores, los que disponen de él. En consecuencia la

acción humana, la acción política, tendrá que recuperar lo que es el ser del hombre y de la sociedad. Tendrá que transformar el sistema vigente en otro que funcione a imagen del hombre, devolverle su rostro humano, para que se manifieste en las estructuras y funcionamiento de ese nuevo sistema como lo que es en su esencia.

Para ello es necesario que el ciudadano de a pie, el trabajador, reconozca la importancia de su papel en la producción de la riqueza acumulada y se organice para forzar los cambios históricos: “Sólo cuando el hombre real, individual, recobra en sí al ciudadano, en su trabajo y en sus relaciones individuales; sólo cuando ha reconocido y organizado sus fuerzas personales como fuerzas sociales... sólo entonces se lleva a cabo la emancipación”. Y la tarea de los filósofos no será sólo la de conocer teóricamente e interpretar esa realidad sino de transformarla, como plantea en su conocida *Tesis sobre Feuerbach*: “Los filósofos se han limitado hasta ahora a interpretar el mundo de distintas maneras; lo que ahora hay que hacer es cambiarlo”. La Filosofía que Marx pretende realizar es una filosofía para la que la racionalización del mundo no es nada si no va también acompañada por una racionalización, esto es humanización, del individuo y de las condiciones socio-económicas en las que vive.

Esas posibilidades que indaga la Filosofía, a la que se da una nueva dignidad cuando se la trae a la tierra y se la convierte en programa político, por medio de la racionalización del mundo

humano, de la sociedad y sus instituciones. Esa idea de hombre, esa filosofía se concreta en unos cambios en la organización de la economía y de la política que afectan a la manera de producir: que no convierta a la persona humana en mera herramienta para acumular capital y afectan también a la manera de distribuir la riqueza producida en esta sociedad. Para conseguirlo propone algunos objetivos en el *Manifiesto Comunista*:

“A lo que aspiramos es a destruir el carácter oprobioso de este régimen de apropiación en que el obrero sólo vive para multiplicar el capital, en que vive tan sólo en la medida en que el interés de la clase dominante aconseja que viva.

Los que aspiramos a convertir el capital en propiedad colectiva, común a todos los miembros de la sociedad, a lo único que aspiramos es a transformar el carácter de la propiedad actual, a despojarla de su carácter de clase... En la sociedad comunista, el trabajo acumulado será un simple medio para dilatar, fomentar y enriquecer la vida del obrero...

En la sociedad burguesa se reserva al capital toda iniciativa; el individuo trabajador carece de iniciativa y personalidad. El comunismo no priva a nadie del poder de apropiarse productos sociales; lo único que no admite es el poder de usurpar por medio de esta apropiación el trabajo ajeno...

Sólo la negociación colectiva y la unión de los trabajadores en sindicatos podrán contrarrestar la dinámica de acumulación capitalista”.

¿Será este proyecto posible o se reducirá a un utópico sueño? Para un economista clásico, “científico”, es tan insensato rechazar la ley de la oferta y la demanda que gobierna la realidad como sería para un astrónomo criticar la ley de la gravitación universal. Lo decisivo para Marx, sin embargo, es que la ordenación de las galaxias no depende de los hombres, mientras que el mundo humano sí depende de ellos.

La realidad social no es algo inmovible, aunque es cierto que no basta el simple impulso humano-ético sin el razonamiento económico, sin contar con las condiciones objetivas de la realidad, para transformarla. Pero este impulso ético es decisivo, ya que la persona no es un mero juguete de fuerzas ciegas que, como los antiguos dioses, se valen de ella para designios que se le escapan, no ha de adorar ningún fetiche. Mientras que la evolución de las especies animales se ha realizado sin su participación activa, a través del simple juego del azar, el hombre es en esencia radicalmente activo y creador.

4. La sabiduría bíblica

Estos son los temas de la sabiduría del mundo bíblico que nos evocan las reflexiones de Marx: a) la perspectiva; b) la idolatría; c) el pecado del mundo; d) la acción solidaria. Veamos.

a) La perspectiva

Primera y decisiva coincidencia entre Marx y la tradición bíblica: el “lugar desde dónde” se sitúan para leer la realidad y el “para qué” de esa

lectura, la perspectiva desde donde se conoce y se actúa. Se trata de un tema central en la teoría marxista del conocimiento y en la actitud del hombre bíblico. El lugar social desde el que se perciben los datos de la realidad no sólo es decisivo desde el punto de vista ético, sino, previamente, desde el punta de vista gnoseológico, del propio conocimiento de esa realidad. La misma ciencia física lo descubriría con Heisenberg y su “principio de indeterminación”: “El proceso de observar fenómenos naturales los modifica”. La situación del sujeto influye en la percepción del objeto.

– *Lugar “desde dónde”*: Marx subtitula *El Capital* como “Crítica de la Economía Política”, una crítica hecha desde el mundo de los trabajadores, sus condiciones de trabajo y de vida. La historia bíblica comenzará su andadura con el análisis de las condiciones de vida y trabajo, de opresión política y explotación económica del pueblo en Egipto (Ex 1 y 2). Esa realidad concreta y la indignación ante ella provocan la aventura de Moisés y son el lugar social desde donde redescubre al Dios bíblico, al Dios de sus padres: un Dios que ve, que oye, que conoce: “He visto la humillación de mi pueblo y escuchado sus gritos...” (Ex 3,7).

– *El “para qué”*: El objetivo de toda su investigación filosófica para Marx será: “transformar la realidad”. Poner a punto las herramientas conceptuales y estratégicas para lograr una organización socio-económica que permita la emancipación y humanización de los trabajadores. El proyecto

que el Dios bíblico plantea a Moisés será: “sacar al pueblo de la opresión y llevarlo a un país grande y fértil, a una tierra que mana leche y miel” (Ex 3,8).

Con estos presupuestos comienza la historia bíblica, y será desde los acontecimientos a que va dando lugar esa historia, esa con-vivencia con el Dios de Moisés, desde donde les irá revelando su rostro, desde donde el pueblo le irá conociendo (Ex 3,13-15).

También para la sabiduría bíblica la perspectiva del “desde dónde”, el “para qué” y la práctica histórica a que da lugar, resulta fundamental no sólo desde el punto de vista ético, sino del conocimiento de la realidad y de la misma imagen de Dios.

b) La idolatría

La sabiduría bíblica nos habla de la persona humana como algo más que una pieza de la gran maquinaria del universo, de los imperios de la historia y de sus mecanismos económico-productivos. Estos son una creación del hombre; someterse a ellos es adorar a un ídolo, “la obra de sus manos”. Ya en los primeros capítulos del Génesis aparece la persona humana como señor de las cosas, el que “pone su nombre” a todo lo que existe “y cada ser viviente había de llamarse como el hombre lo había llamado” (2,19). Ya que él no es otra cosa más de la naturaleza, sino creado “a imagen y semejanza de un Dios-Creador y Señor” (1,26). Tarea creadora que llevará a cabo por su trabajo, su responsabilidad sobre el mundo (1,28-31). Y los Salmos cantan esta grandeza de la perso-

na humana, como reflejo de la gloria de Dios: “Todo lo sometiste bajo sus pies” (Sal 8).

Pero también es verdad que el ser humano, cansado en su peregrinar en búsqueda del Dios-principio-de-Vida, ha caído con frecuencia en la tentación de rebajar su propia dignidad y adorar “la obra de sus manos”, deslumbrado por la apariencia y materialidad de los dioses de la fertilidad y la riqueza: “Moisés no bajaba del cerro y al pueblo el tiempo le pareció largo. Se reunieron en torno a Aarón y le dijeron: ‘Fabricanos un Dios que nos lleve adelante’... Entonces exclamaron: ‘Israel, aquí están tus dioses que te han sacado de Egipto...’. Aarón se justificará ante Moisés, como si hubiera sido un proceso automático: “Me pidieron fabricarles dioses. Yo les pedí oro. Ellos me lo dieron; yo lo fundí y salió esta imagen” (Ex 32).

Los Salmos orarán desde esta experiencia: “En Horeb se fabricaron un ternero y adoraron metal fundido. Cambiaron a Dios, su Gloria, por la imagen de un buey que come hierba” (Sal 106).

El Nuevo Testamento hablará también de la obsesión por el dinero como de un culto alternativo al del Dios-Vivo, como de una idolatría: “Es imposible poner la confianza, el corazón, en el dinero, obedecerle como a un patrón y al mismo tiempo servir a Dios. Pues donde están tus riquezas, ahí también está tu corazón” (Mt 6,19-24). Pero si queremos vivir y actuar como personas vivas habrá que adorar al Dios-Vivo, pues “sus ídolos no son

más que oro y plata, obra de las manos de los hombres. Tienen boca y no hablan, ojos y no ven, pies y no caminan...” (Sal 115).

Eric Fromm, en su lúcido análisis sobre la sociedad contemporánea, recoge la crítica de Marx aludiendo al texto de Ex 32. Explica cómo cada formación social se fabrica sus propios “ídolos”, absolutizando realidades humanas, obra de sus propias manos y sometiéndose a ellas como si fueran dioses:

“Los profetas del monoteísmo no acusaban de idólatras a las religiones paganas fundamentalmente porque adorasen a varios dioses, en vez de uno solo. La diferencia esencial entre monoteísmo y politeísmo está en el hecho de que el hombre gasta sus energías y sus talentos en hacer un ídolo, y después adora a ese ídolo, que no es otra cosa que el resultado de su propio esfuerzo humano. Sus fuerzas vitales se han convertido en una “cosa”, y esa cosa, habiéndose convertido en un ídolo, ya no se considera resultado del propio esfuerzo, sino como algo ajeno a él, por encima de él, y contra él, a lo que adora y se somete (Ex 32; Os 14,3). El idólatra se inclina ante la obra de sus propias manos” (*Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, Ed. Paidós, Madrid 1999, pg 106).

La Doctrina Social de la Iglesia ha subrayado el papel fundamental de la persona humana —el factor humano del trabajo—, en la economía: “El hombre debe someter la tierra, debe dominarla, porque como ‘imagen de Dios’ es

un ser personal capaz de obrar de manera programada y racional, capaz de decidir acerca de sí y que tiende a realizarse a sí mismo. Como persona, el hombre es, pues, sujeto del trabajo... y éste ha de servir a la realización de su humanidad, al perfeccionamiento de esa vocación de persona que tiene en virtud de su misma humanidad. Esta verdad constituye en cierto sentido el meollo fundamental y perenne de la doctrina cristiana sobre el trabajo humano” (Juan Pablo II, *Laborem Exercens*, 6).

Todo sistema socio-económico que se considere definitivo, absoluto, sin organizarse al servicio de la persona humana, de toda persona humana, no es otra cosa que idolatría. Así calificaba Mardones la ideología neoconservadora, neoliberal de los años ochenta como “idolatría del sistema”: “Ese convencimiento de vivir en el cuasi-final de los tiempos, en el mejor de los mundos posibles, lleva consigo la actitud religiosa de la certeza del cumplimiento de todas las promesas. No hay que esperar nada más ni mejor. El ‘mesías’ ya ha venido. La esperanza se ha realizado. Simplemente porque han cerrado sus ojos a la situación de gran parte de la humanidad, a los datos primarios de la realidad sufriente” (J.M. Mardones, *Capitalismo y religión*, Ed. Sal Terrae, 1991).

c) El pecado del mundo

La tradición bíblica hablará del “pecado del mundo”, entendiendo por “mundo”: un orden social consolidado, como la humanidad en cuanto estruc-

turada en un “orden socio-religioso-cultural” determinado, que viene definido por una serie de valores, intereses, comportamientos, costumbres, ritos, estructuras socio-políticas, religiosas... vigentes en esa sociedad y en los que crecen y son educados los miembros de la misma. Constituye como su segunda matriz socio-cultural, que tiene tanta importancia, al menos, como la biológica para “dar a luz” una persona humana. Cuando esa estructuración es contraria al Plan de Dios nos hallamos ante el “pecado del mundo”.

Miranda en *Marx y la Biblia* destaca las reflexiones de Pablo en este sentido: “Por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte, y la muerte se propagó a todos los hombres...” (Rom 5,12-21). En Rom 7 aparece el pecado que se ha estructurado como realidad supraindividual en la historia –la Ley– que domina al hombre y es más fuerte que él, aunque ello no le quita al hombre su culpabilidad y responsabilidad personales (Rom 1,20.32; 2,12-16; 3, 5-8; etcétera). La Ley, eje funcional y quintaesencia de ese *kósmos*, originalmente se había inventado para el bien y para la vida (Rom 7,10.13), pero ha llegado inextirpablemente a ser el punto de cristalización de ese *kósmos* del mal. Todavía más: el desarrollo histórico mismo de esa totalidad hace que la maldad llegue al colmo (Rom 7, 8.13; 5, 20-21; Gál 4, 4-5) y se necesite insustituiblemente el rompimiento con todo el pasado (Gál 3,10 a; 2,21 b; 5,4; 4,9).

En consecuencia, sigue diciendo Miranda, cuando el Nuevo Testamento habla de “vencer al mundo”, no se refiere solamente a una especie de torneos ascéticos en la interioridad subjetiva, meramente individual. Los autores bíblicos intuyeron que el mal se integraba en una totalidad orgánica y cohesiva, que el pecado tenía unidad, que se estructuraba en civilización y por tanto se había adueñado de la esencia misma de la Ley. La mejor formulación de ello es Rom 5, pero los cuatro evangelios insisten en lo mismo.

Y aplicándolo a la sociedad capitalista cita las palabras del jesuita J.Y. Calvez que en *El pensamiento de Carlos Marx*, afirma:

“El origen de la acumulación primitiva de capital en unas cuantas manos, sin la cual el sistema capitalista como tal no pudo empezar a existir, está en el corazón del hombre, pero se manifiesta y consolida en una organización social. Una vez adquirido el capital, la explotación se lleva a cabo de conformidad con un mecanismo establecido”.

Por su parte, el Sínodo de los Obispos sobre “*La justicia en el mundo*” (1971) recordaba que “las estructuras sociales oponen obstáculos objetivos a la conversión de los corazones o a la realización de la caridad, como son los círculos viciosos convertidos en sistema de pensamiento... el concepto determinista y automático de evolución y progreso...”. Juan Pablo II lo reflejará en su encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* cuando habla de “un mundo sometido a estructuras de pecado”:

“Hay que destacar que un mundo dividido en bloques, presididos a su vez por ideologías rígidas, donde dominan diferentes formas de imperialismo, no es más que un mundo sometido a estructuras de pecado. Son estructuras que se refuerzan, se difunden y son fuente de otros pecados, condicionando la conducta de los hombres... Entre las opiniones y actitudes opuestas a la voluntad divina y al bien del prójimo y las ‘estructuras’ que conllevan, dos parecen ser las más características: el afán de ganancia exclusiva y la sed de poder con el propósito de imponer a los demás la propia voluntad. Nos hallamos ante la absolutización de actitudes humanas, con todas sus posibles consecuencias” (nº 37).

c) La acción solidaria

¿Cuál es la propuesta que plantea la tradición cristiana ante esta situación?: “Por todo ello, la acción a favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio... El amor cristiano al prójimo y la justicia no se pueden separar. Porque el amor implica una exigencia absoluta de justicia, el reconocimiento de la dignidad y de los derechos de las personas... La misión de predicar el

evangelio en el tiempo presente requiere que nos empeñemos ya ahora en la liberación integral del hombre” (Sínodo Obispos - 1971).

Juan Pablo II planteará la solidaridad como camino hacia la paz y el desarrollo: “La solidaridad nos ayuda a ver al ‘otro’ –persona, pueblo o nación– no como un instrumento para explotar a poco coste su capacidad de trabajo, abandonándole cuando ya no sirve, sino como un ‘semejante’ nuestro, para hacerle partícipe, como nosotros, del banquete de la vida al que todos los hombres son igualmente invitados por Dios” (S.R.S. nº 39). “Los ‘mecanismos perversos’ y las ‘estructuras de pecado’ sólo podrán ser vencidos mediante el ejercicio de la solidaridad humana y cristiana” (nº 40).

“Para realizar la justicia social son siempre necesarios nuevos movimientos de solidaridad de los hombres del trabajo. Esta solidaridad debe estar siempre presente allí donde lo requiere la degradación social del sujeto del trabajo, la explotación de los trabajadores y las crecientes zonas de miseria” (*Laborem Exercens*, nº 8). “La unión de los trabajadores, para los derechos que les corresponden, sigue siendo un factor constructivo de orden social y de solidaridad, del que no es posible prescindir” (nº 20).

Hacia un ecumenismo universal forjado en torno a la humanidad sufriente

Julio Lois Fernández

No son pocos los que piensan que en este mundo actual nuestro, plural y al mismo tiempo globalizado, la gran tarea pendiente es la de lograr el encuentro de todos los seres humanos —cualquiera que sea el pueblo al que pertenezcan, las creencias y convicciones éticas que tengan o la fe religiosa que confiesen— que consideren que la respuesta liberadora al sufrimiento humano que genera la injusticia es el mayor y más ineludible de los desafíos del momento presente.

Para lograr ese encuentro parece necesario, con la colaboración activa de todos los que reconozcan el carácter decisivo de dicho desafío, elaborar un proyecto común de muy amplio espectro que haga posible una especie de ecumenismo universal que permita la convergencia de todos los esfuerzos orientados a conseguir un mundo más dignamente humanizado.

Podemos felicitarnos por la existencia de corrientes de pensamiento que, con densidad creciente en las últimas décadas, intentan, por una parte, perfilar teóricamente ese proyecto liberador y, por otra, están demandando con urgencia su puesta en práctica.

A mi entender, tales corrientes de pensamiento representan un signo positivo de los tiempos que es necesario conocer y también potenciar. Trataré de ofrecer seguidamente algunos datos que puedan ayudar a precisar la naturaleza e importancia o especial significación de este implicativo signo de los tiempos. Para ello prestaré atención, en primer lugar, a las consideraciones de conocidos teólogos cristianos, y, en segundo lugar, a los aportes de la corriente filosófica llamada “Nuevo Pensamiento”, representada sobre todo por grandes pensadores judíos.

* * *

Julio Lois (Madrid), teólogo.

1. *La urgente invitación de un sector importante de la actual teología cristiana a caminar hacia ese ecumenismo universal regido por la “autoridad” del sufrimiento injusto o el clamor de las víctimas de la historia.*

Se aprecia en la teología católica europea de las últimas décadas una fuerte convicción sobre la necesidad de tomarse en serio el caminar hacia ese ecumenismo universal.

J.B. Metz habla con insistencia en sus últimas obras de una “ecumene de la compasión”, forjada por la sensibilidad ante el sufrimiento de las víctimas, que podría constituir “la base de una coalición de las religiones para salvar la compasión social y política en nuestro mundo en oposición común contra las causas del sufrimiento inocente e injusto en el mundo”¹. Para el teólogo católico alemán esta compasión es “el programa del cristianismo para el mundo”. Conviene precisar que el contenido significativo del término “compasión”, tal como lo entiende Metz, no coincide con el que suele concederse a dicho término, puesto que éste suele tener unas connotacio-

nes demasiado sentimentales, alejadas de la praxis, apolíticas, con una significación “sujeta a la sospecha de despolitizar las circunstancias sociales por medio de una excesiva moralización, de encubrir injusticias dominantes a través del sentimentalismo”. Por eso no entiende Metz la compasión “como una vaga ‘simpatía’ experimentada desde arriba o desde fuera, sino como com-pasión, como percepción participativa y comprometida del sufrimiento ajeno, como activa rememoración del sufrimiento de los otros”².

Hans Küng viene hablando en los últimos años de la necesidad de una ética común para la política y la economía mundiales que comprometa a todos en la construcción de un mundo más pacífico, más justo y más humano. Es claro que el teólogo suizo sugiere la necesidad de un ecumenismo que abarque no sólo a las distintas confesiones religiosas sino también a todos los seres humanos que reconozcan el alcance universal de la autoridad del sufrimiento humano³.

J.I. González Faus considera que uno de los grandes desafíos que deberá asumir la Iglesia católica en este

1 Cf. “Compasión política y memoria del sufrimiento. Entrevista a J.B. Metz” en *Iglesia Viva* 201 (Enero- Marzo 2000) p. 83.

2 Cf. *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Ed. Sal Terrae, Santander 2007, pp. 167-173.

3 Entre sus trabajos centrados en la elaboración de esa ética mundial, cf. *Proyecto de una ética mundial*, Ed. Trotta, Madrid 1991; *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las religiones del mundo*, Ed. Trotta, Madrid, 1994; *Una ética mundial para la economía y la política*, Ed. Trotta, Madrid, 1999.

siglo XXI es el de conseguir pasar de un ecumenismo “ad intra”, referido a las distintas confesiones cristianas, a un ecumenismo “ad extra”, que se extienda a las distintas confesiones religiosas no cristianas y, más allá de ellas, abrace también a todos los seres humanos que converjan en la urgencia de caminar, a través de la discusión y el diálogo, hacia un ecumenismo enteramente universal regido por la autoridad del sufrimiento o de la compasión. Para ello señala tres rasgos propios de esa conciencia humana universal y solidaria:

- “Frente a la cultura consumista hay que propagar una conciencia del uso sencillo de las cosas, en la medida que son verdaderamente necesarias”.
- “Frente a la cultura de aprovechar todas las posibilidades, hay que crear una conciencia del respeto que no busque hacer las cosas simplemente ‘porque se puede’... sino porque son convenientes para las mayorías”.
- “Frente a la cultura de la indiferencia ante la exclusión, hay que crear una conciencia de lo intolerable de la exclusión y del imperativo inapelable de la lucha contra ella”⁴.

E. Schillebeeckx, fijando su atención en los grandes peligros que ame-

nazan a la humanidad se refiere también a “una ecumene de la humanidad que sufre”, informada por la acción solidaria con la causa del pobre y del oprimido⁵.

Por su parte, J. Martín Velasco –refiriéndose concretamente a la construcción de Europa, pero nada impide que pueda abarcar igualmente el mundo entero– habla de la “elaboración de un proyecto común”, lo que supone “la búsqueda de una base común, lo más amplia posible, en la que coincidamos y, posteriormente, la convergencia de lo mejor de cada tradición en una búsqueda ecuménica realizada a través de la discusión y el diálogo”⁶.

Por otra parte, entre los cultivadores de la llamada teología cristiana del pluralismo religioso, con su demanda de diálogo interreligioso, no son pocos –tanto católicos como de otras confesiones cristianas– los que señalan como una tarea fundamental para todas las confesiones religiosas la de ir forjando la ecumene universal de que venimos hablando. Aunque sus referencias fundamentales se proyectan sobre las mismas confesiones religiosas, no dejan de preocuparse por una convergencia más amplia que abrace a todos los seres humanos sensibles a la necesidad de luchar contra el sufrimiento injusto.

4 Cf. “La mundialización cosmovisional. Hacia una “oekumene” entre no creyentes y creyentes de diversas religiones”, en AA.VV., *¿Mundialización o conquista?*, Ed Sal Terrae, Santander, 1999, p.207.

5 Cf. *Jesús en nuestra cultura*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1987, p. 104.

6 Cf. *El malestar religioso de nuestra cultura*, Ed. Paulinas, Madrid, 1993, p. 227.

J. Hick, destacado representante de la teología cristiana del pluralismo religioso, señala la necesidad de “capacitar al cristianismo para que contribuya, colaborando con las otras grandes religiones mundiales, al bienestar común de la realidad”. Para ello, dice, es necesario promover “la paz internacional y resolver los problemas de ecología planetaria y de pobreza de dos tercios de la humanidad, la malnutrición y la enfermedad, los enormes desastres recurrentes de la guerra y el hambre”⁷.

La esperanza de llegar a converger en un ecumenismo que abrace a las distintas confesiones religiosas en la lucha contra todo sufrimiento injusto, podría fundamentarse en la llamada “regla de oro” de los evangelios de Mateo y Lucas (Mt 7, 12 y Lc 6,31), pero que se encuentra también y hasta ocupa un lugar decisivo en las convicciones de las más conocidas y extendidas confesiones religiosas⁸.

Paul F. Knitter, miembro del Consejo Interreligioso para la Paz, subraya que la preocupación fundamental entre los miembros de dicho Consejo no es explícitamente religiosa, sino ética; por ello, lo que motiva la participación cristiana en él, no es tanto “el deseo de compartir el mensaje de Jesús con budistas e hinduistas, sino la voluntad de aplicar su mensaje a per-

sonas reales en una situación real donde hay sufrimiento y violencia”⁹.

Precisamente para lograr que las confesiones religiosas puedan contribuir a la superación de toda forma de injusticia, Knitter cree necesaria la comunicación y el encuentro entre la teología de la liberación y la teología de las religiones, puesto que el diálogo interreligioso, desde la perspectiva propia de la teología de la liberación, debe asumir como finalidad prioritaria liberar a los seres humanos de la injusticia que padecen. El encuentro y la comunicación entre ambas teologías, indica el teólogo norteamericano, pueden ser factores decisivos para avanzar en el logro de ese ecumenismo universal, regido por la autoridad del sufrimiento injusto, al que estamos haciendo constante referencia.

2. *La también urgente invitación de la corriente filosófica “Nuevo Pensamiento” a caminar hacia un ecumenismo universal regido por la “autoridad” del sufrimiento injusto o el clamor de las víctimas de la historia.*

Existe una corriente filosófica, conocida con el nombre de “*Nuevo Pensamiento*”, representada especialmente por geniales pensadores judíos (Cohen, Rosenzweig, Adorno, Benja-

7 Cf. *La metáfora del Dios encarnado. Cristología para un tiempo pluralista*, Ed. Abya-Yala, Quito, 2004, p.183.

8 Cf. J. Lois, “La Cristología en el horizonte del diálogo interreligioso”, en *Frontera*, n° 51 (Julio-Septiembre 2009), pp. 82-83.

9 Cf. *Introducción a las teologías de las religiones*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2007, pp.454-455.

min, Horkheimer...), que recorre ya todo el siglo pasado y sostiene con vigor la intuición de que el proyecto ilustrado no sólo ha fracasado, sino que ha conducido a consecuencias alarmantes.

Con diferencias notables entre ellos, coinciden, sin embargo, en señalar que los valores fundamentales de dicho proyecto, expresados en los grandes ideales de libertad, igualdad y fraternidad, sólo podrán ser rescatados si se cultiva una cultura de la memoria que permita recordar a las víctimas, escuchar su clamor y a partir de esa escucha, pensar y vivir. Están convencidos de que si no se atiende a tal clamor, es decir, si no se integra la “cuestión de la periferia” en el proyecto de la modernidad, el mundo seguirá sometido a una lógica de dominación incapaz de realizar la justicia. Es la autoridad del sufrimiento de las víctimas, rescatada por esa cultura de la memoria, la que podrá liberarnos de esa ruinosa dialéctica ilustrada que informa la lógica de nuestro progreso injusto. El secreto de la esperanza del ser humano radica en su capacidad de escuchar los gritos del sufrimiento, los derechos de los derrotados, las preguntas dolientes de las víctimas, cargadas de asignaturas pendientes.

Estamos, como se ve, ante una rigurosa reivindicación de la cultura de la memoria frente a la cultura del olvido que nos envuelve. Una cultura de la memoria que no se limita a procesar el pasado –que es lo que hoy hacemos con frecuencia cuando hacemos historia–, sino además a recordar-

lo con verdad. Esto supone abandonar la torre de marfil, el sueño de inhumanidad en que estamos sumidos, y ponerse a la escucha dispuestos a ser interpelados por la autoridad del sufrimiento humano, a sentirnos cuestionados por él y a dejarnos “interrumpir” la existencia para poder dar una respuesta adecuada. Una cultura, en fin, que lleva a relacionar *pensar* con *pesar*, es decir, a pensar compasivamente, anamnéticamente.

Esta corriente de pensamiento, que tiene un eco importante entre pensadores españoles y que ha sido asumida por muchos teólogos cristianos, especialmente por representantes conocidos de las “nuevas” corrientes de teología política y de la liberación, puede y debe considerarse una voz cualificada que demanda el ecumenismo de alcance universal al que nos estamos refiriendo con insistencia.

3. Conclusión final

Tal vez pueda pensarse que este proyecto realmente ambicioso de caminar hacia un ecumenismo tan universal es un sueño que sólo pueden permitirse los ilusos incapaces de situarse ante la realidad tal cual es.

A mi entender, las corrientes de pensamiento a que nos hemos referido, vinculadas o no a confesiones religiosas, son en el momento presente minoritarias, pero son al mismo tiempo significativas y tal vez irreversibles. Por su fuerte consolidación creo que cabe confiar razonablemente en que no serán canceladas y que podrán seguir

alimentando el pensar y el vivir de no pocos. Pero precisamente por ser minoritarias será preciso que desplieguen un ingente esfuerzo para avanzar en la respuesta al desafío decisivo que representa el clamor del sufrimiento de los pobres y de los oprimidos, de las víctimas de esta historia nuestra¹⁰.

Desde luego todos los que nos confesamos seguidores y seguidoras de

Jesús deberíamos contribuir, informados por nuestra fe, con ánimo esforzado y esperanzado, a potenciar ese ingente esfuerzo. A mi entender, la Iglesia de Jesús debería considerar que prestar esa contribución es una tarea de importancia prioritaria en el presente momento histórico y es, al mismo tiempo, parte esencial de su acción evangelizadora.

10 La brevedad de esta nota no permite hacer referencia a los movimientos de acción que están comprometidos en la realización del mismo proyecto. Puede encontrarse una consideración de algunos de esos movimientos en R. Díaz Salazar (ed.) *Justicia global. Las alternativas de los movimientos del Foro de Porto Alegre*, Ed. Icaria, Barcelona, 2002.

Hacia una democracia planetaria

Leonardo Boff

La crisis mundial es de tal gravedad que corremos el riesgo de cataclismos sociales enormes si no encontramos una salida redentora. En momentos así, es necesario una nueva espiritualidad, quiero decir, un nuevo sentido fundamental para la vida humana personal y social. La nueva espiritualidad implica un reencuentro del ser humano consigo mismo y con una significación omnienglobante.

En primer lugar, importa volver a enfocar la propia comprensión del ser humano. Éste debe ser entendido como efectivamente es, como un nudo de relaciones, atento en todas direcciones. Él es natural e histórico, individual y social, racional y también intuitivo-emocional. La democracia supone la superación de la comprensión individualista del ser humano que marca toda la antropología de la Modernidad. Como ser de relaciones él solamente se realiza cuando es sujeto de su propia práctica, cuando incluye la alteridad del otro que también es sujeto y con quien, juntos, son actores de una historia colectiva.

En segundo lugar, es fundamental rever la concepción de sociedad. Ella no es la suma de individuos unidos alrededor de la ley, tampoco una masa dirigida por el estado. Es un conjunto articulado de sujetos, ciudadanos, constituyendo una subjetividad colectiva que se compromete en la construcción de un bien común para los humanos y para todos los seres de la naturaleza.

En tercer lugar, la propia noción de democracia merece ser revisada. No basta la democracia representativa, sino que debe ser social y participativa. Fundada en la mayor participación posible de todos, desde abajo, con más y más niveles de igualdad, que tengan como valor central la solidaridad que se abre hacia la comunicación intersubjetiva de los ciudadanos con sus visiones del mundo, valores y símbolos.

En cuarto lugar, conviene volver a fundar la economía política. En su sentido originario ella es la administración de la carencia y no la técnica del crecimiento ilimitado en la pro-

Leonardo Boff (Brasil), teólogo.

ducción de bienes y servicios. Hoy importa una economía que satisfaga a todos, como medio para la vida de los seres humanos y de la naturaleza, para que no sea más un fin en sí misma.

En quinto lugar, se impone un nuevo paradigma de desarrollo. Se debe reconocer la unidad y la articulación orgánica de las dimensiones económica, política, social y ambiental de la historia humana. El objetivo central del desarrollo es la referencia permanente al ser humano individual y social. La actividad económica es un instrumento para ese fin.

En sexto lugar, es imprescindible una transformación cultural y subjetiva. No bastan los cambios institucionales. El ser humano debe estar siempre presente como sujeto participante. Allí donde él viva, viven los ideales democráticos: en la familia, en la escuela, en las asociaciones. Es la importancia de las revoluciones moleculares; es decir, las modificaciones realizadas en el microcosmos social significan acumulación de experiencias y de visiones capaces de forzar las transformaciones estructurales. El ser humano no es el centro del universo, pero es un fragmento de vida y de conciencia, generado por la naturaleza en continua evolución, apuntando hacia una Vida absoluta y una Suprema conciencia que todo acompaña y preside. El ser humano es el único ser ético de la naturaleza, pues es capaz de hacerse responsable por el destino de los otros y conservar su vida para que tengan también su futuro.

La democracia planetaria es un desafío gigantesco, pero no imposible. Es la condición para que todos sobrevivamos comunitariamente. O repartimos democráticamente los bienes de la tierra y elaboramos estrategias de convivencia pacífica entre las sociedades y con la naturaleza, o entonces enfrentamos violencias y víctimas como jamás en la historia de la humanidad. El peligro es global. La salvación debe ser también global. No habrá un arca de Noé que salve a algunos o deje perecer a otros. O todos nos salvamos, o todos corremos el riesgo de perdemos.

La misión del cristianismo en la presente situación

El cristianismo enfrenta un nuevo desafío: el de relativizar radicalmente su inculturación en occidente como condición para ser aceptado por las culturas mundiales. En primer lugar debe renunciar al concepto imperialista de misión, que en el fondo significa anunciar el evangelio con los instrumentos de poder cultural y a partir de una posición de poder. De esta estrategia, que es la tradicional, no resultó una nueva encarnación del cristianismo en Asia, África y América Latina, sino la expansión del sistema eclesiástico occidental. Sólo será aceptado como valor aquel cristianismo que antes de descubrir en las tradiciones culturales y espirituales de la humanidad la presencia del evangelio de Dios, inicie su presencia con el evangelio del servicio.

Entre todos los valores y contenidos que el cristianismo tiene para anunciar, debe primero centrarse en defender la vida, es decir, en anunciar y vivir el evangelio de la fraternidad universal a partir de los pobres y oprimidos. La vida es hoy la realidad más amenazada, especialmente la vida de los pobres y marginados. Y Dios es el Dios de la vida y Jesús vino a traer la vida en plenitud.

La fraternidad universal radica en la afirmación teológica de que todos somos hijos e hijas de Dios. Esta dignidad no está reservada a algunos, sino que está dada a todos los seres humanos y cósmicos por pequeños que sean. Tomar partido por los últimos, los débiles, los oprimidos, los fracasados y los pobres, defender su dignidad en todos los foros mundiales es hoy una misión central de las iglesias.

El ideal democrático, ya lo dijo Jacques Maritain, es el nombre profano para el ideal cristiano, porque tiene como motivo determinante el amor y la solidaridad. El ideal democrático es mucho más que las democracias concretas. Implica valores que no conocen límites y que no se agotan en la realización histórica.

Dichos valores son la tolerancia, la no violencia, la idea de renovación gradual de la sociedad a través del libre debate y la transformación de las mentalidades y del modo de vivir, en fin de la fraternidad y de la conciencia de parte de los ciudadanos de participar de un destino común. La democracia es el régimen en el cual cada per-

sona reivindica la dignidad de obedecer a lo que es justo. Y lo que es justo o injusto no está establecido de modo autoritario por la ley sino que nace de una persuasión.

El cristianismo debe ayudar a crear un mundo para todos y no para los cristianos. Y la democracia es el espacio social y político para todos. A partir de la democracia planetaria es posible el encuentro de las religiones, de las espiritualidades y de las visiones del mundo. Ellas deberán confrontarse con la realidad mayor que es el planeta y su salvaguardia. Y sólo después confrontarse entre sí, escuchándonos unos a otros, creciendo juntos en la experiencia de aquel Misterio que circunda la existencia y penetra el cosmos. Los cristianos lo llamamos Dios, comunión de personas divinas.

Por más diferentes que sean las religiones y las iglesias, con sus sanidades y patologías, todos están bajo el arco iris de la gracia de Dios, todos se encuentran bajo la alianza que Dios estableció con la totalidad de la creación, como está narrada en el episodio de Noé, prometiendo la conservación y la vida para todos los seres.

A partir de esta convergencia, puede el cristianismo marcar su diferencia y presentar su positividad en el conjunto de otras diferencias. Que no deben ser vistas como rupturas del proyecto de Dios, sino como revelaciones diferentes de la multifacética realidad del misterio de Dios. Y la positividad cristiana deberá ser pronunciada en las múltiples lenguas

humanas, en los códigos de las diferentes culturas y celebrada con los símbolos propios de las diferentes tradiciones humanas.

Sólo por la diversidad se concretizará la catolicidad y la universalidad del mensaje cristiano. Por lo tanto, solamente un cristianismo de rostro asiático, africano, indio-afro-latino-

americano y occidental puede representar el cristianismo como propuesta de sentido y de esperanza para todos los que lo reciban. Por eso la historia apenas comenzó, ya que lo realizado es la versión occidental del cristianismo.

Pentecostés es aún promesa y futuro para la fe cristiana.

Sobre los pequeños grupos

Marcel Légaut

Las pequeñas fraternidades son menos excepcionales de lo que podría pensarse. Son algo tan poco premeditado que a menudo nacen y empiezan a desarrollarse sin que lo sepan ni los mismos que las originan. Precisamente entonces es cuando hacen el trabajo más profundo y original. Estas comunidades, sin nombre verdadero incluso cuando tienen la debilidad de ponerse uno, y sin tener casa propia ni locales aunque hayan llegado a disponer de algún tipo de instalación material, no gustan de la publicidad, que está en clara discordancia con su espíritu. Nadie habla de ellas. *Las estadísticas las ignoran.*

De ordinario, cuando empiezan a conocerse, es que ya están entrando en su declive. Justo entonces es cuando, frecuentemente, se las reconoce en los medios próximos a la autoridad, y a veces hasta se las erige canónicamente... Son comunidades que puede desearse que se den, pero nunca instituir. *Ninguna autoridad es capaz de suscitárlas.* Cuando la jerarquía, para controlarlas mejor, las coordina, no hace sino acelerar su envejecimiento.

Cuando estas fraternidades se organizan para tener estructuras duraderas, en el fondo preparan su decadencia, que, en estos casos, ya suele estar en fase avanzada. La filiación y la paternidad espirituales son lo único capaz de ayudar y de proteger el delicado desarrollo de estos grupos aparentemente muy precarios pero, en verdad, sólidos por la solidez espiritual de sus miembros.

Estas verdaderas comunidades están tan unidas al ser de sus miembros que conocen y padecen sus mismos progresos y retrocesos. A medida que con la edad éstos se transforman y no tienen ya las mismas necesidades, los mismos medios, las mismas aspiraciones, también ellas cambian de carácter. De este modo, estas comunidades acompañan a sus miembros a lo largo de la vida de una forma siempre adaptada a ellos y espiritualmente eficaz.

Estas comunidades empalman plenamente con la generación que las ve nacer, cualesquiera que sean las nuevas necesidades y aspiraciones que se manifiesten en ellas. Su plasticidad es algo característico suyo, sin parangón

Marcel Légaut, teólogo y matemático laico.

con la de cualquier otro grupo puesto en marcha, de forma sistemática, por una autoridad –por inteligente que sea– siguiendo un plan de conjunto, concebido a priori según las mejores técnicas.

La suya es, sin embargo, una posibilidad local y efímera porque, por su propio ser, estas comunidades no están suficientemente abiertas a lo que surge entre los hombres de otros tiempos y lugares. Sólo de forma imperfecta pueden adaptarse, por más que se esfuerzen; lo cual siempre implica traicionar un poco su propia genialidad y, a través de esta falta de autenticidad, traicionar el espíritu que es su fundamento. Además de su limitación local, la mayor parte de estas comunidades son también de vida efímera, y tanto más cuanto más rápida es la evolución de las generaciones que se suceden.

Deben aceptar esta condición efímera lo mismo que lo que tienen de contingente. Es mejor morir de su verdadera muerte que apoyarse en la solidez de algún tipo de implantación y pretender durar y perpetuarse de modo artificial. Con toda humildad desaparecen junto con sus miembros, y dejan a los nuevos grupos el cuidado de continuar su tradición al reencontrarla por ellos mismos. Sólo así continuarán siendo beneficiosas hasta el final, y no estorbarán indirectamente, por la supervivencia esclerotizada de lo que fueron antaño, el nacimiento de futuras fraternidades. Es necesario que las hojas caigan en otoño para que aparezcan los brotes en la primavera.

La vitalidad del cristianismo se mide tanto por los múltiples grupos de este tipo que surgen, diversos en extremo, cuanto por la discreción y la rapidez de su desaparición cuando conviene. La Iglesia sólo puede vivir verdaderamente a la altura de su misión renaciendo sin cesar a partir de las comunidades que la engendran después de que ellas mismas han nacido de ella; comunidades que después se eclipsan y desaparecen tras haberla servido.

Esta maravillosa inseguridad, constante desafío para las prudencias y la sabiduría política, se asemeja a aquella otra inseguridad, propia de la fe, a la que ninguna creencia puede hacer cierta como un conocimiento. Esta sucesión, esta alternancia de nacimientos y de muertes es la ineluctable consecuencia de la esencia de la Iglesia. Es necesaria para asegurar la permanencia de un cristianismo fiel a su origen.

Estas fraternidades son, sin embargo, raras e infrecuentes porque los seres –ya de por sí escasos– que podrían ser su primera piedra tienen, además, un camino difícil de seguir, en el que muchos de ellos tropiezan y fracasan. Es preciso que sean fuertes y sobre todo tenaces a pesar de sus debilidades, y que se mantengan firmes frente a una sociedad que unas veces los combate y otras los tienta y seduce. Es muy frecuente que los absorban o que los conviertan en satélites suyos las organizaciones religiosas existentes –con frecuencia más sólidamente estructuradas que verdaderamente

espirituales— que son grandes *devoradoras de hombres*, sobre todo de los mejores. (...) De este modo, el pueblo cristiano se ve privado de un gran número de sus miembros más vigorosamente espirituales, que serían tan necesarios para que nacieran estas comunidades en su seno.

FRONTERA: Números publicados

- 1997: 1. *Los cristianos y el compromiso socio-político* *
2. *Esperanza histórica y esperanza cristiana*
3. *El Cuarto Mundo*
4. *Encuentro con Jesús* *
- 1998: 5. *Valores de la sociedad actual*
6. *Vivir en la frontera*
7. *El horizonte de la izquierda*
8. *Ética civil y cristianismo*
- 1999: 9. *Los excluidos*
10. *Nueva cultura y evangelización*
11. *Aproximación al mundo rural*
12. *A las puertas del año 2000*
- 2000: 13. *De la muerte a la resurrección*
14. *Los conflictos*
15. *La escuela: crisis y perspectivas*
16. *Desafíos a la fe*
- 2001: 17. *La globalización*
18. *Los miedos*
19. *Invitación a la mística* *
20. *Vivencia de la sexualidad*
- 2002: 21. *Fundamentalismo, Religión y Política* *
22. *Iglesia, Sociedad y Estado*
23. *Sombras y luces de la religión*
24. *La transmisión de la fe*
- 2003: 25. *Recuperar la política*
26. *Una imagen de Dios para el siglo XXI*
27. *La alegría*
28. *Recuperar la Iglesia*
- 2004: 29. *¿Irrelevancia social de la fe?* *
30. *La religión en la escuela*
31. *Cómo leer los evangelios*
32. *La oración*
- 2005: 33. *Memoria y perdón*
34. *Vivir y creer en tiempo de crisis*
35. *Laicidad, laicismo y fe cristiana*
36. *Repensar la igualdad y la desigualdad social*
- 2006: 37. *Nacionalismo y federalismo*
38. *Catástrofes naturales*
39. *Gérmenes de otro mundo posible*
40. *Moral y fe cristiana*
- 2007: 41. *Religiones e inmigración*
42. *¿Cristianos sin Iglesia?*
43. *El trabajo*
44. *Valores absolutos y relativos en bioética*
- 2008: 45. *La sociedad del riesgo*
46. *Impacto y poder de la información*
47. *Psicoanálisis y experiencia cristiana*
48. *Testigos de la fe en una sociedad laica*
- 2009: 49. *A dónde va Europa*
50. *Apuntes sobre la crisis*
51. *Volver a Jesús, el Cristo*
52. *Dinamismos del miedo*

* * *

SUSCRIPCIÓN AÑO 2010: 35 euros NÚMERO ATRASADO 7,50 euros
PEDIDOS: Apartado 12.210 - 46080 VALENCIA [Tel: 96 3622532]

“Tengo sed” Jóvenes médicos en Benin

María Isabel Serrano González

1. Compromiso de jóvenes médicos en Benín

“Dile a la médica blanca que Cristo en África sigue gritando: “Tengo Sed” Esto es lo que le decía un obispo africano al sacerdote también africano que me propuso ir con él a Benin. El obispo tiene cáncer. Obviamente no nos pide que vayamos a hacer pozos. Me leí el evangelio de San Juan para entender mejor lo que me decía y me encontré en la cruz con Jesús diciendo que hasta el último segundo de la vida –y aun siendo su muerte de la forma más indigna–, “las personas tenemos necesidad de otras personas”. En el momento en que ya no podía esperar nada de nadie, recibidas todas las vejaciones, el moribundo Jesús se manifestó a sus torturadores como un necesitado. “Tengo sed”. Y esperó misericordia de ellos. Cristo confía en el género humano. Cuando creemos que todo está perdido (no hay valores, la jerarquía de la Iglesia sin opinar de

ello) y cuando pensamos qué va a significar cualquier acto nuestro tan pequeño, pensamos que el grito de Jesús dejó abierta nuestra esperanza.

También en la indignidad de las condiciones de vida de África, Cristo sigue lanzando su grito a toda la humanidad: “Tengo sed”. Y nosotros queremos responder a su grito con nuestras gotitas de agua.

Nos vamos a Benin (África) 8 médicos (6 de 24 años, una de 28 y yo. 7 mujeres y un varón), a compartir un trozo de nuestra vida con personas a las que nunca les ha atendido un médico, respondiendo a la invitación de aquel sacerdote africano que el verano pasado nos pidió que le echáramos una mano en Banikoará y Paracou; quiere mejorar la vida para su pueblo.

Mi familia, Juanma, Cristina, Tania y yo (tres médicas) queríamos vivir los valores en los que siempre hemos creído de entrega a los otros, de no dejar de ser osados en la vida, de sa-

María Isabel Serrano González (Segovia), médica.

bernos en las manos de Dios a quien, según dice Juanma, le gusta este jalef-llo. Vivir mirando a los otros, y los otros son los que menos tienen. Al final Juanma y Tania no pueden ir; pero son dos puntales del proyecto.

Cristina, mi hija pequeña, propuso ofrecer a médicos recién graduados, vivir una experiencia de generosidad y entrega, una plataforma de vivencia de valores, conocimiento de otras realidades de sufrimiento antes del inicio de su vida profesional. Cambiar el viaje de fin de estudios, planeado hace mucho a California, por una actividad en beneficio de los excluidos del mundo con la filosofía de “ayudar a que se ayuden” y colaborar a que esta gente recupere la vida con la dignidad que les hemos arrebatado. De forma que al inicio de su vida profesional, estos médicos tengan una vivencia más rica y comprometida del sufrimiento y el dolor. Vivencia ética de responder a las necesidades de los pobres. Así empezamos a promover el proyecto “Cambio consumo por Solidaridad”. Se apuntaron rápidamente 7 médicos.

Quisimos también dar una oportunidad a unos jóvenes tan protegidos, como la mayoría de los jóvenes de ahora con todas sus necesidades satisfechas, de poner en marcha su proceso de autonomía personal, de autogestión de sus proyectos y su compromiso que hasta ahora estaba sólo localizado en su preparación académica; la carrera de medicina exige muchas horas de estudio. La idea es que cada año ellos organicen este proyecto.

El proyecto ha desencadenado un proceso de cariño, solidaridad y apoyo mutuo sorprendente. Casi sólo por ello ha merecido la pena. No vamos a África en el seno de una organización occidental sino que vamos a vivir y desarrollar nuestra actividad en una estructura africana, por tanto carente de recursos. Pero nos hemos encontrado con el apoyo solidario de los que han creído en nosotros y les ha ilusionado un proyecto en el que hoy está colaborando y ha puesto su corazón muchísima gente, de todos los colores, y de varias provincias; unos dan ideas, otros compran linternas, otros mosquiteras, otros nos ofrecen formación, otros medicinas, otros mueven el corazón de los ricos y las Instituciones para que financien el viaje, otros nos han conectado con misioneros de Benin. Otros rezan, nosotros también. Varios médicos a los que hemos tenido que decir no (porque el proyecto es inviable con tantas personas), han organizado una recogida de gafas... y en esto vemos un anuncio del reino de Dios, pues vamos a hacer que “los ciegos vean”. Y verán gracias a la generosidad y compromiso de unos médicos jóvenes. También con resonancias del evangelio ha cambiado nuestra suerte. Íbamos como parias o “gentiles” de la cooperación y la Organización YMCA nos ha dado cobertura legal y ahora vamos como cooperantes internacionales.

La Iglesia también colabora. El párroco de San Millán de Segovia ha creído que aunque la parroquia no esté involucrada en el proyecto, es un testi-

monio que la gente debe conocer, y lo hemos contado en una celebración eucarística. Y nuestras reuniones se celebran a la sombra de san Juan de la Cruz, que trabajó como enfermero en un tiempo de su vida.

Los adultos somos los que estamos trabajando con la intendencia y preparamos la logística; los jóvenes preparan el MIR. Pero ello no ha impedido que celebremos convivencias y sesiones de formación el equipo que irá a Benin. En el primer encuentro, en el Centro San Juan de la Cruz de los Carmelitas de Segovia, se dijeron frases como éstas: “!Es la oportunidad de nuestra vida; ¿Cómo habrá gente que no se plantee ir? ¡Pensamos dar lo mejor que tenemos; ¡Este proyecto nos tiene que cambiar la vida; ¡Vamos a hacer algo realmente bueno! ¡No podemos vivir de espaldas a tanto sufrimiento e injusticia!”... ¿Cómo que no hay valores? ¿Quién dice que los jóvenes no tienen valores?

Ellos hicieron un paréntesis en su preparación del MIR y dedicaron parte de su tiempo para prepararse para servir mejor a la gente de África. ¿Valores? Generosidad, entrega, responsabilidad, entusiasmo... Se ha dado una oportunidad y ha salido lo que muchos jóvenes llevan dentro. Alegría, creatividad, espíritu de servicio, valorar el trabajo, amistad, confianza en los seres humanos, esperanza de que podemos hacer algo bueno juntos y se han lanzado al proyecto conociendo la precariedad y el peligro. A los jóvenes para ilusionarles sólo hay que ponerles delante un proyecto que esté lleno de

vida, como éste pensado para médicos que van a empezar a trabajar, que en algún momento han soñado con un mundo mejor, y estos chicos y chicas quieren compartir sus conocimientos y su vida con los desheredados.

También hemos tenido problemas y personas que nos han defraudado, alguna zancadilla y alguna ruindad. Pero ello es una riqueza del proyecto y nos ha hecho crecer, pues es un valor el espíritu de superación ¿no?

2. Sí con Jesús de Nazaret

Hasta aquí la gestación de este proyecto, en cuyas distintas fases hemos participado las ocho personas que desde el día 15 de febrero estamos en Benin. Con los lectores de FRONTERA, Juanma y yo podemos compartir también la dimensión creyente que nos anima en este proyecto. Con nuestros compañeros de aventura esta dimensión no ha sido explicitada. Sin duda, tendremos ocasión de compartir la nuestra y la que cada uno de ellos tenga en la realización de esta tarea que a todos nos implica por igual.

El Reino de Dios exige concretar proyectos. Jesús curó enfermos, multiplica los panes, iba a pescar, manda a buscar una casa para preparar la cena... Nosotros hemos tenido que afinar y retocar muchas veces nuestro proyecto, que en Benin se concreta en una acción para prevención de la mortalidad materno-infantil que es muy alta, y atender, asistir y diagnosticar a los enfermos. Nos ha exigido un tiempo elaborarlo y prepararnos con más

calidad técnica y humana, y seguimos atendiendo la exigencia de seguir reelaborando y mejorando, escuchando la vida. El proceso tiene vida propia y en su dinámica ha ido comprometiendo y despertando solidaridades nuevas, como he dejado dicho, y amistades nuevas y serias, constatando que son muchas las personas que creen en estos valores.

El sueño de Benin nos ha dado la oportunidad de juntarnos para ser eficaces, y disfrutar de lo que creemos y en quien creemos. El mismo proyecto ha ido cambiando con los contactos, con la oración, con la celebración de toda la vida que ha puesto en movimiento. La elaboración técnica se ha enriquecido, y está influyendo en las personas que participan y, sobre todo, nos ha hecho mucho más alegres, más realistas, pues ha actualizado nuestra esperanza.

Si desde el punto de vista técnico ha sido una riqueza, no lo ha sido menos en la experiencia intensa del evangelio. Me ha hecho recorrer un proceso de interiorización personal que me ha conducido a una mayor celebración de la experiencia de Dios. El "sí" que le dije al sacerdote africano (el "sí" de colaboración) se ha ido reconstruyendo cada día de forma misteriosa, como si ese "sí" creciera y se enriqueciera. Ese "sí" ahora abarca mucho más. Cuando dices "sí" a un proyecto muestras confianza y disposición, pero no quiere decir que se comprenda el alcance del mismo. Eso me ha pasado a mí. Ese creo yo que es el misterio de la fe. Empezar y

dejarse llevar por Dios, a través de la oración y la acción de las personas y la lectura atenta de la vida, responder a los retos de cada día, te van confirmando que ése es el camino, que, además, te va llenando de riquezas..

Inicio un camino de compromiso inédito en mi vida, y no sé a dónde me llevará, pues no quiero que sea algo aislado. Quiero estar abierta a Dios y a la vida, y acercarme con esperanza a las personas enfermas, a los más pobres de los pobres, y ayudar a que entren también en el gozo de nuestro Señor.

Y ha ocurrido que me he encontrado con Dios de forma nueva; me siento algo así como lo del vino nuevo en odres viejos. Es una percepción de mi vida con otra densidad que ha transformado la percepción de los hechos, de la gente. Me ha descubierto otros contornos en las relaciones y actúa en mí como una fuerza positiva demandando y movilizandome muchas cosas buenas. Trabajar un proyecto siguiendo el itinerario del evangelio cambia la cualidad de la experiencia. Vives la vida con ojos nuevos, con una nueva mirada y una nueva voz y me confirma que puedo apoyar mi vida confiadamente en el Evangelio y en la experiencia vital que se desarrolla en torno a él.

Lo que ha ocurrido es que cuando la experiencia se pone en sintonía con la entrega a los otros (con la osadía también, porque lo es), te descubres en un camino, en un proceso que, a la vez que toma cuerpo el proyecto (preparación técnica, humana y espiritual) te

va cambiando la propia vida y te abre a nuevos valores o vives los mismos con otra fuerza. Es la metodología del Movimiento Junior hecha carne 40 años después. Vamos cambiando en el proceso, porque nace no de un programa sino de opciones personales, en nuestro caso desde nuestra opción por Jesús, maestro y amigo, y la vida.

Es un proceso que abre intensamente a la vida en el que descubrimos:

- ◆ Un Dios que abre la vida con muchas opciones y posibilidades.
- ◆ Que el Dios de Jesús nos quiere en libertad y está lleno de amor por nosotros; es un Dios que conecta.
- ◆ Un Dios que no quiere que le busquemos fuera de las realidades humanas porque no está al margen ni fuera de ellas.
- ◆ La Salvación que nos da cada día es corpórea, y se ve. Es la forma de mirar los acontecimientos lo que descubre la salvación. Mirar con los ojos de Jesús. Necesitamos una nueva mirada.
- ◆ A Dios no le podemos descubrir solos; le descubrimos con los otros y entre nosotros.

Doy gracias a Dios por saborear intensamente la experiencia de Jesús en la elaboración de este proyecto; celebrar la vida con tanta gente y que un trozo de su corazón y su compromiso se venga a África con nosotros.

Cuando decidí ir a África quise prepararme también desde el punto de vista de la fe. Hacer un camino espiritual para encontrarme mejor y respon-

der mejor a la gente de África desde mi amistad con Jesús de Nazaret.

Tras algún intento fallido, me dejaron libros que me han sido útiles. Pero ha habido uno que me ha acompañado intensamente para actualizar mi “sí” a Jesús y al amor de Dios cada día: *Míos son los cielos*, de José Vicente Rodríguez.

Trata de las enseñanzas de San Juan de la Cruz y me ha impresionado y conmovido un cántico suyo que el autor titula “Canto triunfal del pobre de espíritu”:

*“Míos son los cielos
y mía es la tierra,
mías son las gentes
los justos son míos.
Y míos los pecadores;
los ángeles son míos,
y la madre de Dios,
y el mismo Dios
es mío y para mí,
porque Cristo es mío
y todo para mí”.*

Cuando leí este texto yo me estaba preguntando qué tenía que hacer para ir a África, compartir mi fe y esperanza con aquella gente y cómo hacerlo con la mayor honestidad y respeto para todos ellos. A la vez experimentaba que posiblemente tendría que reinterpretar mi fe desde aquel sufrimiento, y cuando leí este texto pensé que me tenía que parecer a la persona que emerge de este canto de San Juan de la Cruz, tan íntimamente unida a Cristo que es parte de Él, y tratar a los demás como a Dios mismo. Y ha sido una gracia reflexionar y rezar con este

libro cuyas enseñanzas iluminan más el camino emprendido.

Volviendo al grito de Jesús “Tengo sed”, afirmamos después de esta experiencia que podemos confiar en el género humano; nuestra confianza genera vida si nos dejamos querer y

acompañar en nuestras búsquedas por Jesús de Nazaret, y si comprendemos que formamos parte de un proyecto mayor: el Reino de Dios. Jesús nos marcó el camino a seguir: apagar la sed de la indignidad humana. Sólo así resucitaremos con Él.

El testamento espiritual de un creyente

Xavier Jounou Bajo*

Este es mi testamento espiritual:

Dios lo ha querido y yo lo acepto. Siempre he estado a su disposición y no puedo echarme atrás ahora, aun cuando me cueste entenderlo.

Vivimos tan intensamente, que parece que no pueda ser que, de repente, de hoy para mañana, te pueda atrapar una enfermedad como la que se ha enamorado de mí y paralizarlo todo. Pero la realidad ha sido ésta, y es ésta la que hemos tenido que aceptar y encarar, a pesar de que nos cueste.

Marcho conformado, tranquilo y sereno, pero con el alma sobrecogida por todas las personas estimadas que dejo. Mi esposa Isabel y nuestras hijas, Laura y Rut. Mis padres, hermanas, tíos y tías, mi suegra, cuñados,

sobrinos, que se han desvivido por mí y me han dado más amor del que podía llegar a imaginar. Y también el de tantos amigos y amigas y conocidos que he sentido tan cerca durante todo este proceso que me lleva hoy aquí. No sabéis el bien y el calor humano que he llegado a experimentar muy adentro del corazón, y cómo me ha ayudado a luchar hasta dónde he podido, al sentir vuestro aliento afectuoso siempre muy cerca.

Sé que hoy también marcha un alcalde de Solsona. No ha sido nunca para mí un objetivo serlo, era más bien como una disponibilidad que sentía. Y os puedo decir que bien ha valido la pena, que he sentido muchas cosas haciendo, que he podido compartir horas de trabajo, de preocupaciones,

* **Xavier Jounou Bajo**, alcalde Solsona, falleció víctima de cáncer el 13 de Enero del presente año, a los 50 años de edad. Campesino de profesión, trabajo que compaginaba con la tarea política, estaba casado y tenía dos hijas. De fuertes convicciones democráticas estuvo vinculado a las instituciones populares de Solsona, siendo una de sus grandes preocupaciones la proximidad del Ayuntamiento que presidía con los ciudadanos. Profundamente creyente y consciente de la gravedad de su enfermedad hizo público antes de sobrevenirle una muerte que conmocionó profundamente a todo el pueblo solsonés, el “testamento espiritual” aquí reproducido.

pero también de anhelos y muchas ilusiones y momentos preciosos, tanto con la totalidad de los regidores como con el amplio abanico de trabajadores municipales. Y he podido hablar con tanta gente y conocer tanta de nueva...

He procurado tener un marcado sentido institucional del cargo, y ser el alcalde de todos “els solsonesos i les solsonines”; a la vez que he procurado ser justo y atender a todo el mundo por igual. De todas maneras, me debo haber podido equivocar algunas veces, y es por esto que querría pedir disculpas si alguien en algún momento se ha sentido desatendido o decepcionado.

En fin, me he sentido muy orgulloso de poder ser alcalde de la ciudad que tanto amo, y he intentado hacer todo lo bien que he sabido. Siempre me he sentido, pese a las normales discrepancias, apreciado y respetado, hecho que valoro mucho. Os pido, por favor, consideración y comprensión para el gobierno municipal; no ha sido fácil todo este tiempo para ellos dado el estado en el que me he encontrado. Yo pongo en él toda la confianza. Del mismo modo que deposito toda mi confianza y aboco todo mi aprecio personal en el nuevo alcalde. Es una bellísima persona, honrada y firme, que pondrá toda la dedicación y aprecio que requiere el cargo y la ciudad.

Ser y hacer de labrador ha sido mi vida. Y quiero reivindicar la necesidad que tiene la sociedad de demostrar, con hechos más que con palabras, que nuestra actividad es imprescindible, pero que, a la vez, la gente que vivi-

mos en el campo no podemos ser unos llorones eternos, sino unos innovadores y renovadores constantes.

Ser cristiano y ser catalán son dos hechos que me han marcado profundamente en la vida.

Os aliento a seguir trabajando para poder llegar a la plena soberanía nacional, fruto de una mayoría democrática que la avale. Una Catalunya dónde quepa todo el mundo que quiera estar en ella. Y, en estos momentos, osaría pedir a la sociedad un poco más de confianza y de comprensión en la clase política catalana. Ya sé que pasa lo que pasa, pero también es cierto que hay mucha gente que se dedica de manera correctísima y pensando sólo en el bien de todos. No seamos injustos poniendo a todo el mundo en el mismo saco. Y a la clase política le pediría más generosidad y mucha apertura de miras. No hay nadie en posesión de la verdad ni de nada que sea de todos, ni nadie puede atribuirse ser Cataluña. Por favor, paremos un momento, recapacitemos y démonos cuenta de que nuestra desunión es, a la vez, nuestra más grande debilidad. Y que, sobre todo, no podemos ejercer la política desde el rencor, desde el recelo constante, ni desde las batallitas entre los partidos y dentro de ellos. No nos lleva a ninguna parte que no sea al embelesamiento, a menudo tonto, de la militancia de turno de cada partido. Pero esto también es estéril.

¡Y mi pobre y amada Iglesia, tan cómoda en Roma y tan desubicada en la cueva de Belén! Esta jerarquía tan

alejada del Concilio Vaticano II y, a la vez, tan recelosamente garante de aquello que debería ser secundario. Tan satisfecha haciendo celebraciones con reminiscencias del pasado dentro de engalanados templos, y tan ausente en su principal misión evangélica, la de puertas hacia fuera, allá dónde aplicar y vivir la fe y la donación en la que cobra todo su sentido el ser cristiano.

¡Cómo me he sentido cerca siempre de la gente sencilla que trabaja en sus parroquias, de la gente que por amor a Cristo se da de manera humilde y nada ruidosa! ¡Cómo me acuerdo en estos momentos del obispo Pere, allá en Araguaia, o de las monjas del Hospital y de tantas y tantas otras vidas, creyentes y no creyentes, entregadas de lleno a derramar amor sobre quien más lo necesita, ya sea por fidelidad al Evangelio, ya sea por amor a la dignidad humana! Y es vergonzoso

que los cristianos, a estas horas todavía vivamos divididos.

Todo irá a mejor, ya lo veréis. El mal siempre hace mucho ruido, al contrario del bien, que es silencioso. Pero hay mucha bondad todavía en mucha gente para cambiar muchas cosas y poderes. Seguro. El mundo ha de ir a mejor. ¡Trabajemos por hacerlo realidad!

Bien, me voy, si me quiere, con el Hijo del carpintero de Nazaret, mi guía en esta vida terrenal.

Aquí, cerca de la Virgen María del Claustro, os digo adiós.

Dios lo ha querido y yo lo acepto, y le pido que os ayude a aceptarlo a vosotros.

¡Que en el cielo nos podamos reencontrar todos juntos! Me llevo todo vuestro amor y todo vuestro afecto dentro de la cajita de mi corazón...

Xavier Jounou Bajo, alcalde.

Hoy es necesaria una crítica religiosa-profética de la economía y de la política, que sería el reverso de la crítica económico-política a la religión en el siglo XIX. El anhelo de justicia debe ser visto como un signo de los tiempos, una demanda de Dios a la humanidad que obliga a los cristianos a una fe operativa, transformadora y comprometida con los pobres, los marginados y las minorías discriminadas.

Juan Antonio Estrada

Conceptos básicos para entender de cine

Jesús Villegas

◆ ***El cine funciona mediante repeticiones y variaciones***

Es necesario detectar en el desarrollo de una película elementos a los que se recurre una y otra vez, situaciones que remiten unas a otras con leves alteraciones, asociaciones de imágenes, conexiones que dotan de sentido y refuerzan la arquitectura final de la obra, hasta crear una trama.

◆ ***El cine no es la realidad***

La imagen, a pesar de su apariencia, no es la realidad: ni tiene el volumen ni la textura ni la duración de la vida. La imagen proviene de la realidad y finge funcionar como ella, pero esta impresión se motiva en el espectador porque éste acepta una serie de reglas tácitas. El cine es mentira, truco, signo o fantasma: sin embargo, y ahí reside el milagro, lo fingido puede ascender a la categoría de verdadero.

◆ ***El cine mezcla lo narrativo con lo expresivo***

Las películas no cuentan historias de manera neutral, aunque así lo deseen: eligen un punto de vista para hacerlo (deciden, entre otras cosas, qué mostrar y qué escamotear al espectador) y utilizan de forma metafórica los distintos ingredientes del relato. Una película no sólo narra *en* imágenes: narra *con* las imágenes, comenta su propio desarrollo icónicamente, añade sugerencias y connotaciones mediante la utilización consciente de la puesta en escena, la planificación, el montaje o el sonido. No puedo mirar a través de la composición y sucesión de las imágenes como si éstas fueran cristal invisible: son vidrieras decoradas donde

debo indagar porque sus colores y sus contornos transforman y matizan todo lo que se ve detrás de su lámina brillante.

◆ ***El cine inventa su espacio y su tiempo***

El espacio, en el cine, se vuelve elástico, se fragmenta, se articula; la distancia sobre lo filmado se limita y se amplía a voluntad y puede alterarse cuantas veces se desee. Por otro lado, los lugares son recreados o creados de nuevo y son distintos siempre a los de la vida. El tiempo de un relato cinematográfico puede desordenarse, alargarse, acortarse o identificarse con el de los hechos también expresivamente. La operación de montaje se encarga de ordenar la narración como propia, generando un tiempo y un espacio inexistentes pero significativos. Cada película “da a luz” (“da a la luz”) su propio mundo.

◆ ***El cine utiliza lo visible para acceder a lo invisible***

El amor, el odio, la libertad, la angustia, la inseguridad, el pensamiento... no pueden verse: debido a esta limitación (o a esta riqueza) en el cine intuiremos todo lo interior por sus síntomas exteriores. Cada imagen, desde esta perspectiva, trasciende la superficie que refleja, la aligera, la esencializa. Lo que toca la cámara se convierte en puerta para la introspección: el fondo se sitúa en las formas; las formas atestiguan un fondo.

◆ ***El cine no dice: muestra***

“Decir”, “reflexionar” con imágenes son puras quimeras. Las imágenes sugieren, dibujan, representan, pero nunca afirman o sacan conclusiones. El cine, cuando se eleva a la condición de arte, promociona la ambigüedad y se defiende, irreductible, de cualquier traducción a términos estrictamente racionales. El cine compensa a través de nuestros sentidos la falta de palabras: nos alivia de lo inefable.

◆ ***Nada es gratuito en una película: cada qué tiene su porqué***

La pregunta básica a la que debe responder un buen espectador de cine es la siguiente: ¿por qué esta imagen es así y no de otra manera? Sin obsesionarse, en el intento de convertir en hábito de la mirada esta elucubración, atendiendo sobre todo a los ele-

mentos que la propia película subraya, si nos vamos agarrando a los cabos que la imagen suelta, estaremos en condiciones de recuperar toda su densidad.

◆ ***El cine funde distintos códigos comunicativos***

En una película funcionan (o pueden activarse) códigos visuales (icónicos, interpretativos, pictóricos, fotográficos, propios de la imagen cinética) y auditivos (sonoros, musicales, literarios). Esta complejidad confiere su particular espesor a una película, espacio donde se dan cita múltiples y diferentes opciones artísticas. La imagen en movimiento es polifónica, arte que roza la totalidad.

◆ ***Pensar una imagen requiere múltiples visiones***

Para entender los acontecimientos, los hechos que relata una película basta con “echar un vistazo”. Sin embargo, desentrañar todo el entramado de connotaciones y matices presente en sus repliegues requiere más de un visionado.

Llamados y enviados

Materiales para celebrar*

Presentación

La presente propuesta de celebración pretende la reflexión/revisión del porqué de la participación en la comunidad cristiana. La comunidad no es una ONG. No formamos parte de una comunidad por la sola razón de que “nos apetece” o nos sentimos a gusto, que también, claro. En la Iglesia, yendo a la raíz de las cosas, hay que hablar de sentirse llamado (vocación) y de saberse enviado (la misión de evangelización encomendada a la comunidad). En esta perspectiva se sitúa el esquema de la celebración que sigue, dejando su mayor concreción al momento de la posible realización (Pentecostés, comienzos de curso, celebración del “envío...”) y a las características del grupo o comunidad interesados en ella.

* * *

1. Tiempo de proclamación de la Palabra

Antes que nada es la Palabra. Hay textos importantes que se pueden tener en cuenta en un primer momento de la celebración, por ejemplo:

- Jeremías 1,4-10
- Marcos 1,16-20.
- Mateo 28,16-20.

2. Tiempo de llamada

2.1. **La experiencia** de los creyentes que se sienten llamados es muy frecuentemente una experiencia de “ser sacados” de sus miedos. Podemos

Celebración adaptada de un texto original de **Álvaro Ginel**.

abrir la puerta de nuestra casa y salir a otros mundos porque antes ha entrado el Señor en la estancia de nuestros miedos (ver Jn 20,19-20).

Símbolos y gestos:

- Se pueden representar estos miedos construyendo una pared con papel de diversos colores. Cada color un miedo. Atravesar los miedos, romper la pared con la fuerza del Señor.
- Arrojar los miedos: depositar las llaves de lo que nos encierra en nosotros ante el libro del Evangelio.

[Ambos gestos deben acompañarse de una expresión personal]

- Abrirse humanamente a la gente *[compartiendo el comentario de este —u otro apropiado— poema de Benedetti]*

Primero que todo...

*Me gusta la gente que vibra, que no hay que empujarla,
que no hay que decirle que haga las cosas
sino que sabe lo que hay que hacer
y lo hace en menos tiempo de lo esperado.*

*Me gusta la gente que sabe medir las consecuencias de sus acciones,
la gente que no deja las soluciones al azar.*

*Me gusta la gente estricta con su gente y consigo misma,
pero que no pierda de vista que somos humanos y podemos equivocarnos.*

*Me gusta la gente que piensa que el trabajo en equipo, entre amigos,
produce más que los caóticos esfuerzos individuales.*

Me gusta la gente que sabe la importancia de la alegría.

*Me gusta la gente sincera y franca,
capaz de oponerse con argumentos serenos y razonables.*

*Me gusta la gente de criterio, la que no se avergüenza de reconocer
que no sabe algo o que se equivocó.*

*Me gusta la gente que, al aceptar sus errores,
se esfuerza genuinamente por no volver a cometerlos.*

*Me gusta la gente capaz de criticarme constructivamente y de frente;
a éstos los llamo mis amigos.*

*Me gusta la gente fiel y persistente, que no desfallece
cuando de alcanzar objetivos e ideas se trata.*

Me gusta la gente que trabaja por resultados.

Con gente como ésa, me comprometo a lo que sea,

ya que con haber tenido esa gente a mi lado me doy por bien retribuido.

Mario Benedetti

- 2.2. **La llamada a anunciar el proyecto de Dios.** Es momento de profundidad: de respuesta con “síes” que comprometen, que son continuación del sí del bautismo. Todo tiene sentido si se lo damos.

[Algún miembro significativo de la comunidad recuerda los distintos carismas, tareas, compromisos... de los componentes de la comunidad. Puede decir: “Responder sí a todo ello, afirmar ‘aquí estoy, Señor’ se inscribe, con toda sencillez y humildad en la larga lista de los creyentes que desde Abraham dijeron sí a Dios. Es un momento importante para cada cual y toda la comunidad”].

3. Tiempo de envío y oración

- 3.1. **Relato de envíos:** Mateo 10,16; Marcos 6,7, Juan 17,18, Hechos 10,42.

[Enviar “sin nada”. No son importantes los “instrumentos”, no resolverán las dificultades los instrumentos, ni los papeles... Sólo este libro: el evangelio, hecho vida en nuestra vida; y la cruz que es “necedad para muchos” (1 Cor 1,18)].

Gestos:

- Hacer una procesión a la puerta del templo o del local: Ahí “fuera” está el lugar de nuestra misión, en el mundo.
- Rociar a los participantes con perfume: Id y esparcid el perfume del Evangelio entre toda la humanidad.
- Entregar el plan de trabajo del curso, como indicativo de que es la comunidad quien envía. No vamos en nombre propio.

- 3.2. **Momento de silencio.**

[Se podría poner una grabación con los ruidos de la calle, los gritos de gente en un mercado o ambiente público, las exclamaciones de dolor o de angustia o de pregunta, o de duda... comunes en nuestro mundo de hoy].

- 3.3. **La plegaria por la comunidad**

[Nombrar pausadamente y con cierta solemnidad a todos los miembros de la comunidad –todos somos “llamados y enviados”– y dejar un espacio de silencio para que la comunidad rece. Si la comunidad es pequeña, quien coordina o anima la celebración invita a rezar de manera más personalizada por cada uno de sus miembros].

3.4. *Una Iglesia fiel al dinamismo de Pentecostés*

[Nos recordamos unos a otros qué es ser comunidad, ser Iglesia, leyendo a dos coros el siguiente texto].

Alentados por la experiencia de los primeros cristianos, convencidos de que otra Iglesia es posible, ilusionados con el reto de construir comunidades marcadas por la alegría y la apertura del Espíritu, queremos renovar nuestra opción por ser una Iglesia misionera fiel al dinamismo de Pentecostés.

Por eso proclamamos juntos:

1. En nombre del Espíritu fraterno de Dios, creemos que la Iglesia es una comunión de rostros diversos, hermanados no por la imposición y el temor sino por el anhelo de incluir, compartir y consolar.
2. En nombre de la alegría del Espíritu de Dios, apostamos por ser Iglesia que celebra la vida y vive la fiesta de la fe día a día; que festeja en Dios y con Dios sonrío para contagiar con buen humor una mirada que llena de color la historia.
1. En nombre de la ternura del Espíritu de Dios, creemos en una Iglesia que tenga encanto y resulte encantadora a la humanidad, una Iglesia marcada por la cercanía y la misericordia. Manifestamos a una sola voz la certeza de que toda la creación es renovada en el abrazo tierno de Aquél que nos abre siempre su corazón.
2. En nombre de la libertad del Espíritu de Dios, apostamos por una Iglesia liberada de la muerte y el odio, del miedo y la mediocridad. Una Iglesia enviada a ser liberadora, portadora de la libertad de Dios en Jesús para regalarla desde lo más sencillo de nuestra sociedad.

1. En nombre del amor del Espíritu de Dios, creemos que nuestra Iglesia es Pueblo. Pueblo concebido en el amor y por amor, cuyo nombre es fraternidad y cuya tarea es amar a todos con el mismo amor con el que es amada.

2. En nombre de la fuerza del Espíritu de Dios, apostamos por una Iglesia en la que la debilidad es fortaleza que anima y no fuerza que impone. Una Iglesia que dialoga por medio de certezas y no pretende vencer por medio de argumentos de poder. Una Iglesia que no cree en otra fuerza que la del Espíritu.

1. En nombre de la universalidad del Espíritu de Dios, creemos y afirmamos que somos Iglesia, unida pero no uniformada, plural pero no fragmentada, sencilla pero no ingenua, que sugiere pero no impone, que se reconoce limitada pero se sabe guiada, que vive por y para el Reino del Dios que nos apasiona y nos llama a ser testigos de su amor apasionado.

4. Imposición de manos e invocación al Espíritu

4.1. Gesto de imposición de manos

[Imponiéndonos las manos en silencio unos a otros, nos enviamos a la misión]

4.2. Oración final

Espíritu Santo, abre de par en par
las puertas de nuestro corazón,
para ser entre todos
constructores y testigos
de una Iglesia abierta,
servidora de la humanidad.

4.3. Despedida y canto final

Decálogo de la reconciliación

Benjamín Forcano

1. Todos los hombres proceden de un único Dios. Y todos están destinados a formar una única familia. Él: Padre. Nosotros: hermanos y hermanas.
2. La naturaleza nos destina a convivir en la diferencia. Pero la historia nos hizo confundir la diferencia con la enemistad. Está en el error quien erige en absoluto cualquier particularidad humana.
3. Pecado es combatirnos. Y hemos pecado hasta la blasfemia oprimiéndonos unos a otros invocando el nombre del mismo Dios.
4. Todo totalitarismo es fratricida. Sólo el amor comprende e integra la diferencia.
5. La historia de las divisiones humanas es la historia del egoísmo endiosado. Y hemos endiosado todo: la religión, la filosofía, la ciencia, la técnica, las clases, los Estados, las Iglesias...
6. La humildad nos devuelve a la realidad: forja el entendimiento, crea la cercanía, prorrumpe en solidaridad, establece soluciones comunes. Nunca más la fe contra la ciencia, ni la ciencia contra la fe. Nunca más el cielo contra la tierra, ni la tierra contra el cielo. Nunca más el espíritu contra la materia, ni la materia contra el espíritu. Nunca más la Iglesia contra la Sociedad, ni la Sociedad contra la Iglesia.
7. La Creación gime buscando su plenitud. No hay crecimiento sin renovación. Quien se detiene, muere. La muerte en la historia la imponen quienes dejaron de soñar.

Benjamín Forcano (Madrid), teólogo.

- 8.** Ricos y pobres, pueblos dominadores y oprimidos son la antítesis de Dios.
- 9.** Nosotros, no Dios, nos hacemos enemigos. Enemigos porque no somos de Él. Y no somos de Él porque nos colocamos fuera de la justicia y del amor.
- 10.** Todo mesianismo tergiversa la realización de la humanidad. No hay más liberación del ser humano que la que viene de su misma naturaleza, débil y poderosa, finita e ilimitada, dependiente y autónoma, individual y solidaria, creada y abierta a la plenificadora liberación divina manifestada en Jesús de Nazaret.

RESEÑAS

1. LIBROS

El autor se confiesa: **Ramón M. Nogués**

CODO A CODO
CON INICIATIVAS HUMANIZADORAS

1. La confesión de un autor implica un buceo en su biografía, si es verdad que uno acaba escribiendo sobre lo que nace de sus raíces profundas y va desarrollándose al ritmo de lo que se ha vivido. Es por ello que al inicio de estas líneas evoco algunos datos de esta biografía personal que deben explicar algunos o bastantes aspectos de aquello sobre lo que se trabaja y escribe.

2. Yo nací en Barcelona en plena guerra civil en medio y muy cerca de los bombardeos de la Ciudad Condal. Las casualidades de la vida me han brindado la ocasión de conocer e incluso trabajar amistad recientemente con el hijo de uno de los oficiales que bombardeaban la ciudad (concretamente la fábrica Elizalde, cercana a mi casa) desde el crucero “Canarias”. Mi frecuente contacto con el mundo psicoanalítico me ha permitido interpretar el trauma de los bombardeos y cambios de residencia precoces como una de las explicaciones de la parte angustiosa y catastrofista de toda biografía, en este caso la propia. Tomar el pecho materno en medio de la explosión de obuses no debe ser la mejor manera de introducirse en la vida. Nací en el seno de una familia cristiana numerosa en una sociedad en la que las correas de transmisión del hecho cristiano funcionaban muy bien, lo que significa que para mí la fe cristiana fue un dato obvio en mi vida. Viví, como tanta gente de mi generación, una infancia con las privaciones correspondientes a una postguerra en la que mi familia quedaba encuadrada entre los que habían perdido doblemente la guerra, primero como católicos y posteriormente como catalanistas. El entorno educativo en el que viví fue privilegiado. El ambiente familiar era muy correcto y sencillo, aunque quizás excesivamente exigente por lo que a valores se refiere. Asistí a un colegio religioso escolapio en el que existía un

ambiente relativamente abierto y democrático, resistente a la dictadura. Entre mis profesores había varios laicos que habían sido víctimas de represalias políticas y acogidos por el Colegio como profesores, cosa que ya entonces los alumnos detectábamos. El ambiente paraescolar en el que pude desenvolverme era muy privilegiado. Mis padres eran íntimos amigos de un sacerdote, Antoni Batlle, quien había celebrado todos los eventos familiares y con el que muy frecuentemente convivíamos. Este sacerdote, junto con otros como Manuel Trens y Lluís Carreras, por ejemplo, a los que también conocí, habían formado parte del entorno intelectual del cardenal Vidal i Barraquer, arzobispo de Tarragona, que fue uno de los bastiones del diálogo con la República a favor de una nueva sociedad que hubiese podido evitar la guerra, y, como es sabido, uno de los pocos obispos españoles que no firmó la *Carta colectiva* del episcopado a favor de Franco, lo que le valió la muerte en el exilio. Aun con estos precedentes interesantes, opino que, como muchos creyentes de la época, fui fruto de una educación en la que pedagógicamente y desde el punto de vista cristiano, se practicó una presentación de la antropología y la fe que hoy puede ser considerada una estafa en muchos de sus aspectos centrales (una estructura humana poco liberadora y una fe en Dios marcada por la amenaza). Todo este conjunto de aspectos debe explicar muchas actitudes y opiniones de mi vida y es probablemente una de las claves de lectura de mis escritos más personales, reivindicativos en general de lo que se echaba en falta.

Estas reflexiones sobre el papel fundamental de la transmisión familiar y social de los preámbulos de la fe me llevan a preguntarme hacia qué horizontes nos dirigimos en una sociedad en la que los mecanismos de transmisión se están fracturando de forma espectacular.

3. Tuve una vocación religiosa que surgió de forma espontánea. Analizados los parámetros con los criterios actuales, excesivamente espontánea. Fue, sin embargo, la conclusión de una actitud que en la época y en los medios educativos citados contemplaba el sacerdocio como “el más alto servicio”. Acabado el bachillerato ingresé en el noviciado escolapio de Moyà y seguí los estudios de pedagogía, filosofía y teología en Navarra y La Rioja, y posteriormente en Salamanca. Los tiempos presagiaban un cambio y en las bibliotecas de nuestros seminarios ya destacaban los textos de la Nueva Teología, escritos por los teólogos que marcarían los

“*tempo*” del Vaticano II (Congar, Chenu, Rahner, Häring, Lubac, Schillebeeckx...). Afortunadamente mi formación bíblica en sus criterios fundamentales no ha tenido que ser modificada porque ya respondía a criterios hoy actuales. De mi formación teológica y pastoral recuerdo con entrañable cordialidad la que correspondió al Instituto Pastoral de Salamanca. De mi estancia en él recuerdo especialmente a Casiano Floristán y al grupo que nos adentraba en la nueva catequesis, aparte de otras figuras como Setién o Mauro Rubio que luego ocuparían sedes episcopales en la única época discretamente interesante que tuvo el episcopado español moderno. Estas experiencias han marcado de forma muy intensa mis actitudes sociales y cristianas.

4. Acabada mi formación sacerdotal inicial paso a adentrarme por indicación de mis superiores religiosos en el mundo universitario científico (Biología), en primer lugar estudiando la Licenciatura en el apasionante decenio de los 60 en los que la Universidad era un hervidero de vida intelectual y política, y la Iglesia una institución que se abría a la esperanza conciliar. En esta época tuve ocasión de compartir la dirección de una Residencia Universitaria en Barcelona junto con un grupo de seglares (entre ellos Félix Martí y Jordi Porta) muy comprometidos en la vida civil y las iniciativas cristianas, y que posteriormente siguieron siendo referencias significativas de la vida civil catalana y del movimiento laico cristiano incluso a nivel internacional (Martí fue Presidente Internacional de Pax Romana y Porta un destacado animador socio-cultural en Catalunya). En este ambiente, ciertamente privilegiado y abierto, me pude adentrar en una nueva etapa de formación y contacto con la vida real y sus mejores planteamientos. La pastoral cristiana universitaria, entonces floreciente, acompañó ricamente mi vida. De la época me complace mencionar las rutas universitarias a Montserrat (pequeña reproducción a escala de las rutas francesas a Chartres), encuadradas en el movimiento de comunidades cristianas universitarias.

También de estas épocas he de mencionar el contacto y convivencia muy estrecha con dos religiosos de mi corporación, Francesc Botey y Lluís M. Xirinachs, potentes y singulares animadores de aspectos centrales de la renovación cristiana y de las luchas sociales a favor de los más marginados, que por sus convicciones y acciones acabaron en la cárcel, y que dieron lugar a grupos destacados entre los muchos que en el decenio de los 60 nacie-

ron en aquella sociedad tan viva y motivada. Mi vida universitaria se prolongó con el Doctorado en genética y mi incorporación a la vida universitaria como docente e investigador, quehacer en el que seguí durante muchos años hasta la jubilación laboral y en el que sigo trabajando con gusto.

5. Ciencia y Fe. Por modo de ser, mi tendencia me ha llevado siempre a tratar de ver cómo son las cosas. Esta preocupación me ha orientado tanto en la Ciencia biológica como en las cuestiones religiosas. Siempre partí de la idea que ciencia y fe no podían presentar desacuerdos centrales y que, por tanto, había que resolver los eternos conflictos entre ellas, fruto más de intereses de poder que no de pasión por la verdad. Teilhard de Chardin, por su condición de científico naturalista y de religioso, y quizás también por su pasión de coherencia que le valió censuras y exilios clericales (se le impidió ocupar una cátedra en el célebre College de France, murió en el exilio americano y a sus exequias asistieron una decena de personas), fue una referencia que producía entusiasmo en aquella segunda mitad del siglo XX. La frontera viva entre conocimiento científico y convicciones religiosas acompañaron mi actividad en la Universidad. Aunque la Iglesia oficialmente ha corregido su secular enfrentamiento con los progresos científicos que tanto daño ha causado a la fe cristiana, concretamente en el campo de la biología y más concretamente todavía en el área de la sexualidad, sigue manteniendo posturas ideológicas que rozan lo neurótico. Esto me ha obligado a vivir en una situación tensa en relación con las doctrinas oficiales eclesiásticas. Piénsese en los irreales y gratuitos juicios morales de la doctrina eclesiástica sobre los anticonceptivos (que la doctrina oficial sigue considerando moralmente inaceptables ante el pasmo y el menosprecio general), o en la absoluta resistencia al diálogo en algunos temas concernientes a las técnicas de reproducción asistida. Las opiniones eclesiásticas oficiales en estos puntos siguen ancladas en posturas incomprensibles y sin ninguna justificación bíblica, teológica o filosófica digna de consideración. Esto me ha llevado a escribir frecuentemente en relación con aspectos que han resultado conflictivos con las doctrinas oficiales, aunque personalmente soy poco dado a crear conflictos. En general la convivencia diaria con opiniones científicas y realidades sociales alejadas de la fe ha supuesto un clima a veces duro pero siempre muy interesante en relación con el contraste que en una sociedad secularizada se manifiesta entre las realidades y los len-

guajes de la ciencia y la fe. En particular he tenido ocasión de contrastar puntos de vista científicos, técnicos y éticos con colegas y especialistas, en foros de diálogo relativos a la ética pública en los que he podido participar por formar parte de las comisiones correspondientes, y a partir de mi participación en la “Fundació Borja de Bioètica” de Barcelona. Tal ha sido el caso de la “Comissió per a l'ètica científica y tècnica” de la Generalitat de Catalunya o la “Comisión Nacional de Reproducción Humana Asistida” del Ministerio de Sanidad y Consumo de Madrid. En relación con estos temas he dirigido también alguna publicación (*Sobre la vida i la mort*, Ed. Fragmenta, 2008). Muy recientemente (octubre del 2009) una declaración sobre la naturaleza del embrión humano en la que he participado, hecha desde una postura católica por un grupo de expertos, ha generado una reacción relativamente mesurada por parte del episcopado catalán y absolutamente estentórea por parte de algún otro prelado español y de núcleos de opinión inhábiles para contrastar opiniones, lo que es un buen ejemplo de la absoluta falta de diálogo que se da en muchos aspectos. Tengo la convicción de que las protestas provienen de algunos que ni siquiera han leído el documento, porque en estos temas les parece suficiente repetir sin examinar. Este es el clima que se da en algunos medios eclesiásticos, por cierto tan ajeno al clima positivamente crítico que se da en la ciencia.

6. En el campo de la biología evolutiva, he dedicado mi trabajo al tema de investigación de la genética de poblaciones humanas. Se trata de identificar marcadores genéticos a fin de estudiar la relación entre poblaciones humanas, de forma que pueda concluirse datos acerca de su evolución histórica. El equipo en el que he trabajado ha estudiado poblaciones humanas preferentemente aisladas (para identificar mejor los marcadores antes de la interrelación más moderna y generalizada de las poblaciones). Hemos analizado población humana de los Pirineos (Val d'Aran, Andorra), algunas zonas de la Península Ibérica con presumibles restos genéticos árabes, zonas del Atlas magrebi, zona de Senegal con contacto entre grupos negros y árabes, y poblaciones autóctonas sudamericanas del sur de Argentina. Por lo que a publicaciones se refiere, aparte de los artículos científicos en revistas de la especialidad, publiqué algunos textos como: *La evolución de los seres vivos* (Ed. Humanitas, 1984), *Biología esencial* (Ed. Vicens Vives, 1999), *Ingeniería genética y manipulación de la vida* (Ed. Cispraxis,

2002), *Antropología y biodiversidad* (Ed. Bellaterra, 2003), *Sexo, cerebro y género* (Ed. Paidós, 2003), así como algunas publicaciones de tipo pedagógico y práctico (p.e. *L'observació dels vivents*, Ed. Universitat Autònoma de Barcelona, 1987).

En mi actividad universitaria he tenido la ocasión de gozar de la calidad humana y científica de colegas con los que he compartido tanto el trabajo diario como la estimulante participación en encuentros, seminarios, congresos, etcétera, en muchos países del mundo, lo que tanto en el campo de la investigación como en el de la docencia ha significado una vez más una estimulante reflexión sobre la vida, especialmente la vida humana a cuyos aspectos biológicos se ha dirigido mi trabajo profesional. La docencia, de modo especial, actividad en la que he disfrutado muchísimo, me ha permitido mantener contacto con aspectos muy interesantes de la nueva cultura que se abre camino velozmente, con todas sus excelencias y limitaciones.

7. Uno de los intereses que he cultivado, en paralelo con mi trabajo en genética, ha sido el relativo a la neurología evolutiva y, particularmente, el que se refiere a aspectos neurológicos humanos que se relacionan con la conducta. Estos temas he tenido ocasión de profundizarlos en contacto con psiquiatras y psicólogos en la “Fundació Vidal i Barraquer”, dedicada a la clínica, la docencia y la investigación en el campo de la psiconeurología, y muy específicamente en la investigación en temas relativos a la religiosidad. En este terreno la consideración de los analistas está abandonando la clásica visión moderna ideológica europea que ha acabado habitualmente en el menosprecio de lo religioso, para orientarse hacia un tipo de observación de este fenómeno, que dejando aparte el tema teológico (tratado acerca de Dios, que no corresponde a la ciencia) se ocupa de una observación e interpretación científica del hecho religioso al margen de las ideologías. En este aspecto la consideración ideológica ha sido substituida por una visión descriptiva, tanto desde el punto de vista de la evolución y los fenómenos adaptativos asociados, como desde el punto de vista del análisis neurológico de las experiencias religiosas en las distintas áreas culturales e históricas.

Estos temas me han resultado especialmente interesantes y a ellos he dedicado últimamente una amplia atención. De ello he dado cuenta en algunos libros como *Déus, creences i neurones* (Ed. Fragmenta, 2007) y *L'evolució darwiniana de les religions* “verta-

deres”, (Ed. Cruilla, 2008), aparte de artículos en diversas revistas de pensamiento cristiano.

8. Como pasión que sigue orientando mi quehacer, sigo pensando que tiene plena vigencia la dedicación a la animación de la fe en su sentido más amplio en tanto que participación en la marcha positiva y enigmática de la humanidad por los caminos urgentes de su “humanización”, que incluyen las mejores experiencias espirituales vehiculadas muy frecuentemente por las tradiciones religiosas. Esta pasión hoy se plantea en el horizonte del pluralismo religioso y la globalización, cosa que abre horizontes inesperados a nuestras preocupaciones y nos sitúa en una intemperie inédita, temiendo, como el teólogo dominico francés Jossua, que frente a este reto el sistema eclesiástico católico sea irreformable, con todo lo que ello significa de deletéreo para la causa del Evangelio.

A ello me ha conducido el ir viendo cómo se ha malvendido la herencia del Concilio Vaticano II ignorándolo en los hechos, aunque las citas de sus textos se exhiban como palabrería huera para justificar las conductas que de forma contumaz se niegan al cambio. El sistema eclesiástico perfectamente ensamblado durante siglos en el Imperio romano y en la Cristiandad medieval de las que tomó sus sesgos culturales dominantes, ha sido incapaz de asimilar los valores de la Ilustración y la Modernidad (anuncio de liberación, conciencia individual, igualdad interpersonal, democracia participativa y, más modernamente, igualdad de género), valores más cercanos al Evangelio que la obsesión por el poder jerárquico que preside sus estructuras. Sigo creyendo sin embargo que la solución está dentro de cada una de las instituciones que nos agrupan, si bien conviene y es exigencia ética y evangélica vivir en ellas con libertad crítica y actitud de denuncia y transgresión cuando sea preciso, aunque se realice desde la debilidad que a todos nos afecta. Es verdad que situaciones parecidas afectan en este momento a todas las instituciones en esta suerte de temblor de los cimientos que ya anunciaba hace años Paul Tillich. La sacudida lleva a que una de las comunidades más coherentes y fiables en muchas instituciones sea la de sus disidentes, realidad a la que no es fácil acostumbrarse pero que hay que aceptar con esperanza y coraje ético.

He tenido ocasión de comprobar en numerosas actividades de docencia (conferencias, cursos, etcétera), que la preocupación espiritual y su versión religiosa, está presente en muchísimas personas, pero lejos del ambiente institucional cerrado de los sistemas ecle-

siásticos. Las personas precisan de una salida previa del lastre impositivo, dogmatizador y encorsetado en el que se ha visto envuelta su fe, que tenía que haber sido liberación para ellas. Creo sinceramente que ésta era la postura de Jesús de Nazaret frente al mundo religioso en el que vivió.

Espero que la vida y la esperanza sigan acompañando mis caminos codo a codo con las mejores iniciativas humanizadoras y cristianas. Y con mis caminos, mis obras y mis escritos.

Ramón M. Nogués

* * *

MAALOUF, Amin:

El desajuste del mundo:

Cuando nuestras civilizaciones se agotan..

Alianza Editorial. Madrid 2009, 320 pág.

Más que un resumen, pretendo exponer algunas de las ideas que me han parecido interesantes del libro de Maalouf. Decir, en primer lugar, que es más un libro de divulgación que de aportación novedosa. Es un autor fácil de leer, y éste es quizás uno de los factores que lo hacen llegar a públicos heterogéneos. En este sentido el libro es un buen instrumento para extender algunas ideas importantes.

Una de las constantes tanto biográficas como literarias de Maalouf es la defensa de la pluralidad cultural no como identidades cerradas en sí mismas (uno de sus libros lo titula "*Identidades asesinas*"...) sino como realidades abiertas, y su valoración positiva del mestizaje.

Sin negar la diversidad de civilizaciones existentes, critica la confrontación de civilizaciones como la forma de relación entre las mismas, y señala en todo caso los gravísimos riesgos para el futuro de la humanidad que tiene el alentar este tipo de conflictos.

Nuestras civilizaciones, escribe, "llevan milenios naciendo, desarrollándose, transformándose; se codean, se oponen entre sí, se imitan, se diferencian, se dejan copiar; luego, poco a poco o de golpe, desaparecen o se fusionan. La civilización de Roma se unió un día con la de Grecia; ambas conservaron su personalidad, pero también llevaron a cabo una síntesis original que se convirtió en un elemento fundamental de la civilización europea; apareció luego el

cristianismo, nacido en el seno de una civilización muy diferente, principalmente judía, con influencias egipcias, mesopotámicas y, de forma más general, levantinas...”. Y sigue Maalouf describiendo los pueblos que fueron invadiendo y fusionándose con los latinos y los celtas para configurar las naciones europeas.

En la relación entre las civilizaciones actuales, en especial entre la occidental, la árabe musulmana y las asiáticas, tan conflictivas en muchas circunstancias y tan empujadas muchas veces a la confrontación, los emigrantes pueden jugar un papel positivo o negativo, pero siempre fundamental. “Lo escribo sin rodeos –dice Maalouf–, y sopesando las palabras: ahí es en primer lugar, en la relación con los emigrantes, donde se ha de pelear la gran batalla de nuestra época, ahí es donde la ganaremos o la perderemos. U Occidente consigue reconquistarlos, recobrar su confianza, integrarlos en los valores que defiende y hacer de ellos intermediarios elocuentes de sus relaciones con el resto del mundo o se convertirán en el mayor de sus problemas”.

No han funcionado ni el modelo francés de posibilitar a los emigrantes la ciudadanía completa, pero integrados en la cultura francesa; ni el modelo anglo-sajón de respeto y permisividad a las diversas comunidades culturales, pero viviendo en ghettos aislados.

“Lo que necesita un emigrante es, ante todo, dignidad. Y, más concretamente, dignidad cultural, uno de cuyos elementos es la religión; y es legítimo que los creyentes quieran practicar sus cultos en paz. Pero el componente más insustituible es la lengua”. Y a continuación Maalouf hace una distinción, que es al mismo tiempo una advertencia, entre la lengua y la religión como elementos de conflicto o integración.

La lengua es considerada muchas veces como un factor más reacio a la integración cultural que la religión, y hace que se respete más la diversidad religiosa que la lingüística. Sin embargo, dice, la religión lleva hacia el “comunitarismo” que tiene para Maalouf una connotación negativa, mientras que las lenguas son elementos de “pluralismo” positivo. “Porque, de hecho, entre esos dos poderosos factores de identidad que son la religión y la lengua hay una diferencia esencial: la pertenencia a una religión es exclusiva; la pertenencia a una lengua no lo es; todo ser humano tiene dotes para asimilar varias tradiciones lingüísticas y culturales”. Hacer comunidad social o política sobre la base religiosa es una de las desviaciones que nos acechan hoy a nivel mundial: “encadenar a las mujeres y a los hombres a su comunidad religiosa agrava los pro-

blemas en lugar de resolverlos”, y esto se está haciendo hoy por parte de gobiernos que hacen de los líderes religiosos los interlocutores sociales

Maalouf hace una referencia personal a su país de origen, Líbano, dividido de forma cuasi irresoluble entre comunidades religiosas, para concluir que “no es comunitarizando a los emigrantes como les haremos más fácil la integración y nos libramos de los enfrentamientos que se anuncian, sino devolviendo a todo el mundo la dignidad social, la dignidad cultural, la dignidad lingüística, animando a todos [los emigrantes] a que asuman en paz su identidad dual y su papel de nexo”, refiriéndose al papel que juegan los emigrantes entre la cultura de origen y la de acogida.

Para Maalouf la fuerza de las religiones está precisamente en su capacidad de crear comunitarismo. “Lo que hace a las religiones virtualmente indestructibles es que les brindan a sus adeptos el ancla de una identidad duradera. En otras etapas de la historia pareció que prevalecían otras solidaridades más nuevas, más ‘modernas’: la clase, la nación. Pero, hasta ahora, la religión ha tenido siempre la última palabra”.

La visión de Maalouf, que se declara agnóstico, no es sin embargo negativa en relación al hecho religioso. Y hace una crítica inteligente de las fáciles e interesadas críticas que se hacen al Islam desde el Occidente, responsabilizándolo de los desvaríos de la política en los países árabes o musulmanes. Atribuir al Islam la unidad, aparentemente indisoluble, entre religión y política es “una idea que me parece desmoralizadora, por supuesto, y destructiva; pero, ante todo, me parece simplista, superficial e irreflexiva”.

Ha sido la política quien ha instrumentalizado al Islam, más que a la inversa, y ello debido, entre otros factores, a la falta de organicidad del Islam, que no admite (como el protestantismo...) jerarquías religiosas reales. Mientras que los Papas conservaron el poder durante muchos siglos en la cristiandad, y con cierto grado de autonomía teológica, “en el Islam siempre ha sido al contrario. La autoridad religiosa no intervenía en política, pero la autoridad política asfixia a la autoridad religiosa. Y fue, paradójicamente, por ese predominio aplastante de lo político por lo que lo religioso se fue propagando por el tejido social”.

El autor va analizando otros aspectos de la crisis global de nuestra civilización, con reflexiones llenas de matices y sugerencias lúcidas. Reconoce la gravedad de la situación del planeta y sociedad humanos, y hace un esfuerzo y una llamada a la gente

tarea común: “la aventura humana me sigue fascinando; la quiero, la venero, y por nada del mundo la cambiaría por la vida de los ángeles o de los animales. Somos los hijos de Prometeo, los depositarios y los continuadores de la creación, nos hemos puesto a remodelar el universo y, en el caso de que hubiera por encima de nuestras cabezas un Creador supremo, nos merecemos su orgullo tanto como su ira”.

Manuel García Fonseca

MARTÍNEZ OCAÑA, Emma:

Cuerpo espiritual

Narcea Ed. Madrid 2009, 206 pag..

Afirma Edgar Morin que, pese a las apariencias, desde el siglo XVIII lo mejor de Europa se encuentra en las mujeres, porque el mundo varonil se concentra en la conquista del poder. No es difícil afirmar lo mismo de la Iglesia, en la que empiezan a verse “brotes verdes” que denuncian las consecuencias de una antropología dualista y patriarcal y, a la vez, anuncian “otro modo de ser Iglesia” donde las mujeres adquieren visibilidad, mayor participación y capacidad de decisión tanto en la vida de comunidades como en la catequesis, en la enseñanza, en la teología y en tareas asistenciales con su presencia (visible) y con sus escritos, una vez perdido el miedo a hacerse oír. Una de estas mujeres es Emma Martínez Ocaña, de quien en esta misma revista escuchamos su “confesión” (*Frontera*, nº 50) y ahora reseñamos su libro *Cuerpo espiritual*.

Si de niños aprendimos en la catequesis que “Dios está en el cielo, en la tierra y en todo lugar”, lo cierto es que cuesta mucho descubrir su presencia en el propio cuerpo. Ése es el acierto del título del libro y su importancia a la hora de desmontar prejuicios y dualismos acerca de un cuerpo –el humano– que, para serlo, es al mismo tiempo espiritual.

La autora, “desde su cuerpo de mujer”, protesta por el dualismo que niega la bondad del cuerpo y salpica la belleza de la sexualidad, contaminando por ello el mismo concepto de espiritualidad. Sin embargo, en su reflexión se echa de menos una referencia a los actuales estudios teológicos sobre el alma y su origen, lo que habría ayudado a la comprensión de esa contaminación y a su superación.

Consecuente con ese dualismo, el patriarcalismo reinante rechaza la igualdad fundamental hombre/mujer, como se manifiesta

en la concepción del cuerpo de esta última como “objeto” (y no sujeto), “tentador” (el mito de Eva, de Pandora...), no apto para revelar a Dios (nombrado siempre con metáforas masculinas), “pasivo” (frente a la actividad del varón), bello “florero” (aun a costa de una dieta, citando a Rojas Marcos, que es “el sedante sociopolítico más poderoso en la historia de la mujer” -p. 40)... Por todo ello resulta crucial a Emma Martínez fijar la mirada en Jesús para, a su vez, encontrarse con la suya, desveladora del valor real del “cuerpo espiritual”, que es lugar de sabiduría y revelación.

Sentadas estas bases, en una segunda parte más extensa la autora profundiza en una concepción de la espiritualidad basada en la experiencia del cuerpo, completando el trabajo iniciado en un libro anterior (*Cuando la Palabra se hace cuerpo... en cuerpo de mujer*). En esta ocasión reflexiona sobre la cabeza, las entrañas, el sexo y la piel, como partes del “cuerpo espiritual”. La trayectoria que sigue la autora, según sus propias palabras, consiste en “una breve descripción de cómo hacer de cada parte del cuerpo un lugar para la experiencia espiritual, con el fin de dejarse alcanzar por la Palabra y poder ser transparencia, cuerpo visible del Dios invisible y mostrar cómo eso fue verdad en unas mujeres bíblicas” (p.16). Y lo hace dando la palabra a un grupo de ellas (la mujer siriofenicia y Febe y Junia –vinculando cabeza y corazón–, Lidia –las entrañas misericordiosas–, los amantes del Cantar de los Cantares y María Magdalena –que rompen los estereotipos de género y del erotismo–, y María de Nazaret –el Espíritu a flor de piel) para que relaten su experiencia del encuentro con Jesús y del reconocimiento social que merecieron en su tiempo y ha sido negado en los nuestros.

Quizá le falte al libro un último capítulo a modo de síntesis conclusiva. O tal vez la intención de la autora, dado el carácter experiencial de su escrito, haya sido dejar abierta a las y los lectores esa tarea.

Resta decir que *Cuerpo espiritual* es un permanente diálogo de Emma Martínez con Jesús y también con los lectores y lectoras, a quienes a lo largo de las páginas, al hilo de la reflexión y en adecuados recuadros, va haciendo propuestas concretas para la revisión de actitudes y comportamientos. Un libro, pues, que indudablemente agradará a las mujeres y ayudará a reflexionar a los varones. Un auténtico “brote verde” en esta sociedad “todavía” dualista y patriarcal.

Joaquim Adell Ventura

2. MÚSICA

LA MÚSICA DEL MIEDO (2)

Continuando con el final del artículo publicado en el anterior número 52 de la revista, quiero aclarar que Shostakovich no fue el primer compositor en ser censurado por el estado soviético. En 1935 Popov dio a conocer su *Primera Sinfonía* que fue declarada como “enemiga de clase”. Popov, para rehabilitarse, inició un largo descenso hacia la mediocridad mientras buscaba refugio en el alcoholismo, aunque según Tomás Marco “efectuó interesantes composiciones para el cine”, después de la muerte de Stalin.

Lo cierto es, como se reveló muchos años después, que el artículo de *Pravda* que ya cité “Confusión en vez de música”, fue el inicio de la salida para combatir “la insubordinación de las artes”, y Shostakovich fue el elegido “porque era el más famoso y haría que los demás tomasen buena nota”. Se trataba de poner a prueba un nuevo control cultural, con la amenaza de la censura, la cárcel o la muerte ofrecidas como incentivo para quienes se rebelasen.

Esto suscitó muchos comentarios que luego se han ido conociendo. Destaco dos: A. Lezhnov (escritor): “Lo horrible de cualquier dictadura es que el dictador hace lo que su pierna izquierda le dice que haga. Somos como don Quijote: siempre soñando, hasta que la realidad nos dice lo contrario. Veo el incidente como la llegada del mismo *orden* que quema libros en Alemania”. Lezhnov acabó fusilado en 1938 “por errores ideológicos”. A. Shaporin, compositor, también decía: “La opinión de *una* persona no es lo que ha de determinar el curso del arte. Shostakovich se verá abocado al suicidio...”. Pero Shostakovich no se suicidó; su ambigüedad –y, por qué no, pánico– no evitaba su tozudez y permanencia en la defensa de lo que estimaba, y lo era, injusto para él. Y siguió luchando, lo que debe ponernos en guardia frente a dictaduras de todo tipo, duras y blandas, porque son dictaduras.

Tuvo valedores, según Alex Ross, más respetados por Stalin. Máximo Gorki escribió –o sólo fue un proyecto aparecido entre sus papeles– una carta dirigida a Stalin que decía: “Todo lo que hizo el artículo de *Pravda* fue la oportunidad para que un hatajo de mediocres y escritoruelos persigan a Shostakovich de todas las maneras posibles”. Stalin, en una ocasión, había aconsejado al Partido “que

tratase a cada persona con cuidado” y Gorki lanzó a la cara de Stalin las siguientes palabras: “Lo que se expresaba en *Pravda* no puede tildarse de *consideración cuidadosa*”.

Shostakovich quiso hablar directamente con Stalin y para ello tuvo que seguir el ritual de esperar junto al teléfono, aguardando su llamada. En esas fechas escribía una carta a un amigo en la que le decía: “Estoy llevando una vida muy tranquila y sosegada. No salgo de casa, porque espero una llamada muy importante”. El teléfono no sonó. Las interpretaciones de sus obras fueron disminuyendo y se quedó sin dinero cuando su mujer, Nina, daba a luz a su primer hijo. El ambiente en los círculos de Stalin era cada vez más hostil. Agosto de 1936 –año en que empezó la campaña contra el compositor– fue el comienzo de los grandes juicios políticos y la señal de que la campaña contra el “formalismo en las artes” estaba ampliándose a las purgas y al Terror.

Muchas personas próximas a Shostakovich, o cercanas a su causa, estaban desapareciendo. Galina Ultsvoskaya discípula que le había observado mientras trabajaba en *Lady Macbeht...*, y que defendió su música, fue enviada a los gulags al año siguiente. Regresó años después, reanudando, por cierto, una relación que se reveló como borrascosa. El cuñado, la suegra, la hermana y el tío de Shostakovich fueron encarcelados en esa época. Gorka, murió misteriosamente en Junio de 1936. Isaac Babel, que había afirmado que el artículo de *Pravda* no debería tomarse en serio, vio como dejaban de publicar sus libros en 1937. Sólo le quedaban tres años de vida, al igual que a Meyerhold, amigo de Shostakovich, que estaba sentado a su lado la noche en que empezó esta persecución, cuando Stalin fue a ver la ópera *Lady Macbet*.

Tujachevsky, nombrado héroe por su trabajo para acabar con la oposición antibolchevique, fue arrestado en 1937 y en la cámara de torturas confesó su participación en una conspiración inexistente para derrocar a Stalin (que le temía por su honradez y decisión). Las *pruebas* que le condenaron fueron preparadas con la ayuda de las SS de Hitler. Cuando muchos años después pudo recuperarse el texto de su confesión, había manchas de sangre en varias de sus páginas. La redada se amplió a todo el círculo de Tujachevsky y posiblemente Shostakovich tuviera la impresión de que estaban deshaciéndose de toda la gente de su alrededor.

De hecho, él fue de los pocos que vivió para contarlo. En aquella época estaba trabajando en su *Cuarta sinfonía*. Ya llevaba com-

puestos dos de los movimientos cuando se pronunció la orden contra sus obras y aunque “intentó” acompañarla a las demandas del “realismo socialista”, estaba claro que esto no era suficiente para su “rehabilitación”. Cuando corrió la voz de los ensayos para su estreno con la Filarmónica de Leningrado en Octubre de 1936, se presentaron los agentes del “aparato” y hablaron con el director de orquesta, que llamó a Shostakovich a su despacho. Salió de él alicaído y tras un breve paseo le dijo a su amigo Glikman: “No va a tocarse la Sinfonía”. Más tarde declaró que en aquellos momentos el miedo lo invadía todo, “de modo, que la retiré”. E hizo su auto-crítica posteriormente.

Durante casi dos años Shostakovich no presentó ninguna obra importante hasta que el 21 de Noviembre de 1937 la Orquesta Sinfónica de Leningrado dio a conocer su *Quinta sinfonía*, obra brillante y populista que es una de las más interpretadas de las suyas. La *Quinta* se ajustaba a un modelo clásico de cuatro movimientos que, como dice Moss, “avanzaba desde un modo menor trágico hasta un exultante modo mayor”. Éste era el tipo de obra que el oyente musical normal –Stalin, por ejemplo– podía comprender.

Un artículo posterior, firmado (¿?) por Shostakovich volvía sobre su “autocrítica”. La anunciaba como “Mi respuesta creativa” y la presentaba como una disculpa por *Lady Macbeth* y la *Cuarta*, que retiró sin representar: “Si he conseguido realmente encarnar en imágenes musicales todo lo que he pensado y sentido desde los artículos críticos de *Pravda*, si el oyente exigente detecta en mi música un giro hacia la mayor claridad y sencillez, me sentiré satisfecho”. Si fue un artículo impuesto, se nota también la mano y el fondo rebelde del compositor (los repetidos “sí”, lo que ha pensado y sentido...).

La *Quinta* ha sido analizada a lo largo de más de setenta años y de su comparación con la *Cuarta* (de la que tiene bastantes motivos reelaborados) algunos sacan la conclusión de que fue su venganza.

Sin embargo, oponentes al régimen de Stalin lo tomaron como una señal de que Shostakovich había entrado a formar parte de los conformistas y uno de sus defensores frente a *Pravda*, Schervachev, la definió como “notable, pero asquerosamente deprimente”. Moss opina que había en aquellas fechas tanta gente entumecida por el horror y el miedo, por la desaparición de tantos allegados y

los sufrimientos en su propia carne, que la *Quinta* tuvo el efecto de alejar durante un rato, ese miedo primitivo. Los oyentes, al acabar, se pusieron en pie y durante la larga, larguísima ovación que siguió el director, Mravinsky, alzó la partitura sobre su cabeza.

Con la *Quinta* se inició la rehabilitación de Shostakovich. La firma del Pacto Hitler-Stalin en Agosto de 1939, se tradujo en que ni en ópera ni en cine los alemanes podía ser tratados como villanos, pero siguieron los procesos, detenciones, torturas y el 16 de Enero de 1940 Stalin firmó 346 penas de muerte, entre ellas las de Babel y Meyerhold, de quienes hablé antes, valedores de Shostakovich en el inicio de su persecución por la campaña de *Pravda*.

A finales de Junio de 1941, inmediatamente de que empezara la invasión nazi que rompió el breve idilio de Stalin con Hitler, Shostakovich se presentó en el cuartel general de defensa civil (estamos en Leningrado) acompañado por un alumno, ofreciéndose para cualquier tarea que le encomendaran. Entró a formar parte del cuerpo de bomberos del conservatorio y se fue a vivir en unos barracones en el edificio. Le hicieron una fotografía con su casco de bombero, a efectos de propaganda, pero ya tuvieron buen cuidado de mantener a salvo “la joya de la música soviética”.

En el próximo número espero acabar contándoles cómo el sitio de Leningrado trajo la rehabilitación y el triunfo a Shostakovich, aunque eso no le impidiera seguir sujeto al miedo e incertidumbre que esa situación comportaba.

Lorenzo Torrente Ranera

3. CINE

ROHMER Y LOS JUEGOS DEL AZAR

En la muerte del cineasta francés Eric Rohmer

El pasado día diez de enero falleció en París el director de cine Eric Rohmer (seudónimo de Jean Marie Maurice Schreier, nacido en Nancy), uno de los autores cinematográficos más importantes del cine actual. Rozando casi los noventa años, su obra, abundante, hace las delicias de un público, si no mayoritario, sí fiel y sensible que sigue con interés las desdichas y alegrías de los maravillosos personajes de sus filmes, que son actores que interpretan minuciosamente sus papeles y que a la vez no dejan de ser ellos. La naturalidad y la espontaneidad emana de un cine rodado igualmente del mismo modo, pero en el que bajo su naturalidad y sencillez mana la mejor reflexión y el discurso más optimista sobre la naturaleza humana.

Sin hablar explícitamente de la fe religiosa, Eric Rohmer es un cineasta de raíces religiosas y de abiertas y católicas propuestas. En *Ma nuit chez Maud* y en *Cuento de invierno* se plantean abiertamente testimonios cristianos con los que Rohmer se posiciona desde el ámbito de sus creencias religiosas, mientras que en sus otras películas implícitamente aparece el sentido y la luz que da la confianza y la certeza de la fe en Dios experimentados éstos de un modo obvio y sencillo, sin las alharacas y furia de conversos.

El azar, entendido como las circunstancias imprevisibles que intervienen en nuestras elecciones, aparece constantemente en el desarrollo de las tramas de sus películas, entendidas como una aventura personal donde se persigue la felicidad a través sobre todo del amor y las tramas de relaciones que se establecen. Para Rohmer el azar no coarta la libertad humana, sino que es un elemento más que influye en ella y en el modo de ejercerla.

En 1654 Blas Pascal, el matemático y jansenista, anunciaba en la Academia de la Ciencia de París la invención inminente de la geometría del azar, algo muy cercano al modo, el estilo y el pensamiento del cine de Rohmer. En sus películas se sigue la senda de las elecciones de sus personajes para labrar su futuro, y a la vez se tiene en cuenta la interferencia de las circunstancias, el azar y la fe. Esta concomitancia con Pascal es únicamente teórica: si Jansenio

era radicalmente pesimista sobre la libertad del ser humano y por ende de las criaturas que la practican –Pascal ponía precisamente el amor sentimental como paradigma de esto: la pasión que empieza eligiendo a la persona amada y que después le priva de toda libertad–, Eric Rohmer a través de sus personajes indicaba cómo precisamente los efectos del amor nunca son terribles en sus películas. Si Pascal afirmaba que “el corazón del hombre está hueco, lleno de basura”, Rohmer mira las debilidades y flaquezas de todos sus personajes con ternura, con comprensión.

El catolicismo de Rohmer está en las antípodas del radicalismo de Pascal por cuanto éste afirmaba que “si Dios existe, a él solo habría que amar y no a las criaturas que son pasajeras”. El cineasta por el contrario valora en sus personajes aquello que es efímero y pasajero: la misma juventud de sus personajes, la debilidad de sus contradictorias decisiones, la belleza frágil de la misma naturaleza. El amor con que retrata el campo, los huertos familiares, el mar y los fenómenos de la naturaleza nos remite a un cierto franciscanismo, como él lo explicó en uno de sus documentales-entrevista. Frente al Dios terrible pascaliano se halla el Dios de la ternura de Rohmer. La revelación de éste a los personajes no es al uso y experiencia del matemático francés: una epifanía de rayos y truenos, una revelación que quema y rasga la vida del creyente, sino una manifestación silenciosa de gracia y sencillez que llena de dulzura. Véase por ejemplo las dulces revelaciones que precisamente en tiempo de Navidad se muestran en sendas escenas dentro de una iglesia en las películas *Mi noche con Maud* o en *Cuento de invierno*. Lejos del doloroso y trágico Crucificado, Rohmer presenta la fe como emanando de la ternura del Jesús nacido en Navidad.

El modo con que Erich Rohmer muestra la naturaleza –jardines y parques, huertos y campos– iluminada con una luz que siempre parece la aureola de la realidad, es paralela a la descripción casi de un entomólogo que mira minuciosamente a sus personajes con todo el amor del mundo, sin ocultar sus fallos y egoísmos, pero a la vez queriéndolos y aceptándolos como son. Son hombres y mujeres casi siempre jóvenes que se mueven entre sus ideales, sus sentimientos amorosos y contradictorios, sus pequeños arrebatos y sus pasiones, siempre en busca y esperanzados con el deseo de completar el sentido de sus vidas. Tendrán sus fallos y defectos, pero no son malos: por eso se nos muestran muchas veces como “arrebolados” por la gracia de Dios.

El cine de Rohmer es cine de diálogos que a veces parecen repetirse, pero que van lentamente calando en la descripción del talante y actitudes de los sentimientos de sus personajes que se convierten en seres creíbles, cercanos, entrañables. Como expresaba Scorsesse a través de uno de sus personajes: “ver una película de Rohmer es como ver cómo crece una planta”. Sabía crear una tensión imperceptible con las contradicciones de sus sentimientos como si fuera una madeja de lana que, al final, se desenreda con una resolución del suspense casi al estilo de Hightcock, un cineasta al que el director galo admiraba.

Hacia sus películas en series (que nos indicaban esa especie de cosmovisión estética y moral que él poseía): “Seis cuentos morales”, “Comedias y proverbios”, “Cuentos de las cuatro estaciones” e incluso se sumergía en la historia medieval y moderna con películas muy libres y sin prejuicios, observando y exponiendo lo que incluso es políticamente incorrecto, como fueron los desmanes de la Revolución Francesa (cosa que sentó bastante mal al Estado francés) en el filme *La inglesa y el duque*, utilizando a la vez un lenguaje de vanguardia. Su última obra, *El romance de Astrea y Celadon*, es un prodigio de clásica sabiduría y moderna innovación.

En *El rayo verde*, otra de sus espléndidas películas, se dice que al atardecer del día quien ve de color verde el último rayo del sol cuando éste se oculta, tiene la fortuna de comprender el sentido de sus sentimientos y el de los demás: ¡qué bello modo de hablarnos de la esperanza y de la dicha de la plenitud de sentido, de la perfección de la naturaleza! Pues bien, la mayoría de las obras del autor a quien homenajeamos, está iluminada por ese rayo de luz verde que es la esperanza, el optimismo vital, la gracia en suma.

Finalmente, para los interesados su filmografía ha sido editada en DVD.

José Luis Barrera

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN O PEDIDO

NUEVO SUSCRIPTOR

Nombre y apellidos:
Dirección:
C.P. y Población:

REVISTA Y PERIODO

- FRONTERA 2010 (Cuota anual: 35 €, con obsequio de los 2 números del 2009)
 IGLESIA VIVA 2010 (Cuota anual 42 €, con obsequio de los 2 números del 2009)
 FRONTERA e IGLESIA VIVA 2010 (Cuota conj. 69,30 €, con obs. de 2+2 nros. del 2009)

MODO DE PAGO

- Pagaré esta nueva suscripción, junto con la propia, para el año 2010, el ya suscriptor:
- Se realizará el pago por uno de estos medios (*por orden de preferencia y facilidad*)
- Domiciliación bancaria** en esta institución: (*rellenar sólo en los cuadrados los 20 dígitos*)
- □□□□ □□ □□□□□□□□□□
- Cargo en **Tarjeta de Crédito**: (*rellenar sólo en los cuadrados los 16 dígitos y caducidad*)
- □□□□ □□□□ □□□□ □□/□□
- Cheque** a "ADG-N. Publicaciones". (*Enviar a "ADG-N- Apartado 12.210 - 46080 Valencia"*)
- Giro Postal o Transferencia** a la cuenta BBV-Postal: 0182-9503-76-0202767988

OBSERVACIONES

*Señalar aquí los números del 2009 que desea como obsequio
También comentarios, pedido de otros números atrasados, datos complementarios...*

ENVÍO DE ESTE BOLETÍN

Recortar o fotocopiar este boletín y enviar por correo o Fax:

ADG-N. Publicaciones - Apartado 12.210 - 46080 VALENCIA.

E-mail: frontera@atrio.org - Página web: www.atrio.org/frontera.htm