





## El desafío intercultural



Carlos Díaz

# El desafío intercultural

1.ª Edición (España): mayo 2003

© *Fundación Emmanuel Mounier*  
Melilla, 10. 8.º D. 28005 Madrid  
Teléf. y Fax: 91 473 16 97  
e-mail: carlosdiazh@eresmas.net  
[www.pangea.org/~spie/iem/iem.html](http://www.pangea.org/~spie/iem/iem.html)

© *Acción Cultural Cristiana*  
Sierra de Oncala, 7, bajo dcha. 28018 Madrid  
Teléf. y Fax: 91 478 12 20

© *SOLITEC*  
Cayetano de Cabra, 14. 29003 Málaga  
Teléf. 952 33 01 51

© *IMDOSOC*  
Pedro Luis Ogazón, 56. 01020 México D. F.  
Teléf. 5 661 44 65. Fax 5 661 42 86

© *ISO (Instituto Social Obrero)*  
Pie de la Cruz 17, 46001 Valencia  
Teléf. 963 92 26 62. Fax 964 91 76 31  
e-mail: iso@trabajo.org  
[www.isotrabajo.org](http://www.isotrabajo.org)

*Diseño de cubierta*  
unocomunicación

Depósito legal: S. 803-2003  
ISBN: 84-95334-52-6

Imprenta KADMOS  
Teléf.: 923 28 12 39  
SALAMANCA, 2003

# ÍNDICE

PRÓLOGO SIN IRA NI ÑOÑERÍA .....	11
I. PROBLEMAS DE CONVIVENCIA EN LA SOCIEDAD PLURALISTA Y MULTICULTURAL	15
1. El choque transcultural .....	15
2. Mecanismos de conversión del extranjero en bárbaro .....	19
2.1. Barbaroo .....	19
2.2. Barbarismo y racismo .....	21
2.3. El totalitarismo .....	23
3. Mecanismos barbarizadores .....	25
3.1. Mecanismo de la xenofobia .....	25
3.2. Mecanismo de la indiferenciación .....	26
3.3. Mecanismo de la expiación .....	27
4. Multinacionalidad y polietnicidad .....	28
4.1. Multinacionalidad .....	28
4.2. Polietnicidad .....	29
4.3. La discriminación: prejuicios y estereotipos .....	31
4.4. La ideología .....	32
5. La ceguera del cogito ilustrado .....	34
5.1. El fundamentalismo vergonzante de Occidente .....	34
II. LA TOLERANCIA .....	39
1. Ni “todo me vale”, ni tolerancia insensata .....	39
2. Tolerancias sensatas .....	40
2.1. Seis caracteres .....	40
2.2. Tolerancia vertical .....	42

3. La ética cívica pública .....	42
4. La ética cívica de mínimos comunes .....	45
4.1. Ética de mínimos .....	46
4.2. Éticas de máximos .....	47
5. Evitable discordia: declaración en pro de una ética mundial .....	50
6. Desde el rostro concreto de la viuda, el huérfano y el extranjero .....	53
III. UNA PROPUESTA EN FAVOR DE LA CONVI- VENCIA JUDEO-ÁRABE: LA DE MARTIN BUBER .....	58
1. Pueblo, nación, nacionalismo .....	58
2. Árabes y judíos: El binacionalismo .....	59
3. Carta abierta a Mahatma Gandhi .....	65
IV. ¿LA CONVIVENCIA EN LA SOCIEDAD PLU- RALISTA Y MULTICULTURAL SE ESTÁ TRA- DUCIENDO EN UN ACERCAMIENTO FILOSÓ- FICO A LAS GRANDES FIGURAS RELIGIOSAS? .....	71
1. Fe y filosofía: el santón hindubudista .....	72
2. Espiritualidad budista versus espiritualidad cris- tiana .....	75
2.1. Las diferencias .....	75
2.2. Una coincidencia mística: círculo infinito y corazón vacío .....	79
2.3. Breve reflexión sobre la anuencia entre la nada y el todo, con nihilista al fondo .....	84
3. Fe y razón .....	87
3.1. Cuando filosofía y santidad eran lo mismo .....	87
3.2. La Patrística, o el “sanctus” sobre el “phi- losophus” .....	88



3.3. Contra la soberbia antropocéntrica .....	90
3.4. La modernidad no está para vestir santos, sino más bien para desvestirlos .....	92
3.5. Kierkegaard como excepción .....	93
3.6. Los “maestros de la sospecha” .....	94
3.7. Freud: san Francisco como excepción .....	95
3.8. Wittgenstein y Ortega .....	96
3.9. Lo posmoderno .....	101



## PRÓLOGO SIN IRA NI ÑOÑERÍA

Lo bueno si breve, dos veces bueno. Este prólogo sólo pretende recordar lo esencial, las verdades del barquero. De entrada, que la interculturalidad no es un panteón, un necrosario de huesos de santos religiosos o de santones laicos, un osario irénico donde el temor a molestar predominase sobre el deseo de afrontar, de interpelar, de confrontar. Nosotros creemos que lo cortés no quita lo Moctezuma, es decir, que a la cultura intercultural no se llega por ningún galanteo superficial en baile de salón presidido por un código de cortesía: “En 1960, cuando Guennadi Smelov mantenía una larga huelga de hambre en una prisión de Leningrado, entró en su celda el fiscal y le preguntó: ‘¿Por qué se martiriza usted a sí mismo?’. Smelov respondió: ‘¡Aprecio más la verdad que la vida!’. Tanto impresionó al fiscal esta respuesta que al día siguiente fue trasladado a un manicomio, donde un doctor le anunció: ‘Sospecho que pueda padecer usted esquizofrenia’” (Solthenitsyn, A: Archipiélago Gulag).

Tampoco es la interculturalidad ese terreno de nadie en que deban desaparecer las aristas específicas de cada una de las distintas cosmovisiones; lo importante no es limar, sino articular sus entrantes y salientes con voluntad de complementariedad hasta donde sea posible. Tampoco pasa nada si hay que limar o prescindir de anfractuosidades incompatibles, pues no todas las culturas son humanógenas, ni tienen por qué resultar asumibles: ¿qué haría una cultura ciega acompañando a una cultura vacía?

Ni a lo transcultural se llega por abandono de la propia cultura, sino por su radicalización purificadora,

la que sabe prescindir de lo inesencial para encontrar en su intersección la cotidianidad tranquila de lo eterno: cuando el amor existe, un hombre se siente perfectamente complacido si su mujer lo hace esperar mucho tiempo y luego le sirve el plato que come todos los días, no habiendo nada que en su corazón no considere como nuevo y bueno.

Por otra parte, este libro plantea el reto para la cultura cristiana de su convivencia soteriológica con otras antropologías y otras escatologías; afirmamos que es posible aceptar el cristianismo como la religión verdadera, sin dejar de reconocer al mismo tiempo la existencia de otras verdaderas religiones. Para ello no hay que abandonar nada que sea verdadero, pero sí hay que deslastrar cuanto de falso e inauténtico avistemos. Lo cual exige a su vez conocer tanto lo que se acepta como lo que se impugna: el interculturalismo no presupone a priori ni la bondad ni la maldad de las culturas, pero a posteriori sí decide sobre lo que es digno del ser humano y lo que no lo es. “Hacerse blanco con el blanco, o negro con el negro”, conforme al postulado clásico, es necesario como actitud, pero no suficiente como hábito analítico.

Finalmente, queremos decir que la interculturalidad no es para mañana, ni afecta sólo a un ámbito de la educación: ella ha llegado, está aquí, nos interpela a todos totalmente y ya no será posible continuar metiendo la cabeza bajo el ala. Los castellanoparlantes quejosos de que en Cataluña se habla catalán deben ahora, si son lógicos, hablar en árabe a los magrebíes que arriban a nuestras costas. O cambiar de disco.

El reto que se nos plantea no es compatible con un “aggiornamento” superficial: volvería a propiciarse el mismo error que se cometió cuando hace medio siglo se llevó a cabo de mala manera el diálogo incipiente con el marxismo. Este libro se escribe hoy con la espe-

ranza de haber aprendido algo de los errores pasados, en consecuencia con la esperanza de que no vuelva a tomarse como criterio de “neoaggiornamento” el manido tópico de una “calidad de enseñanza” que confunde calidad con cantidad o con sofisticación de la cantidad consumista. Esa peligrosa perversión, ya en el horizonte, debe ser exorcizada. Ante semejantes “renovaciones, hay que recordar el aserto de Epicuro: la falta de variedad puede darnos satisfacción después de una variedad de insatisfacciones.

En fin, no basta con llenarse la boca de “interculturalidad”, hay que trabajar por lo eterno en el ser humano, descubrir lo que nos hace humanos hasta el punto de poder reivindicar luego los “derechos humanos”: ¿cómo sería posible enarbolar tal pretensión, si lo humano no nos humanase en una humanificación universal? Insistimos: menester es también recordar algo no tan consabido, aunque evidente: que si se busca una cultura asumible por la humanidad, ha de hallarse correlativamente una antropología común a todo ser humano; de lo contrario, ¿cómo postular algo similar a los derechos humanos?

Humorizando sobre sí mismos, algunos amigos mexicanos dicen: si ves a un mexicano descansando, no le dejes solo, acompáñalo. Pues bien, no. Hay que trabajar, sin olvidar que transpiración e inspiración no son antitéticos, y si hace falta recuérdese a Curro Romero: “No pido una tarde con un toro bueno, sino que yo esté inspirado”. Y este toro tan transcultural y transtaurino/transalpino hay que agarrarlo por los cuernos, no nos pase lo que al connotado músico: se cuenta de Rossini que era tan vago que cuando alguna vez estaba en cama componiendo y se le caía parte de un concierto, en vez de levantarse a recoger las partituras, prefería escribir otro nuevo. Aviso para navegantes

interculturales: vocativo se nace, el genitivo y el dativo (el causativo, en fin) hay que trabajarlo.

Nos jugamos mucho en todo esto. La humanidad será intercultural o no será; pero, de serlo, lo será desde la plena convivencialidad de las culturas particulares pletóricas y exigentes. Ninguna cultura verdadera puede ser enemiga de ninguna cultura verdadera. El diálogo intercultural no necesita espíritus desmayados, ni puede prescindir de algún tipo de relación de enojorabia, miedo-pánico, dolor-depresión, vergüenza-complejo de inferioridad, a condición de que se trate de actitudes dialécticas de las que surja al fin purificada y elevada la concordia y la paz. Si eso no se produce, sería la muerte. En todo caso, la máxima gloria del hombre, su máxima cultura común, es que puede dar la vida por su prójimo: darla, no quitarla.

# **I. PROBLEMAS DE CONVIVENCIA EN LA SOCIEDAD PLURALISTA Y MULTICULTURAL**

## **1. EL CHOQUE TRANSCULTURAL**

El pensamiento de los evangelizadores americanos se expresa en el siguiente principio: para ser cristiano, el indio necesita primero ser hombre, es decir, pensar y vivir como ser humano; primero hay que cuidar que el bárbaro se humanice, a fin de que después se cristianice: el habituado a costumbres tan bárbaras como las indígenas no podía estar capacitado para adoptar la religión cristiana. Para ser humano hay que ser cristiano, la identidad cristiana define la identidad humana. La sinonimia entre bárbaro e indio es tan completa, que la barbarie aparece como el presupuesto epistemológico al que se enfrenta el principio colonizador y evangelizador: los indígenas son hombres, no carecen de racionalidad, ni su cuerpo es mero cuerpo sin alma, pero no se comportan como personas humanas debido al rezagadísimo estadio cultural en que se encuentran. Sólo reconozco al otro cuando me parece que se me parece; entonces se me aparece con un parecer personal. Lo que se parece a mí se parece al ser humano, yo soy el principio de identidad anterior a toda diferencia y dador de ella.

Según la mayor o menor cercanía de los nativos a la civilización occidental, los conquistadores, y en especial los teóricos de la misionología y del regalismo

político, distinguieron entre indios semibárbaros o semicivilizados (habitantes de los grandes imperios orientales, como los chinos y los japoneses, porque tenían repúblicas estables, monumentos y escritura), indios simplemente bárbaros o sin civilizar (indios de la América prehispanoportuguesa, que también gozaban de sistemas de gobierno estables, pero observaban leyes y costumbres impropias de la persona humana), e indios totalmente ajenos a la civilización o sumidos en la barbarie más profunda (etnias sin rey ni ley). Esto no impide el cambio de perspectiva pues, en su primer viaje, Colón admira al indio porque espontáneamente ofrece agua al conquistador, y hasta comparte con él sus propias pertenencias, pero este juicio irá empeorando según se vaya consolidando la dominación. En los teóricos de la conquista hay dos posturas fundamentales: la de quienes elogian sin reservas los aspectos positivos de las culturas indígenas, o las cualidades de determinadas tribus aisladas, al mismo tiempo que lamentan sus aspectos negativos, y la de quienes insisten en la barbarie de los pueblos que conquistan y evangelizan: son “indios”, o sea, brutos, bestias, monstruos racionales, hombres que parecen fieras, indios aunque hombres, etc, términos tan arraigados que según Solórzano Pereira en 1647 el calificativo de “bestia” se ha generalizado por el modo de designar a los amerindios. Esta posición se repite en la Ilustración, siendo considerada reacción oscurantista (barbarie) la inadaptación a la racionalidad poscartesiana: **l’homme comme citoyen.**

Así pues, el indígena americano debía renunciar a su propia identidad para insertarse en la ajena. Expresiones como “ponerse en policía”, “ponerse en civilidad”, “civilizarse”, convertirse en “civilizado” lo delatan. Para el conquistador, todo lo nuevo es teratológico o monstruoso, de ahí la necesidad de forzar al aban-



dono de las costumbres “ferinas” o impropias de la persona: primero, la supresión de prácticas consideradas contrarias a la naturaleza, como los sacrificios humanos, la poligamia, la embriaguez, el entierro de la viuda con el cacique muerto, la desnudez, etc. Después, la supresión de prácticas contrarias al cristianismo, como la idolatría (también considerada antinatural). Una actuación semejante ofrece como mínimo dos ángulos de enfoque distintos, a los que se pueden agregar posiciones intermedias:

- Para la perspectiva endogenista lo importante es la autoctonía, la cultura indígena, y no el supuesto nivel de progreso o de bienestar que hipotéticamente pueda introducir la cultura occidental.
- Para la perspectiva exogenista, no pudiendo coexistir las dos culturas, se prefiere la más desarrollada en los niveles tecnológicos, sanitarios, económicos, intelectuales y morales, pues lo principal en todo encuentro es el hombre, luego las formas culturales. En términos de evolución sociocultural, la conquista hizo evolucionar del paleolítico, o del neolítico en algunos casos, al estadio cultural europeo de los siglos XVI en adelante. Toda civilización es sustitutiva, en el sentido de que destruye en unos casos y reemplaza en ese momento lo que no considera útil o lo que estorba, y evolutiva, en cuanto que cada cual es hijo de su tiempo y la escala de valores o la mentalidad cambia con él. Nosotros mismos prescindimos hoy de toda consideración cultural al destruir tantas cosas valiosas con motivo de una guerra, de una revolución, o de un simple cambio de gusto estético o de régimen político; permitimos que desaparezcan por incuria o simple conveniencia cosas a las que no

damos valor, pero que posiblemente lo tendrán mañana; o sólo ahora comenzamos a prestar atención a aspectos, como el de la conservación de la naturaleza, que son trascendentales no sólo para la cultura, sino para la subsistencia de la propia humanidad. Por eso:

- Constituye un anacronismo exigir que los conquistadores del pasado tuvieran la misma sensibilidad cultural y axiológica que nosotros.
- No deja de ser una injusticia exigir de ellos una perfección en la conquista que no se puede pedir nunca a ningún humano de ninguna cultura.
- Por otra parte, algunos de ellos -que resultan más cercanos a la cultura de hoy- fueron los primeros en criticar los propios excesos cometidos, a fin de que pudiesen ser exorcizados.
- La transculturación no fue total: los mismos conquistadores nos han transmitido el conocimiento de lo que hicieron desaparecer, por lo que no se trataría absolutamente de destrucción o de desaparición de una cultura por otra, sino de la sutitución de algunos aspectos por otros. Fueron los europeos (los evangelizadores) quienes se preocuparon de transmitir por escrito las concepciones religiosas de los indios evangelizados y contra las que ellos luchaban, dejando definitivamente establecida una auténtica ciencia de antropología cultural americana de la época anterior a la conquista, adelantándose así a su propia época. Y esto por no hablar de su inmensa contribución en la fijación en gramáticas, lexicografías, etc, de todo tipo.

- Si lo que se condena es el hecho de conquistar, de iniciar una guerra de conquista, ¿no sigue haciéndolo la humanidad “civilizada”?
- Por último, si la actual burguesía criolla y neocolonial se autoaplicase los mismos criterios, tendría que reconocer que lo está haciendo aún peor que los conquistadores quinientos años después.

## 2. MECANISMOS DE CONVERSIÓN DEL EXTRANJERO EN BÁRBARO

### 2.1. Barbaroo

El primer filósofo griego del que tenemos noticia, Tales de Mileto, daba gracias a la fortuna por tres cosas: por haber nacido hombre y no bestia, varón y no mujer, griego y no bárbaro. Igual da una latitud que otra, pues Shao Yung (s. XI) por su parte afirmaba tan pancho: “Soy feliz por ser humano y no animal, hombre y no mujer, chino y no bárbaro”.

En el Sofista (258 b) elabora Platón un sutil pensamiento en torno a la categoría de “alteridad” (**heterotes**), donde el no-ser deja de ser la nada absoluta, lo contrario o lo enemigo del ser, y se convierte en lo “otro” respecto del ser, lo diferente de él, haciendo así de alguna manera que el no-ser sea y que toda realidad, en cuanto distinta a las demás, participe de lo otro, de la alteridad, de la diferencia. Sin embargo, cuando el mismo Platón tiene que habérselas en concreto con los otros humanos, es decir, con los extranjeros (a todos los cuales, especialmente a los persas, denomina **bár-**

**baros** conforme al verbo **barbaroo**, que designa lo inculto, lo ininteligible, lo irracional, lo amenazante) distintos a los griegos, entonces, lejos de intentar salvarles o de verles como diferentes, no manifiesta reparo alguno en postular la violencia y en promover la guerra contra ellos, y de este modo en la República (373 d) justifica abiertamente la guerra e incluso la anexión alegando razones económicas, a saber, la necesidad de pastos y de aperos suficientes, e incluso en el Menexeno (239 b) llega a exaltar la guerra contra los mismos griegos por causa de la libertad de éstos y contra los persas o bárbaros por causa de todos los griegos. Así que el gran Platón no se privó de identificar extranjero con inhumano, y eso por no hablar, claro está, de la opinión que le merecen los pobres esclavos.

El etnocentrismo, que consiste en hacer de la propia cultura el centro del universo, es algo muy común en todas las culturas, aunque no muy inteligente. Pues una cosa es valorar la propia cultura y otra menospreciar la ajena, con frecuencia desconocida. Fueron los mismísimos griegos quienes llamaron bárbaros a todas las naciones extranjeras, a quienes hablaban otra lengua que para ellos sonaba como un **bar-bar-bar** o “bla-bla-bla”. Los gauchos, antes, cuando oían y veían conversar animadamente en alemán o inglés a extranjeros, decían: “Se ve cómo les gustaría hablar”. Menos ingenuamente, los españoles vencedores de la guerra “civil” ofendían a los creyentes vascos obligándoles a “rezar en cristiano”, es decir, en hispano.

Nada extrañará que hasta el cultísimo Cicerón llegara a utilizar “bárbaro” como sinónimo de monstruoso y cruel. Con esa mentalidad como transfondo el famoso derecho romano tampoco habría de quedarse atrás en su arte de impartir “**iustitia**”: las Pandectas de Justiniano llegan a describir al extranjero como aquél a quien se le niega el pan y el agua (**peregrinus fit is cui**

**aqua et igni interdictum est**). Desde siempre hasta hoy la humanidad, máquina de impartir sumo derecho y suma injuria, no ha cesado en barbarizar ni por ende en excluir/recluir, y eso para no hablar de los infiernos jurídicos como Auschwitz, Bosnia, Ruanda, etc.

“Dein Christus ein Jude.  
Dein Auto ein Japaner.  
Deine Pizza italienisch.  
Deine Demokratie griechisch.  
Dein Kaffee brasilianisch.  
Dein Urlaub türkisch.  
Deine Zahlen arabisch.  
Deine Schrift lateinisch.  
Und dein Nachbar nur ein Ausländer?”.

De este modo se lleva al terreno de las relaciones éticas humanas el fracaso que Protágoras (a quien malamente podríamos nombrar patrono de la racionalidad comunicativa) pronosticó universalmente: “nada existe”; “si algo existiera sería incognoscible”; “si algo existiera y fuera cognoscible resultaría incomunicable”.

## 2.2. Barbarismo y racismo

El etnocentrismo exagerado es peligroso, porque cuando menos se espera puede dar lugar a la xenofobia; la xenofobia a su vez puede dar paso al racismo, fenómeno discriminador que ya constituye una amenaza real para la humanidad. Estamos en la tendencia a representarse a los otros individuos o a los otros grupos como si no perteneciesen realmente a la raza humana y a negarles algunas de las características consideradas como más humanas. Este tipo de deshumanización, en su forma más cruel, conduce a ver a las víc-

timas como subhumanos, es decir, como personas que todavía no han realizado completamente la transición entre el animal y el hombre y que, por eso, no merecen ser tratados como seres humanos. En su obra “De cerca y de lejos” el antropólogo Claude Lévi-Strauss (1908-2000) resume así las falsas convicciones racistas:

- Existe una correlación entre el patrimonio genético, las capacidades intelectuales y las actitudes morales.
- El patrimonio genético del que dependen esas aptitudes es común a todos los miembros de determinados grupos humanos.
- Esos grupos, llamados razas, se pueden jerarquizar en función de su patrimonio genético.
- Esas diferencias autorizan a las razas consideradas superiores a dominar, explotar y eventualmente a masacrar a las otras.

El racismo está más extendido de lo que parece, y se puede percibir en situaciones tan cotidianas como la siguiente: “Cuando viajé desde Sierra Leona, cuyos habitantes somos negros, a Londres, cuyos habitantes son blancos, a través de Bélgica, cuyos habitantes también son blancos, nos retuvieron el pasaporte a mis padres y a mi, a pesar de tener los documentos necesarios para viajar. Nos llevaron aparte y nos interrogaron, mientras todos los blancos pasaban sin problemas. Nos humillaron por ser negros. Este fue para nosotros el primero de una serie de sucesos racistas. Vivíamos con una familia en una pequeña ciudad al norte de Londres. Una noche fuimos a dar una vuelta por la ciudad. Cuarenta y cinco minutos más tarde, un coche paró a nuestro lado y un policía salió diciendo: ‘Hemos recibido una llamada asegurando que había gente extraña dando vueltas por aquí’. ¿Éramos extraños por ser negros? Nuestro tercer tropiezo ocurrió en Londres

cuando, una noche ya tarde, mis padres y yo nos pusimos a buscar un taxi para volver a casa. Lo chistoso era que ninguno de los que paraba nos recogía. Allí de pie, con el dinero del trayecto en el bolsillo, mirábamos a los blancos irse mientras nos helábamos de frío. ¿No es esto racismo?”.

Frente al racismo miserable, he aquí un texto clásico del Discurso proclamado en la marcha por los derechos civiles (Washington, 1962), por el pastor bautista Martin Luther King, mártir de la causa antirracista: “Yo sueño que algún día en las rojas colinas de Georgia los hijos de los antiguos esclavos y los hijos de los antiguos amos puedan sentarse juntos a la mesa de la hermandad... Cuando dejemos resonar la libertad en cada pueblo y en cada aldea, en cada Estado y en cada ciudad, seremos capaces de adelantar el día en que todos los hijos de Dios, negros y blancos, judíos y gentiles, protestantes y católicos, puedan tomarse las manos y entonar las palabras de aquel viejo cántico negro: ¡Por fin libres! ¡Por fin libres! Gracias, Dios todopoderoso, ¡por fin somos libres!”.

### **2.3. El totalitarismo**

El totalitarismo contempla a las personas como parte de un todo, a su vez controlado por un grupo único (fascista, nazi, comunista, populista, etc) que se autoproclama élite iluminada regidora de todos los destinos, realidad hiperpersonal, por ende distinta y superior a las personas concretas que lo integran. El verdadero sujeto totalitario no son las personas, sino el común. No son, pues, según esta ideología las personas las que originan la sociedad, sino al revés la sociedad (nación, raza, estructuras socioeconómicas, Estado) quien configura a cada individuo, así enten-

dido como mero producto social. Desde tales supuestos se niega a la persona un destino propio, pues sólo la colectividad lo tendría; quien se sale de ese destino común es tenido por peligroso enemigo del común. El totalitario no soporta, pues, la diferencia ajena.

El totalitario supervalora el valor del propio clan en la medida en que es el propio. El nuevo Estado alemán no tenía necesidad de hacer apóstoles, santos, constructores frenéticos y posesos, sólo necesitaba hacer empleados y funcionarios. Y es desde ese tribalismo desde el cual condena a los demás: “Al fin supe definitivamente que el judío no era alemán; ahora sí que conocía íntimamente a los pervertidores de nuestro pueblo” (Adolph Hitler: *Mi lucha*).

He aquí algunos de los rasgos de lo que Eric Fromm (1900-1980) ha denominado “neurosis totalitaria”:

- Sumisión a la autoridad.
- Agresión contra el supuestamente inferior, compensatoria de la sumisión al supuestamente superior (frustración-agresión).
- Admiración por la rudeza y la violencia, desprecio por el débil y pacífico.
- Cinismo, baja opinión de la naturaleza humana en general, compensada por la idealización del propio grupo y de sus seudomesías.
- Rigidez intelectual, intolerancia de las situaciones ambiguas.
- Etnocentrismo, prejuicios raciales y políticos; fanatismo.
- Supersticiosa creencia en las fuerzas ocultas, en las conspiraciones cósmicas, en los procesos de atribución irracionales.
- Rechazo de la introspección, miedo a la voz de la propia conciencia, bloqueo de la intimidad.



- Convencionalismo moral, rechazo drástico de las ofensas contra las costumbres y la tradición.
- Hipersexualismo, virilismo machista.

### 3. MECANISMOS BARBARIZADORES

#### 3.1. Mecanismo de la xenofobia

Hoy nos resultan perfectamente conocidos los mecanismos sicosociológicos que conducen a la barbarización, y así escribe Erich Fromm en su “Anatomía de la destructividad humana”: “cuando uno desea hacer más fácil para su bando la eliminación de seres humanos del otro inculca en sus propios soldados la idea de que los que se trata de suprimir no son personas humanas. Entonces el otro deja de ser para el agresor un ser humano y se convierte en ‘cosa’”.

El yo tiende a alterar al tú ignoto o diferente, alterándose (sin alterificarse, sin hacerse **alter**) a la vez el propio yo, así ajenado, enajenado o alienado, extrañamiento que es ocasión destitutiva. Cuando la alteridad se entiende como alteración de mi normalidad (pues a su vez yo me entiendo como la norma) y lo ajeno es visto como en-ajenación, entonces la diferencia es contemplada cual deficiencia, produciéndose xenofobia y victimación, en la medida en que buscando afirmar el yo se niega al tú según el frenético mecanismo de la mimesis de apropiación: los antagonistas aparecen como dos manos que tienden al mismo sitio no pudiendo menos de enfrentarse. El deseo mimético es deseo del otro, o incluso deseo del deseo del otro: toda cultura contemporánea consiste precisamente en eso.

En ese clima el bello “todos los hombres son iguales” se torna sin embargo agresivo y lamentable “¡todos los hombres sois iguales!”, es decir, igualmente indeseables, igualmente extraños, cosificados: el sujeto (“para sí”) pretende apropiarse de la persona del otro, pero tropieza con él porque le considera una mera cosa (un “en sí”); irreductibles el en-sí y el para-sí, incomplementables e inacoplables, nos topamos con el muro de la “dualéctica”, del dualismo y el duelo. Así pues, donde pudo haber encuentro, hete aquí que se alza ahora el muro del desencuentro, la crónica de un desamor, la historia de una muerte relacional anunciada.

### 3.2. Mecanismo de la indiferenciación

La diferencia se vive bajo formato de in-diferencia: ciertamente existen los demás, les reconozco incluso distintos a mí, pero precisamente por ello inhibo mi preocupación respecto de su alteridad, pues sólo otro rostro como el mío me interesa, mas no habiéndolo descubierto me recluyo en mi individualidad separada. Es así como el otro deviene para mí lo an-ónimo, lo sin nombre, lo innominado, lo innombrado e innombrable, el no-ser indiferenciado y por tanto una presa fácil para descargar sobre ella. El **ego** reduce al otro (**alter**) a lo mismo (**idem**), para **identificarlo** con lo propio, produciéndose la exclusión de su diferencia (de su identidad diferencial y diferenciada), su avasallamiento, el tú-y-yo en la opción desgarrada del o-tú-o-yo. Es la apoteosis del principio de identidad anonadante (mi **ego**) sobre el principio de diferencia anonadado (el no-yo), abandonado a su propio infortunio, a la indiferencia, primer paso hacia el principio-extermínio. Hablando más en plata, entre nosotros viven y trabajan cercanas

gentes del Magreb, también de América Latina y Asia; les ha empujado la necesidad y el deseo de alcanzar un futuro digno. Ellos ofrecen lo mejor que poseen: se ofrecen a sí mismos; sin embargo lo que encuentran es marginación y exclusión, una Ley de Extranjería que busca salvaguardar el propio bunker del bienestar.

### 3.3. Mecanismo de la expiación

La barbarie no nos rige según el “nada es querido si no es previamente conocido”, sino por el “nada es querido si no es previamente querido por otros”. René Girard ha señalado el carácter mimético del deseo que destruye:

El deseo del otro aparece como la personificación del mal porque yo también deseo lo que él desea. Los deseos cruzados, el cruce de los deseos se traduce de ese modo en un choque inevitable, en culpabilización y criminalización del otro que eventualmente puede llegar a desear lo mismo que yo deseo.

A ese enemigo procuramos apartarlo, excluirlo, hacerlo extraño al grupo, enajenarlo, segregarlo, extranjerizarlo, echarlo fuera de la comunidad, criminalizarle, excomunicarle, cargando sobre él las culpas de todos los deseos.

Al cargar con la culpa de todos se espera (falsamente) que los libere de la culpa de cada uno. Luego, matado a uno (“decisión” asumida conforme a su etimología, pues **decidere** significa etimológicamente “degollar”), chivo expiatorio y sangre inocente, al que tras su muerte se atribuyen cualidades benéficas para restaurar la vida común: es la decisión/degüello de Herodes ordenando decapitar a Juan Bautista para satisfacer el deseo violento de Salomé, la “indiferenciación violenta”: el daño causado a la víctima

mediante la ejecución absolutamente arbitraria de la violencia colectiva que los hombres no se atreven a confesarse. Por eso la sociedad indiferenciada/alterada se abre con un crimen fundacional, continúa después con la violencia, y carece finalmente de salida. Y vuelta a empezar.

## **4. MULTINACIONALIDAD Y POLIETNICIDAD**

Lo anteriormente dicho ocurre hacia adentro (conflictos intranacionalistas) y hacia afuera (conflictos poliétnicos). Veamos.

### **4.1. Multinacionalidad**

En las sociedades modernas no sólo las noticias van y vienen con velocidad, también los pueblos se trasladan, con frecuencia acuciados por el hambre: ellos mismos son noticia, pues dan a conocer aquello de lo que las cámaras no suelen informar. Los fenómenos migratorios se agudizan, acentuándose con ellos la inevitable y no siempre fácil coexistencia de pueblos y gentes de todas las latitudes, el “multiculturalismo”: muchas gentes de distintas convicciones, religiones, etnias, etc, conviviendo entre sí. Dentro de él suele distinguirse entre multinacionalidad (convivencia en un mismo país de grupos sociales pertenecientes a naciones diferentes) y polietnicidad (convivencia de individuos y familias pertenecientes a etnias distintas).

“Nación” (o “pueblo”, o “país”) es el conjunto de individuos que se sienten miembros de un colectivo

por tener o haber tenido en común un territorio, una historia, una lengua y una cultura. Y, dado que muchos de los actuales Estados no han surgido en torno a una cultura nacional, sino en torno a la de varias nacionalidades anteriores, los grupos nacionalistas acentúan su identidad frente al gobierno central. Cuando los grupos nacionalistas quieren recuperar no sólo su propia cultura, sino además la autonomía de sus propios órganos de gobierno, e incluso pretenden alcanzar la independencia o la secesión, entonces surgen serios problemas en la convivencia, a veces también guerras más o menos interminables. Pero otras veces las diferentes nacionalidades han llegado a un consenso sin renunciar a sus diferencias, conviviendo con un sentimiento de común pertenencia a la unidad nacional, como es el caso en los Estados Unidos de Norteamérica o de Suiza, confederados.

El nacionalismo nos recuerda que lo pequeño es hermoso, y siempre es bueno tener unas raíces con las que enraizar, tu rinconcito, tu patria, así que pobre del desarraigado sin nexos de identidad, del errabundo apátrida y desnacionalizado. Además, quien no sabe defender lo pequeño tampoco sabrá defender lo grande. Pero, a su vez, el nacionalismo excluyente es negativo, y con frecuencia las ambiciones nacionalistas impiden el establecimiento de un orden universal. Por lo demás, la desembocadura más turbia del nacionalismo es el nacional-socialismo o nazismo.

## **4.2. Polietnicidad**

Como decíamos, la polietnicidad se produce con la llegada a un territorio de individuos y familias pertenecientes a etnias diferentes. México es uno de los países del mundo privilegiados por su polietnicidad, aunque

cuando el país se constituyó como tal ya había en él muchas etnias incluídas. Lenguas indígenas que se hablan todavía en México, pese a su creciente disminución, son las siguientes: 1.Cucapa; 2.Paipai; 3.Kiliwía; 4.Seri; 5.Guajiro; 6.Tarahumara; 7.Kikapo; 8.Kame; 9.Kora; 10.Mayo; 11.Chichimeca; 12.Cucupan; 13.Purepecha; 14.Chontal; 15.Popoluca; 16.Mazahua; 17.Matlaltzinca; 18.Ocuilteco; 19.Chol; 20.Tlalpaneco; 21.Tzotzil; 22.Mixteco; 23.Txetzal; 24.Amuzgo; 25.Lacandón; 26.Tojobal; 27.Triqui; 28.Cochimi; 29.Kumiai; 30.Nmocho; 31.Papago; 32.Yaqui; 33.Hñahñú; 34.Pima; 35.Tehuano; 36.Nahuátl; 37.Huasteco; 38.Huichol; 39.Tepehua; 40.Totonaco; 41.Popoloca; 42.Maya; 43.Zoque; 44.Kanjobal; 45.Huave; 46.Mame; 47.Kakchiquel; 48.Zapoteco; 49.Chocolteco; 50.Chatino; 51.Mixe; 52.Mazateco; 53.Cuicateco; 54.Cinanteco; 55.Hñohño; 56.Tenek.

Cuando los grupos étnicos persiguen la reforma de las instituciones lo hacen tan sólo para dar cabida a su propia cultura, pero siempre dentro del ordenamiento político y jurídico del país receptor, y utilizando la lengua de dicho país. En los países poliétnicos, las minorías no aspiran a convertirse en nación separada, pues los grupos inmigrantes no son naciones, y su identidad y diferencialidad se manifiesta en el cultivo de las tradiciones familiares, en sus costumbres y en sus creencias, todo lo cual puede resultar compatible (si no va contra la ley) con su integración institucional en el país que les recibe. La finalidad de quienes buscan el reconocimiento de los derechos poliétnicos no es garantizar el autogobierno de grupos nacionales, sino evitar las discriminaciones de unas etnias sobre otras, y propiciar la integración de los grupos de inmigrantes.

Con frecuencia la lengua materna del inmigrante se usa en la casa, pero se va atrofiando hasta que desapa-

rece a la tercera generación; el desarraigo respecto de la cultura de origen es progresivo, por lo que rara vez plantean los inmigrantes reivindicaciones como el derecho a emplear su lengua nativa, o el autogobierno, limitándose a solicitar mayores cotas de poder y reconocimiento en el país de acogida. Esto no impide que lleven a cabo variadas acciones reivindicativas: acciones compensatorias, petición de subvenciones para la realización de actividades que permitan el mantenimiento, divulgación y desarrollo de su cultura minoritaria, reclamaciones religiosas (por ejemplo: los judíos y musulmanes residentes en países europeos demandan el derecho a no cerrar sus comercios los domingos), etc.

Sin embargo, predominan los prejuicios y estereotipos discriminatorios a la hora de la convivencia.

### **4.3. La discriminación: prejuicios y estereotipos**

La discriminación consiste en establecer distinciones que no solo crean grupos diferentes, sino que al mismo tiempo sugieren que uno de los grupos es mejor o peor que el otro, alegando al respecto supuestas razones de sexo, raza, idioma, nacionalidad, edad, capacidad física, creencias, etc. La discriminación de todos los días se manifiesta en prejuicios y estereotipos. Así define Alexander Solthenitsyn al terror rojo por él padecido: “No estamos en guerra con individuos aislados. Exterminamos a la burguesía como clase. No busquéis durante la instrucción judicial ni materiales ni pruebas de que el acusado haya actuado de obra o de palabra contra los soviets. La primera pregunta que debéis formularle es a qué clase pertenece, cuál es su origen, su educación, sus estudios o su profesión. Estas preguntas deberán determinar la suerte del acusado”.

- *El prejuicio*

El prejuicio es una opinión que se emite anticipadamente sin tener información suficiente para pronunciar un juicio verdadero, fundado y razonado. Por lo general surge al repetir irreflexivamente opiniones antes reiteradamente oídas. Al final la repetición produce convicción.

- *El estereotipo*

El estereotipo es la deformación caricaturesca de la realidad: se la simplifica (seleccionando algunos elementos o rasgos e ignorando los demás), se generalizan esos rasgos (aplicándose sin excepción a todos los miembros del colectivo), y se exagera negativamente el conjunto. Así “los indios son...”, “los gitanos son...”, “los negros son...”. Sea positivo o negativo, el estereotipo siempre es falso, por empobrecer y distorsionar la realidad. Quien lo usa se imagina que está describiendo, pero sólo está aplicando sin matices un esquema rígido prefijado, de ahí frases como: “todos son iguales”, “esa gente es así”, “cuando se ha visto uno se han visto todos”, “para muestra basta un botón”, etc. Solo que las personas no somos igual que los botones. Iguales en dignidad sí, pero a la vez diferentes e irrepetibles.

#### **4.4. La ideología**

El estereotipo se convierte en ideología: “Por más insensibles que fueran los vigilantes de la Casa Grande, ¿es posible que en su interior no hubiera quedado un trocito de alma, como un piñón en su cáscara? Cuenta N. Paulova que en cierta ocasión la conducía a interrogatorio una celadora impasible, muda, de ojos impenetrables. De pronto, las bombas empezaron a



estallar al lado mismo de la Casa Grande y parecía que acto seguido iban a caer sobre ella. La vigilante se precipitó sobre ella y la abrazó presa del pánico, ansiando calor y respaldo humanos. Pero cesó el bombardeo. Y otra vez la misma mirada ausente: ‘¡Las manos atrás. Camine!’.

Por supuesto, poco mérito hay en volverse humano a causa del horror que precede a la muerte. Como tampoco es prueba de bondad el amor de los padres por sus hijos (‘es un buen padre de familia’, dicen a menudo en defensa de un canalla).

¿Cómo hay que entender una palabra como ‘malvado’? ¿Qué queremos decir exactamente con ella? ¿Existe semejante cosa en el mundo? Nuestra primera reacción sería responder que no puede haber malvados, que no los hay. Pero cuando la gran literatura mundial de los siglos pasados -Shakespeare, Schiller o Dickens- nos presenta una tras otra semblanzas de malvados, de un negro espeso, los malvados nos parecen casi de guiñol, poco acordes con la sensibilidad moderna. Debemos fijarnos sobre todo en cómo están caracterizados: tienen perfecta conciencia de su maldad y de su alma tiznada. Razonan así: no puedo vivir sin hacer el mal. ¡A ver si enfrento al padre contra el hermano! ¡Qué deleite, ver padecer a mis víctimas! Yago dice sin tapujos que sus objetivos e impulsos son negros, nacidos del odio.

¡No, no suele ser así! Para hacer el mal, antes el hombre debe concebirlo como un bien o como un acto meditado y legítimo. Afortunadamente, el hombre está obligado, por naturaleza, a encontrar justificación a sus actos.

Las justificaciones de Macbeth eran muy endebles y por eso su conciencia acabó con él. Yago era otro corderito. Con los malvados shakespearianos bastaba una decena de cadáveres para agotar la imaginación y

la fuerza de espíritu. Eso les pasaba por carecer de ideología.

¡La ideología! He aquí lo que proporciona al malvado la justificación anhelada y la firmeza prolongada que necesita. La ideología es una teoría social que le permite blanquear sus actos ante sí mismos y ante los demás y oír, en lugar de reproches y maldiciones, loas y honores. Así, los inquisidores se apoyaron en el cristianismo; los conquistadores, en la mayor gloria de la patria; los colonizadores, en la civilización; los nazis, en la raza; los jacobinos y los bolcheviques en la igualdad, la fraternidad y la felicidad de las generaciones futuras...

Por lo visto, la maldad también es una magnitud de umbral. Sí, el hombre vacila y se debate toda la vida entre el bien y el mal, resbala, cae, trepa, se arrepiente, se ciega de nuevo, pero mientras no haya cruzado el umbral de la maldad tiene la posibilidad de echarse atrás, se encuentra aún en el campo de nuestra esperanza. Pero cuando la densidad o el grado de sus malas acciones, o el carácter absoluto de su poder le hacen saltar más allá del umbral, abandona la especie humana. Y tal vez para siempre” (Archipiélago Gulag).

## **5. LA CEGUERA DEL COGITO ILUSTRADO**

### **5.1. El fundamentalismo vergonzante de Occidente**

La cuestión es: ¿descubrir o encubrir al “bárbaro”? ¿la barbaridad conquista-encontronazo o el recíproco encuentro? De este Occidente ilustrado parece que no

han de brotar grandes soluciones favorables a la causa del Sur, pero sí frases como ésta del premio Nobel Camilo José de Cela: “Hay que huir de las actitudes testimoniales, de los gestos inoperantes y grandilocuentes”. Ahora bien ¿sería una actitud testimonial, inoperante y grandilocuente el jugarse la vida por el paso del 0’7 al 0’7 ya?, ¿demasiado poco pensada?, ¿harán falta mayores dosis de cogitación, nuevas rondas dialógicas?, ¿cuántas?, ¿por qué los problemas del Sur ni se disuelven ni se resuelven por parte de la razón dialógica ilustrada?, ¿por qué el descubrimiento se torna encubrimiento, la conquista encuentro, a pesar de tanta pompa informativa? Como dijera Solzhenitsyn, “si no aprendemos a subordinar los intereses a criterios morales, la humanidad entera se desgarrará entre sí”.

Claro que no es ese el único límite de la Ilustración: ¿qué ha comprendido del llamado fundamentalismo islámico al que condena? No seremos nosotros quienes neguemos que en el islam no todo es oro molido. Ciertamente el islam no se ha confrontado con los tópicos de la Ilustración europea, no se mueve fuera de la teocracia que a su vez ve con desagrado la democracia, margina excesivamente la razón, rechaza incluso la secularidad por confundirla con el secularismo, y sólo se siente realmente bien en el clauso universo islamizante al margen de un pluralismo real. Todo eso es cierto, y motivos de aflicción no faltan desde ese horizonte.

Sin embargo el islam no argumenta con dos lógicas, sino que desde el origen resulta la expresión alquitarada del principio-fidelidad tallado en una sola pieza. En efecto, el islam fue asumido por comerciantes que mientras vendían sus productos caravaneramente expandían su doctrina sin los dualismos típicos de Occidente donde la religión va por un lado y los nego-

cios por otra, de modo y manera que no necesitan (como tampoco el judaísmo) la palabra “religión” para señalar una actividad específica o un ámbito separado, pues la religión es la “ley”, la cual para ellos a su vez significa ley de vida, camino a seguir consistente en hacer el bien siempre y en todo lugar, sin excepciones ni duplicidades. Así pues, el mundo islámico une indisolublemente tierra-religión-cultura-política-gobierno, de ahí que el ulema o el rector de una mezquita con frecuencia sean designados por el poder político, y que algo tan sencillo como el mero hecho de orar en una mezquita sirva de algún modo para tomar posesión de ese lugar y hasta de esa tierra (por lo cual -rizando el rizo- pueda llegarse a posiciones no demasiado higiénicas humanamente hablando, como por ejemplo a que construir una iglesia católica en un país como Arabia Saudí pueda ser considerado una ingerencia política peligrosa). En resumen, que los musulmanes coránicos acusan de ateos a quienes no viven en bloque integral su convicción de fe, y de ahí también la presunción hiperbólica respecto a la superioridad de sus creencias, a pesar del igualmente real complejo de inferioridad cultural frente a Occidente que también arrastran.

Otro tanto ocurre con el mundo judío, tan mal comprendido en lo religioso por los mismos intelectuales agnósticos ilustrados, excepciones aparte. Igual que el islam, el judaísmo es laico y carente de clero (el saduceísmo clerical se extinguió), pero no es laicista. También es íntegro en sus aspiraciones y vivencias de fundamento, carece de voluntad de fragmento, pero no es fundamentalista, de ahí que islamismo y judaísmo -cuñas de la misma madera- tropiecen tan frontal y dramáticamente entre sí. Por su parte la sinagoga judía resulta a la par ética de los negocios, expresión de identidad cultural, propuesta de patria, rigor de ley, vida de fe y opción de poder. Todo eso sin fisuras. Lo

que para el cristiano son las Bienaventuranzas serían para el judaísmo ese bloque, esa ley, esos mandamientos, de los que por cierto existen más de setecientos, razón por la cual la mishná es la recopilación de leyes de imposible cumplimiento para el día escatológico en que se puedan llevar a efecto. En resumen: como el islamismo, el judaísmo será comunidad de bienes e intereses no sólo materiales sino espirituales, no sólo humanos sino divinos.

Tampoco han solido entender demasiado bien los intelectuales agnósticos ilustrados la apelación constante y gozosa de las criaturas a su Creador, ese Ser al que la hermosa lengua vasca denomina **Jaungoikoa**, Señor de la Altura, y que no fue cruel con Abraham, al que de hecho no le pedía la muerte de Isaac, sino el don total de sí, no la muerte del hijo sino la entrega absoluta (y en metafísica consecuencia la vida) del padre. Desgraciadamente por eso tampoco ha sabido la Ilustración asimilar afirmaciones nada agresivas como aquella que encontramos ya en la Empresa XXVII de Diego de Saavedra Fajardo y que reza así: “en sí mismo trae la venganza quien es enemigo de Dios”, aserto fuerte que no desea zaherir al increyente sino sólo testar que no cabe favorecer filantropías allí donde se practica la enemiga respecto del Amor, el cual es el primero de los nombres que el creyente **atribuye** a Dios, nombre que se **distribuye** entre todos los seres humanos de buena voluntad traducida en obras contrarias de todo punto a las de Auschwitz. Quien dice sí al Dios-Amor afirma un no rotundo al Auschwitz-Odio, pues quien dice no al Auschwitz-Odio no puede decir no al Dios-Amor; el antiteísmo yerra o se excede cuando pretende negar a Dios a las puertas mismas de Auschwitz. Esto no impide que, tratándose de comportamientos humanos, “quien mira lo espinoso de un rosal difícilmente se podrá persuadir de que entre

tantas espinas haya de nacer lo suave y hermoso de una rosa. Gran fe es menester para regalle y esperar a que se vista de verde y brote aquella maravillosa pompa de hojas, que tan delicado olor respira”.

Resulta comprensible, pues, que el Occidente agnóstico y amigo de la sospecha ilustrada se comporte frente a estos pueblos con el síndrome marcionita; comprensible, pero no justificable ni razonable. Lo razonable sería que la Ilustración fuese más allá de sí misma ensanchando su concepto de razón. Mas ¿quién se atreverá a poner el cascabel al gato?

## II. LA TOLERANCIA

### 1. NI “TODO ME VALE”, NI TOLERANCIA INSENSATA

Ya sabemos que no es fácil la convivencia social. Para evitar ciertas actitudes como las examinadas hay que practicar la virtud de la tolerancia, tanto personal como comunitariamente. Ahora bien, la tolerancia no consiste en decir que todo está bien, pues cuando todo vale por igual, entonces nada vale más que nada, y en consecuencia todo “me vale”. La tolerancia, pues, no es el “allá cada cual con su rollo”, ni inhibición, indiferencia, permisivismo, pasar de largo, o relativismo que dicen así: “si ellos piensan que tienen razón, ¿quién soy yo para decir que no la tienen?” Semejante relativismo impide la existencia de un ideal de perfección humana compartido, lo cual permite por contrapartida que las transgresiones queden impunes.

Evidentemente, puede haber tolerantes sensatos o tolerantes insensatos, pero ni siquiera el más insensato de los tolerantes puede permanecer al margen de la deliberación, como tampoco rehusar la argumentación moral. La tolerancia insensata suele ser bien recibida por los beneficiados tratados como niños malcriados, aunque a la larga los efectos de ese tolerarles todo puedan ser desastrosos para ellos mismos.

Ahora bien, junto a la tolerancia insensata está la intolerancia insensata, la cual es la otra cara de la misma moneda (la moneda de la insensatez). La dife-

rencia consiste en que la intolerancia insensata aduce malas razones para imponer prohibiciones, mientras que la tolerancia insensata se apoya en malas razones para aumentar el campo de lo permitido.

## **2. TOLERANCIAS SENSATAS**

### **2.1. Seis caracteres**

Ante todo, para hablar de verdadera tolerancia hay que decir que el tolerante debe poseer “competencia deóntica”, o sea, estar en condiciones de poder prohibir, ya que carece de sentido decir que “tolero el mal tiempo”, toda vez que ningún humano carece de competencia sobre el mal tiempo, simplemente lo soporta o lo padece porque no puede hacer otra cosa. Tampoco puede decirse que se “tolera” la libertad de cultos, sino que ella es un derecho de todo ciudadano y nadie puede considerarse competente para concederla o no.

En segundo lugar, el tolerante debe establecer lo que es bueno y lo que es malo; así las cosas, lo tolerado es algo malo, una carga que soporta: se tolera lo negativo, una mala jugada, un insulto, se aguanta a los demás y a sus obras, conforme al principio estoico “soporta y abstente”. En efecto, el tolerante podría prohibir lo malo, pero decide dejarlo en el ámbito de lo permitido. Ahora bien, como ya hemos dicho, su acto de tolerar no es mero resultado de la inhibición, la indiferencia, el aburrimiento fastidioso, o la distracción.

En tercer lugar, la tolerancia sincera implica buena disposición o buena voluntad ante algo que nos desa-



grada: a mayor desagrado, mayor buena voluntad, hasta donde sea posible. En el límite, la tolerancia se convierte por ello en virtud heroica.

En cuarto lugar, la tolerancia más profunda no es una actitud meramente pasiva, sino activa y propositiva: el ejemplo, la disciplina y la exigencia en el cumplimiento de los deberes definen la conducta deseable. Respetar a otro es volver la vista atrás para mirarle benignamente (**respicere**), sin renunciar a la tarea educativa de ayudarlo a ser de otra manera mediante la corrección y la exigencia, con la confianza de que puede lograrlo; exigir el cumplimiento de los deberes no es ser intolerante, sino respetuoso con las personas cuya perfección ideal se busca.

En quinto lugar, para que esto se dé, el tolerante tendrá un ideal de perfección que todo ser humano está obligado a tratar de alcanzar, pues si no existiera una meta ideal de perfección, no se podría hablar de progreso cívico ni moral; dicho de otro modo, si se parte del relativismo ético, se impone la tolerancia inhibidora que lleva al permisivismo y a la no educación en valores.

Por último, es precisamente el respeto a la persona el que puede llevarnos a no respetar sus opiniones si éstas son delirantes o gratuitas. Pues la tolerancia no debe ser la medida de la ética, sino la ética la medida de la tolerancia. Del mismo modo, la tolerancia tampoco debe desconectarse de la verdad: ningún respeto debe darse ante la mentira o el error. Entonces podemos alargar la afirmación “odia el delito, compadece al delincuente” en esta otra: “sé intolerante con el mal, acogiendo al malo”. Debemos, pues, luchar contra la falsa compasión, es decir, contra ese chantaje emocional que mete en el mismo saco al mal y al malo. No. Lo intolerable no puede ser tolerado en modo alguno, antes al contrario el amor al bien exige no tolerarlo,

pues de lo contrario quien tolera lo intolerable hace imposible el bien y por ende se convierte en su enemigo intolerante.

## **2.2. Tolerancia vertical**

Si el tolerante condesciende con aquello, o disimula aquello que estaría en condiciones de poderlo imponer desde arriba, entonces nos encontramos en la tolerancia vertical.

La tolerancia vertical a su vez puede ser privada o pública, y en este último caso aplicable a todos por igual. Pero, como la tolerancia pública total conduciría a la eliminación de toda regulación, no se puede tolerar lo que amenace con destruirla, a saber, la intolerancia del fanático, del totalitario, o del terrorista. Por su parte, la tolerancia privada sí puede ser unilateral, en la medida en que yo puedo ser tolerante con otro, sin exigir su contrapartida o reciprocidad.

## **3. LA ÉTICA CÍVICA PÚBLICA**

Pero la tolerancia bien entendida, además de ser una virtud individual, deberá ser también una característica común de las sociedades, dado el ya -para bien y para mal- inevitable pluralismo. También la gente de buena voluntad vive entre conflictos recíprocos. Don Pluralismo y doña Tolerancia son padres de don Conflicto. Pero así es la rosa: la democracia es canto y llanto de todos, a diferencia de las dictaduras, que son canto de unos pocos y llanto de los demás. Y, dado que

entre las gentes de buena voluntad existen diversos puntos de vista, la democracia es el arte de posibilitar la concordia y de articular la pluralidad, pero siempre en tensa insatisfacción creadora. La democracia es como un hospital: ni de día ni de noche descansa. La articulación del hecho democrático será siempre inmadura, problemática, precaria, limitada.

¿Qué hacer, pues, cuando las posturas son irreconciliables, tras haber agotado todos los cauces dialógicos? Desgraciadamente la democracia no da respuesta a esta cuestión, aunque ella sea el lugar de la razón dialógica, es decir, el punto de encuentro de los mínimos racionales en que todas las gentes pueden llegar a concordar. Lo cierto es que no se puede estar dialogando y dialogando toda la vida en torno a lo mismo, cuando se trata de discrepancias radicales. Hasta un hombre tan paciente y dialogante como Buda nos recomienda la acción cuando el diálogo ya no da más de sí. Además ¿cómo dialogar cuando la disimetría es enorme entre los dialogantes?, ¿no tendrá don León que cortar sus uñas y prescindir de sus garras y dientes para hablar con don Conejo?, ¿y no habrá que poner límites de calendario a las interminables rondas de negociaciones de las que tanto gustan los poderosos, mientras los pobres mueren de hambre?, ¿por qué no introducir alguna cláusula de penalización por retraso en la entrega de soluciones concretas y niveladoras?, ¿sería acaso tan absurda la fijación de fechas límite para dialogantes morosos autocomplacidos en sus interminables bizantinismos discursivos?

¿Y qué pasa cuando la democracia lleva al poder a quienes no son demócratas? La paradoja de la democracia es que los únicos que la permiten no son capaces de garantizarla por siempre. ¿Se ilegaliza a los antidemócratas? Si no se hace así se corre el riesgo de que éstos acaben con la democracia misma, pero si se

les ilegaliza ¿no se vive ya de alguna manera fuera de la democracia pura?, ¿debe considerarse democrática la elección de quienes perseguirán a las minorías, impedirán los derechos de numerosos ciudadanos o impondrán una forma inapelable de creencias y conducta, siempre que hayan llegado al poder legalmente? “Las decisiones democráticas son mayoritarias, pero no toda decisión mayoritaria es democrática. Ninguna mayoría tiene derecho democrático a votar a favor de la sumisión sin derechos de las minorías o para imponer la desigualdad política por razón de creencias, sexo, clase social, etc. En realidad, ningún demócrata verdadero debería aceptar la pena de muerte. La autonomía del individuo, base del proyecto democrático, exige que nadie sea identificado irreversiblemente con sus acciones malas o buenas” (Savater, F: Diccionario filosófico). Sea como fuere, la democracia permite al hombre libre surgir, pero es el hombre libre quien permite a la democracia durar.

La democracia no se propone cambiarnos ni llevarnos a ninguna parte; pide que cada uno sea capaz de convivir con su vecino, que la minoría acepte la voluntad de la mayoría, que la mayoría respete a la minoría y que todos preserven y defiendan los derechos de los individuos. ¿Y si la mayoría se equivoca, y si es injusta, y si es racista? No sería la primera vez que pasara en la historia.

En todo caso, debería ser el arte de aplicar en cada época de la historia aquella parte del ideal que las circunstancias hacen posible, el ejercicio de la justicia y el pudor; en su interior, el político debería morir más rico de buena fama y de benevolencia que de bienes.

Como es natural, también en el ámbito de la ética cívica pública la tolerancia conoce sus detractores, dos de los cuales son el confesionalismo y el laicismo:

El confesionalismo no consiste en silenciar la propia convicción religiosa, sino en pretender excluir de la vida pública a quienes no comparten las creencias religiosas imperantes, haciendo así de los disidentes ciudadanos de segunda categoría, tal y como aún hoy se da en ciertos países islámicos.

El laicismo, por el contrario, niega a todo creyente el derecho a tener cualquier opinión racional incluso en aquellos asuntos en los que el creyente es miembro de la sociedad civil, pretendiendo recluirle siempre en la sacristía, actitud que no deja de ser paradójica cuando se ejerce tras haber urgido insistentemente al creyente para que saliese continuamente a la calle a protestar contra esa dictadura y a dar la cara por las libertades.

No hay que confundir lo laico con lo laicista. Es laico lo que para orientar el quehacer personal y comunitario no remite expresamente a Dios, pero tampoco lo niega expresamente, reconociendo la existencia de unos valores mínimos comunes a todos los humanos y compartiéndolos con ellos en un pluralismo no impositivo sino dialogado y argumentado, aunque los unos defiendan el origen meramente humano de dichos valores asegurando que -si Dios existe- los querrá porque son valores y otros por el contrario que son valores porque Dios los quiere.

#### **4. LA ÉTICA CÍVICA DE MÍNIMOS COMUNES**

Más allá de ambos extremos, la ética cívica postula la convivencia desde la pluralidad. Por eso se las tiene que ver con gente como aquél, que era tan bruto, que

cuando discutía con alguien empezaba por advertirle: “parta usted del principio de que a mí nadie me convence”; dicho aún más brutaemente: “la cagué, pero mantengo la cagada”. Pero también se las tiene que ver con su extremo, el academicismoseudialogante del tipo “no escuchen lo que la gente dice, sino lo que quiere decir a pesar de lo que dice” (en la universidad, sucursal de Cantinflas, la claridad ha sido pecado mortal). Asimismo debe luchar contra la mentira; como los hombres no quieren la verdad desnuda, sino disfrazada, no hay más remedio que recurrir a la retórica para camuflarla: “no es que fuera feo, sino que la cara le quedaba mal a la fisonomía”.

En fin, que la ética cívica de mínimos comunes, defendiendo el derecho a la libertad pública de expresión, también de la religiosa, defiende el mismo derecho para los no creyentes. Es, por tanto, una ética laica, aunque no laicista. En una sociedad pluralista y multicultural como la de hoy se trata de buscar al menos un acuerdo máximo en los “mínimos” comunes a todos los humanos, sin por ello rechazar los “máximos” que defiendan las religiones en sus respectivas iglesias, en la medida -eso sí- en que no se opongan a dichos mínimos éticos dialógicos.

#### 4.1. Ética de mínimos

La ética racional de las sociedades pluralistas y multiculturales busca los “mínimos de justicia” (de ahí lo de ética deontológica: referida al **deón**, a las normas jurídicas), esos mínimos de justicia universalizables que la humanidad ha ido concretando al hilo del tiempo hasta llegar a constituir los derechos humanos, a los cuales sería ya inmoral renunciar, razón por la cual se transmiten de generación en generación.

Pues bien, esta ética quiere aclarar qué requisitos mínimos deben ser universalmente cumplidos por todos, creyentes y no creyentes, pues cuando estimo que algo es “justo” no estoy expresando un sentimiento meramente subjetivo o grupal, relativo a mi cultura o circunstancia, sino que pretendo que lo tenga por justo cualquier ser racional que quiera pensar moralmente, esto es, que se sitúe en condiciones de imparcialidad y de universabilidad. En consecuencia, es ética “de razón”, y con ella hay que moverse en medio de condicionamientos y circunstancias. En resumen, se intenta sumar y no restar, detectar cuáles son nuestros valores comunes a todos, presentes también en todas las religiones, a saber: la no-violencia y el respeto a la vida (“¡no matarás!”), la solidaridad y la búsqueda de un orden económico justo (“¡no hurtarás!”), el compromiso por una vida vivida con veracidad (“¡no mentirás!”), la igualdad de derechos y la hermandad entre varón y mujer (“¡no prostituirás ni te prostituirás!”).

## 4.2. Éticas de máximos

Por su parte las éticas de máximos son éticas de felicidad (agatológicas: referidas al bien y a la autorrealización) e intentan ofrecer ideales de vida buena. Ahora bien, cuando tengo algo por “bueno”, por feliz, no puedo exigir ni imponer que los demás lo tengan por bueno, porque ésta sí que es una opción subjetiva, aunque puedo aconsejar seguir su modelo, invitar a tomarlo como una orientación conductal. En consecuencia, se trataría de éticas religiosas: mientras en una sociedad pluralista los ideales de felicidad pueden ser distintos, no sucede lo mismo con las convicciones de justicia. “Cuando tenemos algo por ‘justo’, nos sen-

timos impelidos a intersubjetivarlo, a exigir que los demás también lo tengan por justo, porque ciertamente existe una gran diferencia entre los juicios ‘esto es justo’ y ‘esto me conviene’, o entre ‘esto es justo’ y ‘esto da la felicidad’. Si digo ‘esto me conviene’, estoy expresando simplemente mi preferencia individual por algo, pero si digo ‘esto nos conviene’ amplío la preferencia a un grupo, mientras cuando afirmo ‘esto es justo’ estoy confiriéndole un peso de objetividad que queda más allá de las preferencias personales y grupales: estoy apelando a modelos intersubjetivos que sobrepasan con mucho el subjetivismo individual o grupal. Decir que ‘esto hace feliz’ es, por contra, bastante más arriesgado, porque ¿quién se atreverá a decir que esto es lo que hace felices a todos los seres humanos, aunque parte de ellos se niegue a aceptarlo?” (Cortina, A: La ética de la sociedad civil).

¿Significa todo esto que las religiones, y más en concreto el cristianismo, estarían de más? No, en absoluto: El cristianismo, y por muchos años, no es una ética de mínimos de justicia, sino una religión de máximos de felicidad. Los mínimos de justicia le parecen irrenunciables, y se alegra por ello profundamente de que formen parte de la conciencia moral social de nuestro tiempo; pero tales mínimos no agotan el contenido de la religión cristiana, su viva y rica oferta. Dados estos presupuestos se hace compatible ser creyente y ciudadano; fe y razón son bueyes de una misma yunta, sí, pero con dos niveles distintos de exigencia, niveles autónomos, ninguno de los cuales puede pretender absorber al otro, por eso ni la religión puede suplantar a la moral civil, “ni la moral civil puede pretender sustituir a las religiones, jamás una ética de mínimos puede pretender ser un equivalente funcional de la religión. La ética cívica no entra en competencia con la religión, porque no intenta ofrecer



una concepción del hombre y de la historia desde la que iluminar la totalidad de la vida. Es más bien, si la expresión vale, una ‘instancia media’, en la que muchas instancias últimas pueden coincidir y de hecho coinciden” (Cortina, A: *Ética civil y religión*).

“Yo me pregunto, concluye la profesora Adela Cortina, a las alturas de este siglo, qué de lo moralmente exigible en los mensajes de las grandes religiones puede indigestar a cualquier no creyente que se encuentre en la etapa postconvencional en el desarrollo de su conciencia moral, es decir, en esa etapa en que sabe distinguir entre las normas convencionales de la sociedad en la que vive y los principios morales universalistas, como puedan ser el kantiano (“obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca como un simple medio”), los principios supremos utilizados por actuales pragmáticos americanos (“todos los hombres merecen igual consideración y respeto”), o el principio de la ética dialógica (“una norma sólo será correcta si todos los afectados por ella están dispuestos a darle su consentimiento tras un diálogo celebrado en condiciones de simetría”). Qué puede decirle un creyente -me pregunto- a quien afirma que los hombres son fines en sí mismos, que merecen un trato igual, y que nadie puede decidir sobre ellos sin consultarlos, que pueda resultarle un vino ‘intragable’ por fuerte. Todos han aceptado ya, como una gran conquista, como una gozosa conquista, el reconocimiento de la dignidad de los hombres, y con sus formulaciones se proponen concretarla: han de ser tratados de modo igual, por decirlo con los pragmáticos; han de ser consultados cuando se toman decisiones que los afectan y tenidos en cuenta de un modo significativo, si queremos decirlo con la ética del discurso... Un creyente se encuentra ‘en casa’

en una ética cívica que defiende la libertad, la igualdad, la solidaridad, los derechos humanos de las tres generaciones y una actitud dialógica como la descrita; sólo que, desde su experiencia religiosa, son éstos los mínimos que él quiere asegurar desde los máximos: desde su vivencia de la paternidad de Dios y de la fraternidad de los hombres”. Concluyendo: “fe y razón son dos niveles distintos de exigencia, el de las premisas últimas, religiosas en el caso del creyente, y el de las conclusiones, compartidas por unos y otros por ser tenidos como valiosos, que componen la ética cívica. A estos dos niveles he llamado ética de máximos, referidas a las premisas diferenciadoras, y éticas de mínimos a las conclusiones compartidas”.

Podríamos, pues, extraer este cuadro de acuerdo con la profesora Cortina:

<b>Ética de mínimos</b>	<b>Éticas de máximos</b>
Ética de la Justicia	Ética de la felicidad
Lo justo	Lo bueno
Razón práctica	Prudencia
Normas	Consejos
Exigencia	Invitación

## **5. EVITABLE DISCORDIA: DECLARACIÓN EN PRO DE UNA ÉTICA MUNDIAL**

Quien cree en el valor de la persona humana cree en la libertad de pensar y de expresar ese pensamiento, sabiendo escuchar atentamente a los demás en orden a la construcción de una empresa común. Y porque la razón humana no es monológica, sino dialógica, haría suyo el aserto de Voltaire: “no comparto su opinión,

pero defenderé hasta la muerte su derecho de usarla”. Muchas veces no se alcanzarán acuerdos pese a todo, pero al menos cabría decir: “desenchufado el televisor, nos miramos los contertulios en silencio, avergonzados en el fondo por la proverbial impotencia de la reflexión. Pero alguien nos sacó del apuro con una observación, no por cínica menos reconfortante: “bueno, nosotros, por lo menos, hemos organizado un simposio” (Cortina, A: La moral del camaleón).

Pero no hay que dialogar por dialogar, sino para hacer cosas buenas pasando de la teoría a la práctica. Sin embargo, por desgracia no es infrecuente leer cosas como ésta al respecto: “debido a la lentitud con que se desarrollaron las intervenciones del centenar largo de mandatarios, a los últimos oradores les tocó hablar de madrugada y en un salón que desde las primeras horas de la noche se encontraba ya casi vacío y con oyentes aburridos que aplaudían sin entusiasmo. La mayoría de los periodistas habían abandonado el salón de sesiones, lo mismo que los líderes que ya habían intervenido. Por los suelos había multitud de hojas con informaciones y estudios de todo tipo que intentaban demostrar con cifras y gráficos la gravedad de la injusticia social en el mundo” (In ABC, 13/3/95). Para evitar esto, no hay que hablar demasiado sino actuar mejor.

Se intenta, pues, sumar y no restar, detectar cuáles son nuestros valores comunes, compartidos por unos y por otros, creyentes y no creyentes, a fin de construir una ética cívica donde se supere aquella intolerancia recíproca que a veces manifestamos, a pesar de que nuestra experiencia cotidiana nos vaya enseñando que la honradez, la bondad, la responsabilidad, el amor a los demás y otras muchas virtudes y valores humanos no son patrimonio exclusivo de nadie; más aún, la misma experiencia nos enseña que a veces quienes tie-

nen otras creencias religiosas o ni siquiera las tienen nos dan lecciones de rectitud, compromiso ético, defensa de los valores humanos, etc. El pluralismo ha devenido, en consecuencia, tan inevitable, y probablemente tan positivo, que ni siquiera en el interior de las iglesias existe monismo; tan es así, que a veces el entendimiento parece más fácil en ciertos aspectos con los situados fuera de la propia Iglesia, que con quienes están dentro: el reto del pluralismo es una realidad insoslayable.

Ahora bien, sociedad pluralista no quiere decir que no haya entre los ciudadanos nada en común, como si todo se resolviese en meras preferencias individuales, sino todo lo contrario: precisamente el pluralismo es posible en una sociedad cuando sus miembros, a pesar de sus ideales distintos, demuestran tener en común unos mínimos morales que les parecen innegociables y a los que han ido llegando libremente y no por imposición, mínimos morales desde los que es posible construir juntos una sociedad más justa.

Pues bien, en la ciudad pluralista los valores compartidos son los de la autonomía individual y de la democracia: el valor intocable de cada persona humana, su dignidad, los derechos humanos, la libertad, la igualdad, la solidaridad, que se han ido descubriendo desde el entreveramiento de razón y fe en una sociedad que, como la europea, tiene innegables raíces cristianas. Y, aunque en la práctica ocurra que todo eso sea continuamente violado y conculcado, ello no nos exime de la obligación de seguir trabajando en su favor, siquiera sea a través de la crítica de lo que hay.

Desde esta perspectiva las grandes religiones de la humanidad han manifestado también su reconocimiento –por razones intersubjetivas– de un mínimo moral común a toda la humanidad, compuesta por creyentes y por no creyentes, en su reciente Declaración en pro de una ética mundial (Chicago, 1993), con la

idea de ir logrando paulatinamente intereses más concretos. De momento la declaración se articula en principios todavía muy generales, el central de los cuales consistiría en una exigencia ética universalmente aceptada (“todo ser humano ha de ser tratado humanamente porque posee una dignidad inviolable”) y el siguiente en una regla ética común a las distintas tradiciones religiosas, la llamada regla de oro (“no hagas a nadie lo que no quieras que te hagan a ti”). El seguimiento de estas dos reglas conllevaría a su vez una transformación cultural marcada por cuatro directrices presentes también en todas las religiones, como habíamos dicho atrás:

- a. La no-violencia y el respeto a la vida (“¡no matarás!”).
- b. La solidaridad y la búsqueda de un orden económico justo (“¡no hurtarás!”).
- c. La tolerancia y el compromiso por una vida vivida con veracidad (“¡no mentirás!”).
- d. La igualdad de derechos y la hermandad entre varón y mujer (“¡no prostituirás ni te prostituirás!”).

## **6. DESDE EL ROSTRO CONCRETO DE LA VIUDA, EL HUÉRFANO Y EL EXTRANJERO**

Escribe Alain Finkielkraut: “muy alto, el rostro se me escapa, y siendo muy débil me inhibe cuando miro sus ojos desarmados. Me resiste y me requiere, no soy en primer término su espectador, sino que soy alguien que le está obligado. A merced mía, ofreciéndoseme, infinitamente frágil, desgarrado como un llanto sus-

pendido, el rostro me llama en su ayuda, y hay algo imperioso en esta imploración: su miseria no me da lástima; al ordenarme que acuda en su ayuda, esa miseria me hace violencia. La humilde desnudez del rostro reclama como algo que le es debido mi solicitud y hasta se podría decir, si no temiera uno que este término hubiera sucumbido al ridículo, mi caridad.

En efecto, mi compañía no le basta a la otra persona cuando ésta se revela por el rostro: ella exige que yo esté ‘para’ ella, y no solamente ‘con’ ella. De modo que es el rostro en su desnudez lo que hace desinteresarme de mí mismo. El bien me viene de afuera, lo ético me cae de arriba. El rostro del otro me intima al amor, o por lo menos me prohíbe la indiferencia respecto de él. El rostro me acosa, me compromete a ponerme en sociedad con él, me subordina a su debilidad, en suma, me manda amarlo” (Finkielkraut, A: La sabiduría del amor).

El que sufre, afirma Elie Wiesel en su “Celebración bíblica”, tiene prioridad, porque su sufrimiento le da este derecho frente a ti. Cuando alguien que no eres tú llora, tiene derecho sobre ti. Cuidar a un hombre que sufre es lo más urgente. El hombre no es nunca lo suficientemente débil como para no defender a su prójimo, o, cuando menos, para restañar sus heridas. Pero, claro, esto significa que he de ocuparme con mi prójimo, para que a la pregunta de Dios por nuestro hermano podamos contestar que estamos junto a él, cuidándole. Y esta es la explicación por la cual vemos que mientras unos rechazan el amor, otros lo acogen sin ignorar que el amor también es una fuerte exigencia y que en esa medida compromete. Lo demás sería entenderlo como se presenta en las fotonovelas y en los culebrones televisivos y en los seriales radiofónicos.

El amor al otro me compromete, y ese compromiso ni siquiera surge de mi yo potente y acogedor, de un ego que se creyera donante universal, sino sencilla-

mente de la mirada del débil, del rostro del que me necesita y que manda sobre mí: “no soy yo quien se lanza primero hacia el otro en un impulso generoso; es el otro quien, entrando sin golpear a la puerta, desvía mis intenciones y rompe mi quietud. Se desdibuja hasta la afectación la cuestión moral cuando se atribuye el papel activo a aquel que ama. El prójimo me incumbe antes de que mi corazón o mi conciencia hayan podido tomar la decisión de amarlo. El rostro, en él, es esa potencia prescriptiva que me despoja de mi soberanía y me obliga a una pasividad radical. Amor, si se quiere, pero amor a regañadientes; amor que nos pone a prueba; amor que es el nombre más corriente de la violencia con que el otro me desaloja, me persigue y hostiga hasta los rincones más recónditos de mí mismo. De ahí la agresividad que puedo sentir por ese personaje indiscreto, por esa ausencia omnipresente, por ese indeseable”.

¿Qué pasaría si nadie quisiera descender a los infiernos? Como ha visto siempre muy bien Antonio Andrés, “con pecado o sin él, este mundo carece de sentido si la muerte es la última palabra. El misterio del descenso a los infiernos implica el de la resurrección y es para los creyentes, y para toda la humanidad, aunque lo ignore, la convicción de que uno de nuestra raza ha retornado del Reino del que nadie vuelve y no sólo para sí, sino para todos. ¿Quién se acuerda ya de que el Cardenal Leger, uno de los pioneros del Concilio, lleva quince años enterrado en una leprosería? Para él, sin duda, la involución o la revolución en la Iglesia es una cuestión semántica e irrelevante. Él está donde la cruz, que pone al descubierto todas las falacias de la derecha y de la izquierda, todas las mezquindades de progresistas e integristas. La cruz, levantada como un grito de resurrección sobre el **sheol** amenazante de la nada, es la verdad, que juzga sin condenar (es decir,

que discierne) al mundo, a la Iglesia, a la teología y a la ciencia, la lucha y la contemplación, la alegría y el dolor de los hombres, y separa su verdad de su mentira, su trigo de su cizaña...

¿Qué ocurriría si en el mundo nadie quisiera descender a los infiernos? En la medida en que eso está ya ocurriendo es realmente el infierno. El infierno es soledad, desesperación, insolidaridad, el definitivo no amor. Si nadie desciende al infierno, el sacramento de la presencia del Señor en el mundo se sustituye por símbolos, ritos y doctrinas vacías. La pregunta del hombre por Dios ('¿dónde está Dios?') no encuentra respuesta. La pregunta de Dios por el hombre ('¿dónde está tu hermano?') no encuentra respuesta. Los hombres seguirán acotando 'reservas' para los nuevos indios y 'apartheids' para los nuevos negros. Una alambrada de púas invisibles separará la ciudad 'civilizada' del infierno de los 'incivilizados'. Pero el infierno está dentro, y no sólo fuera, y un día, si esto ocurriera y a la Iglesia de Jesús la pillara 'instalada' y no en el 'extrarradio de la ciudad', donde mueren los ajusticiados y sobreviven los 'outsiders', ¿qué le diríamos al Señor, cuando 'en la tarde de la vida seamos examinados en el amor'?

Una compañera de la comunidad en la que vivo me contaba un hecho de infancia. Desde su casa bien instalada veía el cauce del río, habitualmente seco, donde levantaban sus casas de hojalata gitanos y emigrantes. Un día, aún no tenía diez años, prometió solemnemente: 'Cuando yo sea mayor, cambiaré mi suerte por la vuestra'. Así ha sido. Su vida, como tantas tocadas por las manos del crucificado, ha sido descubrimiento de Dios en el prójimo 'como aquel que se introduce en nuestra vida para transformar nuestros proyectos'. Podemos pasar de largo ante el hombre tendido en el camino de Jericó, incluso escudándonos en razones religiosas. Pero siempre habrá alguien, acaso un sama-



ritano, al que se le enternecerán las entrañas de compasión, que se detendrá para hacerse cargo del extraño y convertirlo en su prójimo”. Hasta aquí Antonio Andrés. Y (es la esperanza en el Dios que espera en el hombre la que me mueve a afirmarlo) esto seguirá ocurriendo hasta el fin de los tiempos porque la presencia de Jesús no puede perderse. Y Dios volverá a nacer incesantemente en el exilio, cuando tantos habían certificado su defunción. Murió, pero regresó de los infiernos para transformar incluso este infierno en sacramento de la vida eterna. El roce de sus pies purifica toda tierra. Porque pertenecen a Dios desde lo que ha constituido su experiencia vital, por eso su vida reconfirma la veracidad de las escrituras sagradas. Ellos son causa de la alegría de los seres celestiales y salvadores del mundo, en cuanto que su vida es reclamo continuo de la dimensión espiritual de la existencia terrena. Esta es la tarea: transparentar que Dios es Padre creando fraternidad donde parecía que sólo cabía ya el odio a Dios y el desprecio al hombre.

Maximiliano Kolbe es la respuesta alopática al campo de concentración de Auschwitz. Si existe algún futuro no es el del odio, y por tanto tiene que llegar un día en que la principal enseñanza impartida a los hombres será la ciencia del amor, la agatología prospectiva al servicio del verdadero progreso de la humanidad. No simplemente una ciencia del amor, sino además una técnica de la misma. Así pues, ni *ego cogito*, ni *ego conquiro*, sino *amor ergo sum* soy amado, luego existo: he ahí la base de una antropología fundante de interculturalidad.

Dicho lo cual, el capítulo siguiente se acoge a la propuesta de Martin Buber, un sionista de paz, para dar cuenta de un gran esfuerzo dialógico, aunque sus frutos no se hayan producido como todos hubiésemos querido... todavía.

### **III. UNA PROPUESTA EN FAVOR DE LA CONVIVENCIA JUDEO-ÁRABE: LA DE MARTIN BUBER**

#### **1. PUEBLO, NACIÓN, NACIONALISMO**

He aquí las duras y proféticas palabras de Buber: “No hay una escala de pueblos; ninguno es superior a otro; Dios intenta hacer a todas sus criaturas partícipes en su gran obra de creación”. Martin Buber distingue entre pueblo, nación y nacionalismo. Pueblo es el cuerpo social natural que ha sido forjado por medio del destino, así como por la raza (aunque no necesariamente) en una unidad orgánica. Desde el momento en que se le añade al pueblo la conciencia activa de su destino común, se convierte en nación. En otros países, los poderes nacionales en sí mismos garantizaban la supervivencia de su gente. En el judaísmo esta garantía está proporcionada por otro poder, que permite a los judíos ser más que una nación: por el poder de ser miembros de una comunidad de fe. Por su parte, el nacionalismo se crea cuando la vida de la nación no se desarrolla normalmente. El nacionalismo viene a dar testimonio de una enfermedad en el cuerpo de la nación. Surge como un movimiento, como un programa que trata de curar la enfermedad, del mismo modo que un órgano del cuerpo concita la atención interna cuando enferma. Y así surgió en Israel el movimiento nacional para señalar la carencia de suelo, y para remediarla. En el momento en que consiga curar

la anomalía, dejará de ser actual. De no extinguirse entonces, acarreará una desgracia. Porque una sensibilidad desmedida ante un problema nacional, estando, como lo está, justificada en horas de crisis, reduce la conciencia de la nación afectada, y borra de ella toda humanidad y a toda la humanidad. Cuando se llega a esa situación, la nación se transforma en un Moloch ante el cual se inmola a la mejor juventud del país. Ese nacionalismo se coloca a sí mismo como finalidad, con lo que traspasa el tenue límite que separa a la verdad de la mentira, pues continúa invocando el nombre de una realidad social sobre la que debe apoyarse toda sociedad verdadera, pero en su boca ese nombre se transforma en un disfraz de un ilimitado egoísmo colectivo. Pues el nacionalismo que hace de sí mismo un ideal absoluto se arroga un derecho que no le corresponde. El egoísmo colectivo no es mejor, sino más peligroso que el individual, y cae presa del pecado de soberbia. De síntoma que era de una enfermedad, se convierte en conjunto de enfermedades él mismo. Puede acontecer que un pueblo obtenga los derechos por los que luchó y, con todo, no curar: porque el nacionalismo falseado agota sus energías. Este seudonacionalismo desea imponerse por sobre otros pueblos, por sobre otros grupos de pueblos, y entonces la humanidad toda está en peligro. Por eso, el establecer los límites entre el nacionalismo legítimo y el ilegítimo es la misión de toda persona honesta”.

## **2. ÁRABES Y JUDÍOS: EL BINACIONALISMO**

Desde esos postulados formula el judío Buber su propuesta al XII Congreso Sionista (1921) relativa al

problema árabe en Palestina: “Sin embargo, esta voluntad nacional no está dirigida contra otra nación. El pueblo judío, que ha sido una minoría oprimida durante dos mil años en todos los países, ahora que ingresa nuevamente a la historia mundial como dueño de su destino, está liberándose definitivamente de aquellos infames métodos del nacionalismo imperia- lista, cuya víctima ha sido durante muchísimos siglos. No para desplazar o dominar a otro pueblo nos esta- mos esforzando por retornar al país con el cual esta- mos ligados espiritual e históricamente de forma impe- recedera, y cuyo suelo, habitado espaciosamente, ofrece suficiente lugar para que nosotros vivamos y las tribus arraigadas hoy día en él, especialmente si ha de ser cultivado con métodos intensivos y consistentes. Nuestro regreso a Eretz Israel, el cual va a tomar la forma de una ininterrumpida inmigración, no se pro- pone usurpar los derechos de los otros. A través de una justa unión con el pueblo árabe nosotros deseamos construir una patria común, una comunidad económica y culturalmente floreciente, cuya estructura garantice a cada grupo nacional un no conflictivo desarrollo autó- nomo. Nuestra colonización sionista, cuya meta es la salvación y renacimiento de nuestra existencia étnica, no persigue la explotación capitalista de un territorio ni sirve a ningún designio imperialista en la región. Su sentido radica en el trabajo constructivo de un pueblo en un suelo común. En este carácter social de nuestra meta nacional se basa la poderosa garantía de nuestra confianza de desarrollar entre nosotros y las masas tra- bajadoras árabes una profunda y duradera solidaridad entre nuestros intereses reales, la cual sobrellevará todas las diferencias producidas por confusiones momentáneas en nuestras relaciones. Además de la conciencia de esta unión, un espíritu de mutuo respeto y afabilidad practicado en la vida privada y pública se

desplegará en los miembros de ambos pueblos. Únicamente entonces el reencuentro de los dos pueblos podrá llevar verdaderamente aparejado un común destino de grandeza histórica”. En esta línea se mueve un discurso de Buber pronunciado en Berlín en octubre de 1929: “Después de miles de años durante los cuales el país fue un solitario desierto, hemos convertido los lugares abiertos para nosotros, por un trabajo de decenas de años, en un país poblado... Pero los problemas de nuestra colonización comprenden la vida de los pobladores árabes del país, a quienes no podemos expulsar y, por lo tanto, debemos incluirlos en nuestra empresa... Todo lo que hacemos allá no tiene por objeto establecer un pequeño pueblo más en el mundo de los pueblos, otro diminuto Estado en el mundo de los Estados, otra criatura que aparezca y se entreviera en las discordias del mundo, sino que constituya el principio de algo nuevo. Dentro de las pequeñas **kvutzot** de nuestra Éretz Israel fue creado y se desarrolla ocultamente algo que promete la creación de un nuevo tipo humano, sobre cuyos hombros se impuso el cumplimiento de algo que existe desde la antigüedad: traer a la sociedad ese despertar del que Israel fue receptor y que compartió a todos los pueblos del universo...

El sistema abierto de nacionalismo humanista que hemos predicado exige que juzguemos a otro pueblo de la misma manera que queremos que éste nos juzgue a nosotros, esto es: no de acuerdo con sus actos de bajeza, sino por sus actos de grandeza, por lo menos por aquellos que lo caracterizan, que le confieren su imagen. Sólo un sistema de esta naturaleza es susceptible de educar a la humanidad, que podrá sostenerse ante los peligros que puedan desencadenarse en la próxima generación y que no tenemos fuerzas para describir.

Sin duda que hay muchas cosas de los árabes de Eretz Israel que no nos placen (también las hay en nosotros que no me placen, desde otro punto de vista), pero son ellos, y no nosotros, los que tienen algo que merece ser llamado con el nombre de estilo de Eretz Israel: sus casuchas aldeanas de ‘felajim’ brotaron del seno de esta tierra, en tanto que las casas de Tel Aviv fueron levantadas sobre su lomo...

Existe otra actitud a la que debemos dedicar una atención más seria que a la del ‘orgullo nacional’: es una nueva actitud que muchos de nuestros obreros mantienen con lealtad. Dicha actitud se basa en la diferencia de clases en la sociedad hebrea. Sostienen que los señores, los ‘effendis’, incitan contra nosotros al proletariado, a los ‘felajim’, a fin de desviarlos de la conciencia de clase que se despierta en ellos, de su rebeldía contra la opresión social. El movimiento nacional árabe sería, por lo tanto, una creación artificial, y así debería ser calificado. Cometeríamos una injusticia si entráramos en negociaciones con los ‘effendis’, quienes no deben ser contemplados como legítimos representantes del pueblo. En cambio, es nuestro deber abrir una brecha en nuestro frente no natural, que aquéllos formaron junto con el proletariado. Y lo conseguiremos si hemos de promover en este último su conciencia de clase, juntándonos con ellos en un frente socialista que comprenda a hijos de ambos pueblos: entonces no serán seducidos más por las consignas nacionalistas...

Pero también aquí se procede con un simplismo carente de fundamento... No sé si existe algo más viciado en todo lo que afecta a la acción política, que esa actitud hacia el aliado o el adversario, como si éstos estuvieran impresos con un solo sello fijo e inalterable. En la medida en que nos dejamos atrapar por la idea de que aquél es simplemente ‘así y no de otro

modo', caemos ante lo irracional de su realidad. Sólo cuando recordemos que 'todos somos de la misma harina' podremos pasar la prueba de la realidad.

No nos hemos establecido en Eretz Israel con los árabes, sino a su lado. Esta contigüidad de los pueblos asentados sobre un mismo país, en el caso de no convertirse en una convivencia, es forzoso que llegue a un 'estar el uno con el otro'. Lo mismo puede ocurrir aquí. No podemos regresar al mero 'el uno al lado del otro'. Pero, con todos los enormes obstáculos que se oponen en nuestro camino, todavía está abierta la posibilidad de convivencia. Lo que ignoro es hasta cuándo dispondremos de esa posibilidad. Pero sé que de no llegar a ello, no alcanzaremos jamás la meta de nuestras aspiraciones".

Todo esto debía traducirse en un Estado binacional árabe-palestino: "Describimos nuestro programa como el de un Estado binacional, pues aspiramos a una estructura social basada en la realidad de los pueblos que conviven en ella. Las bases de esta estructura no pueden ser aquellas tradicionales, donde la mayoría domina sobre la minoría. Deben ser diferentes. No queremos decir con esto que tal estructura sea válida para cualquier Estado binacional, sino en especial para éste con sus condiciones particulares, o sea, un Estado binacional que incorpora en sus principios básicos una Carta Magna con una reserva explícita, el postulado ineludible de la salvación del pueblo judío. Esto es lo que necesitamos, y no un 'Estado Judío', porque cualquier Estado nacional dentro de una vasta región hostil que lo rodea significaría un suicidio nacional premeditado, y una base internacional inestable jamás podrá suplir la intranacionalidad que aún no supimos construir. Pero este programa es tan sólo una adaptación temporal y coyuntural de nuestro camino hacia la situación concreta e histórica: no constituye forzosa-

mente el camino mismo. La senda verdadera a seguir es la del común acuerdo entre las dos naciones -naturalmente, tenido en cuenta también la participación productiva de grupos nacionales más reducidos-, un acuerdo que en nuestra opinión conduciría a la cooperación judeo-árabe dentro del renacimiento del Medio Oriente, con la activa participación judía en base a una fuerte colonización concentrada en Palestina. Esta colaboración, aunque se inicie fundada en normas económicas, ha de permitir un futuro desarrollado según una perspectiva global cultural, y sobre la base de una sensación de unidad, tendente a crear una nueva sociedad...

El mal no está en la política misma, sino en su hipertrofia. En orden al acuerdo buscado, es prioritario el principio intranacional sobre el internacional. La política oficial sionista predominante adoptó hasta ahora el criterio axiomático de que un acuerdo internacional debía preceder, o más bien determinar, al convenio intranacional con los árabes. Pero es imperativo invertir el orden: es esencial llegar a un acuerdo intranacional, que más adelante tendrá la aprobación internacional. Tal orden se hará evidente también a los árabes, aunque hoy en día sus dirigentes políticos lo rechacen, porque el Estado palestino a que aspiran podrá ser realidad en la presente situación internacional solamente si su demanda es apoyada conjuntamente por judíos y árabes, o sea, sólo después de lograr un acuerdo entre ellos...

Dentro de esta aspiración común de dos o más naciones unidas en lo económico pero diferentes en lo cultural, las actividades políticas serán, en parte, de cada grupo por separado, pero toda esa diversidad de esfuerzos será moldeada en un todo, apoyado por una gran visión creativa, compartida por todos. Finalmente, estas nuevas estructuras sociales serán ubicadas



perfectamente en un esquema superterritorial, correspondiente a nuestro actual principio 'internacional', pero en una forma más vital y activa.

En el Medio Oriente, ninguna integración más amplia podrá ser lograda sin un acuerdo auténtico judeo-árabe y su aprobación internacional. Del mismo modo, las demandas esenciales judías podrán ser realizadas mediante tal acuerdo. Sólo si los judíos pueden ofrecer al mundo un arreglo pacífico del Medio Oriente -en tanto éste dependa de ellos- el mundo a su vez cumplirá las demandas judías. Porque una cosa es cierta: no sólo una u otra de las grandes potencias necesita un Medio Oriente, sino todas las naciones del mundo en general”.

### **3. CARTA ABIERTA A MAHATMA GANDHI**

“Usted sostiene -y para mí resulta de gran importancia lo que usted afirma sobre nosotros- que Palestina pertenece a los árabes, por lo que resultaría ‘injusto e inhumano imponer los judíos a los árabes’.

Yo formo parte de un grupo de hombres que, desde el instante mismo en que Palestina fue conquistada por los británicos, no cesaron de bregar por una auténtica paz entre judíos y árabes. Entendíamos y seguimos entendiendo por ‘paz auténtica’ el que ambos pueblos administren el país en conjunto, sin que ninguno de ellos imponga forzosamente su voluntad al otro. En vista de la norma internacional de nuestra era, esto nos parecía sumamente difícil, pero no imposible. Tuvimos y tenemos la plena conciencia de que en este caso extraordinario, incluso ejemplar, se trata de buscar

nuevos caminos de comprensión y de acuerdo entre los pueblos... A fin de poder realizar una tarea tan ardua, cuyo reconocimiento debemos obtener aun contra una resistencia interna, es decir, judía, tan necia como natural, necesitamos del apoyo de los hombres bien intencionados de todos los pueblos y esperábamos conseguirlo. Y he aquí que se presenta usted y liquida el candente y esencial dilema con la simple fórmula 'Palestina pertenece a los árabes'. ¿Qué significa esto? ¿Un país pertenece a una población? Con su fórmula, usted no pretende solamente declarar un estado de cosas, sino un derecho. Seguramente intenta usted decir que un pueblo posee el exclusivo derecho de posesión de un país en que se halla asentado y que ese derecho de posesión es tan excluyente, que cualquiera que sin consentimiento se asiente en el mismo comete un saqueo.

Pero ¿de qué manera conquistaron los árabes su derecho de propiedad sobre Palestina? Mediante la conquista, especialmente la colonizadora. Y en esa calidad usted reconoce que los justifica un derecho exclusivo de posesión, en tanto que las conquistas sucesivas de mamelucos y turcos, que únicamente anhelaban la dominación y no la colonización, no fundamentan, en su opinión, aquel derecho de propiedad, persistiendo, en cambio, inalienable el derecho de los conquistadores primeros que permanecieron en el país. Según usted, la colonización de un país mediante la violencia de la conquista justifica un derecho de posesión sobre Palestina, mientras que una colonización como la judía -cuyos métodos no siempre coincidieron, por cierto, con las exigencias de vida de los árabes, pero que aún en el más dudoso de los casos se mantuvieron más distantes a los del conquistador- no merecen, en su opinión, participación alguna en ese derecho de posesión. Llega usted a tales conclusiones

por partir de la frase, convertida en axioma, de que un país pertenece a su población. En una época de migración de pueblos defendería usted, en primer término, el derecho de propiedad del pueblo a quien amenaza la expulsión o el aniquilamiento; una vez ocurridos estos acontecimientos, y conforme a su teoría, el país 'pertenece' definitivamente al opresor, quizá no de inmediato, pero sí después del transcurso de unas pocas generaciones... ¿Y si ese pueblo migratorio a quien el país perteneciera en un tiempo, naturalmente que también mediante la fuerza conquistadora y colonizadora, si ese pueblo arrojado fuera de las fronteras de su patria por simple violencia del dominador aspira ahora a ocupar una parte libre, o que está quedando libre, del país, sin menoscabo del espacio vital de los extraños, para tener al fin nuevamente un Hogar Nacional, una patria en que sus miembros puedan vivir como Pueblo? Entonces surge usted, Mahatma Gandhi, y coopera al cierre de las barreras exclamando: ¡No os acerquéis! ¡Este país no os pertenece! ¡Y lo dice, en lugar de ayudar a crear una paz auténtica que nos brinde lo que precisamos sin quitar a los árabes lo que ellos necesitan, en base a una apreciación equitativa de lo que ellos necesitan realmente y de lo que puede corresponder a nuestras necesidades!

Usted se preocupa, Mahatma, solamente por el 'derecho de posesión' de una de las partes y no indaga el derecho de la otra, el anhelo de una patria, de un terruño libre. Pero ha olvidado interrogar a alguien más y que, de hacerse justicia, es decir, de actuar conforme a la verdad, también debería tenerse en cuenta: es esta misma tierra a la que nos referimos. ¡Pregúntele qué han hecho los árabes en 1300 años y qué hemos hecho nosotros en cincuenta! ¿No constituye la respuesta a esto un testimonio importante en una negocia-

ción justa sobre el capítulo 'a quién pertenece' este territorio?

Creo que Dios no suele regalar ni un pedacito de su tierra con la simple finalidad de que el poseedor pueda afirmar lo que Dios en la Escritura: 'Mía es la tierra'. También a los conquistadores que se asientan en los países dominados se les da, creo yo, la tierra conquistada en préstamo y a la espera de lo que sean capaces de hacer con ella.

Nuestros colonos no llegan, como los colonizadores de los países occidentales, para hacer trabajar a los nativos por ellos; se empeñan ellos mismos, su fuerza y su sangre, para trocar en fértil el país. Sin embargo, no pretendemos acaparar su fertilidad para nosotros solos. Los campesinos judíos han comenzado a enseñar a sus hermanos, los campesinos árabes, a labrar la tierra bajo el sistema intensivo. Aspiramos a seguir enseñándoles y a trabajar codo a codo con ellos. Esto en hebreo se llama servirlos. Cuanto más fértil se torna este suelo, tanto más espacio habrá aquí para nosotros y para ellos. No queremos expulsarlos, queremos vivir con ellos. No deseamos dominarlos, sino serles útiles.

Usted ha expresado en cierta oportunidad, Mahatma, que la política nos tiene enlazados hoy día con el sinuoso movimiento de una serpiente de la que no se puede escapar por más maniobras que se intenten. Usted proponía, en consecuencia, un combate abierto con la serpiente. Aquí vemos a la serpiente en su máximo poderío. Judíos y árabes tienen pretensiones sobre este país, pretensiones que prácticamente se dejan conciliar si sólo se las contempla como ascendiendo de la vida misma y de la voluntad de conciliación, es decir, traduciéndolas al lenguaje de las necesidades de seres vivos para ellos y sus hijos. En lugar de ello, se las agudiza bajo el influjo de la serpiente en pretensiones principales y políticas y se las defiende

con toda la falta de consideración que infunde la política a sus prosélitos. La vida con sus realidades y posibilidades desaparece con la misma rapidez que la voluntad de establecer la verdad y la paz, nada se sabe ni se siente fuera del lema político. La serpiente no sólo vence al espíritu, sino también a la vida. ¿Quién desea luchar con ella?...

Usted ignora, o no quiere recordar, la fuerza espiritual, la 'satyagraha' que hace falta para que después de años de interminables ataques y ciega violencia contra nosotros, nuestras mujeres y nuestros hijos, nos dominemos y no respondamos con iguales ataques e igualmente ciega violencia... Debo luchar contra la vileza del universo lo mismo que contra la mía propia. Puedo dominarme, sí, para no combatirla con la violencia. No quiero la violencia. Pero si sólo con la violencia puedo evitar que la maldad aniquile la bondad, espero emplear la violencia y encomendarme a las manos de Dios... ¿Es ésta la verdad? Si quiero reconocer mi verdad, debo afirmar: no hay nada mejor para un ser humano que la justicia, que el amor; hemos de saber combatir también por la justicia, pero combatir amando.

He escrito muy lentamente esta carta, que va dirigida a usted, Mahatma. Me he interrumpido repetidas veces durante días enteros después de un corto párrafo, a fin de bucear en mi saber y en mi pensamiento. Repetidas veces me he sometido a mi propio tribunal, durante días y noches enteras, a fin de comprobar si no sobrepaso en algún punto la medida de la autodefensa permitida y hasta exigida por Dios, de una comunidad humana, cayendo en el peligroso extravío del egoísmo colectivo. Los amigos y la propia conciencia me han ayudado a purificarme siempre que amenazó tal peligro. Así han transcurrido varias semanas y ha llegado la época en que se delibera en la capital británica sobre

la cuestión judeo-árabe, donde según rumores ésta habría de definirse. La verdadera decisión de este asunto, sin embargo, no puede surgir de afuera, sino solamente de adentro. Por ello me permito cerrar esta carta, sin esperar el resultado de Londres. Jerusalem, 24 de febrero de 1939”.

La vida es así; hubiera sido mejor que dos almas grandes se comprendieran, sobre todo por tratarse de un alma que es capaz de orar tan hermosamente como sigue:

“Señor...

... Ayúdame a decir la verdad delante de los fuertes y a no decir mentiras para ganarme el aplauso de los débiles.

Si me das fortuna, no me quites la razón.

Si me das éxito, no me quites la humildad.

Si me das humildad, no me quites la dignidad.

Ayúdame siempre a ver la otra cara de la medalla, no me dejes inculpar de traición a los demás por no pensar igual que yo.

Enséñame a querer a la gente como a mí mismo y a no

juzgarme como a los demás. No me dejes caer en el orgullo si triunfo, ni en la desesperación si fracaso.

Más bien recuérdame que el fracaso es la experiencia que precede al triunfo.

Enséñame que perdonar es un signo de grandeza y que la venganza es una señal de bajeza.

Si me quitas el éxito, déjame fuerzas para aprender del fracaso. Si yo ofendiera a la gente, dame valor para disculparme, y si la gente me ofende, dame valor para perdonar.

¡Señor... si yo me olvido de tí, nunca te olvides de mí!”

(Mahatma Gandhi)

#### **IV. ¿LA CONVIVENCIA EN LA SOCIEDAD PLURALISTA Y MULTICULTURAL SE ESTÁ TRADUCIENDO EN UN ACERCAMIENTO FILOSÓFICO A LAS GRANDES FIGURAS RELIGIOSAS?**

Ciertas especies devoran a otras, pero a su vez entre ellas mismas se fagocitan: ciertos resistentes cangrejos norteamericanos (no porque sean norteamericanos...) han exterminado casi en su totalidad a los españoles, los cuales a su vez (las personas, no los cangrejos) llevaron las caries dentales al Nuevo Mundo, etc. Como suele ocurrir según lo que podríamos denominar “ley de bronce de la multiculturalidad”, por lo general los valores espirituales se vuelven minoritarios, y de este modo lo religioso tiende a desaparecer. Y sería una pena pagar un precio tan alto por la interculturalidad... si ésta de una u otra forma canibaliza.

Ahora bien, casi toda la historia de la filosofía es una historia de la teología natural, en Oriente como en Occidente. La Ilustración misma, ¿qué es sino una inmensa teodicea, como lo refleja, por ejemplo, la gran polémica epocal en torno al “mal radical” (pecado de origen versus bondad natural del ser humano)? De Kant a Rousseau no hubo una cuestión más disputada. Y, aunque la enemistad entre filosofía y religión se origina sistemáticamente en el ámbito de los “maestros de la sospecha” del siglo XIX y XX (Marx, Nietzsche, Freud), sin embargo los dos últimos ni siquiera han podido elaborar su propio discurso de espaldas a la figura de Jesús. Tampoco los anarquistas más radicales se olvidaron de la realidad de un Cristo, al que sólo quisieron contemplar humanamente. Sólo después,

sobre todo en nuestros días, parece haberse dado un mayoritario menosprecio de lo religioso, aunque ni los fundadores de las religiones ni los místicos han quedado totalmente relegados al olvido, y hasta cabría decir que los posmodernos no parecen saber dar dos pasos sin apoyarse en lo divino, siquiera sea para intentar minusvalorarlo; al fin y al cabo, su antiteología demuestra que todo pensamiento que no se decapita desemboca en la trascendencia. Veámoslo.

## 1. FE Y FILOSOFÍA: EL SANTÓN HINDUBUDISTA

En el mundo oriental, mística y especulación han ido de consuno. Desde los primeros siglos de nuestra era, la doctrina del mahayana se condensa en la escuela madhyamaka, a la que el ex-brahmín Nagarjuna, considerado un segundo Buda, confiere su primera y más brillante formulación en su más importante obra, aunque una de las más breves, el Madhyamakasastra (Tratado de los madhyamaka). Junto a ella hay que citar el monumental Mahaprajnaparamitasastra (tratado de la gran perfección de la sabiduría), enorme comentario sobre el Prajnaparamitasutra en veinticinco mil estrofas, que sólo existe en su versión china, y que debe considerarse como la obra colectiva de varios discípulos anónimos.

Nagarjuna sistematiza la doctrina de la vacuidad. Utilizando un método dialéctico y didáctico afirma que la vacuidad de todo no es sino lo que queda cuando se han rechazado una a una las diadas de teorías contradictorias, y resume su doctrina en ocho negaciones



agrupadas en cuatro parejas de opuestos, demostrando que no existe producción ni cesación de nada, ni multiplicidad, ni llegada, ni salida. Partiendo de la ley de producción mutua (**pratityasamutpada**), que según la enseñanza de Buda rige todas las cosas, éstas, engendrándose mutuamente y transformándose sin cesar, carecen de naturaleza propia, de ahí que sean incapaces de actuar y que toda causalidad sea ilusoria, por lo que ni las causas ni los efectos existen y la ley de producción mutua misma está tan vacía como las leyes a las que rige. Incluso los **dhammas** -considerados por los theravadinos como los átomos últimos e indivisibles de la existencia- carecen de sustancia o **sunya** (por lo que los madhyamaka también serán conocidos como sunyavadinos). Las cosas no son puras ni impuras, verdaderas ni falsas, existentes ni inexistentes, compuestas ni simples, sino vacuas, con esa vacuidad que algunas escuelas definen al nirvana, que de este modo se encontraría presente en el samsara, aunque los hombres no puedan reconocerlo por sus erróneas opiniones sobre el mundo, cuya represión resulta por ende necesaria llegando a la convicción de la insustancialidad de todo, lo cual exige un largo proceso de aprendizaje reflexivo. Siendo vacías las famosas cuatro verdades (**aryasatya**) del budismo, y no existiendo fenómenos no vacíos pero tampoco vacíos, sólo queda la pura vacuidad, allende lo vacío mismo. A la escuela madhyamaka se la conoce también como escuela de la “posición media” (**madhya** entronca con el término latino “media”), aunque con él no se referían al “camino intermedio” entre la automortificación y la sensualidad enseñado por Buda, sino al término medio entre el realismo absoluto de los sarvastivadinos, los cuales defendían que todos los dhammas pasados, presentes y futuros eran reales, y el idealismo o irrealismo absoluto de la escuela yogakari.

La segunda de las dos principales escuelas del budismo mahayánico es la yogakara (“los que practican los métodos sicofisiológicos del yoga”, así como las concentraciones **-samadhi-** y demás creaciones mentales **-bhavana-** para alcanzar la verdad), también llamada **vijnana-vada** (“los que enseñan el idealismo”), fundada por Maitreyanatha (s. III d.C.), si bien fueron su discípulo Asanga, a mediados del siglo IV o principios del V, junto con su hermano Vasubandha, quienes afianzaron la escuela. Ella postula el carácter ilusorio de todo lo compuesto, es decir, del universo en su totalidad, que sería comparable a un sueño, a una alucinación, a una ilusión producto de magia, a una nube, a una gota de agua, a un espejismo, al reflejo de la luna en el estanque. Las cosas, vacías de naturaleza propia, existen sólo en cuanto que objetos de conocimiento, en cuanto fenómenos mentales, pero no poseen realidad alguna. El universo es mera representación consciente, puro pensamiento, de ahí que también sea conocida como escuela de **citta-matra** (“sólo mente”). Sólo las ideas son reales, puro idealismo. Las cosas pueden aparecer en la mente aunque no haya ningún objeto externo presente, por ejemplo en un sueño, o mediante la práctica de visualizaciones imaginativas. El error fundamental consistiría en tomar una idea por un objeto real de existencia externa. Tal opinión se oponía directamente tanto a la escuela abhidámmica, para la que los dhammas eran entidades externas reales, como a la escuela madhyamaka, para la cual, como ya sabemos, sujeto y objeto son irreales, insustanciales, sin sunya, pues mientras la percepción sensorial ordinaria es ilusoria, “el yogakara ve lo que es y tal y como es”; sumido en profunda meditación se encuentra más cerca de la verdad que aquél otro distraído por su interés hacia los supuestos objetos externos.

Cuando una persona, por fin, comprende que los objetos externos son proyecciones de su propia conciencia, se da cuenta de que no hay objeto alguno que asir, ni persona para asirlo, lo que conduce al camino de la intuición, que es el acceso a un último estado en el que, tras haber agotado todas las semillas de **alaya-vijñana**, sobrevive una quietud perfecta en un **samadhi** profundo de conciencia pura, la cual se halla vacía de todo contenido, fuera de la dualidad sujeto-objeto, y como tal idéntica al **dharmakaya**. Logrado todo esto, el bodhisattva, derribando todos los obstáculos, alcanza el despertar y, en lugar de desaparecer a continuación en la beatitud del parinirvana, experimenta una extinción especial e inestable (**apratisthitanirvana**) donde no perdura, lo que le permite mutarse eternamente en relación con los seres inmersos en la transmigración, a quienes ha prometido salvar: es la vía final (**nisthamarga**) de su carrera.

## 2. ESPIRITUALIDAD BUDISTA VERSUS ESPIRITUALIDAD CRISTIANA

### 2.1. Las diferencias

No cabe duda del carácter místico de la meditación budista, ni de su honda espiritualidad. Sin embargo, aun conservando aspectos comunes con la mística cristiana, ambas distan mucho de ser similares, o de poder trasvasar sin más sus respectivos métodos de oración, pues -contra lo que pudiera parecer- no existe “técnica” espiritual meramente neutra o amorfa, y cuya forma pueda darse sin contenidos. Aunque cierta ten-

dencia a la mixtificación termina haciendo del ecumenismo un mero sincretismo desfigurador, sin embargo -por respeto a la identidad de cada una de las religiones- hay que saber subrayar también las diferencias. Y la diferencia fundamental en este terreno está en que el cristianismo es una religión personal (personalista y comunitaria, profética), y el budismo es transpersonal, mística, ahistórica. Merece la pena una larga cita para ratificar esta afirmación: “La mística cristiana es una mística de encuentro. En el itinerario místico, desde la simple oración vocal hasta los grados más altos de la contemplación, se va perfeccionando la unión del alma con Dios. Pero, aun en el grado más sublime de la oración transformativa, nunca se esfuman las categorías personales. No existe un monismo. Siempre queda la relación tú-yo expresada en diversas metáforas, como la de esposo-esposa, padre-hijo, amigo, hermano. En el budismo, al contrario, existe un tono muy impersonal. No es una mística de encuentro, sino de vacío. Es curioso ver a los maestros budistas insistir en que, no siendo el budismo una religión revelada, la meditación budista no tiene como fin la búsqueda de un Dios ni la unión con una persona absoluta. Por esta razón ya negaron en la antigüedad la idea del Vedanta, que situaba la unión con Brahmán como término de la meditación, y la del yogasutra, que introducía la figura de Isvara, el dios funcional regulador de interior y exterior. Quizá este silencio antiguo y esta insistencia moderna en no introducir a Dios en el esquema de la meditación no signifique su negación. Pero ya en este silencio, aunque sea metodológico, existe una diferencia entre la meditación budista y cristiana. Si del silencio pasamos a la realidad, ese no querer buscar la unión con alguien hace que la diferencia sea abismal.

Los budistas siguen insistiendo en que su meditación no va en busca de alguien, ni su mística es de

comunidad, sino de cesación de todo. En ciertas escuelas del mahayana, como en la del tendai, se pretende llegar, por medio de la meditación, a una reintegración en la naturaleza de Buda, que aparece como una naturaleza cósmica. Aunque en este caso el término es más positivo, carece, con todo, de carácter personal. En el zen se habla de la búsqueda de la mente no-surgida o de la faz original. Este vocabulario, que refleja una experiencia, quizás revele la búsqueda de un dios desconocido, a quien por principios filosóficos se pretende excluir. De todas formas, la meditación budista queda a medio camino, realizando sólo los primeros intentos de ese anhelo del hombre por su Dios.

En la meditación, el budista intenta dejar todo y encontrar la nada, el vacío. Un esfuerzo metodológico que se asemeja al del contemplativo cristiano, que renuncia a todo buscando la nada, pero en función de un encuentro con Alguien-Dios, que lo será todo. Parece que el itinerario místico budista se detiene de nuevo. En el fondo de cualquier tipo de meditación budista yace la idea del no-yo (anatta), que significa ausencia de ser en sí, impermanencia. El zen habla en concreto del **muga** (no-yo), entendiendo el yo como una de las causas de las ilusiones, lo que exige trabajar buscando la disolución de su idea. En el yoga, la nada tornaba luminosa la conciencia; en muchas escuelas budistas, el vacío rompe los límites de la conciencia y la deja desnuda. El contemplativo cristiano, porque busca una comunión, nunca pierde su yo, aunque lo modifique para identificarlo con otro. En las técnicas y experiencias hacia la interiorización es donde la meditación budista y la cristiana encuentran puntos de contacto y a la vez diferencias radicales. La meditación cristiana rehúye vaciar artificialmente la conciencia, el 'no-pensar en nada'; desde el silencio del alma se da una extraversión hacia la realidad divina. La interiori-

zación budista alcanza las profundidades más oscuras y silenciosas del alma; quizás allí encuentra una luz, pero no es una luz personal. Esta iluminación se puede explicar desde un punto de vista psicológico o sapiencial. Se puede hablar de la meditación budista como de interioridad silenciosa, aislada de Dios; de la cristiana, como interioridad recíproca. Al **enstasis** budista, la meditación cristiana añade el **éxtasis** en el sentido de un salir de sí para unirse a Dios.

Una de las notas peculiares de la meditación cristiana es la pasividad, ya que todo acto de fe exige una pasividad radical; cualquier avance no se debe a nuestras fuerzas, sino a la gracia de Dios operante. Sin la gracia no existe meditación, la cual no se puede reducir a un puro mecanismo psicológico. De aquí la actitud de humildad que acompaña al cristiano en su meditación. Humildad, gracia, insuficiencia humana, son nociones que faltan en las descripciones de la meditación budista. El yoga original es pelagianismo; la gracia queda excluida; el budismo es un pelagianismo instintivo. Buda exhorta a los monjes a 'ser lámpara para ellos mismos, no buscar la luz en otros'; el camino budista se recorre 'por el propio esfuerzo'. La diferencia con la meditación cristiana no está en el hecho de que la gracia no llegue a ellos, sino en que los budistas la excluyen en el esquema de la meditación; de aquí que la actitud fundamental y la experiencia final sean diversas de la cristiana.

Por último, la sabiduría denota el estado perfecto que alcanza el monje budista como fruto de su meditación; es un conocimiento intuitivo que 've las cosas como son'. Para el cristiano la gnosis sin la caridad sobrenatural es algo vacío. En la descripción que hace san Juan de la Cruz de la contemplación cristiana encontramos resumidas las notas que faltan en la meditación budista: 'La contemplación es ciencia de amor,

la cual es noticia infusa de Dios amorosa, que juntamente va ilustrando y enamorando el alma hasta subirla de grado en grado hasta Dios su Creador” (López-Gay, J: La mística del budismo).

## **2.2. Una coincidencia mística: círculo infinito y corazón vacío**

Pese a todo lo antedicho, Dionisio Areopagita ha sido quien, dentro de la historia de la espiritualidad cristiana, con mayor fuerza ha subrayado la “supraesencialidad inaccesible” de Dios, su Nada-*Todo*, pues “aun siendo causa de todo lo que es, ella misma no es nada, puesto que se halla más allá de todo modo y concepto”. Dicha supraesencialidad sólo podría ser designada sin nombre, o con todos los nombres, y conocida a través del conocimiento o a través del pleno desconocimiento, ya que es todo en las cosas y nada entre las cosas, noto e ignoto, y de este modo lo paradójico por excelencia: “No es alma ni espíritu; no se le atribuye ni imaginación, ni opinión, ni razón, ni pensamiento, ni se puede equiparar con la razón y el pensamiento, ni puede ser dicho ni pensado. No es número, ni orden, ni magnitud, ni pequeñez, ni igualdad, ni desigualdad, ni semejanza, ni desemejanza. No tiene un lugar fijo, ni se mueve, ni reposa. No se le puede atribuir potencia, ni es idéntico con la potencia, ni con la luz. No es Ser, ni eternidad, ni tiempo, ni puede ser comprendido ni conocido por el pensamiento, ni puede ser equiparado con la verdad, ni con el poder, ni con la sabiduría... No pertenece al ámbito de lo que no existe, ni al de lo que existe. Se sustrae a cualquier determinación, denominación y conocimiento... No se le puede atribuir ni dejar de atribuir nada”.

Si Dionisio se inspira en el neoplatonismo para su reflexión, Escoto Eriúgena se inspira a su vez en Dionisio para reformular la misma tesis en el siglo IX, y este estilo se extiende por la mística medieval judía, islámica y cristiana (más adelante san Juan de la Cruz también se enfrentará con la problemática del Todo-Nada en el ámbito de la experiencia de Dios, aunque no llega a designar a Dios mismo como Nada), donde destacan Heinrich Seuse y sobre todo el Maestro Eckhart, que escribe:

“Dios es nada y todo.

Dios es espíritu, fuego esencia, y luz.

Y también se puede decir que no es nada de todo esto”.

De ahí el silencio-plegaria:

“Ve a donde no quieres ir. Ve allí donde no ves nada.

Escucha en donde nada suena ni vibra,  
tú estás Donde Dios habla...

La plegaria silenciosa.

Dios está siempre tan presente,  
que nada lo puede expresar.

Por eso, lo adorarás mejor en el silencio”.

Si Dios es un ser al que no se puede poner nombre (**esse innominabile**), y que en consecuencia debe ser nombrado con un nombre innombrable (**nomen innominabile**), se convierte por lo mismo en un nombre omninombrable (**nomen omninomabile**), para el que vale cualquier despliegue explosivo de plenitudes metafóricas, más allá de las cuales siempre quedará intocado el verdadero nombre de Dios. De esta forma no se nombra el nombre de Dios en vano. Del mismo modo, todo sería vanidad sin Dios, al que cada una de las realidades de la realidad necesitan alabar poetológi-



camente, contemplar con los grandes ojos del alma, para poder ser lo que son:

“El más pequeño alaba a Dios en diez cosas  
Oh tú, montaña ardiente  
Oh tú, sol exquisito  
Oh tú, luna llena  
Oh tú, pozo sin fondo  
Oh tú, altura inalcanzable  
Oh tú, claridad sin medida  
Oh tú, sabiduría sin fondo  
Oh tú, misericordia incesante  
Oh tú, fuerza sin oposición  
Oh tú, corona de todos los honores  
A ti te alaba el más pequeño,  
al que tú has creado”.

En suma, si existe una imagen que poetiza la infinitud de Dios es la del círculo, cuyo centro está en todos los lados y en ninguna parte, desafiando así todas las tentativas de fijación: la plenitud del vacío, la metáfora de la perfección por excelencia. Hasta aquí el Occidente.

En el Oriente, algo muy similar puede verse en el corazón vacío de la sutra, o “sutra (poema) del corazón”, donde se afirma que el corazón sabio taoísta es un corazón vacío, que encarna en su vida y vive en su corazón la experiencia del eterno **Wu**:

“Bodhisattva Avalokiteshvara  
abismado en profunda sabiduría perfecta  
reconoció que las cinco skandas son  
vacío y así trascendió todo dolor.  
Sariputra, forma no es sino vacío,  
vacío no es sino forma.  
Lo mismo vale para las sensaciones y  
representaciones, voluntad, conciencia.  
Sariputra, las formas de todas las cosas

son vacío.

No nacen, no mueren.

No son puras ni impuras,  
no disminuyen ni aumentan.

De ahí que en el vacío  
no haya forma, ni sensaciones,  
representaciones, voluntad, ni conciencia,  
ni ojo, ni oído, ni nariz, ni lengua,  
ni cuerpo, ni mente,  
ni color, ni tono, ni olor, ni gusto,  
ni nada que se pueda tocar ni imaginar,  
ni un ámbito de los sentidos,  
ni uno del pensamiento,  
ni ignorancia, ni cese de la ignorancia.

Y asimismo no hay vejez ni muerte,  
ni un final de la vejez y de la muerte,  
ni dolor, ni origen del dolor,  
ni destrucción, ni camino,  
ni sabiduría, ni consecución.

Pues no hay nada que conseguir.

Un bodhisattva vive de esta  
sabiduría perfecta  
sin perturbaciones de la mente,  
sin impedimentos y por tanto sin miedo.  
Más allá de las ilusiones  
está el Nirvana.

Los budas del pasado, presente y futuro  
viven de esta sabiduría perfecta,  
consiguen la iluminación suprema,  
perfecta e insuperable.

Has de saber, pues, que la sabiduría perfecta  
es el gran mantra sagrado,  
el gran mantra radiante,  
el mantra insuperable, el mantra sin igual  
que quita todo dolor. Es verdad, no ilusión.  
Por esto anuncia el mantra

de la perfecta sabiduría,  
anuncia este mantra y proclama:  
Gate Gate Paragate Parasamgate  
Bodhi Swaha<sup>1</sup>.

De nuevo nos encontramos con la plenitud del vacío. No es un inmenso agujero o un principio sin nada, opuesto a una plenitud concreta, sino el ámbito de todo, del que salen todos los fenómenos y a donde todos retornan, llegando a sentirle como tierra que desaparece bajo nuestros pies, hacia el Sí mismo del proceso de profundo abismamiento. Tan sólo en el punto final del mismo, ese punto cero del pensamiento conceptual, puede irrumpir el poder liberador del vacío desatando la energía de todo el universo, dando a todo vida nueva. Para el Oriente la nada no es lo negativo, sino una experiencia extrema de luz, una ausencia iluminadora, un vacío radiante, un esente no-ser ser que ha superado todos sus atributos y por ende un no-ser al que nada puede atribuirse porque es omniabarcante, un no-ser que dispensa vacuidad dichosa, ni más ni menos.

En resumen: ¿es la cuestión ser o no ser, como quería Hamlet? ¿o nos hallamos entre dos ficciones, puesto que la cuestión más radical es la de ser y no ser? ¿no será que no distinguimos más que grados de realidad, que las cosas nos parecen más o menos verdaderas, más o menos existentes, y que lo correcto podría ser estar y no estar, en lugar de ser o no ser?, ¿no constituirá un paradójico el hecho de que, si Occidente cae en la nada (nihilismo, es decir, ansia de

1 **Gate** quiere decir pasar, salir, salir de la dualidad y experimentar la no dualidad, salir del sufrimiento y experimentar la Plena Conciencia. **Parasamgate** es aún más, no sólo pasar, sino llegar al otro lado, llegar hasta la otra orilla. La palabra **sam** significa colectividad, conjunto, comunidad de todos los seres, la samgha. **Swaha** es un grito de alegría, de felicidad.

consumo), quizá sea porque ha abandonado la Nada? Las diferencias entre el ser occidental y el no-ser oriental, aunque existen, se atemperan en cierto modo si uno los aprehende con igual intensidad, algo que quizá pueda ser un poco más evidente al dotado de sentido del humor, esa capacidad de asomarse a la realidad desde la otra cara: “Pienso en C., para quien beber café era la única razón de existir. Un día que le hablaba de los méritos del budismo, me respondió: ‘El Nirvana, de acuerdo, pero con café’” (Ciorán). Nirvana con café: “¿Por qué tras haber hecho una buena acción se tienen ganas de seguir una bandera, cualquier bandera?” “Todos atravesamos nuestra crisis prometeica, y todo lo que hacemos luego es vanagloriarnos o arrepentirnos de ella”. Pero ¿cómo prescindir de Prometeo, dado el conato de perseverar? “La ansiedad, lejos de proceder de un desequilibrio nervioso, se apoya en la constitución misma de este mundo, y no vemos por qué no estaríamos ansiosos en cada instante”.

### **2.3. Breve reflexión sobre la anuencia entre la nada y el todo, con nihilista al fondo**

Cuando se habla del vacío místico viene por contraposición a la cabeza no la vacuidad plenificante del budismo, sino el vacío negativo del nihilista, ese vacío que no se identifica con la nada pletórica, sino muy por el contrario con el no-ser denostado, con un no-ser que lejos de ser plétora sería ausencia. Sin embargo, por mucho que estiremos la contraposición, los extremos se atraen, la nada del no creyente queda anonadada en sí misma e invoca automáticamente por una secreta complejidad -la misma que en el Vizconde Demediado de Italo Calvino atraía a las dos mitades separadas de

un mismo personaje- a la nada plenificadora del creyente. Ni siquiera el filósofo rumano Eugen Ciorán, célebre por su pesimismo cerrado sobre sí, logra evitar esta imbricación de vacío y plenitud: “Decir ‘todo es ilusorio’ es abocarse a la ilusión, es reconocerle un alto grado de realidad, el más alto, mientras que lo que se buscaba era desacreditarla. ¿Qué hacer? Lo mejor es dejar de proclamarla o de denunciarla, de esclavizarse pensando en ella. Incluso la idea que desacredita todas las ideas es un obstáculo”.

Ciorán sabe que las prédicas morales reprueban las pasiones y los llamados ‘bajos instintos’. Pero también reconoce que no existe una sola vida que no esté impregnada por ilusiones: ¿o acaso existe una vida por simple e ingenua que parezca, sin mitos inventados, sin opiniones exageradas de sí misma o sin falsos motivos? “Para cumplir con nuestro deber, o simplemente para vivir, se exige cierta dosis de ilusiones plenas de entusiasmo. No existe un sentimiento puro en el que la gracia no esté mezclada con la estupidez y el goce escindido por el amor propio. Quien no sea capaz de abarcar el lado anverso y reverso de los procesos anímicos y de los acontecimientos sociales, siempre será una víctima del optimismo superficial o padecerá de misantropía cínica. Examinad sus entusiasmos, mirad atentamente a los benefactores de su culto, escrutad a su ídolo y os percataréis del egoísmo, de la aspiración a la gloria y de la sed de poder vigentes en ellos. En cada santo hay algo de notario y en cada héroe se esconde un portero. Hasta el amor, este sentimiento noble y tierno, resulta inseparable de las glándulas de secreción interna”.

Ahora bien, ¿acaso dejar de proclamar o de denunciar no sería el mejor modo de proclamarlo o de denunciarlo? De la ilusión nadie está exento, como el propio Ciorán reconoce: “Si ‘ilusión’ fuese una palabra

destinada a desaparecer, me pregunto qué sería de mí". Por lo tanto, ¿sería ilícito pensar que es la decepción el camino hacia la iluminación?, ¿por qué rechazar ese procedimiento dialéctico que negando afirma? "El día en que leí la lista de casi todas las palabras de que dispone el sánscrito para designar al absoluto comprendí, dice Eugen Ciorán, que me había equivocado de camino, de país, de idioma". Y, sin embargo, en otro aforismo escribe: "No poseer nada en común con el Todo y preguntarse en virtud de qué desajuste formamos parte de él".

Si es cierto que "hay que tener profundas disposiciones religiosas para poder proferir con convicción la palabra ser, pues hay que creer para decir simplemente de un objeto o de alguien que es", entonces nuestro filósofo rumano no puede evitar esas profundas disposiciones religiosas, pues, como dijera el mismísimo Nietzsche, toda gramática, por afirmativa, lleva a lo absoluto. ¿También el hombre que se calla? En la boca de la persona que se calla se habla con toda la fuerza de los sonidos del silencio, poque el ser humano es animal gramático, o mejor, gramático generativo y, por tanto, digámoslo ahora con Newman, gramático del asentimiento: "Hay momentos en los que, por muy alejados que estemos de la fe, sólo concebimos como interlocutor a Dios. Dirigirnos a alguien más nos parecería una imposibilidad o una locura. La soledad, en su estado extremo, exige una forma de conversación también extrema". Quienes dicen no creer, creyendo o no creyendo sólo pueden trocar su no en sí, porque todo es Sí incluso para que pueda parecer No. Cuando personas descreídas como Nietzsche o Ciorán vuelven una y otra vez a sondear con anhelo las profundidades del abismo, ¿qué sondean, sino distintas formas gramaticales de una y misma gramática de la afirmación?

### 3. FE Y RAZÓN

#### 3.1. Cuando filosofía y santidad eran lo mismo

En Occidente la elaboración reflexiva del dogma cristiano ha necesitado acudir a la filosofía del entorno. En ese terreno dos grandes corrientes griegas dominan, la platónica y la aristotélica, pero ¿combinaba en cierto modo con alguna de ellas el cristianismo? Los primeros siglos se inclinan hacia el platonismo; más tarde, hacia el aristotelismo. A pesar de todo, no quisiéramos dar la imagen de que platonismo (o aristotelismo) y cristianismo hubieran sido amalgamados y asumidos sincréticamente, sólo una minoría gnóstica durante el siglo II realizó ese enjuague, pero el ayuntamiento entre filosofía grecolatina y cristianismo fue tan intenso como problemático durante los primeros siglos. Partiendo de Jesús, san Juan había dicho a los filósofos: “Vuestro Logos es Cristo”. Y más tarde Pablo de Tarso, ciudadano romano y por ende grecoparlante, habría de añadir: “Predicamos un Cristo crucificado, escándalo para los judíos y necedad para los gentiles. Pero la locura de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres”. ¿Quería esto decir que no se podía asumir nada de la filosofía pagana?

Durante el siglo I dominan los apologetas. Una apología es una defensa o alegato jurídico ante el Emperador para lograr la libertad de culto. La apología debe ser de aspecto inocuo, humilde: cristianismo y paganismo han de respetarse, coexistir; el cristianismo no hace daño, no subvierte, etc. San Justino Mártir va más lejos y, no contento con solicitar el reconocimiento oficial del cristianismo, querrá cristianizar el paganismo: sería injusto que los hombres anteriores a Cristo no se salvaran, pues el mensaje de Cristo es

intemporal, por lo que puede ser considerado implícitamente cristiano el pagano que no contradijo los axiomas básicos del cristianismo. ¿Que Sócrates fue bueno? Pues entonces “¡san Sócrates, ruega por nosotros!”. Además, la lucidez y proximidad al cristianismo de un Platón -asegura Justino- sólo se explican por cuanto que los filósofos paganos tomaron todo del Antiguo Testamento.

Pero no todos los apologetas cristianos se mostrarían tan favorables a la causa filosófica griega, antes al contrario algunos culparán de todos los errores al paganismo, y adjudicarán al cristianismo todos los aciertos, incluidos los aciertos paganos, asegurando que proceden del Antiguo Testamento. En esta línea el apologeta Taciano (cuyo rigorismo le llevó al final a la secta de los encratitas) se caracterizará por un feroz sentimiento antihelénico que le llevó a escribir la virulenta **Irrisio Philosophorum**.

### 3.2. La Patrística, o el “sanctus” sobre el “philosophus”

En los siglos III y IV la patrística designa a todos los escritores eclesiásticos antiguos, muertos en la fe cristiana y en comunión con la Iglesia; en sentido estricto, un Padre de la Iglesia debe presentar cuatro caracteres: ortodoxia doctrinal, santidad de vida, aprobación por parte de la Iglesia, y antigüedad hasta el final del siglo III. Cuando falta la antigüedad, si el escritor ha representado de manera eminente la doctrina de la Iglesia, recibe el título de Doctor de la Iglesia. Aquí todo queda subsumido: la ley para los judíos; la filosofía para los griegos; la ley, la filosofía y la fe para los cristianos. Orígenes, el más vehemente de los Padres alejandrinos (se hizo eunuco para seguir la fe



hasta sus últimas consecuencias), repetirá con san Pablo: “a unos les será dada por el Espíritu la palabra de Sabiduría, a otros la de conocimiento, a otros, por fin, la fe en el mismo Espíritu”. La sabiduría divina es el primero de los carismas; después, el conocimiento; finalmente, la fe, que no elimina a la filosofía. Antes de la venida del Señor, la filosofía era necesaria a los griegos para su justificación; les sigue siendo útil para prepararles a la fe, y, cuando alcanzada, para profundizar en ella y defenderla.

La tensión entre el **philosophus** (el pagano) y el **sanctus** (el seguidor de Cristo) se inclina en favor de este último. San Buenaventura (filósofo santo) es biógrafo de san Francisco (“meramente” santo). Pero san Agustín, santo Tomás ¿hubieran sido reconocidos como grandes santos, si no hubieran sido grandes filósofos? No es seguro, pese a textos como el que sigue: “Pues ¿qué es entonces mi Dios? ¿Qué, repito, sino el Señor Dios? ¿Y qué señor hay fuera del Señor o qué Dios fuera de nuestro Dios? Sumo, óptimo, poderosísimo, omnipotentísimo, misericordiosísimo y justísimo; secretísimo y presentísimo, hermosísimo y fortísimo, estable e incomprensible, inmutable, mudando todas las cosas; nunca nuevo y nunca viejo; renueva todas las cosas y conduce a la vejez a los soberbios sin ellos saberlo; siempre actuando y siempre en reposo; siempre recogiendo y nunca necesitado; siempre sosteniendo, llenando y protegiendo; siempre creando, nutriendo y perfeccionando; siempre buscando y nunca falto de nada... ¿Quién me dará descansar en tí? ¿Quién me dará que vengas a mi corazón y le embriagues, para que olvide mis maldades y me abraze contigo, único bien mío? ¿Qué es lo que eres para mí? Apiádate de mí para que te lo pueda decir. ¿Y qué soy yo para ti para que me mandes que te ame y si no lo

hago te aires contra mí y me amenaces con ingentes miserias? ¿Acaso es ya pequeña la misma de no amarte? ¡Ay de mí! Dime por tus misericordias, Señor y Dios mío, qué eres para mí. Di a mi alma: 'Yo soy tu salud'. Que yo corra tras esta voz y te dé alcance. No quiereas esconderme tu rostro. Muera yo para que no muera y pueda así verte”.

### 3.2. Contra la soberbia antropocéntrica

La tensión filósofo-santo da un giro radical con el protestantismo. En la disputa de Heidelberg de 1518 entre frailes y profesores, gente de la corte y personas de la ciudad, al año siguiente de clavar en la puerta de la catedral sus 95 tesis contra las bulas papales, afirma Lutero:

– “Las obras de los hombres, aunque sean siempre espléndidas y parezcan buenas, son con toda probabilidad pecado mortal”. Lutero cree que tras el pecado original la naturaleza ha quedado **damnata** irreparablemente, y por eso el hombre está siempre en pecado, haga lo que haga.

– “La soberbia no puede evitarse si ante cada oportunidad en que se obra no se teme el juicio de la condenación”. Y eso, la **hybris**, es un pecado capital, es un pecado grave. El miedo a la condenación es humildad, lo contrario es soberbia, pecado de muerte. Todo pecado mortal puede perdonarlo Dios, pero ¿cómo perdonar a quien se cree más que Dios? Sólo Dios salva, sólo el teocentrismo absoluto; cuanto menos pretenda concurrir el hombre en su propia salvación, tanto mejor para él; nada, pues, de antropo-teocentrismo de corte renacentista: frente al libre arbitrio, siervo arbitrio ante Dios.

– “Con más razón todavía, las obras de los hombres, aunque sean siempre espléndidas y parezcan buenas, son con toda probabilidad pecado mortal si se realizan con la certeza de que uno se va a salvar exento de dudas”. Tienes que dudar siempre de lo que hagas. De lo que no debes dudar es de que estás en manos de Dios, al que debes implorar la salvación, confiando en que si Dios quiere te salvará.

– “Las obras de los justos serían pecados mortales, si los justos no tuvieran temor de Dios”. La obra sin fe es obra muerta. La buena acción no vale para nada si tú crees (como creen los pelagianos) que con esa buena acción podrás salvarte. Eso sería una simonía, una compraventa de la acción salvífica de Dios, y pondría la capacidad salvífica del hombre a la altura de la gracia redentora de Dios, lo que constituiría una gran blasfemia.

Por el contrario, la buena acción moral no sirve para la salvación religiosa. Moral y religión no se encuentran situadas en el mismo plano. Nadie es suficientemente bueno como para salvarse, ni lo suficientemente malo como para condenarse. En todo caso las obras morales agradan al hombre que cree en Dios, pero no mueven la voluntad de Dios, el cual no puede sentirse obligado a salvarnos por el mérito de nuestras acciones. La afirmación “peca fuertemente, pero cree más fuertemente todavía” no es una incitación al libertinaje, obviamente, sino un recurso retórico para subrayar que donde abundó el mérito o demérito sobreabundó la gracia: aunque peques fuertemente, cree más fuertemente todavía, puesto que esto último es lo que habrá de salvarte. No se trata de invitarte a pecar, sino de invitarte a creer, pues ni el más justo se salvaría por el propio mérito (como pretendía el pelagianismo). No es justo el que mucho bueno hace, sino aquel que sin hacerlo cree grandemente en Cristo.

- “Las obras de Dios, aun cuando sean a veces de aspecto deforme y parezcan malas, son en verdad méritos eternos”. No se debe intentar defender lo que en la creación parece estar mal (como quiere la teodicea), pues procede de Dios, y Él no necesita como abogada a nuestra miserable razón, ¿cómo se atreve ella, quién se cree?

### **3.4. La modernidad no está para vestir santos, sino más bien para desvestirlos**

Con Descartes, sin embargo, el giro antropocéntrico se pone en marcha de forma ya imparable: la razón autónoma menosprecia la fe teónoma. En Kant la santidad sólo va a poder tener lugar dentro de los límites de la mera razón: “el justo camino no es ir del otorgamiento de gracia a la virtud, sino de la virtud al otorgamiento de gracia”. Y Cristo aparecerá como un maestro de virtud.

Esa maestría ya ni siquiera le será reconocida por Marx, y así leemos en su *Diferencia de la Filosofía de la Naturaleza en Demócrito y en Epicuro*: “La profesión de fe de Prometeo ‘¡Odio a todos los dioses!’ es también la de la filosofía, su propio juicio contra todas las deidades celestiales y terrestres que no reconocen a la autoconciencia humana como la divinidad suprema, por eso responde lo que Prometeo a Hermes, servidor de los dioses: ‘Has de saber que yo no cambiaría mi mísera suerte por tu servidumbre. Prefiero seguir a la roca encadenado antes de ser el criado fiel de Zeus’. En el calendario filosófico Prometeo ocupa el lugar más distinguido entre los santos y los mártires”. El mundo helénico siempre vuelve en épocas antropocéntricas.

### 3.5. Kierkegaard como excepción

En medio de tal clima, Kierkegaard es la excepción; hay que volver por los fueros de la gran figura patriarcal de Abraham: “Pero ¿qué hizo Abraham? No llegó demasiado pronto ni demasiado tarde. Subió a su asno y emprendió, lentamente, su camino. Y durante todo ese tiempo creyó, creyó que Dios no le exigiría a Isaac, pero al mismo tiempo se hallaba dispuesto a sacrificárselo, si así estaba ordenado. Creyó en virtud del absurdo, pues no había lugar para humanas conjeturas, y era absurdo pensar que si Dios le exigía semejante acto, pudiera momentos después volverse atrás. Ascendió por la montaña, y todavía cuando ya relucía el cuchillo creyó... que Dios no le exigiría a Isaac”. “Este hombre no era un pensador, no experimentaba deseo alguno de ir más allá de la fe, y le parecía que lo más maravilloso que podría suceder era ser recordado por las generaciones futuras como padre de esa fe: consideraba el hecho de poseerla como algo digno de envidia, aun en el caso de que los demás no llegasen a saberlo”.

Con un gran elogio a la fe, a modo de “lírica dialógica”, concluye Kierkegaard del modo siguiente en el epílogo de *Temor y Temblor* la disposición afirmativa de Abraham respecto a la orden de su propia aminoración: “La fe es la más alta pasión del hombre. Muchos hay posiblemente en cada generación que nunca consiguen alcanzarla, pero no hay nadie que la rebase. Si son muchos en nuestra época los que no la descubren, es algo sobre lo que no deseo pronunciarme. Sólo me atrevo a mirar a mí mismo como punto de referencia, y no quiero ocultar que me queda aún mucho por hacer, sin que por eso pretenda yo traicionarme o traicionar a

lo grandioso considerándolo como una insignificancia, o como una enfermedad infantil que espera cure lo antes posible”.

Pero Kierkegaard es ya para estas alturas casi una isla.

### 3.6. Los “maestros de la sospecha”

“¿Cómo? ¿Un gran hombre? Yo veo siempre tan sólo al comediante de su propio ideal”. Sin tratar aquí la compleja cuestión de las alusiones de Nietzsche a Cristo y a san Pablo, su referencia a santos tan relevantes como san Agustín tienen siempre un tomo altamente negativo y bufo. Nietzsche había leído las Confesiones en 1885. En una carta escrita a su amigo Overbeck desde Niza el 31 de marzo de 1885 le dice: “He leído ahora, para esparcimiento, las Confesiones de san Agustín, lamentando grandemente el que tú no estuvieras a mi lado. ¡Oh, ese viejo retor! ¡Qué falso es, cómo pone los ojos en blanco! ¡Cómo me he reído! (Por ejemplo, acerca del ‘hurto’ de su juventud, que es en el fondo una historia de estudiantes). ¡Qué falsedad psicológica! (Por ejemplo, cuando habla de la muerte de su mejor amigo, con quien tenía una sola alma, y dice que ‘se decidió a seguir viviendo para que, de esta manera, su amigo no muriese del todo’! Algo así es mentiroso hasta la náusea). El valor filosófico, igual a cero. Platonismo aplebeyado, es decir, una forma de pensar inventada para la más elevada aristocracia del alma, acomodada aquí a naturaleza de esclavo. Por lo demás, leyendo ese libro es posible ver las entrañas del cristianismo: asisto a ello con la curiosidad de un médico y filólogo radical”.

### 3.7. Freud: san Francisco como excepción

Es sabida la actitud de Freud ante las grandes figuras religiosas, a las que malinterpreta. Sin embargo, aunque dentro de su limitada epistemología, san Francisco aparece como una excepción: “Gracias a su constitución, una pequeña minoría logra hallar la felicidad por la vía del amor; mas para ello debe someter la función erótica a vastas e imprescindibles modificaciones psíquicas. Estas personas se independizan del consentimiento del objeto, desplazando a la propia acción de amar el acento que primitivamente reposaba en la experiencia de ser amado, de tal manera que se protegen contra la pérdida del objeto, dirigiendo su amor en igual medida a todos los seres, en vez de volcarlo sobre objetos determinados; por fin, evitan las peripecias y defraudaciones del amor genital, desviándolo de su fin sexual, es decir, transformando el instinto en un impulso coartado en su fin. El estado en que de tal manera logran colocarse, esa actitud de ternura etérea e imperturbable, ya no conserva gran semejanza exterior con la agotada y tempestuosa vida amorosa genital de la cual se ha derivado. San Francisco de Asís fue quizá quien llegó más lejos en esta utilización del amor para lograr una sensación de felicidad interior, técnica que es una de las que facilitan la satisfacción del principio de placer, habiendo sido vinculada en múltiples ocasiones a la religión”. Es una excepción... que confirma la regla psicoanalítica, y de ahí no salimos.

Afortunadamente, el reduccionismo de los maestros de la sospecha será superado por una figura señera y enigmática, la del segundo Ludwig Wittgenstein. Digamos dos palabras al respecto.

### 3.8. Wittgenstein y Ortega

#### *Ludwig Wittgenstein*

En su primera etapa, la del *Tractatus logico-philosophicus*, afirma Wittgenstein que el lenguaje es una figura (**picture**) de los hechos. Entre la figura y lo figurado debe darse una similitud estructural (isomorfismo lenguaje-mundo: el lenguaje como retrato del mundo), y por eso el significado de un término es su referente extralingüístico, aquello a que el término se refiere. Esto no significa que a Wittgenstein no le interesen otras cuestiones, lo que ocurre es que sobre ellas dice que hay que guardar silencio respetuoso: “Mi tendencia, y creo que la tendencia de todos los hombres que han intentado escribir o hablar sobre ética o religión ha sido la de arremeter contra los límites del lenguaje. Este arremeter contra las paredes de nuestra prisión es absolutamente sin esperanza. En tanto la ética surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo bueno absoluto, sobre lo valioso absoluto, no puede ser ciencia. Lo que dice no agrega nada a nuestro conocimiento en ningún sentido. Pero es una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo menos de respetar profundamente y que nunca ridiculizaría”.

Sin embargo, en el último Wittgenstein sobre todo, siendo lo religioso (y más en concreto lo místico) uno de los usos del lenguaje, siempre está presente su tratamiento como telón de fondo. Lo místico (no centrado en hierofanía alguna) es para Wittgenstein un sentimiento de anhelo de felicidad y plenitud que en todo ser humano, por su inevitable experiencia de frustración, aflora necesariamente, aunque el lenguaje normal o natural no pueda describir su contenido. Wittgenstein plantea los problemas teóricos con un transfondo de nostalgia, de inquietud, en el filo del misterio, en



medio de la paradoja. Lo místico-ético se muestra porque para Wittgenstein la exigencia de realizar el bien no puede ser respaldada por la ciencia o la filosofía moral. Dicho en otras palabras: el conocimiento ético no hace a los hombres buenos. Solamente un hombre feliz que con su vida y ejemplo nos ‘muestra’ lo bueno invita a los demás a realizar el bien (y por eso no es extraño que Wittgenstein manifieste tanto interés, como nos cuentan sus biógrafos, en leer y aconsejar leer los Evangelios y los famosos cuentos morales de Tolstoi, los cuales nos presentan hombres ejemplares cuya riqueza moral no sólo supera infinitamente cualquier libro o razonamiento ético, sino que además posee una seducción y atracción inigualables). Lo ‘místico-ético’ se muestra en la vida y se ejemplifica porque el lenguaje (el pensamiento) fracasa a la hora de hacer a los hombres felices (“¡vive feliz!” es para Wittgenstein el único imperativo exigible), y fracasa a la hora de reclamar razones para la realización de ‘lo bueno’. Cuando Wittgenstein escribe ‘bueno es lo que Dios prescribe’ no está refiriéndose a ninguna idea concreta de Dios, ni a mandamientos o normas precisas que en determinadas religiones se atribuyen a la divinidad, sino que al trasladar a Dios el origen de la bondad está sugiriendo que la filosofía moral es incapaz de fundamentar el bien, que lo bueno es portador de un carácter marcadamente ‘divino’ y ‘trascendente’ al mundo empírico, único que puede ser representado a través del lenguaje. Para Wittgenstein las razones últimas que pretenden legitimar el bien y explicar el sentido del mundo carecen de respaldo teórico, sólo Dios como garante de lo bueno convierte a lo ético en una exigencia absoluta, situada por encima de las argumentaciones filosóficas, tan complejas como inútiles para la realización del bien.

Desde esta perspectiva, la primera experiencia, y la más fundamental, la describe Wittgenstein como “una extrañeza por la existencia del mundo”. Se expresa en frases del tipo ‘qué extraordinario es que algo exista’. La segunda experiencia que nos relata es la de sentirse “absolutamente seguro”, reflejada en el estado anímico en el que se llega a decir: “estoy seguro, nada puede hacerme daño, pase lo que pase”. Y, por último, la experiencia de “sentirse culpable”. Las tres experiencias que nos manifiestan también el carácter absoluto de la ética, además de ser sentimientos compartibles, cree Wittgenstein que pueden ser descritas con terminología religiosa: a la primera experiencia le correspondería la afirmación “Dios creó el mundo”, a la segunda la de “sentirse a salvo en las manos de Dios”, y a la tercera le correspondería el sentimiento de que “Dios desaprueba mi conducta”. Wittgenstein es perfectamente consciente del paralelismo entre sentimientos éticos y religiosos.

Parece que Wittgenstein busca en lo religioso ante todo la seguridad, la paz, por eso escribe en su *Diario filosófico 1914-1916*: “Creer en un Dios quiere decir comprender el sentido de la vida. Creer en un Dios quiere decir ver que con los hechos del mundo no basta. Creer en Dios quiere decir ver que la vida tiene un sentido. El mundo me viene dado, esto es, mi voluntad se allega al mundo enteramente desde fuera como teniéndoselas que ver con algo acabado (qué sea mi voluntad es cosa que todavía ignoro). De ahí que tengamos el sentimiento de depender de una voluntad extraña. Sea como fuere, en algún sentido y en cualquier caso somos dependientes, y aquello de lo que dependemos podemos llamarlo Dios. Dios sería en este sentido sencillamente el destino, o lo que es igual, el mundo -independientemente de nuestra voluntad. Para vivir feliz tengo que estar en concordancia con el

mundo. Y a esto se llama 'ser feliz'. Estoy entonces, por así decirlo, en concordancia con aquella voluntad ajena de la que parezco dependiente. Esto es: 'cumpló la voluntad de Dios'. El temor a la muerte es el mejor signo de una vida falsa, esto es, mala. Si mi conciencia me desequilibra es que no estoy en concordancia con algo. Pero ¿qué es ello? Por supuesto es correcto decir: la conciencia es la voz de Dios". Todo esto ¿hace de Wittgenstein una persona religiosa? Él mismo responde: "No soy un hombre religioso, pero no puedo evitar contemplar cada problema desde un punto de vista religioso".

El 11 de junio de 1916 escribe en su Diario filosófico 1914-1916: "¿Qué sé sobre Dios y la finalidad de la vida? Sé que este mundo existe. Que estoy situado en él como mi ojo en su campo visual. Que hay en él algo problemático que llamamos su sentido. Que este sentido no radica en él, sino fuera de él. Que la vida es el mundo. Que mi voluntad penetra al mundo. Que mi voluntad es buena o mala. Que bueno y malo dependen, por tanto, de algún modo del sentido de la vida. Que podemos llamar a Dios sentido de la vida, esto es, sentido del mundo. Y conectar con él la comparación de Dios con un Padre. Pensar en el sentido de la vida es orar".

### *José Ortega y Gasset*

En España, la misma preocupación por lo místico que estaba presente en Wittgenstein aparece en Ortega, solo que éste le da una salida menos favorable: "Recuerden ustedes la impresión sincera que les ha producido el trato con las obras místicas. El autor nos invita a un viaje maravilloso, al más maravilloso. Nos dice que ha estado en el centro mismo del universo, en la entraña de lo absoluto. Nos propone que rehagamos con él la caminata. Encantados, nos disponemos a par-

tir y dócilmente seguir a nuestro guía. Desde luego, nos sorprende un poco que quien se ha sumergido en tan prodigioso lugar y elemento, en tan decisivo abismo, como es Dios o lo Absoluto o lo Uno, no haya quedado más descompuesto, más deshumanizado, con nuevo acento -más distinto y otro de nosotros mismos. Cuando Teófilo Gautier volvió a París de su viaje por España, todo el mundo se lo conoció en la cara, porque la traía tostada por el sol transpirenaico. Según la leyenda bretona, los que bajaban al purgatorio de San Patricio no volvían a reír nunca. El místico ha vuelto intacto, impermeable a la materia soberana que durante un rato le ha bañado.

Pero es tanta la ilusión que nos ofrece el viajar propuesto, que acallamos esa momentánea extrañeza y caminamos resueltos junto al místico. Sus palabras -sus **lógoi**- nos seducen. Los místicos han solido ser los más formidables técnicos de la palabra. Los más exactos escritores. Es curioso y paradójico que en todos los lugares del mundo los clásicos del idioma, del verbo, hayan sido los místicos. Además de portentosos decisores, los místicos han tenido siempre un gran talento dramático... Todo buen dramaturgo conoce el efecto de mecánica tensión que produce esta segmentación del camino hacia un futuro anunciado. Y por eso los místicos dividen siempre su itinerario hacia el éxtasis en virtuales etapas. Unas veces se trata de un castillo dividido en moradas incluso unas en las otras, como esas cajas japonesas que tienen siempre dentro otras cajas más -así santa Teresa-; otras veces es la subida a un monte con altos en la ascensión, como en San Juan de la Cruz, o bien es una escalera donde cada peldaño nos promete una nueva visión y un nuevo paisaje, como en la escala espiritual de San Juan Clímaco. Confesemos que al llegar a cada uno de estos estadios sentimos alguna desilusión; lo que desde él divisamos

no es cosa mayor. Pero la esperanza de que en el próximo se manifestará ya lo insólito y magnífico nos mantiene alertas y animosos. Mas he aquí que al llegar a la última morada, a la cima del Carmelo, al último escalón, el místico guía que no ha parado de hablar durante un momento, nos dice: ‘Ahora quédese usted ahí solo; yo voy a sumergirme en el éxtasis. A la vuelta le contaré a usted’. Dócilmente esperamos, ilusionados con la perspectiva de ver al místico retornar ante nuestros ojos, directamente del abismo, chorreando aún misterios, con el olor acre de los vientos de ultranza que guardan algún tiempo pegado a las ropas del navegante. Helo aquí que ya vuelve y nos dice: ‘¿Pues sabe usted que no puedo contarle nada o poco menos, porque lo que he visto es en sí mismo incontable, indecible, inefable?’ Y el místico, tan locuaz antes, tan maestro en el arte del hablar, se torna taciturno en la hora decisiva o, lo que es peor todavía y más frecuente, nos comunica del transmundo noticias tan triviales, tan poco interesantes, que más bien desprestigian el más allá. Hemos perdido nuestro tiempo. El clásico del lenguaje se hace especialista del silencio”.

De ahí la preferencia absoluta de Ortega por Descartes frente al “frailuco de toscó sayal”, Francisco de Asís.

### 3.9. Lo posmoderno

En posmodernidad (posantropoteocéntrica) las referencias a figuras religiosas se envuelve en el manto de una escatología inmanente (el fin de la historia, es decir, el fin de la experiencia abrahámica) y funcionalizada. Son, tal vez, los momentos más bajos de lo religioso en la historia. Por eso, de nuevo, regresa el inhibido paganismo politeo: “Es el pagano que llevamos

dentro el que nos hace retroceder ante el relato de Tertuliano sobre la Iglesia cristiana pura del norte de África: ‘Los pecadores cristianos se pasan el día pidiendo perdón, y la noche en vigiliias y lágrimas echados en el suelo sobre pegajosas cenizas, envueltos en sayales andrajosos y en suciedad, ayunando y rezando’. Si el mundo moderno se ha rebelado contra la Iglesia es principalmente porque no puede soportar la noción de pecado. El paganismo griego y romano parece de algún modo más sano, salvo en lo que se refiere a los sacrificios animales. El politeísmo y la gran madre tierra contra la que luchó Pablo parecen naturales. La multiplicidad de la naturaleza se encuentra reproducida en los innumerables pequeños dioses, a los cuales todavía rezamos en su apariencia de santos”.

Cuando lo helénico asciende, lo eclesial descende: “¿Cómo no interrogarse sobre las desconcertantes posiciones que asume la Iglesia católica? Por una parte ha roto -en casi todos los casos- con su papel de defensora del orden establecido, de manera que el espíritu antirreligioso y anticlerical, tan fuertemente incrementado durante largo tiempo en las clases medias de Francia, Italia, España y América Latina, parece pertenecer al pasado. A la inversa, en muchos países la Iglesia católica está en primera línea en la lucha contra la miseria y contra las dictaduras: esto es verdad tanto en Chile y en Brasil como en Corea.

Al mismo tiempo, el discurso propiamente religioso de la Iglesia sobre Dios, el nacimiento de Cristo, la resurrección de los muertos y la vida eterna, simplemente ya no se comprende y, más concretamente, la moral sexual que predica ya no es respetada ni por los propios católicos, y su negativa a permitir que las mujeres accedan al sacerdocio parece incomprensible... Nuestra ambivalencia con respecto a la Iglesia católica puede ser ahora mejor comprendida. La priori-

dad es la de la lucha contra los poderes absolutos en un universo en que las tres cuartas partes de la humanidad están privadas de libertad, y debemos reconocer que la principal fuerza de resistencia al poder absoluto es la religión, como lo demuestra el ejemplo de Polonia. Pero nuestra tarea, la de los que ya no padecemos de falta de libertad, es la de inventar nuevas formas de resistencia al poder que se adueña de la modernidad, de las formas que deben apoyarse sobre la libertad y no sobre la tradición, sobre el individualismo y no sobre la comunidad. Esta llamada a la persona tiene raíces cristianas, pero la Iglesia católica actúa en este momento como si hubiera elegido dar prioridad a su refuerzo en los países más amenazados por la arbitrariedad y por la miseria, aceptando debilitarse en los países hoy ricos y democráticos con los que se identificó durante tanto tiempo. Esta elección, si existe, es peligrosa porque condena a la Iglesia católica a no ser más que una fuerza de resistencia, a no ser fuerte más que a costa de sus propios fracasos y a ser incapaz de proponer una imagen positiva de la modernidad". Alain Touraine dixit,

En este universo de filosofemas, Alfredo Fierro elabora su tesis de la "religiosidad desenladrillada", sin catalizadores hierofánicos personales: "A la religión, tras su rotura, le van a suceder otros hechos humanos para los que no tenemos sino denominaciones inapropiadas tomadas en préstamo del pasado: una gnosis, un modo de conocimiento que no se identifica con la ciencia pero tampoco la contradice, sino que se esfuerza por extrapolar sus evidencias procediendo más allá de ellas; unas actitudes ante la naturaleza, vista otra vez como algo sagrado según hace el movimiento ecologista, y no como algo puramente al servicio del hombre y enteramente sojuzgable por la tecnología humana; una ética pública de las relaciones elementales de convivencia y una ética personal vincu-

lada a la conciencia de la dignidad de la propia existencia, una experiencia o sentimiento que, por referirse a la totalidad de lo real, puede continuar llamándose sentimiento místico. Pero allí donde la religión de veras ha estallado no nos resulta posible imaginar algún nuevo conjunto o unidad cultural que propiamente la suceda y reemplace. Toda clase de combinaciones y desconexiones se antoja posible. Cabe mística con o sin gnosis, con o sin ética. Cabe a su vez una ética dotada de gnosis o de mística, tanto como una ética sumamente pragmática de andar por casa y de andar en sociedad, sin más miramientos que no hacer daño a otro. Puede revelarse otra vez la radical amoralidad de toda gnosis, de toda mística. Las solduras, las convergencias ocasionales de unos y otros elementos no están excluidas. Sólo se excluye el carácter forzoso, “religioso” de su unión. No hay perspectiva de lo que pudiera ser una nueva religión. La religión está desenladrillada, ¿quién la podrá enladrillar? ¡El hombre que llegue a hacerlo buen enladrillador será!”. Así habla Alfredo Fierro.

Lo mismo hallamos en Salvador Paniker y su “religión a la medida”: “Las grandes religiones históricas han cumplido ya su misión, aunque, naturalmente, puedan seguir funcionando para solaz de algunos... Lo que a uno le disgusta son las religiones universalistas. Este tipo de religión no concede margen para la experiencia libre, que es el meollo de lo propiamente religioso. Depurada de sus aspectos alienantes, la religión puede concentrarse en lo genuinamente religioso, en la liberación interior, en la descodificación de la conciencia. Y ello no es asunto de iglesias o asambleas; ello es asunto de cada cual, que para eso es cada cual. Porque eso pertenece a la genuina experiencia religiosa, la que por ser mía trasciende mi ego. Experiencia religiosa que es, a la vez, universal y concreta, diferente. Como diferentes son entre sí las verdaderas obras de arte.



Enrique Tierno definió al agnóstico como aquel que vive su finitud satisfactoriamente. Yo me atrevería a definir al hombre religioso como aquel que disuelve la antinomia finitud/infinidad. Religión a la medida es, pues, experiencia en libertad, respuesta improbable y pertinente frente a estímulos aleatorios, praxis no programada. Uno respeta a quienes, en nombre de la religión y en países premodernos, defienden la justicia social y cosas por el estilo. Pero en nuestro ámbito y en nuestra cota (sociedad posindustrial, etcétera) la faena es otra. Se trata de desvelar lo que somos ya, y que con tanta discusión teológica/ideológica habíamos perdido de vista. Religión a la medida y a la desmedida. Religión en un contexto cultural exquisitamente relativizado. Religión en el pluralismo. Religión como **minimal art**. Religión sin sentimiento de culpa ni utopía social. Religión, re-ligación, des-ligación, como prefieran”.

En fin, Xavier Rubert de Ventós lee el fondo de ojo de esta posmodernidad: “A la moral de la convicción he contrapuesto la moral en constante tensión para refutar sus propios postulados y por verificar los del vecino. Paralelamente, y en otro plano, a la moral cuyos criterios de valoración son la coherencia, la autenticidad, la autonomía y la realización ha de contraponerse la moral de la heteronomía, la incoherencia, la prodigalidad y la disolución personal: de la instrumentalización, de la dilapidación y del despilfarro de sí mismo. Según este criterio, bueno no es el acto que se dirige a mi realización, sino el que propicia mi disolución”. Henos aquí en la apoteosis de Proteo. Si no se aspira a ser hombre, ¿cómo aspirar a ser santo? Si sólo se cree en el “paraíso en la tierra” comunista, ¿cómo creer en la **communio sanctorum omnium**? Y, si no se cree en Dios, ¿cómo aspirar a ser santo?

En resumen: mala forma de dialogar interculturalmente ha elegido la posmodernidad, que sólo sabe “dialogar” reduciendo lo religioso a lo ético: ¡si Kierkegaard levantara la cabeza! De nuevo, cuanto más se presume de talante dialógico, tanto menos se practica. Habrá que estar atento a fin de evitar que en cada coyuntura histórica el diálogo sea substituido por la ley del embudo. Hay tarea para rato.