



Creecer sin miedo

Índice

<u>Este número</u>	<u>3</u>
Creer sin miedo	
<u>Retiro</u>	<u>5</u>
La Cuaresma que nos propone el papa Francisco	
<u>Formación</u>	<u>13</u>
De parques, plazas y oasis	
<u>Comunicación</u>	<u>30</u>
De las comunidades en las redes sociales a la comunidad humana	
<u>Carisma salesiano</u>	<u>34</u>
“Queridos salesianos”	
<u>Pastoral Juvenil</u>	<u>37</u>
El acompañamiento espiritual en la historia	
<u>La Solana</u>	<u>52</u>
¿Quién cuida a los cuidadores?	
<u>Familia</u>	<u>60</u>
Bioética y transhumanismo desde la perspectiva de la naturaleza humana	
<u>Lectio divina</u>	<u>72</u>
Dando fruto	
<u>El Anaquel</u>	<u>77</u>
Tender un puente	
<u>La levedad de los días</u>	<u>89</u>
Renace la vida	

forum.com – papeles de formación continua

Revista fundada en 2000

Tercera época

Delegación Inspectorial de Formación

Dirección: Mateo González [forum@salesianos.es]

Jefe de redacción: José Luis Guzón

Equipo asesor: Samuel Segura, Juan José Bartolomé, Cándido Orduna, Segundo Cousido, Jesús Rojano e Isidro Lozano.

Depósito Legal: LE 1436-2002

ISSN: 1695-3681

► Este número

Crecer sin miedo

Mateo González Alonso

Ha escrito el papa Francisco pensando en los salesianos: “Me ayudaron a crecer sin miedo, sin obsesiones. Me ayudaron a seguir adelante en la alegría y la oración”. Lo ha hecho en un libro que trata de ofrecer una mirada salesiana a las propuestas pastorales de Bergoglio y que nosotros ofrecemos en la sección “**Carisma salesiano**” de este nuevo número de nuestra revista forum.com de marzo. Esta mirada inspira también el contenido de esta propuesta que llega en plena Cuaresma.

Por eso el papa Francisco también nos acompaña en el “**Retiro**” en el que a partir de los mensajes del último pontificado para la Cuaresma se nos ofrece un itinerario actualizado de los elementos clásicos que la Iglesia propone para este tiempo: la limosna, el ayuno y la oración.

Además, en la sección de “**Comunicación**” ofrecemos el mensaje que el papa Francisco firmaba el pasado 24 de enero para la próxima Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales que se celebrará en la fiesta de la Ascensión. Nos encontramos así con una invitación a cuidar las redes humanizadoras que crean comunión personal.

Dejando de lado lo referido al papa Francisco, en la sección de “**Pastoral juvenil**” retomamos nuevamente la cuestión del acompañamiento, en esta ocasión desde una perspectiva histórica a través del jesuita Pascual Cebollada.

En el apartado dedicado a la “**Familia**” ofrecemos en esta ocasión un reflexión desde la ética del transhumanismo. Un fenómeno que no es neutro y tiene fuertes implicaciones morales.

Continuamos también con la sexta entregas de las “*Lectio Divina*” de Juan José Bartolomé a partir de los iconos pastorales que nos presenta la última edición del Cuadro Fundamental de referencia de la Pastoral Juvenil.

En la sección de “**Formación**” traemos en esta ocasión un estudio sobre los espacios políticos (parques, plazas y oasis) a partir de algunas de las reflexiones de la filósofa Hannah Arendt.

Nuevamente ofrecemos material formativo para los mayores en nuestra “**Solana**” –en esta ocasión con la segunda parte de un artículo del superior de los Maristas, Emili Turú, sobre el cuidado de los cuidadores– y en el “**Anaquel**” traemos el anticipo de un libro sobre los puentes que la Iglesia tiene que tender hacia la comunidad homosexual. Y cerramos, con las reflexiones cotidianas de Isidro Lozano en sección la “**Levedad de los días**”.

“En este viaje de regreso a lo esencial, que es la Cuaresma, el Evangelio propone tres etapas, que el Señor nos pide de recorrer sin hipocresía, sin engaños: la limosna, la oración, el ayuno”, nos invitaba Francisco el Miércoles de Ceniza. La formación estimula estas tres etapas del camino cuaresmal. Que la Cuaresma nos permita crear tiempos y espacios para nuestra formación continua. ¡Buena lectura!

Retiro

La Cuaresma que nos propone el papa Francisco

Mateo González Alonso



Carl Spitzweg, pintor del Romanticismo alemán del siglo XIX, tiene un cuadro titulado 'Miércoles de Ceniza', elaborado entre 1855 y 1860. En él no se presenta ningún rito litúrgico, sino que dentro de un calabozo vemos un arlequín encarcelado, símbolo del 'Espíritu del Carnaval' confinado mientras medita y reflexiona sobre los excesos y locuras de los días pasados. La luz que atraviesa los barrotes le ayuda a mirar el tiempo de 40 días que tiene por delante para levantar el ánimo.

Como pasa con el cuadro hay dos posibles maneras de entender la Cuaresma, explica el sacerdote Juan Francisco Pozo: "En esa pintura vemos un hombre disfrazado de arlequín, sentado en un rincón de una prisión, con aire deprimido y triste, como alguien que ha estado disfrutando de la alegría de vivir en el carnaval previo, con sus posibles excesos, y ahora está

castigado, privado de su libertad en nombre de la moralidad estricta y adversaria de la vida. Según esta interpretación la Cuaresma es un tiempo lúgubre, que rememora palabras como sacrificio, ayuno, penitencia... Es decir, algo verdaderamente antipático y poco atrayente. Pero está la otra interpretación, que es la que revela el sentido auténtico de la Cuaresma: el arlequín del cuadro, está bañado por la luz que viene desde arriba que penetra en su corazón y en su mente. Y esa luz, que representa el amor y la misericordia de Dios le está haciendo recapacitar acerca de su vida y sus acciones. La actitud serena del personaje sugiere que la paz ha llegado a su corazón tras el arrepentimiento, sabedor del perdón de Dios".

1. Tiempo de cuarentena

En la tradición antigua, y por lo tanto en la tradición bíblica, el número cuarenta era el número que designaba la madurez de una época, de una decisión, de cambio de generación... Es el tiempo suficiente que pasa Moisés en la cima del monte Sinaí (cf. Ex 34, 27-28), lo que tarde Elías en caminar hasta el Horeb (1 Re 19, 7-8) o el tiempo que Jesús es conducido al desierto por el Espíritu para que le tentara el diablo (Mt 4, 1-2). Además en 40 años por el desierto se renueva la generación que salió de Egipto y pecó con el becerro de oro (cf. Dt 8, 2-6) o es también el tiempo de la purificación de las mujeres tras el nacimiento de un hijo (cf. Lv 12, 2-4. 6-7).

Tiempo de madurez y de reflexión, la Cuaresma cada año es para nosotros una oportunidad para tomar el pulso a la vida cristiana en aspectos fundamentales y básicos, hacia los que las mismas prácticas debieran conducir. La Cuaresma, escribe el escolapio Jesús María Lecea es un “camino de aprendizaje, que, además de recibir enseñanza, prepara para la celebración del Misterio pascual, meta del recorrido cuaresmal”.

Un aprendizaje para entrar más dentro de nosotros mismos y encontrarnos con Dios mismo que nos acompaña en este camino del desierto cuaresmal. Tenemos que llegar a nuestro corazón como ocurre en la anécdota del “león dentro del mármol” de Miguel Ángel.

Una vez un escultor trabajaba con martillo y cincel un gran bloque de mármol. Un niño que estaba mirándole no veía más que trozos de mármol pequeños y grandes cayendo a derecha e izquierda. No tenía ni idea de lo que estaba ocurriendo. Pero cuando el niño volvió al estudio unas semanas después, se encontró con la sorpresa de un imponente y enorme león sentado en el lugar en el que había estado el bloque de mármol. Con gran excitación el niño corrió hacia el escultor y le dijo: “Por favor, dígame cómo sabía usted que había un león dentro del mármol”.

La respuesta es: “Yo sabía que había un león dentro del mármol porque, antes de verlo ahí, lo había visto en mi corazón. El secreto consiste en que fue el león de mi corazón el que reconoció al león del mármol”

Del mármol a un vigoroso león. O del desierto al jardín de la comunión nos invita el papa Francisco en el Mensaje para la cuaresma de este año. Un texto es el que presenta el sentido cósmico de la Pascua y nuestra necesidad de conversión. Concluye el mensaje con este párrafo:

Queridos hermanos y hermanas, la “Cuaresma” del Hijo de Dios fue un entrar en el *desierto* de la creación para hacer que volviese a ser aquel *jardín* de la comunión con Dios que era antes del pecado original (cf. Mc 1,12-13; Is 51,3). Que nuestra Cuaresma suponga recorrer ese mismo camino, para llevar también la esperanza de Cristo a la creación, que «será liberada de la esclavitud de la corrupción para entrar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios» (Rm 8,21). No dejemos transcurrir en vano este tiempo favorable. Pidamos a Dios que nos ayude a emprender un camino de verdadera conversión. Abandonemos el

egoísmo, la mirada fija en nosotros mismos, y dirijámonos a la Pascua de Jesús; hagámonos prójimos de nuestros hermanos y hermanas que pasan dificultades, compartiendo con ellos nuestros bienes espirituales y materiales. Así, acogiendo en lo concreto de nuestra vida la victoria de Cristo sobre el pecado y la muerte, atraeremos su fuerza transformadora también sobre la creación.

2. Tres “inversiones” cuaresmales

El evangelio de Miércoles de Ceniza (cf. Mt 6, 1-18) resalta de forma muy directa y elocuente los tres elementos clásicos de la piedad cuaresmales: la limosna, la oración y el ayuno. Tres elementos que marcan la triple orientación que la Cuaresma propone al creyente que quiere llegar preparado a la Pascua.

Una triple apertura que se hace realidad de muchas maneras, como señala J. Aldazábal:

- la **apertura a los demás**: con la obra clásica cuaresmal de la limosna, que es ante todo caridad, comprensión, amabilidad, perdón, aunque también limosna a los más necesitados de cerca o de lejos,
- la **apertura a Dios**, que es escucha de la Palabra, oración personal y familiar, participación más activa y frecuente en la Eucaristía y el sacramento de la Reconciliación,
- y el **ayuno**, que es autocontrol, búsqueda de un equilibrio en nuestra escala de valores, renuncia a cosas superfluas, sobre todo si su fruto redundará en ayuda a los más necesitados.

Francisco en su homilía del Miércoles de Ceniza de este año ha vuelto a los elementos clásicos para señalar que la “inversión” en ellas es un tesoro a largo plazo, que merecen la pena. Decía:

“En este viaje de regreso a lo esencial, que es la Cuaresma, el Evangelio propone tres etapas, que el Señor nos pide de recorrer sin hipocresía, sin engaños: la limosna, la oración, el ayuno. ¿Para qué sirven? La limosna, la oración y el ayuno nos devuelven a las tres únicas realidades que no pasan. La oración nos une de nuevo con Dios; la caridad con el prójimo; el ayuno con nosotros mismos. Dios, los hermanos, mi vida: estas son las realidades que no acaban en la nada, y en las que debemos invertir. Ahí es hacia donde nos invita a mirar la Cuaresma: *hacia lo Alto*, con la oración, que nos libra de una vida horizontal y plana, en la que encontramos tiempo para el yo, pero olvidamos a Dios. Y después *hacia el otro*, con caridad, que nos libra de la vanidad del tener, del pensar que las cosas son buenas si lo son para mí. Finalmente, nos invita a mirar *dentro* de nosotros mismos con el ayuno, que nos libra del apego a las cosas, de la mundanidad que anestesia el corazón. Oración, caridad, ayuno: tres inversiones para un tesoro que no se acaba.”

También apuntan tres direcciones que son una sola, la Pascua de Jesús. Por eso Francisco ha procurado en sus mensajes para la Cuaresma mantener actualizados estos

elementos clásicos de la Cuaresma. Veamos brevemente cada una de estas tres herramientas para el camino cuaresmal.

2.1. Ayuno

“Ayunar, o sea aprender a cambiar nuestra actitud con los demás y con las criaturas: de la tentación de “devorarlo” todo, para saciar nuestra avidez, a la capacidad de sufrir por amor, que puede colmar el vacío de nuestro corazón”, escribe Francisco (Mensaje para la Cuaresma de 2019). Este ayuno que nos propone el Papa es una invitación a eliminar todo lo superfluo que impide que entremos en nuestro interior, que escuchemos los verdaderos anhelos de nuestro corazón, que hagamos silencio del mundo para conectar con lo esencial.

Muchos elementos externos nos retienen y nos impiden vivir de forma auténtica este ayuno no solo de cosas materiales, por eso Francisco es tan dura en sus críticas a los falsos profetas y a los charlatanes que usan su palabra para difundir toxicidad y no para construir comunión:

“Preguntémonos: ¿qué formas asumen los falsos profetas? Son como «encantadores de serpientes», o sea, se aprovechan de las emociones humanas para esclavizar a las personas y llevarlas adonde ellos quieren. Cuántos hijos de Dios se dejan fascinar por las lisonjas de un placer momentáneo, al que se le confunde con la felicidad. Cuántos hombres y mujeres viven como encantados por la ilusión del dinero, que los hace en realidad esclavos del lucro o de intereses mezquinos. Cuántos viven pensando que se bastan a sí mismos y caen presa de la soledad. Otros falsos profetas son esos «charlatanes» que ofrecen soluciones sencillas e inmediatas para los sufrimientos, remedios que sin embargo resultan ser completamente inútiles: cuántos son los jóvenes a los que se les ofrece el falso remedio de la droga, de unas relaciones de «usar y tirar», de ganancias fáciles pero deshonestas. Cuántos se dejan cautivar por una vida completamente virtual, en que las relaciones parecen más sencillas y rápidas pero que después resultan dramáticamente sin sentido. Estos estafadores no sólo ofrecen cosas sin valor sino que quitan lo más valioso, como la dignidad, la libertad y la capacidad de amar. Es el engaño de la vanidad, que nos lleva a pavonearnos... haciéndonos caer en el ridículo; y el ridículo no tiene vuelta atrás” (Mensaje para la cuaresma de 2018).

Por otro lado, hay actitudes internas que se oponen a este ayuno “en espíritu y verdad”, podríamos decir. El papa Francisco nos pone en guardia contra dos muy presentes en nuestro día a día y que tienen una traducción social innegable, la indiferencia y la soberbia.

“Dios no nos pide nada que no nos haya dado antes: «Nosotros amemos a Dios porque él nos amó primero» (1 Jn 4,19). Él no es indiferente a nosotros. Está interesado en cada uno de nosotros, nos conoce por nuestro nombre, nos cuida y nos busca cuando lo dejamos. Cada uno de nosotros le interesa; su amor le

impide ser indiferente a lo que nos sucede. Pero ocurre que cuando estamos bien y nos sentimos a gusto, nos olvidamos de los demás (algo que Dios Padre no hace jamás), no nos interesan sus problemas, ni sus sufrimientos, ni las injusticias que padecen... Entonces nuestro corazón cae en la indiferencia: yo estoy relativamente bien y a gusto, y me olvido de quienes no están bien” (Mensaje para la Cuaresma de 2015).

“El peldaño más bajo de esta decadencia moral es la soberbia. El hombre rico se viste como si fuera un rey, simula las maneras de un dios, olvidando que es simplemente un mortal. Para el hombre corrompido por el amor a las riquezas, no existe otra cosa que el propio yo, y por eso las personas que están a su alrededor no merecen su atención” (Mensaje para la Cuaresma de 2017).

El ayuno se constituye en un antídoto contra estas actitudes aparentemente complacientes pero tremendamente destructivas para nosotros y para quienes viven a nuestro lado:

“El *ayuno* debilita nuestra violencia, nos desarma, y constituye una importante ocasión para crecer. Por una parte, nos permite experimentar lo que sienten aquellos que carecen de lo indispensable y conocen el aguijón del hambre; por otra, expresa la condición de nuestro espíritu, hambriento de bondad y sediento de la vida de Dios. El ayuno nos despierta, nos hace estar más atentos a Dios y al prójimo, inflama nuestra voluntad de obedecer a Dios, que es el único que sacia nuestra hambre” (Mensaje para la Cuaresma de 2018).

2.2. Oración

“*Orar* para saber renunciar a la idolatría y a la autosuficiencia de nuestro yo, y declararnos necesitados del Señor y de su misericordia”, señala el papa Francisco en el Mensaje para la Cuaresma de este año. No precisa mucho más, pero la oración y la escucha de la Palabra de Dios han estado en el centro de los mensajes de las anteriores cuaresmas de Francisco.

Por ejemplo, hace un año señalaba que “el hecho de dedicar más tiempo a la *oración* hace que nuestro corazón descubra las mentiras secretas con las cuales nos engañamos a nosotros mismos, para buscar finalmente el consuelo en Dios. Él es nuestro Padre y desea para nosotros la vida” (Mensaje para la Cuaresma de 2018). De esta manera se conecta con lo dicho con el ayuno.

En otros mensajes ha hecho referencia explícita a participar de forma más intensa en la vida sacramental. Especialmente en la vivencia de la eucaristía y al Reconciliación que encuentran en este tiempo de Cuaresma textos que conectan fuertemente con la vivencia espiritual interior y se compromiso cristiano concreto en la construcción del Reino. Vivir la eucaristía en clave cuaresmal es una recomendación continua el pontífice:

“La Cuaresma es un tiempo propicio para dejarnos servir por Cristo y así llegar a ser como Él. Esto sucede cuando escuchamos la Palabra de Dios y cuando recibimos los sacramentos, en particular la Eucaristía. En ella nos convertimos en lo que recibimos: el cuerpo de Cristo. En él no hay lugar para la indiferencia, que tan a menudo parece tener tanto poder en nuestros corazones. Quien es de Cristo pertenece a un solo cuerpo y en Él no se es indiferente hacia los demás” (Mensaje para la Cuaresma de 2015).

Además, la oración ensancha las fronteras de uno mismo frente al riesgo de vivir una Cuaresma encerrado en los propios problemas y necesidades. La cuaresma ayuda a ver la oración como un puente hacia los demás.

“Para recibir y hacer fructificar plenamente lo que Dios nos da es preciso superar los confines de la Iglesia visible en dos direcciones. En primer lugar, uniéndonos a la Iglesia del cielo en la oración. Cuando la Iglesia terrenal ora, se insta una comunión de servicio y de bien mutuos que llega ante Dios. Junto con los santos, que encontraron su plenitud en Dios, formamos parte de la comunión en la cual el amor vence la indiferencia. [...] Por otra parte, toda comunidad cristiana está llamada a cruzar el umbral que la pone en relación con la sociedad que la rodea, con los pobres y los alejados. La Iglesia por naturaleza es misionera, no debe quedarse replegada en sí misma, sino que es enviada a todos los hombres” (Mensaje para la Cuaresma de 2015).

2.3. Limosna

El tercer precisamente conecta directamente con las necesidades de los demás. Por eso el Papa enfoca de esta manera la limosna en el mensaje para este año: “*Dar limosna* para salir de la necesidad de vivir y acumularlo todo para nosotros mismos, creyendo que así nos aseguramos un futuro que no nos pertenece. Y volver a encontrar así la alegría del proyecto que Dios ha puesto en la creación y en nuestro corazón, es decir amarle, amar a nuestros hermanos y al mundo entero, y encontrar en este amor la verdadera felicidad” (Mensaje para la Cuaresma de 2019).

Hace un año, el Papa también hablaba del carácter terapéutico de la limosna. “El ejercicio de la *limosna* nos libera de la avidez y nos ayuda a descubrir que el otro es mi hermano: nunca lo que tengo es sólo mío. Cuánto desearía que la limosna se convirtiera para todos en un auténtico estilo de vida. Al igual que, como cristianos, me gustaría que siguiésemos el ejemplo de los apóstoles y viésemos en la posibilidad de compartir nuestros bienes con los demás un testimonio concreto de la comunión que vivimos en la Iglesia” (Mensaje para la Cuaresma de 2018).

Y aún más, el Papa considera la vivencia de la caridad como un termómetro de nuestra vida cristiana: “Dante Alighieri, en su descripción del infierno, se imagina al diablo sentado en un trono de hielo; su morada es el hielo del amor extinguido. Preguntémosnos entonces: ¿cómo se enfría en nosotros la caridad? ¿Cuáles son las

señales que nos indican que el amor corre el riesgo de apagarse en nosotros?” (Mensaje para la Cuaresma de 2018).

Frente a estereotipos sociales que presentan la caridad y la limosna con cierto desdén o como una manera fácil de tranquilizar la conciencia. Francisco apuesta, más allá de estos 40 días, por una Iglesia que se identifica con el sentido profundo de la limosna, hasta que esta incluso duele: “La Cuaresma es un tiempo adecuado para despojarse; y nos hará bien preguntarnos de qué podemos privarnos a fin de ayudar y enriquecer a otros con nuestra pobreza. No olvidemos que la verdadera pobreza duele: no sería válido un despojo sin esta dimensión penitencial. Desconfío de la limosna que no cuesta y no duele” (Mensaje para la Cuaresma de 2014).

La limosna en su atención al prójimo, además, nos conecta con las obras de misericordia. Acciones concretas que reflejan la cercanía a los demás. Especificaba el Papa en el Año de la misericordia:

“La misericordia de Dios transforma el corazón del hombre haciéndole experimentar un amor fiel, y lo hace a su vez capaz de misericordia. Es siempre un milagro el que la misericordia divina se irradie en la vida de cada uno de nosotros, impulsándonos a amar al prójimo y animándonos a vivir lo que la tradición de la Iglesia llama las obras de misericordia corporales y espirituales. Ellas nos recuerdan que nuestra fe se traduce en gestos concretos y cotidianos, destinados a ayudar a nuestro prójimo en el cuerpo y en el espíritu, y sobre los que seremos juzgados: nutrirlo, visitarlo, consolarlo y educarlo [...] Mediante las corporales tocamos la carne de Cristo en los hermanos y hermanas que necesitan ser nutridos, vestidos, alojados, visitados, mientras que las espirituales tocan más directamente nuestra condición de pecadores: aconsejar, enseñar, perdonar, amonestar, rezar. Por tanto, nunca hay que separar las obras corporales de las espirituales. Precisamente tocando en el mísero la carne de Jesús crucificado el pecador podrá recibir como don la conciencia de que él mismo es un pobre mendigo” (Mensaje para la Cuaresma de 2016).

3. El fuego de la Pascua

La Cuaresma no es el tiempo de las caras largas o avinagradas. Es el momento de una profunda alegría esperanzada. “Nuestro mundo, necesitado de Resurrección, espera sobre todo del cristiano que dé razón de su esperanza”. Y es que la Cuaresma es “un camino de preparación para celebrar y vivir a fondo el misterio central de nuestra fe, que es la Resurrección de Jesucristo y la promesa de nuestra propia resurrección. En realidad, la Cuaresma presenta una visión alegre del mundo” (José María Avendaño).

Aunque a veces no sabemos distinguir cómo se manifiesta esa promesa. Joan Chittister cuenta esta provocadora historia en su ya clásico *El fuego en estas cenizas*:

Un peregrino recorría su camino, cuando cierto día pasó ante un hombre que parecía un monje y que estaba sentado en el campo. Cerca de allí otros hombres trabajaban en un edificio de piedra.

- Pareces un monje, dijo el peregrino.
- Lo soy, respondió el monje.
- ¿Quiénes son estos que están trabajando en la abadía?
- Mis monjes, contestó. Yo soy el abad.
- Es magnífico, contestó el peregrino, ver levantar un monasterio.
- Lo estamos derribando, dijo el abad.
- ¿Derribándolo?, exclamó el peregrino, ¿por qué?
- Para poder ver salir el sol cada mañana, respondió el abad.

Construcción o destrucción, fuego o regeneración, cenizas del pasado o como previo... eso es cada Cuaresma y así lo vivió María al pie de la Cruz descubriendo el auténtico sentido de la Pascua de Jesús. “¡Oh dulce fuente de amor!./ hazme sentir tu dolor/ para que llore contigo./ Y que, por mi Cristo amado,/ mi corazón abrasado/ más viva en él que conmigo”, dice una de las estrofas del *Stabat Mater* en la versión de Lope de Vega.

Para la reflexión personal y la oración

- ¿Cómo me planteo esta Cuaresma? ¿Qué caminos de conversión tengo que transitar aún?
- **Ayuno...** ¿De qué tengo que vaciar mi corazón para que Dios lo llene totalmente? ¿Qué me imposibilita el encuentro y la comunión? ¿Cómo me habla Dios en mis silencios?
- **Oración...** ¿Me ayuda a superar la propia autosuficiencia? ¿Dejo que me transforme interiormente? ¿Qué apporto a los momentos de celebración compartida?
- **Limosna...** ¿Cómo vivo la caridad? ¿Me posibilita acercarme al prójimo? ¿Qué limosnas cotidianas me reclama el mensaje de Jesús?

Formación

De parques, plazas y oasis: una exploración de los espacios políticos en Hannah Arendt¹

Edgar Straehle Universitat de Barcelona

Precisamente porque sufrimos bajo las condiciones del desierto somos aún humanos y estamos aún intactos; el peligro consiste en que nos convirtamos en verdaderos habitantes del desierto y nos sintamos cómodos en él. (Arendt, 2006b, p. 100)

En el año 1968, Arendt comentó que esta fecha se podía convertir en un punto de referencia política como la que 1848 había supuesto para las generaciones anteriores, ante todo debido a los ejemplos brindados que en el futuro serían recuperados con el propósito de aprender a comprender lo que es la política (Arendt y Jaspers, 1993, pp. 715- 716). Como se sabe, ella no ocultó sus simpatías hacia esos recordados movimientos estudiantiles que, en virtud del carácter, la creatividad y la resonancia de sus acciones, sorprendieron y pusieron en vilo a la sociedad del momento. Se refirió a estos acontecimientos de manera positiva y apuntó que sus participantes se caracterizaban “por su puro coraje, por una sorprendente voluntad de acción y por una no menos sorprendente confianza en la posibilidad de cambios” (Arendt, 2005b, p. 26-27). Por ello, consideró el estallido de estas insurrecciones como una de las mejores encarnaciones contemporáneas de la desobediencia civil y como una muestra actualizada de la olvidada *felicidad pública* (*public happiness*) que tiempo atrás había constituido uno de los pilares y rasgos distintivos de la Revolución Americana. En opinión de Arendt, no se trata de una cuestión en modo alguno menor, pues “cuando el hombre toma parte en la vida pública se abre para sí mismo una dimensión de experiencia humana que de otra forma permanece cerrada para él y que, de alguna manera, constituye una parte de la ‘felicidad’ completa” (Arendt, 1998, p. 154)². Lógicamente, esta felicidad pública se asocia de manera estrecha con el uso político del espacio.

¹ Artículo publicado en *Las Torres de Lucca*, núm. 10 (2017), pp. 21-49

² Sin embargo, no hay que olvidar los paralelos que tienen estos acontecimientos con la Revolución Húngara de 1956, la cual también estuvo ampliamente protagonizada e impulsada por los estudiantes. Es una lástima que el escrito *Reflexiones sobre la revolución húngara* de Arendt no haya centrado una atención específica al aspecto espacial de los acontecimientos. Para una buena aproximación a los hechos de la Revolución Húngara, no exenta de paralelismos con la interpretación de la autora alemana, véase la obra *1956, Budapest, l'insurrection* de François Fejtö (2006).

Ciertamente, Arendt no escribió mucho acerca de la dimensión espacial de los movimientos estudiantiles, los cuales sobresalieron por la puesta en práctica de una democracia participativa y por el empleo de estrategias de visibilización así como por la ocupación política, desafiante y generalmente no violenta de lugares simbólicos. Sin embargo, deslizó algunas reflexiones que pueden ser provechosas para profundizar en esta cuestión. Una de las observaciones más relevantes de Arendt se encuentra en una nota al pie de *Sobre la violencia*, obra que fue escrita al calor de estos acontecimientos. En esta nota indica que el citado apetito por la acción de los estudiantes se constataba de una manera especial en la puesta en marcha de cierta clase de iniciativas (*enterprises*) que en apariencia son pequeñas y relativamente inocuas (*harmless*). Entre este tipo de acciones hace referencia a dos: en primer lugar, que los estudiantes supieron alzarse con éxito contra las autoridades del campus a la hora de denunciar que estas estaban pagando un salario por debajo del mínimo legal a los empleados de edificios suyos como el de la cafetería; a continuación, el punto que más nos interesa, especifica que dentro de este tipo de acciones también se debería incluir la resolución que tomaron los estudiantes de Berkeley de ocupar un solar, perteneciente a la universidad y entonces en desuso, con el objeto de convertirlo en lo que en lo sucesivo sería bautizado como el *People's Park*, nombre con el que este sitio ha pasado a la historia y a formar parte del elenco de parques (como el Zuccotti de Nueva York y el Gezi de Estambul) que son conocidos por el uso político que se hizo de ellos. Sin entrar en más detalles, Arendt agrega que esta fue la clase de iniciativa que suscitó la peor reacción por parte de las autoridades. Más adelante profundizaremos en los diferentes aspectos, matices y valoraciones que adoptó esta controvertida reacción.

La misma Arendt fue consciente de que su afirmación podía no ser compartida por un buen número de personas y que una iniciativa como la toma de un parque podía no recibir el rótulo de acción política. Por lo menos, no si se la compara con la magnitud o la resonancia de otro tipo de sucesos en apariencia más políticos e importantes. Sin duda, lo que acaeció fue un acto considerablemente menos vistoso, espectacular o por supuesto violento que los que comúnmente se asocian a revueltas, insurrecciones o revoluciones. A fin de cuentas, el hecho mencionado no consistió más que en la pacífica ocupación y apropiación de un espacio vacío que, además, no había sido aprovechado hasta ese momento por la misma universidad. El objetivo de esta acción no era más que acondicionar y adaptar un lugar a los requerimientos y deseos de los estudiantes; esto es, en contraste con los espacios sujetos a control que se hallaban dentro del área del campus, de lo que se trataba era de convertirlo en un sitio verdaderamente público y abierto a todo el mundo, en eso que habían bautizado pomposamente con el nombre de un *parque del pueblo*. El propósito explícito, llevado a cabo pese a la negativa de la universidad, no era otro que el de habilitar un espacio donde reunirse, organizarse y tomar la palabra en plena libertad.

En consonancia con la decisión tomada, el veinte de abril de 1969 los estudiantes iniciaron las acciones de acondicionamiento y transformación del solar en un parque público gracias a la colaboración de un millar de personas en unos trabajos que se prolongaron hasta mediados de mayo. Arendt destacó la importancia de este tipo de iniciativas y manifestó que “parece que precisamente tales acciones ‘no políticas’ son las que unifican el cuerpo estudiantil detrás de una vanguardia radical” (2005b, p. 27). Es decir, la consecuencia que se derivaba de la apropiación del parque fue conseguir dotar

de un elemento cohesivo a las protestas. Arendt conecta esta cuestión con el hecho no casual de que en este contexto se lograra la mayor cantidad de votos en la historia de las votaciones de los estudiantes, cuando el 85% de casi 15.000 de ellos se pronunciaron a favor del empleo compartido de los solares. Más allá de sus diferentes opiniones u objetivos políticos, lo que unificaba a los diferentes estudiantes era el deseo de disponer de un espacio que fuera propio y estuviera libre de las intromisiones de las autoridades universitarias.

Lo que aconteció en esos días fue la conversión de un espacio olvidado y desaprovechado en uno relacional y, en definitiva, político. Lo en apariencia no político consistía no solo en uno de los actos políticos por excelencia, sino también en uno que fuera eminentemente *politizador*. Más que una acción, que según Arendt es política en la medida en que es plural y se emprende en concierto con otros semejantes, la ocupación del parque resultaba temible para las autoridades porque permitía la aparición de un espacio común e intermedio que se situaba como el venero de futuras acciones e, incluso, como la salvaguarda de la pluralidad de la movilización estudiantil. Gracias al People's Park, agrega, se conseguía reunir a un número mucho mayor de personas y proporcionar al movimiento una pluralidad mayor, a causa de la cual este no quedaba restringido a los grupos radicales (y posiblemente violentos)³.

El espacio político aparece caracterizado en Arendt como un espacio intermedio o *entre* que a la vez que une a sus integrantes también los separa. Ambos elementos, sendos verbos, son clave para comprender esta cuestión: la distinción de los seres humanos, en tanto que se diferencia de la *alteritas* (el tipo de diferencia ontológica e inevitable que por ejemplo hace que las cosas sean distintas), tan solo existe en la medida en que es capaz de entrar en relación con los otros o los productos de estos otros, en la medida que no se queda encerrada dentro de sí. Ahora bien, esa distinción no sería posible sin el concurso de ningún elemento de igualdad y estaría entonces condenada a permanecer como *alteritas*, al clausurar toda comunicación o contacto entre sus integrantes. Por ello, distinción e igualdad no solamente no se contraponen, sino que deben ir siempre cogidas de la mano. Gracias a que la distinción no es pura, radical e inevitable separación o unión, gracias a que por eso mismo la comunicación o la acción son posibles, se puede fraguar y constituir un mundo común. La diferencia, pues, es lo que se muestra en el espacio de aparición que es el mundo y no lo que es propiamente en sí, en una presunta interioridad o en tanto que sustancia. El punto fundamental reside en que un espacio es propiamente político en la medida en que tiene la capacidad de acoger lo diferente y, como había escrito en *¿Qué es la política?*, en que “solo puede haber seres humanos en el sentido auténtico del término donde hay mundo y solo hay mundo en el sentido auténtico del término donde la pluralidad del género humano es algo más que la multiplicación de ejemplares de una especie” (Arendt, 1997, p. 118).

Desde la óptica del pensamiento de Arendt, es fácil entender esta apropiación del parque por los estudiantes como una acción política en un sentido pleno y asimismo como un acto

³ Hay que pensar que, como señaló Arendt en *Desobediencia civil*, la principal amenaza que se cernía sobre el movimiento estudiantil “no es el vandalismo, la violencia, los malos modos y las peores maneras sino la creciente infección de ideologías que experimenta el movimiento (maoísmo, castrismo, estalinismo, marxismo-leninismo y otras semejantes) que, en realidad, escinden y disuelven la asociación” (Arendt, 1998, p. 76).

de poder. Es preciso tener en cuenta que en su opinión el poder no debe ser entendido como una forma de imposición o dominación, ni mucho menos como un acto de fuerza, coerción, coacción o violencia. Por el contrario, el poder no se queda dentro de uno mismo; se desenvuelve en concierto con los otros, brota y se expresa en el espacio intermedio y se levanta sobre la inevitable pluralidad de sus participantes (Arendt, 2005b, p. 60)⁴. Desde esta perspectiva, el poder, lejos de ser visto como una forma de sometimiento o dominación, pasa a ser entendido en conexión con la cooperación, la mutualidad, la reciprocidad o el acuerdo (Arendt, 2004, p. 250). Por lo mismo, el poder no debe ser caracterizado como una cosa o sustancia, como algo que pueda estar en las manos de un solo individuo o ser poseído, sino como una matriz de relaciones trenzadas y puestas en práctica (*performed*) entre una multiplicidad de actores. Y más que como un *power over* debe ser entendido como un *power to*.

En efecto, el espacio propio del poder es lo que Arendt denomina el entre (*Zwischenraum* en alemán o *in-between* en inglés). El poder tan solo puede darse entre (*zwischen*) los humanos y no en (*in*) o sobre (*an*) sobre ellos (Arendt, 2006a, p. 176)⁵. El poder genera un espacio de interacción e interlocución que es lo que en rigor constituye el espacio propio de la libertad y la política. Estas tres palabras –espacio, poder y libertad– se relacionan, entrelazan e interpenetran en el pensamiento de Arendt. Para ella, como escribe *¿Qué es la política?*, “política y libertad son idénticas y donde no hay esta última tampoco hay espacio propiamente político” (Arendt, 1997, p. 79). Al respecto, añade que se produce poder siempre que los humanos emprenden algo en común (*zusammen unternehmen*), digamos que el poder es el fenómeno original de la pluralidad (Arendt, 1997, p. 153-154), mientras que en *Sobre la revolución* añade que “el poder solo aparece allí y donde los humanos se reúnen con el propósito de realizar algo en común, y desaparecerá cuando, por la razón que sea, se dispersen o se separen” (Arendt, 2004, p. 239).

Hay que tener en cuenta que Arendt remarca que “poder” en alemán (*Macht*) no procede del verbo “hacer” (*machen*) sino de *mögen* y que entronca con el adjetivo *möglich*, que en castellano significa “posible”. Respecto al griego, lo asocia al término *dynamis*. El poder consiste en una potencialidad o virtualidad que se actualiza cada vez que una multiplicidad de personas actúa en concierto y, en modo alguno, debe ser descrita como un tipo de actividad que tenga algún tipo de correspondencia con las que operan según el esquema del trabajo o de la fabricación. En la interpretación arendtiana, el poder no debe ser entendido desde una lógica instrumental sino que se define por su carácter irreductiblemente espontáneo y plural. Eso explica que en numerosas ocasiones prefiera emplear verbos como “brotar” (*entspringen*) o “generar” (*entstehen*). El poder es descrito entonces como una actividad pura (*reine Aktivität*) que no es reificable o alienable, que es intrínsecamente inapropiable, puesto que se escapa y se desvanece tan pronto como se lo pretende trasladar del *entre* a un sujeto determinado (Arendt, 2006a, p. 154 y p. 263). Toda toma o apropiación de poder conduce *ipso facto* a la disolución

⁴ En este contexto se puede recordar que Arendt comentó a los estudiantes que “la acción no es lo mismo que la lectura de un libro; esto último lo puede hacer uno solo, pero cuando se actúa, se actúa con otros, y eso significa que uno deja de lado todo teorizar y mantiene sus ojos abiertos” (Young-Bruehl, 1993, p. 540).

⁵ En el mismo sentido, habría que decir que “la acción y el discurso se dan entre los seres humanos” y no “en los seres humanos” (Arendt, 1993, p. 206).

de este. El poder, por eso, no es almacenable o intercambiable. Tan solo existe y pervive en tanto que los que se habían reunido no se hayan separado o dispersado. El poder implica por definición la presencia de los otros y evidencia así la insuficiencia e impotencia de la individualidad, la indigencia (*Bedürftigkeit*) de esta. El gesto arendtiano, en suma, debe ser comprendido como un alejamiento del poder respecto a la violencia y, a la vez, como una apuesta por la desindividualización o desobjetivización del poder. Tan solo en tanto que el poder no esté en manos de un individuo y sea pluralizado, en tanto que se manifieste en la emergencia de un espacio intermedio y compartido, se puede hablar en propiedad de poder.

1. La violencia frente al poder y el espacio intermedio

El People's Park no es banal. Ojalá se pudiera decir lo mismo de quienes construyen y vigilan las vallas que nos rodean. (Wolin y Schaar, 1969)

A nivel analítico, violencia y poder aparecen como fenómenos absolutamente contrapuestos según Arendt. Donde crece la primera, aclara, desaparece el segundo. Por ello, en una anotación de tono típicamente suyo, apunta que lo contrario de la violencia no es la no-violencia, la cual no se encierra más que en una descripción negativa, sino el poder, una realidad que es de tinte positivo (Arendt, 2006a, p. 671). A su juicio, mientras que la extrema forma de violencia se expresa en la oposición de uno contra todos, la extrema forma de poder es la de todos contra uno (Arendt, 2005b, p. 57)⁶. En verdad, la violencia no solo se caracteriza por agredir o asesinar al contrincante o enemigo, también menoscaba el poder porque conduce a la supresión del *entre* en el que se manifiesta. De ahí que la violencia, además de ser extrapolítica y carecer de logos, de ser muda, pueda ser catalogada de antipolítica.

Esto fue lo que justamente sucedió en el parque el día 15 de mayo de 1969, poco después de haber concluido las obras de transformación, y es a lo que Arendt se refería al hacer alusión a la *peor reacción* (*worst reaction*) por parte de las autoridades. La pensadora no ofrece más detalles de este asunto. En la nota comentada de *Sobre la violencia* se limita a remitir al lector al “excelente informe” que Sheldon S. Wolin y John H. Schaar (1969) habían realizado acerca de lo que se llamó la Batalla del People's Park, que en buena medida vamos a seguir en las próximas líneas.

El 15 de mayo de 1969, Ronald Reagan, quien en aquellas fechas era el gobernador de California, tomó la resolución de mandar las fuerzas de seguridad para expulsar y

⁶ Que la violencia sea de por sí antipolítica, no implica que Arendt se posicione en contra de todas sus manifestaciones o que esta autora deba ser retratada como una ardiente defensora de la no violencia, como a veces se ha tendido a hacer. En *Sobre la violencia* escribió: “en la vida privada, al igual que en la pública, hay situaciones en las que el único remedio apropiado puede ser la auténtica celeridad de un acto violento [...]. El *quid* está en que, bajo ciertas circunstancias, la violencia —actuando sin argumentación ni palabras y sin consideración a las consecuencias— es el único medio de restablecer el equilibrio de la balanza de la justicia [...]. Es innegable que actos semejantes en los que los hombres toman la ley en sus propias manos a favor de la justicia, se hallan en conflicto con las constituciones de las comunidades civilizadas; pero su carácter antipolítico, tan manifiesto en el gran relato de Melville, no significa que sean inhumanos o ‘simplemente’ emocionales” (Arendt, 2005b, p. 86).

desalojar a los estudiantes del solar, sin tener en cuenta que el rector de la Universidad de Berkeley, Roger Heyns, había prometido que no se emprendería acción alguna sin previo aviso. Horas más tarde, se reunieron unos tres mil estudiantes que, después de intentar recuperar sin éxito el control del People's Park, se vieron envueltos en fuertes enfrentamientos con la policía que se saldaron con la muerte a tiros del estudiante James Rector así como más de un centenar de heridos. Al día siguiente, el gobernador Reagan ordenó que se enviara un contingente compuesto por más de dos mil agentes de la Guardia Nacional a la zona de conflicto y, pese a la oposición manifestada por el ayuntamiento de Berkeley, declaró el estado de emergencia e impuso el toque de queda. Acto seguido, se dio la orden de disolver cualquier reunión de personas en el espacio público. Uno de los puntos más polémicos fue el hecho de que agentes equipados con porras y máscaras protectoras, y apoyados desde el aire por un helicóptero, arrojaron de manera indiscriminada sobre la población gases que habían sido prohibidos por la convención de Ginebra y que habían sido previamente empleados en la guerra de Vietnam, al mismo tiempo que se impedía a los manifestantes que pudieran escapar de la zona gaseada (Arendt, 2005b, p. 74). Como reacción ante semejantes excesos policiales, al cabo de unos días se convocó una manifestación que congregó a más de 30.000 personas, aunque con el transcurso del tiempo se consiguió que la intensidad de la situación fuera amainando. Pese a que las protestas pasaron a ser conocidas a nivel nacional, la universidad tomó la resolución de rodear y vallar el terreno con telas metálicas con el fin de que el solar no volviera a ser ocupado en el futuro. De este modo, el parque dejó de cumplir su función política y, debido al cariz que había adquirido la situación, los estudiantes se quedaron finalmente sin el espacio político por el que habían luchado.

Es digno de resaltar que la acción policial más relevante de esos días no fuera dirigida a disolver una manifestación o contener la comisión de unos actos violentos, sino a “liberar” un espacio antes olvidado y poco tenido en cuenta. Para ello, los agentes decidieron actuar sin la aprobación de las autoridades universitarias a las que pertenecía el solar en cuestión, las cuales no dudaron en tachar el acto de irresponsable. El mismo gobernador Reagan criticó en público la tibieza del rectorado, el cual se había inclinado por adoptar una posición más dialogante y negociadora que justo antes del desalojo había sido aceptada por los portavoces de los ocupantes. Al parecer, se había escogido la vía del diálogo y no la de la confrontación. Frente a ello, Reagan optó por una postura más dura y contundente, que no reconocía a los ocupantes ilegales como interlocutores políticos válidos y donde la única solución posible debía pasar por el recurso a la fuerza. El objetivo de la agresión policial no era otro que sustraer al movimiento estudiantil de su espacio político, de su *entre*, y, por tanto, despolitizarlo en un sentido arendtiano; es decir, hacer que ese espacio intermedio perdiera su carácter de *inter* y dejara de estar ocupado, transitado y aprovechado por los estudiantes. De algún modo, la policía comprendió que la lucha no debía ir prioritariamente dirigida contra los individuos del movimiento sino contra aquel espacio que los unía y les otorgaba un auténtico poder. Quizá comprendieron que el parque era el resorte que tenía la capacidad de poner en relación a unos individuos que, aislados, estaban condenados a la impotencia y que, reunidos en un espacio que hiciera de *entre*, podían convertirse en un temible poder político. Para aniquilar este poder, por eso, había que actuar sobre el espacio intermedio, este espacio de libertad y politización, en el que germinaba y se

expresaba⁷. Por decirlo en otras palabras, el lugar del conflicto se sitúa entonces en el espacio de poder solamente por el hecho de haber conseguido convertirse en un espacio de poder, sin que sea demasiado relevante qué tipo de sitio físico sea en concreto.

Arendt especifica que la violencia procede de la falta de poder o de la impotencia. Lo que en este punto se puede agregar es que también tiene la capacidad de destruir el poder de los otros. Si la función del espacio político consistía en dotarse de unos resortes y de una capacidad con la que el movimiento podía ir más allá de lo proclamado y protagonizado por la vanguardia radical, su eliminación es lo que suele conducir al predominio de esta y a la consiguiente pérdida de su pluralidad. Estas agresiones abrigan la pretensión de destruir el poder de los que protestan y de este modo alimentan el desencadenamiento de una espiral de violencia que, simultáneamente, conduce tanto al desprestigio como a la ulterior derrota de estos. Lo que en tales casos persigue la acción policial es emplazar a los manifestantes en su mismo terreno, el de la violencia, desactivar su componente auténticamente subversivo y poderoso y reducirlos así a la misma situación de impotencia que les caracteriza. Al enfrentarse a los estudiantes con material bélico, las fuerzas del orden trataron implícitamente a los estudiantes como enemigos con los que no cabe acuerdo o negociación posible y contra los cuales únicamente cabe apelar al lenguaje de la violencia. Una vez situados en el mismo campo, la victoria para las tropas del gobierno resulta mucho más sencilla y se encuentra expuesta a menos riesgos, al poder ser presentada como una necesidad y una urgencia ante la opinión pública⁸. En dicha tesitura, la violencia policial ya puede ser defendida sin grandes dificultades como un hecho justificable: ante el desorden y la ulterior violencia de los manifestantes, las agresiones policiales se pueden percibir como de una gravedad mucho menor, obviando que en numerosos casos habían sido la espoleta que había desencadenado el desbarajuste general.

En efecto, fue algo así lo que ocurrió. El mismo Reagan reconoció que en el fragor de la situación se pudieron haber cometido algunos errores tácticos, pero, a modo de excusa, también insistió en que “una vez que los perros de la guerra (*dogs of war*) se encuentran desatados, uno debe esperar que vayan a pasar cosas” (Wolin y Schaar, 1969). Al mismo tiempo, las fuerzas de seguridad justificaron el empleo de gases por el hecho de que las tropas se hallaban bajo amenaza (*threatened*) y porque las personas contra quienes se enfrentaban eran anarquistas y terroristas⁹. Por lo menos en parte, la estrategia

⁷ No debe sorprender que, casi medio siglo más tarde, David Graeber apuntara algo semejante respecto a las medidas tomadas por las autoridades municipales de Nueva York frente al movimiento *Occupy Wall Street*: “Las autoridades de la ciudad habían decidido que ya no íbamos a disponer nunca más de otro Zuccotti. Cada vez que encontrábamos un sitio donde instalarnos legalmente, se limitaban a cambiar las leyes y nos echaban. Cuando intentamos establecernos en Union Square, las autoridades de la ciudad cambiaron la normativa sobre parques. Cuando un grupo de ocupantes comenzó a dormir en la acera de Wall Street —acogiéndose a una sentencia judicial que afirmaba explícitamente que los ciudadanos tienen derecho a dormir en las calles de Nueva York como forma de protesta política—, el Ayuntamiento declaró esa parte del bajo Manhattan ‘zona de seguridad especial’ donde la ley no tenía aplicación” (2014, p. 7).

⁸ Al respecto apunta Arendt que “los estudiantes y los otros manifestantes son fáciles objetivos para una policía que casi ha perdido la costumbre de capturar a un delincuente” (2005b, p. 134).

⁹ Años más tarde, el mismo Ronald Reagan dedicará unas cuantas líneas de su autobiografía a los disturbios de Berkeley, donde explicará su postura y dará cuenta de la peligrosidad de los estudiantes. Después de hacer referencia a la incautación de numerosas armas de fuego y cócteles Molotov por parte de las fuerzas de seguridad, agrega: “En esas manifestaciones, indudablemente había estudiantes bien

funcionó a nivel mediático y, pese a que los movimientos estudiantiles hablaron de una victoria moral, la popularidad de Reagan no se vio disminuida (Gitlin, 1993, p. 344), quien unos años más tarde preparó su despegue para la carrera presidencial.

Esta clase de excesos policiales fueron tenidos en consideración por Arendt y mencionados en *Sobre la violencia*, donde la autora había comentado que “en América, el movimiento estudiantil resultó seriamente radicalizado allí donde la policía y la brutalidad de la policía intervinieron en manifestaciones esencialmente no violentas” (Arendt, 2005b, p. 30). Dentro de este tipo de actos no violentos, Arendt se refería a la ocupación de los edificios de la administración o a las sentadas; es decir, acciones cuyo propósito consiste en apropiarse (ahora no importa si de una manera provisional o no) de un espacio determinado. Dicha reacción por parte de las autoridades la escandalizó sobremanera, pues de este modo se trataba a los estudiantes como si fueran unos criminales (Arendt y Jaspers, 1993, pp. 711-712; Arendt, 2006a, pp. 690-692). Por eso, en una reunión de profesores de la New School, Arendt intervino airadamente, criticó la propuesta de llamar a la policía para expulsar a los estudiantes que se manifestaban y recordó a los asistentes que esas personas que protestaban no eran criminales, sino sus hijos (King, 2015, p. 277).

Para Arendt, hay que tener en cuenta que, con la salvedad de movimientos como los influidos por el Black Power, la violencia no se encontraba en el centro de las luchas estudiantiles. Se trata de una cuestión que ella resalta y aprueba, como se percibe en los comentarios que hizo en el conocido debate que en diciembre de 1967 congregó a Noam Chomsky, Conor Cruise O'Brien y Robert Lowell en el Theatre for Ideas de Nueva York. En una de sus intervenciones hizo referencia al enorme poder (no suficientemente explorado en su opinión) que atesoraba la no violencia (Arendt, 1967, fo. 014379), algo que ya había anticipado en *La condición humana*¹⁰. Además, abundando en un punto ya señalado, mencionó que la violencia también provocaba el alejamiento de otros integrantes en la misma causa. La violencia no solamente ocasiona la destrucción del poder (y la pluralidad) de los contrincantes, también lo disuelve entre los propios partidarios. El empleo de la violencia propicia una radicalización excesiva del conflicto que acaba por distanciar y expulsar a los que no son extremistas. El peligro de la violencia, pues, reside en que elimina los puntos intermedios sobre los que se asienta la pluralidad del poder y los cuales permiten la eclosión de un espacio político.

Debido a las razones mencionadas, no debe extrañar que la violencia haya sido uno de los medios preferidos para (paradójicamente) desautorizar a los movimientos de oposición y que lo haya logrado gracias a la capacidad que, con no poca frecuencia, ha tenido de redirigir hacia ese campo unas protestas que en principio eran pacíficas. En la actualidad, por eso, proliferan las imágenes de violencia, sea material o dirigida contra

intencionados que creían obrar bien. Tenían el derecho de expresar sus quejas. Como norteamericanos, la Constitución les garantizaba el derecho a la libre expresión. Pero no había nada noble en aquellos que tras el anonimato de una muchedumbre hacían daño a otras personas, quemaban, destruían y actuaban como milicianos nazis (*storm troopers*) por las calles de Berkeley y de otras ciudades universitarias” (Reagan, 1991, p. 184).

¹⁰ “La rebelión popular contra gobernantes materialmente fuertes puede engendrar un poder casi irresistible incluso si renuncia al uso de la violencia frente a fuerzas muy superiores en medios materiales” (Arendt, 1993, p. 223).

personas, a la hora de informar acerca de aquellos movimientos molestos que se han caracterizado por su abierta repulsa hacia ella. El objetivo ha sido el de desprestigiarlos y disgregarlos, alejando de este modo a unos participantes de otros e intentándolos devolver a un inocuo e impotente aislamiento.

2. Del desierto y los oasis

Por la huida de la política arrastramos el desierto a todas partes. (Arendt, 2006a, p. 508)

Recurriendo a otro de los términos espaciales de la autora, se puede aseverar que uno de las consecuencias del empleo de la violencia consiste en la conversión del espacio en un desierto, en una tierra yerma y baldía que de este modo queda desprovista de su potencial político. Esta metáfora del desierto, que según comenta Arendt sería de procedencia nietzscheana, es empleada en diversas ocasiones a lo largo de su obra. La primera mención se encuentra en su tesis doctoral *El concepto de amor en San Agustín*, en un pasaje que anticipa futuras preocupaciones de la autora.

Si pudiera decirse del hombre que tiene alguna naturaleza esencial, sería el hecho de no ser autosuficiente. De aquí que el hombre se vea empujado a quebrar este aislamiento por el amor —sea que *cupiditas* haga de él un habitante de este mundo, sea que *caritas* le haga vivir en el futuro absoluto como habitante del mundo por venir—. Solo el amor llega a constituir uno de ambos mundos en hogar del hombre, y por tanto “para los creyentes [que no aman el mundo] este mundo es lo que el desierto era para el pueblo de Israel”: en él no viven en casas sino en tiendas.

¿No sería entonces mejor vivir en *cupiditas* y tener un hogar en el mundo? ¿Por qué habría que hacer de este mundo un desierto? La justificación de esta extraordinaria empresa solo puede estar en la profunda insatisfacción de quienes aman al mundo, para con lo que el mundo puede darles. (Arendt, 2001a, p. 37).

Más adelante, encontramos esta metáfora del desierto en muchos otros textos, como por ejemplo *Ideología y terror*. Uno de los aspectos centrales, retomado luego en el breve escrito titulado *Del desierto y los oasis*, reside en la identificación que en estos escritos se desliza entre *tiranía* y *desierto*. A grandes rasgos, Arendt apunta que la tiranía consiste en aquel tipo de régimen que, sostenido sobre el temor, conduce al vaciamiento del espacio público y hace de este un desierto de ilegalidad. La tiranía se opone a la dimensión relacional de los seres humanos y, por eso, intenta confiscar todo lugar que se pueda convertir en político. Uno de los pasajes donde mejor se percibe la relación conflictiva entre tiranía y espacio es el siguiente: La antigüedad conocía muy bien tipos de comunidades humanas en las que ni el ciudadano de la *polis* ni la *res publica* como tales establecían y determinaban el contenido de la esfera pública, y en las que la vida pública del hombre corriente estaba restringida a “trabajar para el pueblo” en general, es decir, a ser un *démiourgos*, un trabajador para el pueblo a diferencia de un *oiketés*, laborante familiar y, por lo tanto, esclavo. El rasgo característico de estas comunidades no políticas era que su plaza pública, el *ágora*, no era un lugar de reunión de los ciudadanos, sino una plaza de mercado donde los artesanos exhibían —y cambiaban sus productos—.

Más aún, la ambición siempre frustrada de todos los tiranos griegos consistía en desalentar la preocupación por los asuntos públicos, el tiempo que pasaban los ciudadanos en improductivo *agoreuein* y *politeuesthai*, y transformar el *ágora* en un conjunto de tiendas semejantes a los bazares del despotismo oriental. (Arendt, 1993, p. 178).

Lo que se desprende de este pasaje es que los espacios son unos terrenos que se encuentran en una pugna constante. Ellos son apropiables y resignificables en una dirección que sea politizadora, pero también en otra que puede serlo en un sentido contrario. Por ello, no se puede hablar propiamente de espacios que de manera esencial sean políticos. El significado de todo espacio depende del uso que se hace de él y este puede ser desplazado tanto hacia un lado cuanto hacia el otro. No es necesario recordar que una de las principales inquietudes expresadas por Arendt en *La condición humana* tiene que ver con la invasión peligrosamente totalizante de lo social sobre el espacio público y cómo eso ha coadyuvado en el contemporáneo eclipse de lo político. En este sentido, el gobierno tiránico, consciente del peligro inherente a los espacios, procura evitar su utilización política y se esfuerza por convertirlos en lugares yermos e infecundos, aunque de todos modos es incapaz de extinguir una potencialidad política que al fin y al cabo es inerradicable. Por ello, Arendt especifica que un régimen como el totalitario se caracteriza por atreverse a ir más allá de la tiranía y de este proceso de desertización.

Presionando a los hombres unos contra otros, el terror total destruye el espacio entre ellos; en comparación con las condiciones existentes dentro de su anillo de hierro, incluso el desierto de la tiranía parece como una garantía de libertad en cuanto que todavía supone algún tipo de espacio. El Gobierno totalitario no restringe simplemente el libre albedrío y arrebató las libertades; tampoco ha logrado, al menos por lo que sabemos, arrancar de los corazones de los hombres el amor por la libertad. Destruye el único prerrequisito esencial de todas las libertades, que es simplemente la capacidad de movimiento, que no puede existir sin espacio. (Arendt, 1994, pp. 565-566).

Se podría decir que el totalitarismo se da perfecta cuenta de la insuprimible potencialidad política del espacio y que, frente a la tiranía, no se conforma con un objetivo como el de vaciarlo o despoblarlo. El problema que detecta en la existencia del espacio no se sitúa tanto en su contenido cuanto en esa potencialidad mencionada. Por eso, se obsesiona con liquidar cualquier posibilidad de su constitución y no únicamente atenta contra “la libertad en cualquier sentido específico”, sino que centra su mirada en “la misma fuente de la libertad” (Arendt, 1994, p. 566). Eso explica que el terror, en Arendt, consista no solo en una suerte de intensificación del miedo o del temor, sino que se manifiesta como una realidad cualitativamente distinta que, lejos de conformarse con anular el movimiento de los otros, lo que prefiere es movilizarlos de manera permanente con el objeto de impedir que se puedan reunir en un espacio concreto; con el fin de aislarlos completamente y postrarlos en la más absoluta impotencia. Más que con el desierto, el totalitarismo debe ser identificado con las tempestades de arena que lo sacuden y lo atraviesan, las cuales impiden incluso que los habitantes del desierto puedan divisar los pequeños oasis que podemos encontrar dentro de él. A este respecto añade Arendt: “si se compara a esta práctica con la de la tiranía, parece como si se hubiera hallado un medio de poner al mismo desierto en marcha, para desencadenar una tormenta de arena que cubra todas las partes del mundo habitado” (1994, p. 579). La

clave del totalitarismo reside en que su desierto se funda en una persistente e irrefrenable puesta en movimiento donde lo único que es permanente es el cambio, donde la antaño estable realidad pasa a caracterizarse por una irrefrenable e imprevisible volatilidad, lo que nos hace perder las amarras que nos conectan con el mundo y con nuestros semejantes¹¹.

Ahora bien, asimismo es preciso tener en cuenta que el desierto no hace únicamente referencia al espacio físico y exterior. Según Arendt, el totalitarismo alimenta lo que podríamos denominar el desierto de nuestra “interioridad” y nos abisma en nuestra soledad (*loneliness*) y aislamiento (*isolation*). Mientras que la soledad hace referencia a la situación de no estar acompañado por los demás, donde uno es abandonado (*deserted* es la palabra que emplea en inglés) de uno mismo, el aislado es quien puede hallarse rodeado o al lado de otras personas y de todos modos sigue preso en este estado de abandono respecto a sí mismo. Para Arendt, por eso, el aislamiento puede ser sucintamente definido como “ese callejón sin salida al que son empujados los hombres cuando es destruida la esfera política de sus vidas, donde actúan juntamente en la prosecución de un interés común” (1994, p. 575).

Una de las cuestiones más importantes reside en que este fenómeno no es en realidad un rasgo exclusivo del totalitarismo. Como aclara al final de *Los orígenes del totalitarismo*, “las condiciones bajo las cuales existimos hoy en el campo de la política se hallan, desde luego, amenazadas por estas devastadoras tormentas de arena” (Arendt, 1994, p. 579). En efecto, las páginas siguientes que Arendt dedica al aislamiento parecen asimismo pensadas en conexión con la sociedad contemporánea y en ellas explicita que la experiencia del aislamiento se puede dar en un mundo que se encuentra dominado por el imperio de la *labor*, donde lo único que le queda a los seres humanos es el pertinaz esfuerzo por mantenerse vivos y donde se quiebra la relación con el mundo. En este contexto escribe a su vez que “el hombre aislado, que ha perdido su lugar en el terreno político de la acción, es abandonado (*deserted*) también por el mundo” (Arendt, 1994, p. 575).

Tal y como desarrolla en el escrito *Del desierto y los oasis*, uno de los problemas de nuestra coyuntura presente yace en el desmedido crecimiento y propagación del desierto que conduce al progresivo declive de todo *entre humano*¹². Nuestra condición contemporánea, asegura, se caracteriza por el auge de la experiencia de la *Worldlessness* o *Weltlosigkeit*, la pérdida del mundo o el extrañamiento de las personas hacia este, por la que sus integrantes se separan los unos de los otros y se encierran en la atomización, la cual ha pasado a ser una de las marcas de contraste de nuestra época. Arendt contempla este proceso de pérdida o de ausencia de mundo como un drama histórico y político, un drama que sitúa en sus reflexiones sobre la figura del dramaturgo Gotthold Ephraim Lessing como una de las preocupaciones más graves y acuciantes del presente y un

¹¹ De todos modos, no se debe olvidar que el régimen nazi procedió a la construcción de los conocidos campos de concentración, los cuales aparecen como laboratorios de la dominación total sobre los individuos así como supresores de cualquier potencial político o del mínimo resquicio de espontaneidad de los internados. En cierto modo, el *Lager* es la más radical contrafigura del espacio intermedio arendtiano.

¹² Por su parte, en el *Diario filosófico* escribe que el desierto no dominado es un horror más grande que el dominado (Arendt, 2006b, p. 53).

problema que ella asocia explícitamente a un concepto como el de barbarie (Arendt, 2001b, p. 23). Por esta pérdida de mundo todos nos convertimos en extranjeros en nuestro entorno, en personas que desconocen a sus vecinos y paisanos y que son incapaces de formar un espacio auténticamente común y plural. Por así decirlo, la barbarie de nuestros tiempos no tiene tanto que ver con quienes hablan una lengua distinta e ignoran la nuestra sino que se hace mucho más cercana, al afectar a quienes pese a su posible proximidad no son capaces de tejer un mundo en común. Lo que se logra de este modo es dar lugar a un mundo que en realidad se caracteriza por ser inmundo (Tassin, 2003). Por añadidura, a nivel político eso ha conducido a una comprensión de la libertad como privada que ha perdido sus componentes espacial y público¹³. Se trata de una inquietud que atraviesa el conjunto de la biografía de la pensadora judía. Y es que el proyecto político arendtiano, si es que realmente podemos encontrar uno en el conjunto de su obra, podría resumirse, tal como Linda Zerilli (2008) lo ha expuesto de manera brillante, en lo que sería la incentivación de las prácticas de construcción de mundo¹⁴.

Frente a esta tendencia que conduce al extrañamiento con el mundo, Arendt imagina los oasis como la metáfora que corresponde a los espacios heterotópicos o alternativos. Estos oasis no designan un tipo de espacio en concreto y hacen alusión a ese tipo de espacios con los que soportar y hacer frente a la desertización del mundo. Arendt señala que estos oasis, lejos de ser espacios de descanso, sosiego o relajación, son “las fuentes dispensadoras de vida que nos permiten vivir en el desierto sin reconciliarnos con él” (2006b, p. 101). Por lo mismo, podríamos decir que estos oasis son asimismo las fuentes de poder y de la política que, en determinados casos, pueden coadyuvar en la erupción o la emergencia de la acción. Eso explica que Arendt considere que uno de los mayores peligros sea el de caer en la tentación del escapismo y entender estos oasis no como espacios políticos sino como lugares de huida o evasión, pues lo que se hace entonces es transportar la arena del desierto a los oasis y neutralizar el componente político que los define. Para Arendt, un oasis, en tanto que tal, no puede ser nunca una vía de escape de la realidad.

A la luz de lo anterior se puede considerar la toma y apropiación política del parque como la constitución de un oasis en medio del desierto (o también una isla en medio del mar) en el que se ha alojado la sociedad contemporánea. Lo que el ejemplo del People’s Park debe hacernos pensar es que no solamente aparece como un espacio político sino como el espacio político por antonomasia. El espacio político por excelencia no es el que tiene lugar en el desenvolvimiento o despliegue de la acción, sino cualquiera en donde esta se fragua. Es en estos espacios donde se puede organizar y constituir un movimiento político que pretenda ir más allá de la lógica de la violencia, de la dominación y de la guerra. Sin este

¹³ La libertad ha cambiado de lugar; ya no reside en la esfera pública, sino en la vida privada de los ciudadanos, que deben ser defendidos frente al poder público. Libertad y poder se han separado, con lo cual ha comenzado a tener sentido la funesta ecuación de poder y violencia, de política y gobierno, y de gobierno y mal necesario” (Arendt, 2004, p. 183).

¹⁴ Para un análisis de la relación entre el pensamiento de Arendt y Zerilli desde la perspectiva del espacio, véase Straehle (2014).

entre, se podrá derribar al gobierno, pero no generar o fundar un nuevo poder, se podrá llevar a cabo un proceso de liberación, pero no instaurar una nueva libertad¹⁵.

3. Las contingencias históricas de los espacios políticos

Como es sabido, cuando se habla del espacio en Arendt se tiende a pensar en el ágora o la plaza del mercado de la antigua Grecia (véase por ejemplo Villa, 1995, p. 33). Al fin y al cabo, esta pensadora comentó en cierta ocasión que este lugar estaba en “la cercanía más inmediata” o que era “el centro de la vida política” (Arendt, 2006a, p. 370). Se trata de un punto que, desde otro ángulo, también ha sido explorado por historiadores del mundo griego como Jean-Pierre Vernant, Marcel Détiene o Nicole Loraux. De manera análoga a Arendt, el ágora es entendida por ellos como el espacio central de la polis y destacan que fue conocida en aquel entonces como la *hestía koiné* (literalmente “el hogar de la comunidad”). Lo importante es que se trataba de un espacio donde el poder se situaba en *to méson* (en el centro) y que no era apropiable por ninguno de los ciudadanos. Por ello mismo, la palabra que salía de este centro no se identificaba con la de ninguna persona en concreto sino con la que circulaba en los no controlables debates, discusiones y deliberaciones sostenidos por los múltiples participantes (Vernant, 1992, p. 60; Détiene, 1983, pp. 87-108; Loraux, 2008, p. 96). En palabras de Vernant, “el centro traduce en el espacio los aspectos de homogeneidad y de igualdad” (2001, p. 222). En términos arendtianos, se diría que se trata de un espacio que no es de dominación y que se encuentra desprovisto de *arkhé*.

Sin embargo, convendría no identificar de manera acrítica el espacio político arendtiano con el del ágora y no caer en lecturas que sobredimensionan el componente “helenofílico” o “grecomaniaco” de su pensamiento, como las que con razón ha denunciado Jacques Taminiaux (2001). Este tipo de interpretaciones conllevan el peligro de achacar una postura nostálgica a Arendt que en modo alguno se corresponde con la realidad y que, a fin de cuentas, contradice su concepción de la política. Ciertamente, se puede argüir que la antigua Atenas brinda el mejor ejemplo histórico del funcionamiento de la acción y del uso político que sus ciudadanos hicieron del espacio público, aunque hay que tener en cuenta que Arendt acude a los episodios del pasado con el fin de revelar aspectos y cuestiones que han podido quedar eclipsados o invisibilizados en nuestro presente. Del mismo modo que visita la antigua Roma para comprender la autoridad o se acerca a la fundación de Estados Unidos para explorar el concepto de revolución, Arendt piensa la acción desde la antigua Grecia porque atiende a los contextos originales de aparición de las

¹⁵ Por eso, Arendt trazó la distinción entre las revueltas y las revoluciones. Solamente estas han demostrado la capacidad de generar una *constitutio libertatis*, mientras que las primeras se quedan prisioneras en el momento negativo. En este sentido, es preciso señalar que, pese a sus mencionadas simpatías, de todos modos, Arendt fue reacia a emplear el término “revolución” a la hora de referirse a las movilizaciones estudiantiles. Quizá el hecho de que no logran generar un espacio de poder verdadero, consolidado y ampliamente compartido hizo que en su opinión no constituyeran más que una suerte de revuelta contemporánea. Para Arendt, “ni la violencia ni el cambio pueden servir para describir el fenómeno de la revolución; solo cuando el cambio se produce en el sentido de un nuevo origen, cuando la violencia es utilizada para constituir una forma completamente diferente de gobierno para dar lugar a la formación de un cuerpo político nuevo, cuando la liberación de la opresión conduce, al menos, a la constitución de la libertad, solo entonces podemos hablar de revolución” (2004, p. 45).

categorías que se propone examinar. En este sentido, hay que tener en cuenta que, en su opinión, “lo que llamamos político surge con la polis” (Arendt, 2006a, p. 368).

Ahora bien, Arendt no comete el error ingenuo de querer repetir o restaurar modelos pretéritos como el ateniense. Primero, porque fue consciente de los numerosos problemas que se pueden observar en la democracia ática, entre los cuales podemos señalar la carencia de elementos de contrapeso de la acción (como el perdón o la promesa, pero también la autoridad), lo que la condena con facilidad a caer en la *hybris*. Segundo, porque Arendt no creyó que sirviera de nada apelar a soluciones antiguas para resolver los problemas del presente, ignorando de este modo los cuantiosos problemas derivados del enorme cambio de contexto espaciotemporal¹⁶. Más importante, porque abogar por una postura semejante supondría rechazar la primacía que otorga a la praxis sobre la teoría así como no reconocer el componente desbordante, imprevisible y rupturista que define a la acción; esto es, bajo este tipo de comprensiones se yugula su carácter natalicio y acontecimental. En el caso de que se quisiera identificar acriticamente el espacio político por excelencia con el ágora ateniense, se correría el riesgo de permitir que el pasado dominase sobre el futuro y de denegar a este último la categoría de tiempo histórico auténtico. El ágora suministra la imagen de un tipo de espacio político del pasado que puede servirnos como fuente de inspiración, pero que no debe determinar cómo debemos pensarlo en el presente. Huelga recordar, que además se trataba de un espacio no del todo público y poco inclusivo, puesto que vetaba y no reconocía como seres propiamente políticos a personas como las mujeres y los esclavos.

En rigor, en el pensamiento de Arendt no se puede encontrar un *topos* privilegiado de la política. Lo que se percibe en sus escritos es más bien el intento de no corporeizar o identificar el espacio con un único lugar en concreto. En caso contrario, su posicionamiento supondría la negación de la potencialidad política que corresponde a los otros espacios. Quizá por eso, en el conocido artículo titulado *Oases in the Desert*, Jeffrey Isaac (1994) haya preferido centrarse en un espacio de libertad que localiza en la república de los consejos pero que, en concordancia con lo expresado por Arendt, no sitúa en ningún espacio en particular¹⁷. Como cuando esta autora hace referencia a la

¹⁶ Para esta cuestión, son válidas las palabras que emplea en *Entre pasado y futuro* a la hora de sondear una cuestión distinta como es la de confrontarse con la crisis de la educación: “la autoridad del maestro tenía una base firme en la omnipresente autoridad del pasado como tal. No obstante, en la actualidad ya no estamos en esa posición, y es poco sensato actuar como si aún lo estuviésemos y como si solo de manera accidental, por decirlo así, nos hubiéramos apartado del recto camino, pero con la posibilidad de volver a él en cualquier momento. Esto significa que cada vez que se produjo una crisis en el mundo, no se podía seguir adelante ni retroceder sin más” (Arendt, 1996, p. 206).

¹⁷ Por su parte, en sus *Reflexiones sobre la revolución húngara* apunta Arendt cómo los consejos no se asocian únicamente con un espacio en concreto. “Merece destacarse finalmente la gran flexibilidad propia del sistema de consejos; su establecimiento no parece requerir condiciones especiales fuera del reunirse y actuar juntas un cierto número de personas de manera no pasajera. En Hungría hemos visto la formación simultánea de todo tipo de consejos, cada uno en correspondencia con un grupo humano que existía con anterioridad y en que la gente convivía de modo habitual, o en que sencillamente las personas se encontraban de manera regular y se conocían entre ellas. Así, los consejos de vecinos surgieron del mero vivir juntos y devinieron luego consejos de distrito y de otras demarcaciones; los consejos revolucionarios surgieron del combatir juntos; los de escritores y artistas nacieron —la idea es tentadora— en los cafés; los consejos de la juventud, en la universidad; los militares, en el ejército; los de funcionarios, en los ministerios, los de trabajadores, en las fábricas, y así sucesivamente. La formación de un consejo dentro de cada grupo dispar hizo del mero y azaroso estar juntos una institución política” (Arendt, 2007, p. 103).

polis griega, es preciso recordar que el poder no está necesariamente encerrado en un espacio físico en concreto, como pudiera ser un parlamento o cualquier dependencia gubernamental, sino que puede germinar en cualquier espacio resultante de la acción en concierto de una pluralidad de actores. Tanto el People's Park como el ágora ateniense no son más que ejemplos singulares de cómo los parques y las plazas pueden convertirse en espacios políticos, lógicamente cada uno a su manera y con sus propias particularidades. Según Arendt, la acción no solo se encuentra íntimamente relacionada con el espacio público que es común a todos nosotros, sino que es “la única actividad que lo constituye” (Arendt, 1993, p. 221). Acto seguido agrega que

La *polis*, propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén. “A cualquier parte que vayas, serás una *polis*”: estas famosas palabras no solo se convirtieron en el guardián fiel de la colonización griega, sino que expresaban la certeza de que la acción y el discurso crean un espacio entre los participantes que puede encontrar su propia ubicación en todo tiempo y lugar. (Arendt, 1993, p. 221)¹⁸.

En un pasaje fundamental de *¿Qué es la política?* Arendt comenta que el ser humano es apolítico y que la política no nace dentro de él sino *entre* los otros seres humanos (1997, p. 46). El espacio político no *es*, no se circunscribe a un lugar específico, sino que se *produce* o *constituye* desde la acción concertada por un conjunto de actores. Es la existencia de este espacio lo que hace que los seres humanos puedan ser considerados como seres políticos. El espacio no es una realidad sustancial, autosubsistente, autónoma o independiente. Como la acción, es relacional, se compone, se alimenta y se renueva gracias a las relaciones que se trenzan en su seno. Es un *entre* que se conserva en la medida en que es *entre*: un espacio que debido a su pluralidad y su espontaneidad no se corresponde a ningún patrón externo ni puede ser fabricado artificialmente por ningún individuo, ni tan siquiera por un ser como Dios (Arendt, 2006a, p. 265). Por eso, este espacio debe ser aprehendido antes bien como una red de relaciones tejidas y retejidas por sus participantes. Asimismo, como un espacio que compartimos y del que nadie es o puede ser amo o propietario. De allí su precariedad y su necesaria carencia o ausencia de fundamento. El espacio político lo es en la medida en que es inapropiable, en que no pertenece ni puede pertenecer a ninguna persona individual en concreto. El espacio político deviene tal en tanto que resultado de un cúmulo de acciones, discursos y actividades determinadas de los seres humanos, en plural¹⁹. Hay que puntualizar que en

Por cierto, se puede hacer notar que, en consonancia con la acción policial emprendida en California contra el People's Park, Arendt también pone de relieve que el aplastamiento de la Revolución Húngara se dirigió primero contra los consejos y sus integrantes; es decir, apuntó contra los espacios de poder.

¹⁸ Por su parte, en el texto *Cultura y política* dice que esas famosas palabras implicaban “que la propia organización de la *polis* tenía tal independencia de la singular fisonomía que se había alcanzado en casa (patria), que podía ser dejada atrás de forma sumaria e intercambiarse, siempre y cuando las relaciones menos tangibles que tienen lugar a través de las acciones y las palabras humanas permaneciesen intactas” (Arendt, 2014, p. 50).

¹⁹ Sin embargo, de ello no se debe deducir que cualquier espacio pueda ser convertido en político. Entre otras cosas, porque, en un pasaje sumamente controvertido, Arendt no considera que toda comunidad pueda ser considerada política según la acepción que ella hace de la palabra. En el capítulo de *¿Qué es la libertad?* de *Entre pasado y futuro* escribe: “Es obvio que la libertad no caracteriza a toda forma de relación humana ni a todo tipo de comunidad. Donde los hombres viven juntos pero sin formar una entidad política

Arendt, si se puede hablar de común, no se trata nunca de un común compartido o dado de antemano.

En suma, para Arendt hay una interdependencia entre el espacio y la política. Un espacio, en la medida en que es *entre*, es político y la política, para serlo, debe manifestarse en el espacio. Por su parte, los regímenes intrínsecamente antipolíticos —básicamente la tiranía o el totalitarismo— son los mismos que han intentado erradicar la potencialidad política inherente al espacio. Sin embargo, como demuestra el ejemplo del People's Park, no se puede afirmar que, por lo que respecta a su composición física, haya un espacio paradigmático de la política ni tampoco un lugar por excelencia del conflicto, con menor razón todavía en unos tiempos como los actuales²⁰. En realidad, la imprevisibilidad y la espontaneidad características de la acción también se deben pensar como la capacidad que se atesora de poder imaginar y adaptar los diversos espacios físicos en políticos, incluyendo aquellos que de entrada no habían sido ideados o diseñado como tales. En este punto es donde se percibe la importancia de un gesto de ocupación y apropiación colectiva por el que, de manera provisional, se puede resignificar un espacio para que sirva a los propios intereses. Como se ha visto, se trata de un aspecto que también se encuentra presente en el caso del People's Park y que ha sido igualmente comprendido por las numerosas movilizaciones ciudadanas de los últimos lustros (véase por ejemplo Harvey [2013]). De este modo, lo que nos brinda la historia pasada es un recorrido por las variadas y diferentes espacialidades políticas y, por decirlo en pocas palabras, el espacio propiamente político será aquel en el que la libertad, la acción y el poder puedan emerger de forma conjunta. En la medida en que estas categorías se definen por su dimensión relacional, el espacio no podrá estar nunca atado a un lugar físico determinado. De allí que los parques y las plazas, y no solamente el People's Park de Berkeley o el ágora ateniense, puedan comparecer como espacios políticos paradigmáticos.

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (12-15-1967). *Legitimacy of violence* [Legitimidad de la violencia]. Remarks, Theatre for Ideas, New York.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona, Paidós.
- Arendt, H. (1994). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Alianza.
- Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona, Paidós.
- Arendt, H. (1996). *Entre pasado y futuro*. Barcelona, Península.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?*. Barcelona, Paidós.
- Arendt, H. (1998). *Crisis de la República*. Madrid, Taurus-Santillana.
- Arendt, H. (2001a). *El concepto de amor en San Agustín*. Madrid, Encuentro.
- Arendt, H. (2001b). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona, Gedisa.

—por ejemplo, en las sociedades tribales o dentro de su propio hogar—, los factores que rigen sus acciones y su conducta son las necesidades vitales y la preservación de la vida, y no la libertad” (Arendt, 1996, p. 160). Para un planteamiento alternativo de la cuestión, véanse David Graeber (2008) y James C. Scott (2003). Como ha explorado este último, hay que tener en cuenta también que existe un espacio del discurso oculto, poco estudiado hasta el momento, que no puede ser público y que de todos modos no deja de ser enteramente político.

²⁰ Según Carlo Galli (2002, p. 23), se ha asistido a una revolución del espacio por la que progresivamente ha pasado a ser desacralizado y descualificado, por lo menos hasta cierto punto.

- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona, Paidós.
- Arendt, H. (2004). *Sobre la revolución*. Madrid, Alianza.
- Arendt, H. (2005a). *Ensayos de comprensión, 1930-1954: escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. Madrid, Caparrós.
- Arendt, H. (2005b). *Sobre la violencia*. Madrid, Alianza.
- Arendt, H. (2006a). *Diario filosófico: 1950-1973*. Barcelona, Herder.
- Arendt, H. (2006b). Del desierto y los oasis. *Revista de Occidente*, (305), 99-102.
- Arendt, H. (2007). *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental: seguido de Reflexiones sobre la revolución húngara*. Madrid, Encuentro.
- Arendt, H. (2014). *Más allá de la filosofía: escritos sobre cultura, arte y literatura*. Madrid, Trotta.
- Arendt, H. y Jaspers, K. (1993). *Briefwechsel: 1926-1969* [Correspondencia: 1926-1969]. Munich, Alemania: Piper.
- Birulés, F. (2015). *Entre actos: en torno a la política, el feminismo y el pensamiento* (F. González, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Canovan, M. (1992). *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought* [Hannah Arendt: una reinterpretación de su pensamiento]. Cambridge, Estados Unidos de América: Cambridge University.
- Collin, F. (1999). *L'homme est-il devenu superflu: Hannah Arendt* [El hombre se ha vuelto superfluo]. París, Francia: Odile Jacob.
- Galli, C. (2002). *Espacios políticos. La edad moderna y la edad global: léxico de política*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Gitlin, T. (1993). *The Sixties: years of hope, days of rage* [Los sesenta: años de esperanza, días de rabia]. Nueva York, Estados Unidos de América: Bantam Books.
- Graeber, D. (2008). Nunca ha existido Occidente o la democracia emerge de los espacios intermedios. En B. Roca (Coord.), *Anarquismo y antropología: relaciones e influencias mutuas entre la antropología social y el pensamiento libertario* (pp. 69-103). Madrid, MD: La Malatesta.
- Graeber, D. (2014). *Somos el 99%: una historia, una crisis, un movimiento* (E. Santaella, Trad.). Madrid, MD: Capitán Swing.
- Harvey, D. (2013). *Ciudades rebeldes: del derecho de la ciudad a la revolución urbana* (J. Madariaga, Trad.). Madrid, MD: Akal.
- Tassin, E. (2003). *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits* [Un mundo común. Por una cosmopolítica de los conflictos]. París, Francia: Seuil.
- Vernant, J.P. (1992). *Los orígenes del pensamiento griego* (M. Ayerra, Trad.). Barcelona, Paidós.
- Vernant, J.P. (2001). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua* (J. D. López Bonillo, Trad.). Barcelona, Ariel.
- Wolin, S. S. y Schaar, J. H. (1967). Berkeley and the university revolution [Berkeley y la revolución universitaria]. *The New York Review of Books*, 8(2), 18-24.
- Wolin, S. S. y Schaar, J. H. (1969). Berkeley: The battle of people's park [Berkeley. La batalla del parque del pueblo]. *The New York Review of Books*, 12(12), 24-31.
- Young-Bruehl, E. (1993). *Hannah Arendt: una biografía* (M. Lloris Valdés, Trad.). Valencia, VC: Alfons el Magnànim-IVEI.
- Zerilli, L. (2008). *El feminismo y el abismo de la libertad* (T. Arijón, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Comunicación

«Somos miembros unos de otros» (Ef 4,25) De las comunidades en las redes sociales a la comunidad humana²¹

Papa Francisco

Queridos hermanos y hermanas:

Desde que internet ha estado disponible, la Iglesia siempre ha intentado promover su uso al servicio del encuentro entre las personas y de la solidaridad entre todos. Con este *Mensaje*, quisiera invitarles una vez más a reflexionar sobre el fundamento y la importancia de nuestro estar-en-relación; y a redescubrir, en la vastedad de los desafíos del contexto comunicativo actual, el deseo del hombre que no quiere permanecer en su propia soledad.

Las metáforas de la “red” y de la “comunidad”

El ambiente mediático es hoy tan omnipresente que resulta muy difícil distinguirlo de la esfera de la vida cotidiana. La red es un recurso de nuestro tiempo. Constituye una fuente de conocimientos y de relaciones hasta hace poco inimaginable. Sin embargo, a causa de las profundas transformaciones que la tecnología ha impreso en las lógicas de producción, circulación y disfrute de los contenidos, numerosos expertos han subrayado los riesgos que amenazan la búsqueda y la posibilidad de compartir una información auténtica a escala global. Internet representa una posibilidad extraordinaria de acceso al saber; pero también es cierto que se ha manifestado como uno de los lugares más expuestos a la desinformación y a la distorsión consciente y planificada de los hechos y de las relaciones interpersonales, que a menudo asumen la forma del descrédito.

Hay que reconocer que, por un lado, las redes sociales sirven para que estemos más en contacto, nos encontremos y ayudemos los unos a los otros; pero por otro, se prestan también a un uso manipulador de los datos personales con la finalidad de obtener ventajas políticas y económicas, sin el respeto debido a la persona y a sus derechos.

²¹ Mensaje para la Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales 2019.

Entre los más jóvenes, las estadísticas revelan que uno de cada cuatro chicos se ha visto envuelto en episodios de acoso cibernético²².

Ante la complejidad de este escenario, puede ser útil volver a reflexionar sobre la metáfora de la *red* que fue propuesta al principio como fundamento de internet, para redescubrir sus potencialidades positivas. La figura de la red nos invita a reflexionar sobre la multiplicidad de recorridos y nudos que aseguran su resistencia sin que haya un centro, una estructura de tipo jerárquico, una organización de tipo vertical. La red funciona gracias a la coparticipación de todos los elementos.

La metáfora de la red, trasladada a la dimensión antropológica, nos recuerda otra figura llena de significados: la *comunidad*. Cuanto más cohesionada y solidaria es una comunidad, cuanto más está animada por sentimientos de confianza y persigue objetivos compartidos, mayor es su fuerza. La comunidad como red solidaria precisa de la escucha recíproca y del diálogo basado en el uso responsable del lenguaje.

Es evidente que, en el escenario actual, la *social network community* no es automáticamente sinónimo de comunidad. En el mejor de los casos, las comunidades de las redes sociales consiguen dar prueba de cohesión y solidaridad; pero a menudo se quedan solamente en agregaciones de individuos que se agrupan en torno a intereses o temas caracterizados por vínculos débiles. Además, la identidad en las redes sociales se basa demasiadas veces en la contraposición frente al otro, frente al que no pertenece al grupo: este se define a partir de lo que divide en lugar de lo que une, dejando espacio a la sospecha y a la explosión de todo tipo de prejuicios (étnicos, sexuales, religiosos y otros). Esta tendencia alimenta grupos que excluyen la heterogeneidad, que favorecen, también en el ambiente digital, un individualismo desenfrenado, terminando a veces por fomentar espirales de odio. Lo que debería ser una ventana abierta al mundo se convierte así en un escaparate en el que exhibir el propio narcisismo.

La red constituye una ocasión para favorecer el encuentro con los demás, pero puede también potenciar nuestro autoaislamiento, como una telaraña que atrapa. Los jóvenes son los más expuestos a la ilusión de pensar que las redes sociales satisfacen completamente en el plano relacional; se llega así al peligroso fenómeno de los jóvenes que se convierten en “ermitaños sociales”, con el consiguiente riesgo de apartarse completamente de la sociedad. Esta dramática dinámica pone de manifiesto un grave desgarramiento en el tejido relacional de la sociedad, una laceración que no podemos ignorar.

Esta realidad multiforme e insidiosa plantea diversas cuestiones de carácter ético, social, jurídico, político y económico; e interpela también a la Iglesia. Mientras los gobiernos buscan vías de reglamentación legal para salvar la visión original de una red libre, abierta y segura, todos tenemos la posibilidad y la responsabilidad de favorecer su uso positivo.

²² Para reaccionar ante este fenómeno, se instituirá un *Observador internacional sobre el acoso cibernético* con sede en el Vaticano.

Está claro que no basta con multiplicar las conexiones para que aumente la comprensión recíproca. ¿Cómo reencontrar la verdadera identidad comunitaria siendo conscientes de la responsabilidad que tenemos unos con otros también en la red?

“Somos miembros unos de otros”

Se puede esbozar una posible respuesta a partir de una tercera metáfora, la *del cuerpo y los miembros*, que san Pablo usa para hablar de la relación de reciprocidad entre las personas, fundada en un organismo que las une. «Por lo tanto, dejaos de mentiras, y hable cada uno con verdad a su prójimo, que somos miembros unos de otros» (Ef 4,25). El ser *miembros unos de otros* es la motivación profunda con la que el Apóstol exhorta a abandonar la mentira y a decir la verdad: la obligación de custodiar la verdad nace de la exigencia de no desmentir la recíproca relación de comunión. De hecho, la verdad se revela en la comunión. En cambio, la mentira es el rechazo egoísta del reconocimiento de la propia pertenencia al cuerpo; es el no querer donarse a los demás, perdiendo así la única vía para encontrarse a uno mismo.

La metáfora del cuerpo y los miembros nos lleva a reflexionar sobre nuestra identidad, que está fundada en la comunión y la alteridad. Como cristianos, todos nos reconocemos miembros del único cuerpo del que Cristo es la cabeza. Esto nos ayuda a ver a las personas no como competidores potenciales, sino a considerar incluso a los enemigos como personas. Ya no hay necesidad del adversario para autodefinirse, porque la mirada de inclusión que aprendemos de Cristo nos hace descubrir la alteridad de un modo nuevo, como parte integrante y condición de la relación y de la proximidad.

Esta capacidad de comprensión y de comunicación entre las personas humanas tiene su fundamento en la comunión de amor entre las Personas divinas. Dios no es soledad, sino comunión; es amor, y, por ello, comunicación, porque el amor siempre comunica, es más, se comunica a sí mismo para encontrar al otro. Para comunicar con nosotros y para comunicarse a nosotros, Dios se adapta a nuestro lenguaje, estableciendo en la historia un verdadero diálogo con la humanidad²³.

En virtud de nuestro ser creados a imagen y semejanza de Dios, que es comunión y comunicación-de-sí, llevamos siempre en el corazón la nostalgia de vivir en comunión, de pertenecer a una comunidad. «Nada es tan específico de nuestra naturaleza –afirma san Basilio– como el entrar en relación unos con otros, el tener necesidad unos de otros»²⁴.

El contexto actual nos llama a todos a invertir en las relaciones, a afirmar también en la red y mediante la red el carácter interpersonal de nuestra humanidad. Los cristianos estamos llamados con mayor razón, a manifestar esa comunión que define nuestra identidad de creyentes. Efectivamente, la fe misma es una relación, un encuentro; y

²³ Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Dei Verbum*, 2.

²⁴ *Regole ampie*, III, 1: PG 31, 917; cf. Benedicto XVI, *Mensaje para la 43 Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales* (2009).

mediante el impulso del amor de Dios podemos comunicar, acoger, comprender y corresponder al don del otro.

La comunión a imagen de la Trinidad es lo que distingue precisamente la persona del individuo. De la fe en un Dios que es Trinidad se sigue que para ser yo mismo necesito al otro. Soy verdaderamente humano, verdaderamente personal, solamente si me relaciono con los demás. El término persona, de hecho, denota al ser humano como 'rostro' dirigido hacia el otro, que interactúa con los demás. Nuestra vida crece en humanidad al pasar del carácter individual al personal. El auténtico camino de humanización va desde el individuo que percibe al otro como rival, hasta la persona que lo reconoce como compañero de viaje.

Del "like" al "amén"

La imagen del cuerpo y de los miembros nos recuerda que el uso de las redes sociales es complementario al encuentro en carne y hueso, que se da a través del cuerpo, el corazón, los ojos, la mirada, la respiración del otro. Si se usa la red como prolongación o como espera de ese encuentro, entonces no se traiciona a sí misma y sigue siendo un recurso para la comunión. Si una familia usa la red para estar más conectada y luego se encuentra en la mesa y se mira a los ojos, entonces es un recurso. Si una comunidad eclesial coordina sus actividades a través de la red, para luego celebrar la Eucaristía juntos, entonces es un recurso. Si la red me proporciona la ocasión para acercarme a historias y experiencias de belleza o de sufrimiento físicamente lejanas de mí, para rezar juntos y buscar juntos el bien en el redescubrimiento de lo que nos une, entonces es un recurso.

Podemos pasar así del diagnóstico al tratamiento: abriendo el camino al diálogo, al encuentro, a la sonrisa, a la caricia... Esta es la red que queremos. Una red hecha no para atrapar, sino para liberar, para custodiar una comunión de personas libres. La Iglesia misma es una red tejida por la comunión eucarística, en la que la unión no se funda sobre los "like" sino sobre la verdad, sobre el "amén" con el que cada uno se adhiere al Cuerpo de Cristo acogiendo a los demás.

Carisma salesiano

“Queridos salesianos”²⁵

Papa Francisco

En el prólogo del libro *Evangelii gaudium* en clave salesiana, el papa Francisco recuerda el “alto nivel de vida cristiana” que el santo fundador puso en práctica en las periferias sociales de Turín.

Publicamos el prólogo del Papa al libro, editado por Antonio Carriero, *Evangelii gaudium con don Bosco*, un texto en el que la Familia Salesiana retoma en clave educativa y pastoral el mensaje de la Exhortación Apostólica de Francisco. Un texto magisterial que es el verdadero y propio documento programático de su pontificado. El título de la contribución firmada por el pontífice es “Queridos Salesianos”.

Vosotros los salesianos tenéis suerte porque vuestro fundador, Don Bosco, no era un santo con cara de “Viernes Santo”, triste, amordazado.... Sino más bien era como el Domingo de Pascua. Siempre fue alegre, acogedor, a pesar de los miles de esfuerzos y dificultades que lo asediaban cada día. Como escriben en sus *Memorias Biográficas*, “su rostro radiante de alegría mostraba, como siempre, su propia felicidad al estar entre sus hijos” (MB XII, 41). No es casualidad que para él la santidad consistiera en estar “siempre alegres”. Podemos, pues, definirlo como “sano portador” de esa “alegría del Evangelio” que propuso a su primer gran alumno, santo Domingo Savio, y a todos vosotros, salesianos, como un estilo auténtico y siempre actual del “alto nivel de vida cristiana” (Juan Pablo II, *Novo millennio ineunte*, 31).

El suyo fue un mensaje revolucionario en un momento en que los sacerdotes vivían desde la distancia la vida del pueblo. Don Bosco puso en práctica el “alto nivel de vida cristiana” entrando en la “periferia social y existencial” que creció en el siglo XIX en Turín, capital de Italia y ciudad industrial, que atrajo a cientos de jóvenes en busca de trabajo. De hecho, el “sacerdote de los jóvenes pobres y abandonados”, siguiendo el consejo clarividente de su maestro san José Cafasso, salió a las calles, a las obras, a las fábricas y a las cárceles, y allí se encontró con jóvenes abandonados y solitarios, a merced de los patronos en el trabajo, sin escrúpulos. Llevó la alegría y la preocupación de un verdadero educador a todos los jóvenes que abarrotaban las calles, que encontraron en Valdocco un oasis de serenidad y el lugar donde aprendieron a ser

²⁵ Traducción de Mateo González Alonso.

“buenos cristianos y honrados ciudadanos”. Es la misma atmósfera de alegría y familia que tuve la suerte de vivir y disfrutar como un niño cuando hice sexto de primaria en el Colegio Wilfrid Barón de los Santos Ángeles, en Ramos Mejía. Los salesianos me han formado en la belleza, en el trabajo y en la felicidad, y ese es vuestro carisma.

Me ayudaron a crecer sin miedo, sin obsesiones. Me ayudaron a seguir adelante en la alegría y la oración. Como tuve la oportunidad de recordaros durante mi visita a la Basílica de María Auxiliadora, el 21 de junio de 2015, vuelvo a recomendaros los tres ‘amores blancos’ de Don Bosco: la Virgen María, la Eucaristía y el Papa. Hoy, se habla poco de la Virgen con ese intenso amor con el que vuestro santo hablaba de ella. Confió en Dios para orar a la Virgen y esa confianza en María le dio el valor para enfrentarse a los desafíos y peligros de su vida y su misión. La Eucaristía, como segundo amor de Don Bosco, debe recordaros que iniciáis a los niños en la práctica de la liturgia, bien vivida, para ayudarles a entrar en el misterio eucarístico sin descuidar tampoco la adoración. Finalmente, el amor al Papa: no es sólo amor a su persona, sino a Pedro como cabeza de la Iglesia y como representante de Cristo y esposo de la Iglesia. Detrás de ese amor blanco al Papa, hay amor a la Iglesia. La pregunta que os tenéis que hacer es: “¿Qué salesiano de Don Bosco debemos ser para los jóvenes de hoy?” Yo diría: un hombre concreto, como su fundador, que como joven sacerdote prefirió el servicio entre los jóvenes pobres y abandonados a su carrera como tutor en las familias de los nobles. Un salesiano que sabe mirar a su alrededor, ve situaciones difíciles y problemas, los afronta, los analiza y toma decisiones valientes. Un hombre que está llamado a encontrarse con todas las periferias del mundo y de la historia, con las periferias del trabajo y de la familia, de la cultura y de la economía, que necesitan ser sanadas.

Y si, con el espíritu del Resucitado, acoge las periferias habitadas por los jóvenes y sus familias, entonces el Reino de Dios comienza a hacerse presente y una nueva historia se hace posible. El salesiano es un educador que abraza las fragilidades de los jóvenes que viven en la marginación y sin futuro, se inclina sobre sus heridas y las cura como un buen samaritano. El salesiano también es optimista por naturaleza, sabe mirar a los muchachos con realismo positivo. Como enseña Don Bosco todavía hoy, el salesiano reconoce en cada uno de ellos, incluso en los más rebeldes y fuera de sí, “ese punto de acceso al bien” sobre el que trabajar con paciencia y confianza. Finalmente, el salesiano es el portador de la alegría, la que nace de la noticia de que Jesucristo ha resucitado y que incluye toda condición humana. Dios no excluye a nadie. No nos pide que seamos buenos para amarnos. Y ni siquiera nos pide permiso para amarnos. Él nos ama y nos perdona. Y si nos dejamos sorprender por la sencillez de los que no tienen nada que perder, sentiremos nuestros corazones inundados de alegría. Cuando faltan estas características, es entonces cuando aparecen las caras largas, los rostros tristes.

¡No! Hay que llevar a los jóvenes esta buena noticia, una verdadera noticia contra todas las noticias que aparecen todos los días en los periódicos y en la red. Cristo ha resucitado verdaderamente, y para demostrarlo tenemos a Don Bosco y a la Madre Mazzarello, a todos los santos y beatos de la Familia Salesiana, así como todos los miembros que cada día transforman la vida de los que se encuentran con ellos porque han sido alcanzados primero por la misericordia de Dios. El salesiano se convierte así en testigo del Evangelio, de la Buena Nueva, que en su sencillez debe afrontar la compleja cultura de cada país. Para un hijo de Don Bosco, conjugar la sencillez y la complejidad es una

misión cotidiana. Este extenso comentario relea la Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium* en clave salesiana. Esta tarea se ha confiado a grandes expertos de las diversas disciplinas que, con gran sensibilidad y bajo la lente de Don Bosco, ponen de relieve el pensamiento del Papa en relación con las diferentes situaciones actuales, para educar y orientar al bien de los niños y jóvenes. Estoy convencido de que la lectura de estas páginas hará bien a todos los hijos e hijas de Don Bosco en todo el mundo y a todos aquellos que comparten el carisma educativo salesiano. En las páginas de este texto habrá muchas ideas para interpretar la realidad y renovar la práctica educativa al servicio de los niños y jóvenes de nuestro tiempo.

► Pastoral juvenil

*El acompañamiento espiritual en la historia*²⁶

*Pascual Cebollada Silvestre*²⁷, sj

1. Presupuestos

Leyendo acerca del acompañamiento o la dirección espiritual, a veces he pensado que en casi todos los sitios que se consultaban se decía prácticamente lo mismo, si es que sus autores entendían de la materia. Solamente pequeñas diferencias de matiz distinguían a unos de otros, pero sus coincidencias eran muy grandes. Esto puede ser en parte cierto, pero también una equivocación, fruto de la ingenuidad. De hecho, en la historia ha habido —y continúa habiendo— concepciones distintas acerca de este tema que hoy nos ocupa²⁸. Por eso, de su semejanza y de su diversidad vamos a tratar a continuación.

Estamos en el siglo XXI. En nuestro recorrido iremos hasta muy atrás, tomando las aguas de muy arriba. Desde ahí llegaremos aproximadamente hasta el siglo XVIII. Algunos autores posteriores nos acercarán a nuestro tiempo contemporáneo, pero básicamente dialogaremos con personas y escuelas que se encuentran antes y después del siglo XVI. La razón es que es entonces cuando se da una dirección espiritual sistematizada, institucionalizada, muy semejante a como la practicamos ahora. Por eso hay un “antes” y un “después” de la época de Trento y de las corrientes espirituales del siglo XVI. Así, si hablamos de una historia de la dirección espiritual, ha de ser distinguiendo bien entre estos dos amplios bloques en el tiempo.

Antes de continuar, una aclaración. ¿Qué expresión empleamos? ¿Cómo nombramos lo que tenemos entre manos? “Dirección espiritual” es el nombre clásico desde sus orígenes. Pero, desde los años 1970, en algunos países de lengua latina (como el francés, español, portugués²⁹...) y en alemán, el término preferido pasa a ser “acompañamiento”.

²⁶ Conferencia en el congreso “O Discernimento Espiritual: acompanhar e ser acompanhado”. Centro Mariano *Domus Carmeli*. Fátima (Portugal), 21 de octubre de 2016. Publicada en la revista CONFER, Volumen 56, nº 214 (abril-junio 2017), pp 293-313.

²⁷ Profesor de Espiritualidad Universidad Pontificia Comillas. Madrid

²⁸ Así puede verse muy extensamente esta panorámica en G. FILORAMO (ed.), *Storia della direzione spirituale*, 3 vol., Morcelliana, Brescia 2006 (1).2010 (2).2008 (3).

²⁹ Así hace, por ejemplo, V. Pinto de Magalhães, pero él no tendría problema en utilizar “dirección”: *Vocação e vocações pessoais*, Apostolado da Oração, Braga 1992, p. 75.

Es una reacción frente a una concepción y práctica demasiado directiva llevada a cabo principalmente por el “padre” o el “maestro”, estableciendo una distancia grande con respecto al “hijo” o al “discípulo”. En cambio, “acompañamiento” sugiere una relación más fraterna, donde quien ayuda es un “hermano/a mayor” de la persona acompañada, reduciéndose también la intensidad de la directividad. En inglés, existiendo ambos términos, se acusa menos este cambio, seguramente porque en la palabra *direction* se contempla también el aspecto de indicación de un camino, de una senda, independientemente de la fuerza directiva que se imponga en esa indicación. Los italianos también se han sentido más cómodos conservando *direzione*.

Es verdad que hay otros posibles nombres: guía, relación de ayuda, diálogo de ayuda espiritual, consulta, orientación, consejo, amistad espiritual... Pero los dos que más nos interesan son los anteriores. Por otra parte, con frecuencia ahora se usan indistintamente, y si su contenido se acerca más a una “dirección” o a un “acompañamiento”, esto se comprueba en el modo de acompañar, esto es, en cómo el acompañante plantea esta relación y la lleva a cabo. Aquí, el índice de una mayor o menor directividad, que puede medirse perfectamente, es el que indica exactamente cómo se ejerce este ministerio eclesial. Esto es lo que dirá si la relación se parece más a una dirección o a un acompañamiento.

Finalmente, antes de continuar, es preciso decir qué entendemos por esta práctica. Sencillamente, la ayuda que una persona presta a otra para crecer en su vida cristiana. Esta es la definición que nos guiará de ahora en adelante.

2. ¿Desde dónde lo vemos? ¿Dónde estamos?

Acabamos de decir que la dirección espiritual es un fenómeno, tal como lo entendemos hoy día, típico de la modernidad del siglo XVI, y ahí están Ignacio y Teresa. Es justo reconocer que gran parte de lo que viene después procede de aquí y se fundamenta en ello. Entonces, ¿qué elementos centrales de la experiencia ignaciana, casi todos ellos compartidos por Teresa de Jesús³⁰, caracterizan a esta dirección espiritual?

Tenemos que hablar, primero, del afán por el propio conocimiento, por llegar lo mejor posible al fondo (al “corazón”) de la persona precisamente en la época humanista donde el ser humano ocupa un lugar central.

Asimismo, segundo, de la carta de ciudadanía que adquiere la experiencia directa de Dios, sin necesidad de intermediarios. En la práctica que suscita el texto de los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio, se aspira a que la criatura sea puesta directamente con el criador [nº 15]. Igual que hace el autor de este librito, cuya experiencia personal no aparece reflejada en absoluto, el acompañante en unos Ejercicios ha de poner todo de su parte para que ese encuentro se dé [nº 2]. Con términos más modernos, hablaríamos

³⁰ La cuestión de si santa Teresa hizo o no los Ejercicios de san Ignacio ha sido largamente debatida. Parece que algo le dieron los Padres Cetina y Prádanos, pero probablemente solo “en parte”. Pero sí los conocía, tal como confiesa en el *Vejamen*, 6.

de una “inmediatez mediada”, ya que no se prescinde del todo de ciertas mediaciones (el contexto, el lenguaje...), al menos de parte de la persona.

En tercer lugar, del discernimiento. Es claro que ni Ignacio ni Teresa inventan el discernimiento, pero son algo más que unos buenos compiladores de la doctrina que les llega de tantos autores de siglos anteriores. Y, más próximamente, por medio de la corriente de la *devotio moderna* y personas como Juan Gerson (1363-1429) (la *discretio* y la *probatio spirituum*) y Tomás de Kempis (1380-1471). Gracias al discernimiento de espíritus, Dios, el acompañante y el acompañado —por decirlo así— hablan una misma lengua y se hace posible buscar —y encontrar— eso que llamamos la voluntad de Dios.

Sin estas tres condiciones —el conocimiento propio del acompañado, su relación personal con Dios y el discernimiento en acompañante y acompañado— no hay acompañamiento espiritual. Los modos de este acompañamiento podrán variar de un autor o de una tradición a otra, pero sin ellos faltaría algo esencial. Incluso la calidad de este acompañamiento depende de la de estos tres componentes.

Con esta herencia del siglo XVI, pues, nos situamos nosotros ahora. Y también con otras más cercanas, como la que llega tras el Concilio Vaticano II. Sobre todo, por la irrupción y el diálogo con las Ciencias Humanas y Sociales, como la Psicología, la Antropología, la Sociología. Es imposible prescindir de su impacto en la Espiritualidad y, en particular, en la dirección espiritual, como iremos viendo.

Desde aquí miraremos hacia atrás. Y, procurando evitar anacronismos y situando justamente a cada uno en su contexto, veremos cómo la dirección espiritual ha ido conformándose gracias a una serie de figuras prácticamente comunes a toda la historia. Para nosotros son algo así como “claves” que nos permiten acercarnos y comprender este fenómeno del acompañamiento. Se refieren a la persona que acompaña, cuya actitud y atribuciones marcan el estilo de relación que se llevará a cabo. Las constataremos y veremos cómo desde hoy día siguen resultando significativas.

3. Imágenes del acompañante

Hemos seleccionado las siguientes: el maestro, el padre, el superior de la comunidad, la Regla, el confesor y el amigo. Están dichas en masculino, pero en casi todos los casos pueden ser representadas tanto por varones como por mujeres. Las dos primeras han sido fundamentales en la historia. Notemos una característica común a prácticamente todas las imágenes, pero en particular al maestro y al padre: se trata de un “anciano” (*geron, presbyteros, senex*). No proviene solo de los Padres del desierto, sino también de la tradición rusa (el *staretz*), tanto en la Baja Edad Media como también en el siglo XIX. Dicho para nosotros ahora: esa persona que ayuda a otra en el crecimiento de su vida ha de ser experta en esa vida, lo cual requiere haber vivido lo suficiente como para poder ir “un paso por delante” del otro. Cuanta más riqueza haya adquirido de su propia experiencia, más le servirá para acompañar al otro en su camino³¹.

³¹ Bástenos esta reflexión de san Juan de la Cruz (1542-1591) en ese capítulo de Llama lleno de agudos

3.1. El maestro

El “maestro” nos remite a la Antigüedad, antes incluso del cristianismo. Es el *didaskalos* griego. Ellos son guías e instructores en la educación, como Pitágoras, o personajes ejemplares como Sócrates, tal como nos cuenta Platón³², que crean escuela. Esta figura será asumida por los cristianos, remitiéndose al modelo y único maestro, Cristo (cf. Jn 1,38).

Cuando, refiriéndose al Oriente cristiano, el P. Irenée Hausherr, S.J., en una célebre definición, hable de la dirección espiritual como las “relations entre *un maître* instruit et expérimenté dans les voies de l’esprit et *un disciple* désireux de profiter de cette science et de cette expérience”³³, explícitamente nombra a un maestro y a un discípulo. El primero es el protagonista, centro al que se llega de aquí y de allá. Es una persona carismática en quien se reconocen sabiduría y doctrina. Lo suyo es el saber. A él acuden personas, casi siempre formando parte de una élite, gente escogida, que se le confían plenamente otorgándole una autoridad sobre ellas. Son los discípulos, que escuchan sus consejos, le obedecen e imitan.

Se instaura así esa relación típica maestro-discípulo, tan propia de la Antigüedad pagana y cristiana. El maestro lleva a cabo una función educadora y formativa, a base de la conversación y el comportamiento. Tal como vemos en los *Apotegmas* (siglos IV-V), funciona por medio de una palabra (*rhêma*) “carismática”. El discípulo pide al maestro esa palabra de salvación. Es austera, nada retórica, pero cargada de poder, relevancia y autoridad para quien la recibe más como palabra divina que humana. Nace del silencio en el que se ha sumergido el anciano. Para que surja efecto, requiere, de parte del maestro, la gracia del Espíritu; y la fe, de parte del discípulo. Este va así conociéndose y siendo instruido. Cuando ha aprendido en esta experiencia del desierto, se desprende del maestro y puede, a su vez, serlo para otros.

En el cristianismo el modelo de discipulado es el del Nuevo Testamento, donde quien ha recibido una llamada pasa a vivir junto a Jesús y posteriormente a anunciar el Reino. Cuando grandes teólogos como san Agustín o santo Tomás de Aquino reflexionen sobre esta función magisterial, se fijarán en este modelo³⁴ y lo que entonces se entiende como

juicios sobre el acompañante: “Cuanto a lo primero [el maestro espiritual], grandemente le conviene al alma que quiere ir adelante en el recogimiento y perfección mirar en cuyas manos se pone, porque cual fuere el maestro, tal será el discípulo, y cual el padre, tal el hijo. Y adviértase que para este camino, a lo menos para lo más subido de él, y aun para lo mediano, apenas se hallará una guía cabal según todas las partes que ha menester, porque, demás de ser sabio y discreto, ha menester ser experimentado. Porque, para guiar al espíritu, aunque el fundamento es el saber y la discreción, si no hay experiencia de lo que es puro y verdadero espíritu, no atinará a encaminar al alma en él, cuando Dios se lo da, ni aun lo entenderá” (Llama 3,30). Aduciendo esta misma cita, alude a la dirección espiritual el Catecismo de la Iglesia Católica nº 2690.

³² Cf. *Protágoras*, 313, donde Sócrates se refiere al “médico del alma”.

³³ I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1955, p. 10.

³⁴ Véase el *De magistro* agustiniano, que recuerda a Platón y a Cicerón, y en quien se inspirará posteriormente Tomás de Aquino.

dirección espiritual irá, como en el caso de toda la tradición agustiniana, estrechamente vinculado a la difusión de una doctrina.

Otro cauce de enseñanza son las Cartas, que empiezan en la era cristiana con las de Juan Crisóstomo³⁵, que instruyen y aconsejan a quienes se dirigen. Se extienden prácticamente a lo largo de toda la historia, y sus modelos contemporáneos son el Internet y otros medios en permanente cambio.

La relación maestro-discípulo, así entendida, se debilitó grandemente en las últimas décadas en el mundo occidental³⁶. Pero no se ha perdido, porque va volviendo de otros modos³⁷. De todas formas, la pura transmisión de conocimiento (algo cercano a la gnosis), el énfasis puesto en la doctrina, o la relación estrecha de imitación y dependencia expresamente creada del discípulo hacia el maestro —incluso si luego desaparece— resultan extrañas a nuestra comprensión del acompañamiento espiritual.

3.2. El padre

Igual que la del maestro, la figura del padre está muy presente en el tipo de dirección espiritual de la que nos reconocemos herederos. Al fin y al cabo, una de las mejores biografías del fundador de la Compañía de Jesús se titula precisamente “El Padre Maestro Ignacio”³⁸, y de las cualidades tanto magisteriales como maternas de santa Teresa, ni la Iglesia ni sus monjas han tenido demasiadas dudas.

Mantenemos lo de “padre” (el *abbas* del Oriente cristiano), sabiendo que también existían desde antiguo las *ammās*, diferentes a las abadesas o a las superiores, y que esta imagen de paternidad puede ser indistintamente representada por un varón o una mujer.

El padre se encuentra cercano al maestro y comparte con él ciertas cualidades, como las de ser un buen consejero o un modelo en quien fijarse. En los *Apotegmas*, los “padres” y “madres” tienen mucho de maestros. Pero, ¿en qué los diferencia la tradición? De entrada, su uso es posterior al del maestro. Es en el Nuevo Testamento cuando aparece en Dios mismo, en su Trinidad, esa relación de paternidad-filiación, relación que creará la del cristiano con el Padre, a partir de la de reconocerse “hijos en el Hijo” a la que se refiere san Pablo³⁹. A partir de aquí, toda paternidad espiritual será considerada con un gran cuidado y respeto y referida a Dios Padre (cf. Mt 23,8-10). Además, si lo propio del maestro era el saber, al padre le corresponde amar. Asumiendo desde el comienzo los principios cristianos —con los que nace—, su ayuda va a ser típicamente espiritual.

³⁵ Por ejemplo, sus “Cartas a Olimpia” (años 405-407). Entre las antiguas, véanse las preciosas de Barsanufio y Juan de Gaza (siglo V) a su comunidad.

³⁶ Aunque mucho menos en el Oriente asiático, como muestra el libro de Yves Raguin, *Maître et disciple. L'accompagnement spirituel*, escrito en 1985.

³⁷ Así se titula el libro de L. M. GARCÍA DOMÍNGUEZ, *El libro del discípulo. El acompañamiento espiritual*, Mensajero - Sal Terrae, Bilbao - Santander 2011.

³⁸ C. de DALMASES, *El Padre Maestro Ignacio*, BAC, Madrid 1979.

³⁹ Cf. Rom 8,29: “[el Hijo] el primogénito de muchos hermanos”. Cf. también 1Cor 4,15, donde san Pablo se reconoce más padre que pedagogo; asimismo Gal 4,19; Ef 3,14-15; 1Tim 1,2.

El padre es más cercano al hijo que el maestro a su discípulo. De algún modo, es “generador” de su identidad. En esta relación, los “hijos espirituales” no crecen siguiendo las ideas enseñadas, tal como hacían del maestro, sino su estilo de vida, e incluso su ejemplo de santidad. En su comportamiento, al padre se le pide más coherencia con lo que afirma a como ocurría con el maestro.

El padre está vinculado al monacato, y probablemente surge entre los monjes de Egipto y Siria del siglo IV. En el monasterio, el padre espiritual —sea el abad u otros en quienes se reconoce este carisma— recibe este don del Espíritu Santo. Gracias a su unión a Dios, su conocimiento espiritual de “las cosas de Dios” es puesto en práctica en favor de los “hijos”, en quienes se va generando este conocimiento, siempre ejercitado con una vida que busca alejarse del vicio y acercarse a la virtud (por emplear dos términos clásicos). De aquí surge el uso del discernimiento de espíritus⁴⁰. En el caso del monasterio benedictino, es el abad quien discierne y mantiene esta relación paterno-filial con los monjes haciendo uso de la “palabra” dirigida a cada uno. De la famosa *Regla* de san Benito (480-547) hay que rescatar, más que en otras, la importancia de la relación individual.

¿Qué hay de las madres? Como decíamos, desde siempre ha habido mujeres que han ejercido la maternidad espiritual de un modo análogo a los varones: las *ammās* y las superioras. Más tarde nos vendrán más ejemplos, pero merece la pena recordar ahora a las abadesas de la Edad Media. En sus monasterios eran quienes ostentaban la autoridad, enseñaban y llevaban a cabo algún tipo de dirección espiritual hacia sus “hijas”. Incluso eran señaladas por ejercer una especie de “confesión no sacramental”, lo cual les causaba buenos conflictos con los confesores⁴¹. Solamente había necesidad de un sacerdote para la confesión, pero éste no debía nunca suplantar el lugar y la función ni de la superiora ni de la *amma*. ¡Poco las separaba a las abadesas de las funciones o *munera* propios del ministerio ordenado! En el Carmelo teresiano, era la priora la que elegía a los confesores, pero con ella también trataba de su oración cada hermana. Sabiamente, la Santa quiso evitar a toda costa los problemas que fácilmente pudieran surgir en este terreno⁴².

De esta tradición monástica oriental y occidental acerca de la “paternidad” y la “filiación”, asumiendo gran parte de sus comportamientos, nos distingue, sin embargo, que la iniciativa parte de arriba, de quien gobierna. No es así en nuestra época, que precisa de un acuerdo entre acompañante y acompañado, e incluso de un cierto “contrato”⁴³ entre ambos donde se explicita el modo en que va a desarrollarse el acompañamiento.

⁴⁰ Véanse, por ejemplo, la *Vita Antonii* de san Atanasio (ca.300-373), el *Tratado práctico* de Evagrio Pónico (ca.345-ca.399), las *Collationes* de Casiano (ca.360-435), o los *Cien capítulos sobre la perfección espiritual* de Diadoco de Fótica (ca.400-486).

⁴¹ Una de las consecuencias de los conflictos fue que en el año 829 el Concilio de París prohibió a monjes y clérigos acceder incontroladamente a monasterios femeninos.

⁴² Véase *Fundaciones* 8,5.9.

⁴³ Tal como lo presentan W. A. Barry y W. J. Connolly en *La práctica de la dirección espiritual*, Sal Terrae, Santander 2011.

Aunque a nuestros fundadores, Ignacio y Teresa, no les faltaran cualidades para la paternidad, ambos son muy conscientes de que ellos no se sitúan en el centro de la relación. Se trata de “ayudar a las ánimas” (Ignacio) o de “llevar las almas a Dios” (Teresa). Como decíamos anteriormente, es llamativo cómo el autor de los *Ejercicios espirituales* se oculta tras un texto elaborado durante veinte años, evitando de este modo cualquier tentación mimética en el ejercitante tanto hacia Ignacio de Loyola como hacia “el que da los ejercicios”, que también debe “desaparecer”; es a Cristo a quien ha de dirigirse la imitación del que se ejercita, y a nadie más.

Cualquier acompañante varón o mujer que, a imagen del Padre⁴⁴, tenga esta relación con otra persona, es portador de actitudes que la Psicología ha identificado como más “maternales” o más “paternales”. Ambas son necesarias en un acompañamiento, e incluso diríamos que han de ofrecerse en este orden —primero lo maternal y luego lo paternal—, para asegurar una correcta evolución en la persona acompañada. “Maternal” es la acogida amorosa, una escucha sin interrupción, comprensión, paciencia, tolerancia, dejar ser y hacer, el consuelo, el afecto. Pero, tal como indica Dom André Louf, “sin la intervención paterna que inaugura una separación entre el niño y la madre, la presencia materna produciría seres invertebrados e incapaces de afrontar las duras realidades de la existencia”⁴⁵. A lo típicamente “paternal” corresponde dar la ocasión para ejercer la autonomía y la libertad, el reconocimiento del otro, la revelación de la identidad, la indicación de un camino, una apertura al símbolo y la palabra, al mundo y la cultura, el encargo de una tarea, el reconocimiento del éxito, la prohibición, o el contraste del otro consigo mismo.

El acompañante espiritual —decimos— ha de reunir varias de estas cualidades, y ciertamente algunas de ellas son imprescindibles. El “arte”⁴⁶ —como desde antiguo se ha llamado a la dirección espiritual, distinguiéndola de un conocimiento científico o académico— consiste en emplearlas acertadamente mirando siempre la situación de la persona, y no las necesidades del acompañante. Habrá ocasiones en que el acompañado necesite de una estructura más fuerte en la que apoyarse para crecer, igual que la hiedra precisa de un soporte, pero en otras lo mejor será mantenerse a distancia y dejar a la persona pasar la prueba en soledad, igual que el padre de la parábola deja partir al hijo pródigo que quiere irse. Con otras palabras, más o menos directividad. Este es uno de los campos donde mejor se ejerce esa herramienta importantísima de la dirección que es el discernimiento. Discernimiento en el acompañante acerca de su comportamiento, pero igualmente entrega de este instrumento al acompañado para que, progresivamente, sea él quien se vaya gobernando. No para que crezca en una pura “autonomía”, sino, mejor aún, en “teonomía”: que Dios sea su auténtico guía.

Igual que la relación maestro-discípulo, o incluso todavía más, la relación padre-hijo se debilitó fuertemente hace varias décadas. Las Ciencias Humanas proclamaron e incluso constataron esa “muerte del padre”. Años después, aplicado a la práctica de la dirección

⁴⁴ Y de “la tierna y exigente paternidad de Dios” (JUAN PABLO II, *Oriente Lumen*, 13).

⁴⁵ En *La grâce peut davantage. L'accompagnement spirituel*, Desclée de Brouwer, Paris 1992, p. 180. Hay interesantes indicaciones a propósito del juego padre-madre en un acompañamiento espiritual en las pp. 167-190.

⁴⁶ Más aún, “el arte de las artes”, según Gregorio Magno (540-604): “Ars est artium regimen animarum” (*Regla Pastoral* I,1). Dos siglos antes se encuentra la misma expresión en Gregorio Nacianceno.

espiritual, podemos pensar que esto ayudaría a evitar esos “padres espirituales” dueños y señores de las conciencias, a quienes se les hacían votos de obediencia abusando de la idea monástica que entendía esta obediencia como un medio adecuado para la desappropriación de la voluntad.

De excesos de todo esto, desgraciadamente, hubo ejemplos. Pero ello no ha destruido la “paternidad” en sí, sino que la ha puesto al servicio de esa relación que preferimos de “fraternidad”, donde quien ayuda, simplemente, va un paso por delante del otro. Por eso, el término “acompañamiento” ha explicado mejor que “dirección”, en algunas de nuestras lenguas, el cambio experimentado.

3.3. La comunidad: el superior y la Regla

1. Al hablar del monacato hemos visto que frecuentemente el superior o “preósito” (*higoúmenos*) actuaba también como “padre espiritual”⁴⁷. Él es considerado sacramento de Cristo, mediador eclesial, portador del Espíritu, y por eso es un guía adecuado para los monjes. ¿Esto era bueno o no? Modernamente nos preguntamos, ¿puede ser el acompañante en una comunidad religiosa el superior, la superiora? La cuestión es polémica y, casi desde el principio, tuvo partidarios en ambas alternativas. De hecho, en los monasterios del monte Athos hoy día ambas tendencias conviven en dos tipos de poder: el centralizado (la llamada “comunidad cenobítica”) o el descentralizado (la “comunidad ideorrítmica”).

En la Vida Religiosa sucesiva —por ejemplo, la de tipo apostólico— se disociarán la función del “padre espiritual”, reservándose para el fuero interno, y la del “superior”, correspondiente al fuero externo, el institucional. Esta distinción entre el gobierno exterior de la comunidad —el fuero externo— y la acción espiritual —fuero interno— aparece netamente en la Edad Media.

Más tarde, otro ejemplo concreto de ello es la cuenta de conciencia, típica de la Compañía de Jesús y adoptada después por varias congregaciones masculinas y femeninas en los siglos XVII-XIX. Según este sistema, al superior el súbdito le habla también acerca del “fuero interno”. Pero, debido principalmente a abusos e injerencias del superior, que se erigía en confesor y entraba indebidamente en la persona aconsejando mal y desvelando el secreto de la conversación, en virtud del decreto *Quemadmodum*, aprobado en 1890 por León XIII, se derogó esta atribución. El *Código de Derecho Canónico* de 1917 confirmó esta derogación, que aparece en el *Código* de 1983⁴⁸. Entre 1918 y 1923, la práctica de la Compañía se adaptó al *Código*, pero Pío XI restableció este privilegio de la Orden en 1923.

⁴⁷ También en autores como Pacomio (290-346) o Juan Clímaco (ca.579-ca.650) no hay diferencia entre el superior (abad, prior) y el padre espiritual. Esto se da mucho en la tradición bizantina, pero igualmente en algunos autores posteriores de Occidente como Pedro Damiani (1007-1072).

⁴⁸ “Los Superiores no deben oír las confesiones de sus súbditos, a no ser que éstos lo pidan espontáneamente” (CIC 630 §4). “Los miembros deben acudir con confianza a sus Superiores, a quienes pueden abrir su corazón libre y espontáneamente. Sin embargo, se prohíbe a los superiores inducir de cualquier modo a los miembros para que les manifiesten su conciencia” (CIC 630 §5). “El maestro de

Visto esto, en cada tradición e incluso en cada caso habrá que ver si conviene que al religioso —por ejemplo, en etapas de su formación— le acompañe espiritualmente su mismo superior. Todo tiene sus ventajas y sus inconvenientes. Pero, de cualquier forma, igual que en el monacato antiguo, el superior ha de ser consciente de que, si él es también el acompañante, debe poseer esas cualidades maternas y paternas a las que aludíamos para ejercer correctamente su función. Si no, le resultará muy difícil. Otra cuestión que se plantearía a partir de aquí, pero que no puede ser abordada ahora, es la eventual colaboración entre superior y director espiritual.

2. Desde el comienzo de la Vida Religiosa, los Institutos cuentan con Reglas redactadas o asumidas por sus fundadores, que ordenan (“regulan”) el funcionamiento de la vida de los religiosos. Con respecto a la dirección espiritual, suponen un contrapunto a la actuación del superior. Este equilibrio se observa en la vida de inspiración benedictina. Pero en otros casos la Regla llega a ejercer la función de “directora espiritual” de la comunidad o del Instituto entero en cuestión. De algún modo, la palabra escrita complementa e incluso sustituye a la oral. Esto supone dar mayor relevancia a la dimensión comunitaria de los religiosos y las religiosas (a las cuales frecuentemente les llegaban Reglas procedentes de los varones). Algunas de ellas, importantes, como las de Pacomio (290-346), Basilio (330-379) o Agustín (354-430)⁴⁹, ricas en contenidos, llevan a la institucionalización colectiva de la dirección espiritual, en el sentido de que, al pretender un progreso y una salvación grupal, el centro no es el individuo, sino la comunidad.

En la Edad Media, en Portugal puede citarse a san Fructuoso de Braga († ca.665), que redactó varias Reglas para monjes. Y, entre las demás, destacan las diversas Reglas de Francisco de Asís (1182-1226): la *Regula prima* (1210), la *Regula non bullata* (1221) y la *Regula bullata* (1223). Igual que las anteriores de la Edad Antigua, cada una es una guía escrita para la dirección espiritual de los miembros de la Orden. Junto a la presencia del superior y de un padre espiritual, la insistencia reside en la condición de *fratres, minores, subditi* (¡sólo Dios es padre!). La Regla promueve una relación, no entre dos, sino entre los hermanos; por eso estimula a abrirse mutuamente, a ayudarse al mismo nivel, a la corrección fraterna, esto es, a un acompañamiento entre todos más cotidiano y espontáneo, y siempre remitiendo al evangelio, a la Palabra de Dios. En cambio, la relación personal aparece frecuentemente, en el mismo Francisco, por medio de las Cartas: a Bernardo, León, Ugolino, Clara...

En lo sucesivo, textos de fundadores o de relevantes miembros de la Vida Religiosa serán escritos expresamente para sus hermanos o hermanas. Así hace Teresa con *Camino de perfección*. Y estos textos llegarán a suplir la presencia de un acompañante espiritual, de una persona de carne y hueso, a causa de la carencia de directores, la

novicios y su asistente y el rector del seminario o de otra institución educativa no deben oír confesiones sacramentales de sus alumnos residentes en la misma casa, a no ser que los alumnos lo pidan espontáneamente en casos particulares” (CIC 985). “Déjenles [los superiores a los súbditos], por ello, especialmente la debida libertad en cuanto al sacramento de la penitencia y dirección de conciencia” (*Perfectae caritatis*, 14).

⁴⁹ La suya fue redactada con textos del santo escritos hacia el año 397, la Carta 221 o el *Praeceptum*. Es la Regla más antigua del área occidental, aprobada en el IV Concilio Lateranense en 1215 y asumida luego por muchos Institutos.

distancia, la muerte e incluso la preferencia del buen libro sobre un mediocre acompañante. A veces, en un terreno como el de los Ejercicios espirituales, en ciertos casos un libro —como el original de san Ignacio— puede incluso proteger a la persona de un mal acompañante (¡ya que no es fácil serlo!). No solo esto. A personas ya iniciadas en su camino espiritual, sobre todo con el paso de los años, un libro les enriquece en su rutina, aportándoles ideas viejas y nuevas.

3.4. El confesor

En los Santos Padres la dirección espiritual no está vinculada ni a la confesión ni al ministerio sacerdotal, sino basada en los sacramentos de iniciación. En la tradición oriental se ha separado siempre la función sacramental, otorgada a los sacerdotes, y la de dirección, a cargo de un consejero, que casi siempre era un monje anciano, un “espiritual”.

Pero ya desde antiguo se planteó la cuestión de si el director debía ser sacerdote. La teología clásica así lo mantenía, porque en él se representa teológicamente a Cristo, el único mediador. El sacerdote lleva a cabo de esta manera su función de mediación. Se aseguraba que, por la “gracia de estado” adquirida en la ordenación sacramental, ya era automáticamente apto para ejercer la dirección. Así, no extraña que un conocido padre carmelita descalzo escriba en 1957 en un gran diccionario de espiritualidad editado por los jesuitas que “no es aconsejable que un alma sea dirigida única y exclusivamente por alguien que no sea sacerdote; porque no parece que la Iglesia dé en algún momento a estas personas la facultad de penetrar en la intimidad de un alma”⁵⁰. El sacerdote, además, incluye la cualidad de maestro, de enseñante, muy apta para el ministerio de la dirección.

Constatamos, entonces, que el acompañamiento espiritual tiene mucho que ver con el sacerdocio, y que el sacerdote como director espiritual es un mediador que actúa *in persona Christi*. Por esto, el presbítero diocesano (secular) contemporáneo ha asumido mucho la figura paterna, y desea recuperar un terreno que frecuentemente ha abandonado en favor de los religiosos (sacerdotes regulares)⁵¹.

Pero ello no quita que estas palabras de 1957 hoy nos resulten del todo extrañas. De hecho, el papa Francisco no es el primero que en un documento eclesial anima a que la Iglesia forme en este “arte del acompañamiento” a sacerdotes, religiosos y laicos, tal como se viene haciendo desde hace varias décadas⁵².

Desde aquí, miremos hacia atrás para ver la relación existente a lo largo de la historia entre la dirección y la confesión. Así como la distinción entre el director espiritual y el

⁵⁰ GABRIEL DE SAINTE-MARIE-MADELEINE, “Direction spirituelle. Justification théologique”: AA.VV. (eds.), *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. III, Beauchesne, Paris 1957, col. 1184.

⁵¹ Véase el documento de la Congregación para el Clero, *El sacerdote, confesor y director espiritual, ministro de la misericordia divina* (9.3.2011).

⁵² Cf. *Evangelii gaudium*, 169.

confesor fue más fuerte hasta la Edad Media⁵³, en la Edad Moderna se diluye, con una consiguiente clericalización de la dirección espiritual que dura prácticamente hasta el Vaticano II.

Destaquemos algunos ejemplos en la historia. Gregorio Magno es el autor de la famosa *Regla Pastoral*, un auténtico manual de acompañamiento para obispos, rectores, provinciales, superiores... El texto desciende hasta ejemplos sobre la *admonitio*, la corrección espiritual o los avisos, incluso de índole moral.

El estilo de dirección espiritual de una Orden tan relevante en la historia como la fundada por Santo Domingo encaja bien aquí. Corresponde al carisma de los dominicos predicar y enseñar. Esto no lo hacen solo por medio de tratados teóricos o teológicos, sermones o cartas. Un cauce frecuente de su trato personal y de su instrucción será la confesión. No olvidemos que les es ajena la práctica de dirección espiritual posttridentina, que pasará del consejo a la discreción de espíritus. Así que ejercerán tanto la *cura monialium* de los monasterios femeninos como su relación personal con los laicos aconsejando en la confesión, guiando de este modo hacia Dios (y aquí entran también los místicos renanos del siglo XIV Eckhart, Tauler o Seuse).

Todavía en la baja Edad Media nos encontramos con un fenómeno curioso, donde mujeres de la talla de Angela de Foligno (1248-1309) o Catalina de Siena (1347-1380) se convertirán de dirigidas en directoras de sus confesores, siendo consideradas *magistræ theologorum*. Se intercambian, pues, los papeles. En este caso, ambas pertenecen a las Terceras Órdenes franciscana y dominica, respectivamente, donde las mujeres gozan de mucha relevancia.

¡Y cómo no recordar aquí a Teresa (1515-1582), dos siglos más tarde! Tuvo abundantes confesores —parece que jesuitas fueron diez de ellos, aunque se han llegado a citar a 23 consejeros—, pero ella se convertía de discípula en maestra, por ejemplo, del dominico García de Toledo, a quien no duda en aconsejarle acerca de un tema tan importante como la humanidad de Cristo⁵⁴. Con estos ejemplos es todavía más evidente que ella, a los confesores —directores espirituales—, los prefería letrados⁵⁵.

Volvamos a los confesores. En España, Juan de Ávila (1499-1569) promueve en el sacerdote la dirección, al mismo tiempo que espera de él conocimiento y experiencia en las cosas de Dios. Lo mismo en Italia Carlos Borromeo (1538-1584), con quien nacerán los seminarios. En la Francia del siglo XVII —cuando cuaja la expresión moderna “dirección espiritual”— se vincula esta dirección a la formación sacerdotal, para la cual se fundan los oratorios. Asimismo se estrecha la relación entre dirección y confesión sacramental, en autores como Bérulle⁵⁶, Olier o Juan Eudes. Con su impulso, el sacerdote secular asume con mayor vigor la dirección de las almas. Consecuencia de ello es la incidencia del acompañamiento en la preocupación por el comportamiento de la persona, porque en la confesión se dan cita cuestiones espirituales y morales. Este es

⁵³ En cambio, con san Columbano († 615) y la confesión frecuente, la dirección espiritual pasa a ser parte de esta confesión.

⁵⁴ Véase, por ejemplo, *Vida* 22,7.13. Este dominico era, además, el censor y destinatario de su obra.

⁵⁵ Cf. *Vida* 5,3; 13,16.18; 34,11; 40,8; 6 *Moradas* 8,8.9; 9,11.

⁵⁶ Véase su *Mémorial de direction pour les supérieurs*, de 1625.

otro de los temas que nos afectan también hoy día, que pide del confesor que sepa discernir entre lo que corresponde a la Moral y a la Espiritualidad, o al consejo moral y al discernimiento espiritual. Habiendo puntos en común donde confluyen los temas, su enfoque y tratamiento son distintos.

Un buen ejemplo de esto es Alfonso Maria de Ligorio (1696-1787), para quien el mejor director espiritual es el confesor instruido. Igual que en épocas anteriores, a muchos sacerdotes se les prohibía la confesión y la predicación, al no considerarlos preparados para ello. Para poner remedio, él concibe una teología moral orientada a preparar a los confesores, que complementa en 1755 con su *Pratica del confessore per ben esercitare il suo ministero*. Inspirado en Teresa de Jesús y en Francisco de Sales, el fundador de los redentoristas llena de caridad y de benignidad pastoral los consejos que proporciona a todo tipo de cristianos que se le acercan, no solo a personas selectas. El confesor es, con él, un buen padre así como un buen médico.

Precisamente esta imagen del médico no debería pasar desapercibida a la hora de mirar hacia atrás en la historia del acompañamiento espiritual, porque se encuentra en ella desde el principio. A los confesores se les pide *consilium medicinæ*. El modelo es, naturalmente, Cristo, que, como *medicus cordis*, sana las almas enfermas y heridas. Esta dimensión del Señor es recibida y presentada por muchos Santos Padres, como Clemente de Alejandría (ca.150-ca.215), Orígenes (ca.185-ca.254), Evagrio Pónico, Agustín, Casiano, Cesáreo de Arles (470-ca.542), Benito, Juan Clímaco, Gregorio Magno, Guillermo de Saint-Thierry (ca.1085-ca.1148)... y por otros autores hasta hoy. La sanación, asumida actualmente en ciertos ámbitos solo por la Psicología, estaba ya muy presente en la Espiritualidad clásica.

Es curioso comprobar cómo este mismo “cuidado del alma” (*Seelsorge*), al ser practicado por la Iglesia de la Reforma, refuerza el aspecto consolador de la dirección espiritual precisamente cuando la confesión sacramental es abolida por ella⁵⁷. Los protestantes, con la *sola scriptura* como contenido de su comunicación individual, acuden a la persona necesitada con este tipo de relación de ayuda.

Una cuestión final dentro de este apartado del confesor, dirigida a los sacerdotes. Si quien ejerce el acompañamiento espiritual es sacerdote, se plantea la alternativa de celebrar, además, el sacramento de la confesión, y a la inversa. En la práctica no es raro que, dadas las condiciones imprescindibles, concurren dirección y confesión. ¿Es conveniente? Habrá que ver con prudencia, considerando en cada caso a quién se tiene delante, y sondear a la persona sobre si desea el acompañamiento o la confesión. Incluso si se dan juntas, es importante separar estas dos realidades. Cada una tiene su propia idiosincrasia. No debería perder importancia la confesión, disminuyéndose la objetividad del pecado y del sacramento. O, por el exceso de palabra en el acompañamiento, perder el carácter litúrgico (compuesto también de gestos no verbales) de la celebración de la reconciliación. También la concepción del secreto o sigilo es diferente: en la dirección se requiere recordar lo que se ha escuchado, mientras que en la confesión se pide olvidar; por eso, si el director espiritual y confesor quiere

⁵⁷ Véase la valiosa presentación histórica del acompañamiento espiritual, con muchos ejemplos de la Reforma: C. MÖLLER (Hg.), *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts*, 3 vol., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994 (1).1995 (2).1996 (3).

volver a tratar de nuevo con el penitente algún tema que ha sido objeto de confesión, no puede hacerlo sin su permiso.

3.5. El amigo

De vez en cuando surgen preguntas como estas: ¿Puedo ser el acompañante de un familiar mío? ¿Puedo serlo de un buen amigo mío? Dejemos ahora la primera y abordemos la segunda.

No es nada fácil que esto ocurra. En el acompañamiento o dirección espiritual, por definición, se establece una relación asimétrica, donde no se da la reciprocidad. Es evidente que el acompañante no va a contar sus problemas al acompañado. Hay toda una gama de confianzas, de menor a mayor intimidad, que pueda hacer, pero tendrá que tener mucho cuidado con ello, ya que su función consiste más en preguntar y escuchar que en contar. Y también ha de estar atento a las posibles transferencias en ambos sentidos que puedan producirse. El riesgo está en que la relación de acompañamiento desaparezca, primando entonces la de la amistad.

Por otro lado, el concepto de amistad es muy amplio. ¿Qué significa exactamente que una persona es una buena amiga mía? Como puede imaginarse, debe haber gran madurez en ambos sujetos para que, a partir de una amistad ya existente, la relación, sin perder esta amistad, quiera incluir la del acompañamiento espiritual. Es posible, pero solo si se cumplen las condiciones para que el acompañamiento sea esto mismo y no otra cosa.

Ahora bien, el orden inverso es más factible, y, de hecho, ha ocurrido en la historia con cierta normalidad. Nos referimos a si un acompañamiento espiritual puede llevar a la amistad entre acompañante y acompañado. Ahí está la obra de ese representante de la rica tradición cisterciense que es san Elredo de Rieval (1110-1167), *De spirituali amicitia*, inspirada en Cicerón, muy útil para comprender y ayudar al desarrollo de la dirección. Este libro es muy apreciado en el mundo anglosajón, que recuerda cómo, en la tradición celta, el acompañante espiritual es “la mitad de mi alma”, “el amigo del alma”⁵⁸.

¿Quién dudaría que Ignacio de Loyola no es “amigo en el Señor” de los jesuitas Pedro Fabro o Francisco Javier, a quienes acompaña en París con lo que llaman las “conversaciones espirituales”? Y, volviendo a Teresa de Jesús, ella se reconoce amiga de varios de sus confesores: el dominico García de Toledo, el carmelita Jerónimo Gracián, el jesuita Juan de Prádanos... y hasta de otros con quienes juega a “asustarles” con su cercanía⁵⁹. Siempre desbordante, de ellos es todo: madre, hermana, hija,

⁵⁸ Cf. K. LEECH, *Soul Friend. The Practice of Christian Spirituality*, Harper & Row, San Francisco 1977, pp. 49-50.

⁵⁹ La afectuosa Teresa de Ávila lleva a cabo esta relación inicial con el confesor, observando sus reacciones, adivinando sus suposiciones y controlando ella perfectamente la situación: “Acaecióme con algún confesor, que siempre quiero mucho a los que gobiernan mi alma (como los tomo en lugar de Dios tan de verdad, paréceme que es siempre adonde mi voluntad más se emplea), y, como yo andaba con seguridad, mostrábales gracia. Ellos, como temerosos y siervos de Dios, temíanse no me asiese en alguna

colaboradora, maestra, amiga...⁶⁰ Una amistad sostenida por la que cada uno tiene previamente con Dios.

Amistad también entre la “hija” o “hermana” Juana Francisca de Chantal y su director Francisco de Sales (1567-1622), quien además era amigo de otros muchos. O el reconocimiento espontáneo que tiene Carlos de Foucauld, en uno de sus escritos de 1901, a ese gran director que es el abbé Huvelin, su confesor durante 24 años, como su mejor amigo.

También nosotros podemos tener la experiencia de acompañamientos que alimentan una amistad que surge de modo espontáneo. Y que se compagina perfectamente con la relación de acompañamiento, porque las dos personas saben en qué consiste cada cosa y sus límites. Todo nace con una confianza recíproca inicial, que normalmente va creciendo con el tiempo. Ambos (también el acompañante) perciben que van recibiendo de la otra persona. Al ir naciendo y creciendo esa amistad, los papeles más delimitados del comienzo de su relación van flexibilizándose. Sin necesidad de que la confianza del acompañado hacia el acompañante sea la misma en sentido inverso, este último se muestra más accesible a la persona acompañada. No se trata de una amistad buscada, sino que nace espontáneamente, y solo en algunos casos. La claridad en la relación y el conocimiento de su evolución permiten que tanto la dirección espiritual como la amistad sean lo que cada una debe ser y no se desvirtúen. Si no, se pasaría a otro tipo de relación que ya no se reconocería como de acompañamiento espiritual.

4. Conclusión

Frente a esa percepción ingenua a la que aludía al comienzo, la mirada a la historia nos muestra que hay gran variedad en los modos en que se ha ejercido la dirección o el acompañamiento espiritual. Ha ocurrido de todo, porque este arte ha sabido acoplarse a situaciones y personas muy diversas y serles útil para su camino cristiano.

Hemos dicho que preferimos que la relación entre uno y otro sea fraternal. Pero, en este trato, el acompañante ha de saber hacerse “todo él” (cf. 1Cor 9,22) al acompañado, asumiendo las imágenes que hemos recorrido —maestro, padre, amigo...—, si es que tiene las cualidades de que consta cada figura y son las que mejor convienen al acompañado. Al fin y al cabo, se trata de ayudar. Así, manteniendo la relación fraternal,

manera y me atase a quererlos, aunque santamente, y mostrábanme desgracia. Esto era después que yo estaba tan sujeta a obedecerlos, que antes no los cobraba ese amor. Yo me reía entre mí de ver cuán engañados estaban, aunque no todas veces trataba tan claro lo poco que me ataba a nadie como lo tenía en mí; mas asegurábalos, y tratándome más conocían lo que debía a el Señor, que estas sospechas que traían de mí siempre era a los principios” (*Vida* 37,5).

⁶⁰ En el ámbito educativo, que se presta también a un acompañamiento espiritual, esto mismo quiere Don Bosco (1815-1888) —declarado “padre y maestro de la juventud” por Juan Pablo II— que sean quienes tratan con los jóvenes: padres, hermanos y amigos. Véanse ejemplos en “El Sistema Preventivo en la educación de la juventud” (pp. 392-397), en la “Carta de Roma a la comunidad salesiana del Oratorio de Turín-Valdocco” (pp. 402-409) y en las “Memorias del Oratorio de San Francisco de Sales de 1815 a 1825” (pp. 1058-1180); las páginas corresponden a: AA.VV. (Instituto Histórico Salesiano), *Fuentes Salesianas. Don Bosco y su obra. Recopilación antológica*, CCS, Madrid 2015.

el acompañante puede tener algo de cada una de estas imágenes tan presentes en la historia y ser llamado así por la persona acompañada: padre/madre, maestro, amigo, o el nombre que sea, siempre y cuando corresponda correctamente a la función de acompañante. De esta manera se mantendrá en su puesto y dejará que el auténtico director espiritual sea —como debe ser— el Espíritu Santo (cf. 1Cor 3,6-7).

¿Quién cuida a los cuidadores? (Primera parte)⁶¹

Emili Turú Rofes, marista

6. PRODUCIR PERLAS: LA RESILIENCIA

Si somos capaces de cuidar de nosotros mismos, entonces estamos poniendo bases firmes para poder manejar de manera adecuado el estrés que, inevitablemente, va asociado a nuestra vida y a nuestro servicio. Nos lo recuerda, a manera de resumen, Frederic Flach: «Nadie puede decir que no hayamos dicho una y otra vez lo que tenemos que hacer para construir nuestra resiliencia física. Haz ejercicio regularmente. Come de manera sana. Toma suplementos minerales y vitaminas si hace falta, especialmente ácido fólico, B12 y B6. Mantén tu peso dentro del rango adecuado para ti. Haz chequeos médicos cada año. Duerme bien por la noche. No fumes. Evita fármacos adictivos y toma alcohol con moderación. Estírate. Ten un masaje de vez en cuando. Disfruta de ejercicio físico como senderismo, natación, tenis y similares. Aprende a relajarte. Y si no estás viviendo ya según estas pautas, pregúntate por qué y actúa en consecuencia»⁶².

De todas maneras, el cuidado físico pudiera no ser suficiente, a menos que cambiemos también nuestra propia percepción del estrés, de las dificultades y de las situaciones más difíciles a las que tenemos que enfrentarnos. Según el Talmud, tú no ves las cosas como son, sino que ves las cosas como eres. La percepción, por tanto, es fundamental. El mismo dramático incidente vivido por dos personas distintas, a la una la hunde en una profunda depresión, mientras que la otra persona lo asume como un estímulo para cambiar su ritmo de vida y avanzar decididamente.

No deseo riquezas o poder,
sino la pasión por lo posible;
una mirada eternamente joven y ardiente,
que vea posibilidades por todas partes. (Søren Kierkegaard)

¿De veras podemos ver posibilidades, incluso en los acontecimientos más duros y difíciles, y usarlos como camino de crecimiento personal? De eso va la resiliencia, esa

⁶¹ Artículo publicado en la Revista CONFER, Volumen 57, Nº 218 (Abril-Mayo-Junio 2018), pp. 207-229 207.

⁶² F. FLACH, *Resilience: Discovering a new strength at times of stress*, Hatherleigh Press, Long Island City (NY) 2004.

capacidad humana de tratar con las inevitables adversidades de la vida, superarlas, aprender de ellas, e incluso ser transformado por ellas⁶³.

En septiembre de 2015 tuve el privilegio de acompañar durante ocho días a un grupo de hermanos y laicos maristas de Alepo (Siria), conocidos popularmente como maristas azules, nombre que proviene del color de la camiseta que les identifica, pero que también les conecta con nuestros los conocía (los hermanos azules). El encuentro tuvo lugar en Líbano, ya que Siria continuaba en guerra.

Hacía ya cuatro años que la guerra se había iniciado, y percibí el enorme estrés que estaban padeciendo por múltiples causas: la muerte de personas cercanas, la incertidumbre sobre el futuro más inmediato y a largo plazo, la vivencia repentina de pérdidas importantes, como el trabajo o la casa... Los maristas de Alepo, al ponerse al servicio de las víctimas de la guerra, vivían un doble estrés: el suyo propio, y el de las personas a las que atendían, a veces muy heridas y con expectativas quizás desproporcionadas sobre lo que les podían ofrecer.

Sabíamos que no estaba en nuestras manos terminar la guerra o poner fin a las enormes dificultades que atravesaban los habitantes de Alepo, pero éramos conscientes de que podíamos colaborar de alguna manera a cambiar su perspectiva o a transformar las propias actitudes ante esas situaciones. Para ello invitamos al Dr. Robert J. Wicks, de Estados Unidos, una autoridad en el tema de la resiliencia⁶⁴.

La gran experiencia del Dr. Wicks en ese tema permitió, en primer lugar, que cada persona pudiera dar nombre a lo que estaba viviendo interiormente, la mayor parte del tiempo de manera inconsciente. Pero luego, sabiendo que esa toma de conciencia no basta, les ofreció también una gran cantidad de recursos para poder aumentar su resiliencia y ayudar a otras personas a que también pudieran hacerlo.

La mayoría de nosotros seguramente que no vive en medio de situaciones tan graves como quienes se encuentran cotidianamente en medio de la guerra, pero ciertamente todos podemos crecer en resiliencia, una capacidad que no sólo permite sobrellevar las dificultades de la vida que no podemos cambiar, sino incluso aprender de ellas y crecer y madurar en medio de ellas.

El Dr. Wicks escribió un artículo sobre su experiencia durante esos días en Líbano, y en él decía: «Mantener una actitud de resiliencia en medio de esas circunstancias difíciles requiere mucho esfuerzo y fe, que deben focalizarse correctamente si se quiere que duren e incluso florezcan, en lugar de quemarse, como sucede con tantos esfuerzos en situaciones de oscuridad. Con todo, cuando la resiliencia se profundiza y crece, quienes la experimentan se dan cuenta de que no es la intensidad de la oscuridad en el mundo

⁶³ E. GROTBORG, *Resilience for today: Gaining strength from adversities*, Praeger, Santa Barbara (California) 2003.

⁶⁴ Ha publicado varios libros sobre el tema de la resiliencia, de entre los cuales destaco: R. J. WICKS, *Bounce. Living the resilient life*, al que ya aludí anteriormente, y R. J. WICKS, *Perspective. The calm within the storm*, Oxford University, New York 2014.

o incluso en nosotros mismos lo que importa; lo que verdaderamente hace la diferencia es el modo de situarnos ante esa oscuridad»⁶⁵.

Hace unos años me llegó por correo electrónico un texto de Rachel Naomi Remen que conservé porque me pareció muy inspirador. Ésta es su traducción: «La ostra es blanda, tierna y vulnerable. No podría sobrevivir sin el santuario de su concha. Pero las ostras tienen que abrir sus conchas para poder “respirar” agua. A veces, cuando una ostra está respirando, un grano de arena se cuelga dentro de la concha y desde ese momento entra a formar parte de su vida.

Esos granos de arena provocan dolor, pero la ostra no deja de ser blanda por ello. No se endurece o forma una costra para dejar de sentir. Continúa confiándose al océano, abriéndose y respirando para vivir. Pero, de alguna manera, genera su propia respuesta.

Poco a poco, pacientemente, la ostra envuelve al grano de arena con capas finas y translúcidas, hasta que, con el paso de tiempo, acaba creando algo de mucho valor, justamente en el lugar en que era más vulnerable y donde sentía dolor. Podríamos decir que las perlas son las respuestas de las ostras a su sufrimiento. No todas las ostras son capaces de hacerlo. Pero las que lo hacen son mucho más valiosas para la gente que las que no lo hacen.

La arena es una forma de vida para las ostras. Si eres blando y tierno y tienes que vivir en el fondo arenoso del océano, fabricar perlas se convierte en una necesidad para poder vivir bien»⁶⁶.

Para convertir nuestras dificultades, heridas y sufrimientos en perlas, hace falta algo más que buena voluntad. Conviene crearse un ecosistema que haga posible ese milagro. Subrayo a continuación algunos elementos de ese ecosistema que me parecen importantes a la hora de crecer en resiliencia.

7. HUMILDAD: PLANTAMOS SEMILLAS

Me encontré con ese hermano, un bueno amigo, que acababa de llegar a casa después de una entrevista con una psicóloga. El hermano había pasado muchos años en diversos países de África, a veces en medio de situaciones de gran violencia, y sintió la necesidad de una pausa y tomarse algo de tiempo para sí mismo. Los diálogos con la psicóloga formaban parte de ese momento de auto cuidado.

Casi inmediatamente después de saludarnos, me soltó: ¿Sabes qué me ha dicho la psicóloga? Hermano, ¡no hace falta que resuelva todos los problemas de África usted solo! Conociendo al hermano, no me extrañó en absoluto el comentario de la psicóloga, que nos dio motivo para reírnos durante un buen rato.

⁶⁵ <http://www.champagnat.org/400.php?a=6&n=3727>.

⁶⁶ R. N. REMEN, *My Grandfather's Blessings: Stories of Strength, Refuge and Belonging*, Riverhead Books, New York 2001.

La humildad es un camino de liberación, ya que quita de nuestras espaldas el pesado fardo de salvar al mundo, y nos ayuda a reconocer que éste ya fue salvado por el Señor. Así nos lo recuerda un famoso texto falsamente atribuido a Mons. Romero, pero en realidad escrito por el P. Kenneth Edward Untener para el Cardenal Dearden, el cual lo usó en una homilía en 1979. Transcribo aquí un fragmento de ese hermoso texto:

«Plantamos semillas que un día crecerán; regamos semillas ya plantadas, sabiendo que encierran promesas de futuro. Ponemos cimientos que necesitarán un mayor desarrollo. Proporcionamos levadura que produce mucho más allá de nuestras capacidades. No podemos hacerlo todo y, al darnos cuenta de ello, sentimos una cierta liberación. Esto nos capacita para hacer algo, y hacerlo muy bien. Puede que sea incompleto, pero es un principio, un paso en el camino, una ocasión para que entre la gracia del Señor y haga el resto. Es posible que no veamos nunca los resultados finales, pero ésa es la diferencia entre el jefe de obras y el albañil. Somos albañiles, no jefes de obra; ministros, no el Mesías. Somos profetas de un futuro que no nos pertenece»⁶⁷.

Con actitud humilde, priorizamos el trabajo en equipo como manera habitual de trabajar, y delegamos responsabilidades y tareas en otras personas, con total confianza en ellas, sin necesidad de acompañar y controlar todo.

La humildad, por otra parte, nos abre a la posibilidad de ver la realidad de manera distinta, al asumir que no sólo no lo sabemos todo, sino que nuestra percepción de la realidad puede estar distorsionada por nuestro inconsciente.

8. COMUNIDAD: VOCES DE APOYO Y DESAFÍO

Uno de los aspectos clave para poder permanecer resilientes es disponer de un buen círculo de amigos. «Debemos alimentar nuestras relaciones con personas que sean significativas para nosotros: familia, amigos y colegas. Puede ser igualmente importante conectar con otros más allá del inmediato círculo de relaciones; participar en organizaciones comunitarias puede ayudarnos a sentirnos conectados a algo mayor... La calidad de nuestras relaciones, más que la cantidad, es clave. Tanto en nuestra vida personal como a nivel profesional, las mejores relaciones son aquellas que nos permiten ser nosotros mismos lo más posible»⁶⁸.

Cuando terminé mi período como provincial, les dije a los miembros de mi consejo que me había sentido muy privilegiado porque fueron para mí no sólo consejeros sino también amigos. Creo que ese apoyo mutuo facilitó que se pudieran resolver, de manera razonablemente positiva, algunas situaciones complicadas que nos tocó vivir.

Sé que no siempre se puede contar con el propio consejo para ese apoyo, pero no por ello deja de ser importante que quienes están en un servicio de liderazgo tengan una

⁶⁷ www.usccb.org/prayer-and-worship/prayers-and-devotions/prayers/prophets-of-a-future-not-our-own.cfm, última consulta 10-06-2018.

⁶⁸ E. BAKER, *Caring for ourselves: A therapist's guide to personal and professional well-being*, American Psychological Association, Washington DC 2003.

comunidad donde puedan ser ellos mismos, relajarse, y sentir el apoyo de la palabra y la oración de otros hermanos.

Robert J. Wicks, en su libro *Bounce*, dice que necesitamos escuchar distintas voces a través de nuestros amigos, sabiendo que algunas de esas voces pudieran provenir de la misma persona:

- La voz de quien nos plantea las preguntas adecuadas, aunque sean molestas; que es capaz de decirnos lo que no estamos dispuestos a escuchar;
- La voz de quien nos quiere y nos acepta incondicionalmente, tal como somos, y nos hace sentir en casa;
- La voz de quien nos ayuda a reírnos de nosotros mismos y a no tomarnos demasiado en serio;
- La voz de quien nos escucha profundamente y nos ayuda a reconocer y dar nombre a otras voces que inconscientemente están guiando nuestra vida, especialmente aquellas que producen ansia, miedo, indecisión o tozudez.

9. FIDELIDAD: ABRAZAR EL APARENTE FRACASO

Conocí al H. Emile François, un hermano chino, en Pekín, en 2005, pocos meses antes de su muerte. Ese hermano, cuando llegaron los tiempos difíciles en que estaba prohibido vivir en comunidad, regresó a su pueblo, pero continuó, como buen marista, haciendo catequesis. Esto hizo que recibiera falsas acusaciones y que fuera a la cárcel repetidas veces, tantas que ni él mismo decía recordar. Cada vez que salía de la cárcel, el hermano, fiel a sus principios, volvía a hacer catequesis, así que nuevas acusaciones falsas caían sobre él. En total, probablemente, estuvo encarcelado más de 15 años. Sólo le dejaron en paz cuando estaba ya muy enfermo y débil.

Según explicaba nuestro hermano, incluso cuando estaba en la cárcel, trató de diseminar el evangelio, aunque con mucho tacto y prudencia. De hecho, había bautizado a varios compañeros de prisión, a cuya conversión había contribuido. Incluso a condenados a muerte, con quienes a veces compartió celda, que afrontaron así su sentencia con paz en sus corazones.

Los funcionarios de la cárcel sabían que el hermano había sido falsamente acusado, y tenían un gran respeto por él. Tanto era así, que llegó a hacerse buen amigo de uno de ellos que tenía más responsabilidad en la cárcel. Cuando éste se jubiló, se tomó la molestia de viajar hasta el pueblo del H. Emile François para encontrarse con él y charlar por largo tiempo; antes de despedirse, el ex funcionario le pidió si podía darle un ejemplar de la Santa Biblia.

En todas nuestras congregaciones tenemos ejemplos maravillosos de personas que han permanecido fieles a su vocación y misión, incluso en momentos extremadamente difíciles. Ellos nos recuerdan que lo que el Señor quiere de nosotros es que seamos

fieles, aunque aparentemente no se perciba más que fracaso. El Espíritu del Señor hará florecer nuestra semilla en el momento adecuado.

«Las nuevas situaciones de penuria han de ser afrontadas con la serenidad de quien sabe que a cada uno se le pide no tanto el éxito, cuanto el compromiso de la fidelidad. Lo que se debe evitar absolutamente es la debilitación de la vida consagrada, que no consiste tanto en la disminución numérica, sino en la pérdida de la adhesión espiritual al Señor y a la propia vocación y misión. Por el contrario, perseverando fielmente en ella, se confiesa, y con gran eficacia incluso ante el mundo, la propia y firme confianza en el Señor de la historia, en cuyas manos están los tiempos y los destinos de las personas, de las instituciones, de los pueblos y, por tanto, también la actuación histórica de sus dones. Los dolorosos momentos de crisis representan un apremio a las personas consagradas para que proclamen con fortaleza la fe en la muerte y resurrección de Cristo, haciéndose así signo visible del paso de la muerte a la vida» (Vita Consecrata 63).

10. CONTEMPLACIÓN: CAMINO DE PAZ

La oración es un acto gratuito de comunión con el Señor y no una estrategia para convertirnos en más resilientes. Pero la verdad es que quien ora se encuentra, a la larga, mucho más libre interiormente y con más paz y serenidad, especialmente si se adentra por los caminos de la oración contemplativa o meditación.

Martin Luther King contaba que en una ocasión en que se encontraba al límite de sus fuerzas y a punto de abandonar su lucha, se sentó en una silla de su cocina e hizo una pequeña oración en voz alta, confiando su situación al Señor. Pocos minutos después, dice King, tuvo una experiencia interior del Señor como nunca había tenido antes. Según su esposa, cuando Martin se levantó de la mesa, estaba imbuido de una confianza nueva y preparado para afrontar cualquier situación.

También Gandhi es un formidable testimonio de cómo lucha y contemplación van siempre juntas: «La oración me salvó la vida. Sin ella me habría convertido en un lunático hace mucho tiempo. En mi autobiografía verás que he tenido algunas amargas experiencias públicas y privadas, que me llevaron a una desesperación momentánea, pero si fui capaz de superarlas fue a causa de la oración...

A pesar de que la desesperación me acechaba ante el horizonte político, nunca perdí mi paz. De hecho, he encontrado a gente que envidia mi paz. Esta paz, te lo aseguro, viene de la oración. No soy un hombre erudito, pero humildemente puedo decir que soy un hombre de oración. Me es indiferente la forma. Cada uno debe encontrar la suya. Pero hay algunas sendas bien marcadas, y lo más seguro es seguir esos caminos trillados, tras los pasos de los antiguos maestros»⁶⁹.

⁶⁹ M. K. GANDHI, Prayer (Compiled and Edited by Chandrakant Kaji), Navajiva Publishing House, Ahmedabad 1977.

Perseverando en la práctica contemplativa entramos en contacto con nuestro yo más real y auténtico, más allá de esa imagen distorsionada de nosotros mismos y de los demás que llamamos ego. La oración contemplativa nos capacita para dar un paso atrás y observar nuestra propia vida con libertad interior: nos damos cuenta de las muchas veces que, guiados por nuestro ego, simplemente vamos reaccionando a los hechos, en lugar de actuar desde nuestro yo más auténtico. Como dice Richard Rohr: Lo contrario de la contemplación no es la acción, sino la reacción⁷⁰.

11. CONCLUSIÓN: DEJARSE ALCANZAR POR EL ALMA

Cuidar de uno mismo es clave si se quiere vivir una vida en plenitud y, justamente por ello, ofrecer un servicio de calidad a los hermanos y hermanas. En este sentido, trabajar por una mayor resiliencia personal se hace imprescindible: «Todo el mundo necesita resiliencia. Más de cincuenta años de investigación científica han demostrado abundantemente que la resiliencia es clave tanto para tener éxito en el trabajo como para vivir la propia vida satisfactoriamente. Una caída en tu curva de resiliencia (tus naturales reservas de resiliencia) afectará a tu desempeño en la escuela y en el trabajo, a tu salud física y mental, y a la calidad de tus relaciones. Es el ingrediente básico para la felicidad y el éxito»⁷¹.

Cuidarse no es una tarea más que hay que cargar, sino entrar en una dinámica que haga posible una vida equilibrada y sana. En el capítulo 20 del libro del Éxodo se nos presentan los mandamientos: No tengas otros dioses además de mí, honra a tu padre y a tu madre, no mates, no cometas adulterio, no robes, etc. Pero hay un verbo que sólo se usa en uno de los mandamientos: acuérdate.

Acuérdate del Sabbat, para consagrarlo. Trabaja seis días, y haz en ellos todo lo que tengas que hacer, pero el día séptimo será un día de reposo para honrar al Señor tu Dios. No hagas en ese día ningún trabajo...

Parece que ya en la antigüedad se tenía claro que lo primero que íbamos a olvidar era detenerse y descansar... ¡para honrar al Señor! Quizás sería bueno que cada uno de nosotros enmarcara y pusiera en un lugar bien visible este mandamiento, al que estamos tan obligados como al de no matar...

A muchos de nosotros nos formaron insistiendo en que no podíamos perder un solo minuto del día, y entonces nos sentimos culpables cuando no hacemos nada del así llamado trabajo productivo. Sin embargo, el mandato es claro: ¡Acuérdate del Sabbat! No te olvides de parar periódicamente, de darte tiempo, de descansar, de disfrutar... ¡Te lo pide el Señor!

Se cuenta de un pueblo indígena de América Latina, que cuando emprendían un largo viaje, caminaban durante muchos días, pero que de repente se paraban y acampaban

⁷⁰ R. ROHR, *Compassión silenciosa. Encontrar a Dios en la contemplación*, Herder, Barcelona 2015.

⁷¹ K. REIVICH - A. SHATTE, *There silence factor: Seven keys to finding your inner streng than dover coming life's hurdles*, Broadway Books, New York 2002.

durante un par de días antes de continuar su camino. Decían que necesitaban de ese tiempo de descanso para que pudieran ser alcanzados por sus almas.

¿Pudiera ser que vayamos a tal velocidad en nuestra vida que el alma se nos quedó atrás? ¿Qué puedo hacer para dejarme alcanzar por mi propia alma?

Si de veras quieres poner alma en tu servicio de liderazgo, no hay otro camino que el de darte los medios necesarios para armonizar y equilibrar cuerpo, mente y espíritu, no sea cosa que te ocurra lo que temía San Bernardo: que te endurezcas y pierdas sensibilidad, y que todos tus afanes se reduzcan a puras telas de araña.

No está de más, para terminar, dejarse preguntar por San Bernardo con las mismas palabras que dirigió al Papa Eugenio III: ¿Por qué has de ser el único en no beneficiarte de tu propio oficio? ¿Hasta cuándo vas a ser un aliento fugaz que no torna? ¿Cuándo, por fin, vas a darte audiencia a ti mismo entre tantos a quienes acoges? Te debes a sabios y necios, ¿y te rechazas sólo a ti mismo?

Bioética y transhumanismo desde la perspectiva de la naturaleza humana

Elena Postigo⁷²

La derogación de lo “sólido” como categoría

El concepto de “Modernidad Líquida” del sociólogo polaco Zygmunt Bauman constituye un excelente “caja de herramientas” conceptuales con las que abordar los cambios que se plantean sobre el hombre y la naturaleza humana a partir de los más recientes avances en biotecnología y del reto planteado por el Transhumanismo⁷³. Entendemos por Transhumanismo la misma definición que ha dado de él Nick Bostrom, director del *Future of Humanity Institute* de la Universidad de Oxford y president de la Asociación Transhumanista Mundial: “el transhumanismo es un movimiento cultural, intelectual y científico que afirma el deber moral de mejorar las capacidades físicas y cognitivas de la especie humana, y de aplicar al hombre las nuevas tecnologías para eliminar aspectos no deseados y no necesarios de la condición humana, como son: el sufrimiento, la enfermedad, el envejecimiento e incluso la condición mortal”. Entraría por tanto dentro de sus fines la alteración, el mejoramiento y el alargamiento de la naturaleza humana: alterar, mejorar, alargar, e incluso, no morir.

En su obra *La Modernidad Líquida*, Bauman desecha el concepto de posmodernidad por parecerle que esta expresión remite a algo distinto de la modernidad, como si ésta estuviese ya superada. Al contrario, Bauman piensa que la Modernidad se identifica con el prurito de cambio de todo tipo de estructuras sociológicas, políticas, económicas, de valores, etc. y, en ese sentido, el autor plantea que no sólo no ha quedado derogada ni superada la Modernidad en nuestros días, sino que nos hallamos en un período de profundización de la misma, una fase en que lo característico no es la remisión de los cambios sino más bien su intensificación. Se intensifica la rapidez con que se producen

⁷² Profesora de la Universidad Francisco de Vitoria (Madrid). Publicado en la Revista ‘Arbor’ (CSIC, 2016).

⁷³ Para un análisis en detalle de las propuestas del Transhumanismo y el mejoramiento humano, remito a dos publicaciones anteriores sobre sus fundamentos teóricos y sus implicaciones bioéticas: E. Postigo Solana, “Transhumanesimo e posthumano: principi teorici e implicazioni bioetiche”, *Medicina e Morale* 2009/2: 267-282; y E. Postigo Solana, “Naturaleza humana y problemas bioéticos del transhumanismo y el mejoramiento humano”, en A. Cortina, M.A. Serra (coords.), *Humanidad infinita. Desafíos éticos de las tecnologías emergentes*, Ed. Internacionales Universitarias, Madrid 2016, pp. 233-256.

y, al mismo tiempo, el deseo de superación de una barrera que incluye los límites naturales o biológicos del ser humano.

La barrera a la que Bauman se refiere es la del objetivo al que se orientan los cambios. Mientras que en sus inicios la Modernidad propiciaba cambios en aras de una mayor estabilidad, en nuestra época los cambios se realizan para que en el nuevo escenario la innovación sea más fácil. Es decir, se cambia en aras a la inestabilidad. La modernidad en estas condiciones es, según Bauman, estructuralmente cambiante; no es mera búsqueda de cambio sino que es constitutivamente cambio. Por tal motivo, la solidez ya no forma parte del horizonte epocal de Occidente en ningún sentido que no sea el de su superación. Consecuentemente, el fundamento ya no es de ningún modo sólido sino líquido; estamos instalados en una fase del devenir de Occidente que no puede sino denominarse “Modernidad Líquida”.

A partir de aquí, y desde su perspectiva sociológica, Bauman relata en qué consisten estos cambios, cómo afectan a nuestras vidas y qué podemos esperar en el campo económico, institucional y geopolítico. Nos habla por lo tanto de categorías tales como la globalización de la economía, la disfunción entre poder y política, el devenir de las democracias, el colonialismo cultural, etc. Perspectivas todas ellas de gran interés pero que no corresponden al ámbito del presente estudio cuyo entorno disciplinar se circunscribe al de la Bioética, entendida como el “estudio sistemático e interdisciplinar de las acciones del hombre sobre la vida humana, vegetal y animal, considerando sus implicaciones antropológicas y éticas, con la finalidad de ver racionalmente aquello que es bueno para el hombre, las futuras generaciones y el ecosistema, para encontrar una posible solución ética, clínica, o elaborar una normativa jurídica adecuada”⁷⁴.

Por lo tanto nuestra línea de investigación escoge desplazarse al polo opuesto que ocupa a Bauman; explora no el aspecto “macroscópico” –sociológico, político, económico– de las consecuencias de la Modernidad Líquida sino que se orienta hacia el de sus implicaciones “microscópicas”, es decir, hacia las transformaciones que están teniendo lugar sobre la idea misma de hombre. Sobre cuál sea la nueva antropología incoada por los últimos avances en biotecnología y sobre cómo podría afectar al concepto recibido de naturaleza humana.

La *physis* como superación de la *moira*

Para llevar a cabo esta investigación, es necesario comprender dos procesos: primero cuál es el periplo de cambio antropológico por el que el hemos llegado a tener un concepto de naturaleza humana. Segundo, cuál es la transformación que experimentó el propio concepto de naturaleza humana hasta nuestros días.

El primero de estos procesos va unido indisolublemente con el alumbramiento de la idea de *physis*, de naturaleza. El lector poco avezado podría confundir naturaleza con lo que hay cuando uno sale a espacios abiertos y sin urbanizar. No; eso sería

⁷⁴ Definición publicada y explicada en: E. Postigo, “Bioética y didáctica: fundamentos, método y programa”, en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, 164 (2003): 53-67.

en todo caso el mundo animal, vegetal y geológico-mineral sin calificación categorial alguna. Pero la idea de naturaleza no sólo se refiere a lo que existe independientemente de la acción humana sino que implica dos presupuestos sobre este conjunto de seres: que está ordenado y que se puede conocer. El primero es el presupuesto cósmico; es el cosmos, la presunción de que “lo que hay” está ordenado. El segundo es la idea misma de *physis*, de naturaleza, y consiste en pensar que eso que está ordenado, ese cosmos, presenta rasgos isomórficos con una cualidad del ser humano llamada *nous*, en virtud de la cual eso “que hay” puede aflorar en el *nous*, es decir puede llegar a conocerse. Este es un descubrimiento que convencionalmente se concede a Tales de Mileto y se data en torno al 650 AC.

No se olvide por tanto que naturaleza es el orden de las cosas asequible a la penetración del entendimiento. Esta idea endosa el cosmos, es decir, se suma a la idea de cosmos que es mucho más antigua (su origen se pierde en la noche de los tiempos pero aparece ya claramente articulado en las primeras civilizaciones). Naturaleza es, pues, una apostilla sobre el cosmos; no es sólo orden, es orden cognoscible por el hombre. Es muy importante darse cuenta que la idea originaria de cosmos no implica conocimiento sino intermediación: antes del alumbramiento de la *physis* lo que hay es un orden cósmico al que el hombre puede acceder por intermediación de los dioses a través del oráculo. En estas condiciones “lo que hay” no es naturaleza entendida como *physis*, sino *moira* –el oscuro fondo del que se extraen los tenues reflejos del orden cósmico gracias a la intervención de los dioses por el oráculo. Según esto la naturaleza es una idea profundamente emancipadora pues concede al hombre la capacidad de llegar al fondo mismo de las cosas por sí mismo, sin necesidad de consulta a los dioses. El hombre ya no depende del signo oracular y su incierta interpretación. A partir del alumbramiento de la idea de Naturaleza el hombre contará con su “propia tecnología” de acceso al fondo de las cosas e irá abandonando poco a poco el oráculo en favor de su propio método, cuyo supuesto es el *nous* y que, en un proceso progresivo de independización del capricho de los dioses, le hará desechar las religiones cósmicas hasta llegar al monoteísmo y a la ciencia: a la idea de que la certeza sobre las cosas es posible porque Dios las ha creado con la misma herramienta que ha puesto a disposición del hombre: la razón.

Naturaleza humana de Homero a Píndaro

Ahora bien, una vez alcanzado el descubrimiento de la *physis* por superación de la *moira*, cabe preguntarse: ¿en qué posición queda el hombre como tal respecto de la naturaleza? ¿Es el hombre un objeto natural más –y por lo tanto completamente asequible al conocimiento– o cabe concederle un estatuto ontológico diferente? O dicho de otra forma: ¿existe algo que se pueda predicar del hombre con la misma certeza con que lo hacemos de una piedra o un perro? ¿Existe algo que podamos llamar naturaleza humana y es esta naturaleza humana susceptible de ser conocida por el propio hombre?

La respuesta de la filosofía griega a este interrogante será en último término positiva y dará como saldo tres notables resultados: por un lado, la confirmación de la vieja antropología homérica en el sentido de que el hombre alcanza la excelencia y la

perfección mediante el cultivo de la virtud o *areté*; por otro, que este rasgo que le eleva de lo material no es sólo atributo del héroe guerrero sino de todo hombre sabio; y por último, que esta naturaleza dual pertenece intrínsecamente al hombre como tal, independientemente del favor o el concurso de los dioses.

Convencionalmente podemos cifrar el arco de esta transformación entre Homero y Píndaro ya que a este último se le atribuyen los clásicos dichos sapienciales que remiten al autoconocimiento; mientras que los textos homéricos, y en particular la *Ilíada*, han sido justamente considerados desde siempre como el humus nutricional de la visión antropológica del hombre griego arcaico.

Las herramientas que hacen posible este proceso son dos: un supuesto inamovible y un vector transformador. O, si se quiere, un suelo (de creencias) y un horizonte (de ideas) a conquistar. El primero, el suelo, será la certeza homérica en la posibilidad de una antropología dual (material/inmaterial); el segundo, el horizonte, consistirá en concretar los detalles del tránsito entre ambas. Dicho tránsito, naturalmente, estará presidido por la evolución de la idea de virtud. Veamos en detalle cómo sucede esta transformación.

En Homero el hombre puede trascender los atributos de la variedad racial a la que pertenece – mirmidón, troyano, aqueo, etc– mediante el ejercicio de la excelencia aristocrática, de la *areté*, cuyo rasgo principal es el arrojo en la batalla. En efecto, el hombre antiguo sentía como una evidencia indiscutible que algunos hombres son capaces de alcanzar grandeza por lo que la naturaleza humana no puede ser un asunto cerrado. Esa apertura a lo trans-natural es la virtud: la potencialidad del hombre para realizar acciones en el límite de su naturaleza física y equipararse a los dioses. Los animales, al no tener posibilidad de virtud, son incapaces de grandeza. Por ejemplo, un perro siempre será un perro, no podrá salir de lo que le marca su naturaleza perruna, mientras que el hombre (llamado a ser grande) podrá realizar acciones heroicas.

Ahora bien, mientras que en Homero esta grandeza implica de una forma u otra el concurso de los dioses, con el advenimiento de la *physis* se abre la posibilidad sapiencial, es decir, se abre la posibilidad de que el hombre llegue por sí mismo a determinar su propio destino a través del descubrimiento de su virtud, de aquello para lo sirve óptimamente, una idea a la que llega por trasposición del concepto de utilidad material de las cosas funcionales.

Naturaleza humana: principio constructivo de la identidad personal

Nada más expresivo de esta nueva etapa que los consabidos dichos pindáricos “conócete a ti mismo” y “aprende a ser el que eres”. El hombre sabio ha de buscar su virtud por analogía con la de las cosas materiales: si la virtud del cuchillo es cortar, ¿cuál es la mía? ¿Cuál es mi propia virtud? O, dicho de otra forma, ¿a qué estoy llamado? ¿Qué tipo de virtud estoy llamado a ejercer? Por lo tanto, quedará establecido ya desde un estadio muy primitivo una secuencia “natural” en el orden de lo que le es dado saber al

hombre sobre sí mismo. Esta secuencia se fundamenta sobre el suelo de la naturaleza animal, es fácilmente apreciable mediante sus funciones y se eleva por encima de ésta mediante las facultades propiamente humanas y la virtud, hasta alcanzar una plenitud humana que linda con la de los dioses.

De Homero a Píndaro, esta “virtud” –llave de paso de una parte a otra de la naturaleza humana– sufre una doble transformación: se democratiza y se difumina. Se “democratiza” porque deja de ser un atributo aristocrático para convertirse en un rasgo antropológico. Se difumina porque deja de estar unívocamente identificada con la proeza bélica y pasa a ser objeto de investigación al que el hombre sabio puede acceder mediante la introspección y la puesta en práctica de la filosofía sapiencial. El hombre no es aún dueño de sí mismo, pues permanece ligado a la maquinaria cósmica que rige su destino, pero sí ha conseguido emanciparse del capricho de los dioses con sus ambiguos oráculos. Ahora las estrellas no le determinan, sólo le condicionan pues el hombre sabio/sensato sabe cómo regir sus astros. Su poder es, pues, cada vez más equiparable al de los dioses sobre la vieja *moira*: no puede determinarla pero sí llegar a conocerla.

He aquí que la pregunta por el hombre suscitada como consecuencia del advenimiento de la idea de *physis* da como resultado una brecha antropológica, un abanico de posibilidades por el que cada hombre tiene su propio destino, aún pegado a la antigua *moira* y por lo tanto misterioso, apenas cognoscible. Sólo los grandes hombres tendrán un destino claro; para el resto, la vida apenas será distinguible de la de los animales.

Con el paso del tiempo la máxima virtud de cada hombre, esa virtud-mistérica de la que Píndaro es portavoz, quedará poco a poco explayada en una serie de virtudes menores que convienen a todo hombre que merece el nombre de tal, al hombre libre habitante de la polis susceptible de desarrollar una vida propia netamente distinta de la que desarrollan los animales⁷⁵.

Naturaleza humana de Píndaro a Aristóteles

El horizonte de autocontrol y conocimiento incoado en el ideal pindárico perderá toda carga misteriosa en Aristóteles quien deslinda ya claramente la índole dual, hilemórfica, de la naturaleza humana entendida como principio de operaciones, describe sus partes constitutivas y propone un catálogo de virtudes para lograr su armonización. Partiendo del viejo ideal sapiencial, Aristóteles reconocerá que la plenitud de todo hombre consiste en la actualización de lo que le es propio, lo que es propio de su naturaleza humana, también a través de la virtud.

Define ésta como el ejercicio práctico de la razón –la cualidad específicamente humana de la que carecen los seres de la naturaleza– en la búsqueda y actualización del bien

⁷⁵ Es interesante destacar que la raíz del prefijo *bio*, que hoy se usa para designar la mayoría de las disciplinas que tienen que ver con la vida, en griego antiguo se refería sólo a la vida del hombre reservando la raíz *zoos* para la vida de los animales. Con este uso es como si los animales quedaran “antropometamorfoseados”.

propio de su naturaleza, y precisa que sólo mediante su aplicación en el mundo el hombre puede llegar a dominar su oficio de hombre y a ser feliz. De esta forma al final de la Antigüedad el hombre quedará definitivamente emancipado de la *moira* y sus agentes místicos –el oráculo o signo de los dioses– y se definirá como un ser de naturaleza dual (el animal racional aristotélico) donde la fisura entre ambas partes queda suturada por la virtud, prerrogativa que el hombre sabio es capaz de ejercer por sí sólo, sin intervención divina, pero eso sí: en compañía de otros hombres –en el seno de la ciudad. La *polis* es el contexto necesario para que el hombre pueda llegar a conquistar lo específicamente humano de su naturaleza y, elevándose desde su naturaleza puramente animal, pueda llegar a ser verdaderamente hombre. Se enlaza así con la idea de *zoon politikon*, la pieza que viene a completar el arco antropológico que se inicia con el descubrimiento de la *physis*. En efecto, el duplo aristotélico animal racional/*zoon politikon* supone la cúspide de la evolución antropológica que libera al hombre de la subyugación a un orden cósmico ignoto e incognoscible, accesible sólo mediante la triangulación oracular que graciosamente otorgan los dioses.

Esta nueva antropología de la independencia cósmica que se abre con la *physis* llega, pues, a su apogeo en Aristóteles. La antropología aristotélica del animal racional/*zoon politikon* sintetiza perfectamente la idea de que el hombre es, ciertamente y en primera instancia, un animal como los demás pero que en él existe la posibilidad de elevarse desde su naturaleza hasta un estadio superior que le confiere un mayor rango ontológico. Esto es posible gracias a uno de sus elementos constitutivos, la inteligencia, que el hombre sabio es capaz de desplegar en un abanico de virtudes cuya única condición de posibilidad es la vida en la comunidad perfecta de la *polis*. Sólo así el hombre puede alcanzar la vida que le es propia, la dignidad de la vida propiamente humana, muy distinta de la vida animal. *Sensu contrario*, el hombre desgajado de la vida cívica –ya sea por herencia o accidente (designio de la Fortuna)– está abocado a una regresión de su humanidad. Es el caso del bárbaro, del esclavo o de aquel que ha caído en desgracia. El suicidio es, en estas condiciones, la única salida lógica; el último acto de dignidad humana antes de ser subsumido completamente en la categoría animal.

Naturaleza humana en el Cristianismo

Es muy importante reconocer con toda nitidez que el Cristianismo se integra sin fisuras en este arco evolutivo de la antropología occidental que se da desde el alumbramiento de la idea de *physis* y que viene a completar el proceso de independencia cósmica del hombre⁷⁶. Igualmente importante es darse cuenta de que dicha independencia sólo pudo completarse plenamente mediante el recurso a un elemento paradójico que sólo el Cristianismo supo aportar. Este elemento no es otro sino la externalización completa del elemento ultramundano de la naturaleza humana hacia una región exterior propiamente ultramundana, la Ciudad de Dios, en cuya construcción desde el mundo todos los hombres participan con igual dignidad inalienable. El cosmopolitismo de

⁷⁶ Es de rigor mencionar el carácter desmitificador del Cristianismo y llamar la atención sobre el error común entre un cierto pensamiento cientifista, que no sólo ignora este hecho sino que atribuye al Cristianismo la orientación oscurantista- mística de las antiguas religiones cósmicas que, precisamente, el Cristianismo dejó obsoletas.

finales de antigüedad encuentra así justamente la salida a sus aporias mediante la metáfora urbanística de San Agustín. Una nueva mirada a la gran síntesis aristotélica del animal racional/político revela la profundidad de la solución agustiniana: en tanto que racional, el animal-hombre puede alcanzar una dignidad superior específicamente humana mediante el ejercicio de la virtud que posibilita la *polis* y que le equipara a los dioses. Pero si el ámbito de esa *polis* es exclusivamente intramundano los inevitables enfrentamientos y diferencias entre los hombres hacen imposible que todo hombre alcance la dignidad de la virtud. La humanidad ha de dividirse necesariamente entre los que sí y los que no; dignos e indignos; salvos y réprobos. Por este motivo sólo el recurso a una Ciudad de Dios es capaz de salvar las diferencias de dignidad entre hombres, pues sólo fuera de este mundo es posible hallar la perfección. El Cristianismo señala esta ciudad ultramundana como el verdadero destino del hombre, allá donde la verdadera Vida –trasunto de la vieja *bios* aristotélica– es posible en todo su esplendor y a cuya construcción debe orientarse *hic et nunc* la vida humana en esa otra ciudad, intramundana, donde los fallos están descontados desde el principio pues no son sino mero reflejo de las necesarias inconsistencias individuales de todos sus miembros.

En estos tiempos de pertinaz materialismo filosófico⁷⁷ se dirá que el recurso a la ultramundaneidad es irrelevante. Nada más lejos de la realidad. El concurso del duplo categorial mundano/ultramundano es tan inevitable en antropología metafísica como es la mención idealista/realista en las discusiones de filosofía primera. No es posible erradicarlos del debate; afloran *velis nolis* tan pronto el punto de vista alcanza un grado de abstracción suficientemente alto. La prueba de ello es que en el intento contemporáneo por inmanentizar completamente la vida pública, la idea de utopía aflora sin remisión en todas las ideologías. Como el profesor Dalmacio Negro ha recordado en numerosas ocasiones, “lo Político salió del seno de lo Sagrado, de lo religioso, para velar por el orden social”⁷⁸, y en la tensión que genera la irreductibilidad de estas dos polos esenciales se engendra el resto de las categorías de la vida pública: el derecho, la justicia, lo social, etc. No es el momento para profundizar sobre las luengas consecuencias de esta inoportuna inmanentización de la vida pública en nuestros días, cuyo desarrollo discurriría sin duda a lo largo de algo tan familiar para todos nosotros como es el engaño político, es decir, la mentira erigida como polo categorial complementario al de la Utopía. Sin embargo, sí creo relevante destacar que el Cristianismo, al llevar a cabo la mencionada “externalización” de los elementos ultramundanos que conforman la naturaleza humana, extrae la dignidad humana de los condicionamientos y ambigüedades del ámbito de la praxis para entronizarla definitivamente y sin ambages en el campo ontológico. Ésta es, a todas luces, la aportación específicamente cristiana al desarrollo de la antropología occidental⁷⁹. En

⁷⁷ Medios proclives al cientifismo –generalmente de corte biotecnológico– gustan de proyectar la imagen de que las cuestiones relativas al debate filosófico entre realismo e idealismo han quedado obsoletas en favor de un amplio abanico de inconsistencias que se vienen etiquetando como materialismo científico. La realidad es que los intentos serios – profesionalmente competentes desde un punto de vista filosófico– por suturar esta secular división de escuelas filosóficas son escasos, marginales y no han conseguido concitar grandes consensos.

⁷⁸ Cfr. Dalmacio Negro, *Historia de las formas del Estado. Una introducción*, Ed. El Buey mudo, Madrid 2010, p. 33.

⁷⁹ Este ámbito dialéctico de mundaneidad/ultramundaneidad no es sólo el lugar donde históricamente se descubre la dignidad humana sino que es su hábitat natural, fuera del cual sus cimientos se muestran

efecto, al cifrar la perfección humana como un límite que apunta hacia lo ultramundano y se alcanza colectivamente por suma de empeños perfectibles, el ejercicio de la razón y la virtud no precede a la dignidad humana, sino que ésta se revela como estrictamente constitutiva de la condición humana y, en consecuencia, es anterior a la acción y condición de posibilidad de ésta⁸⁰.

La Naturaleza Humana como orden constructivo

La breve investigación anterior sobre el devenir histórico de la idea de naturaleza humana no está ni mucho menos conclusa. La Reforma incluirá cambios considerables cuyo tratamiento desborda el ámbito del presente artículo. Lo que sí es importante destacar llegado este punto con vistas a la investigación que nos interesa es que desde el principio el concepto de naturaleza humana supone un orden constructivo según el cual al hombre le es dado atisbar al aspecto personal y dinámico de cada cual sustentándose en los aspectos trivialmente asequibles al entendimiento –aspectos físicos y funcionales que el hombre comparte con los animales y que Bauman calificaría de “sólidos”.

A lo largo de toda la evolución del concepto de naturaleza humana –que, como hemos visto, corre en paralelo con los avatares históricos de la civilización occidental desde Tales de Mileto hasta el advenimiento del Cristianismo– este orden constructivo permanece inalterado pues nunca dejó de considerarse que al conocimiento de la dimensión personal variable y dinámica del ser humano se llega sobre la firme base natural común a todos los individuos de la especie.

Siglos después, a día de hoy, según el J. M. Burgos⁸¹, desde el punto de vista filosófico, las posiciones acerca del concepto de naturaleza humana podrían resumirse en tres grandes acepciones: la naturalista en sus distintas formas: materialista, empirista, mecanicista (desde el hombre-máquina moderno hasta el *cyborg*), neoempirismo, positivismo, neurobiologicismo o reduccionismo genético. Todas ellas, a la postre, idénticas en lo esencial, a saber, la reducción del hombre a mera materia, a *factum* físico, genético o neuronal. La mayoría de los transhumansistas y quienes promueven el mejoramiento liberal radical, tienen este concepto de naturaleza humana. En segundo lugar la naturaleza entendida en sentido sociocultural, donde ésta no es un *factum* dado sino que se construye mediante la cultura y la libertad. De ella brotan dos vertientes, la

tambaleantes e inseguros. Así es como hay que ver el intento de inmanentización de la dignidad humana que supone la emisión de “derechos humanos” por parte de algunas instituciones supranacionales. En estas condiciones, estos supuestos derechos no son más que concesiones subjetivas que lo mismo pueden ampliarse que recortarse según el capricho –o el interés– de los que deciden en estas instituciones paraestatales.

⁸⁰ Varios grupos de influencia utilitarista y funcionalista sostienen que la dignidad humana no es un valor intrínseco, ontológico, inherente a la naturaleza humana, sino algo que depende de ciertas condiciones mentales, funcionales, celulares, materialistas y biofísicas. Según este criterio, se produciría la desaparición de la dignidad humana bajo determinadas condiciones como la demencia senil o la carencia de estados prolongados de conciencia, adscribiéndose a este punto de vista por el que la dignidad humana no es constitutiva sino circunstancial.

⁸¹ Cfr. J.M. Burgos, *Repensar la naturaleza humana*, Ed. Universitarias Internacionales, Madrid 2007.

sociocultural (el hombre se construye culturalmente y en sociedad), o bien donde la conciencia y la libertad son quienes constituyen el ser y la existencia (Sartre). En esta perspectiva se produce lo que he denominado “deriva de la persona del ser al obrar”, del ser al pensar o elegir, produciéndose un olvido o desconocimiento total de lo que es el hombre ontológicamente. Olvido del *agere sequitur esse*, el obrar sigue al ser, para obrar y actuar (pensar y elegir), hay que ser o existir previamente. Por último, la versión clásica de naturaleza, teniendo ésta a su vez dos formas diferenciadas en el modo de entenderla. Una, la versión aristotélico-tomista, o en sus formas contemporáneas (A. MacIntyre, R. Spaemann, M. Ronheimer o A.M. González); y otra, que sería la personalista (con elementos de ontología clásica y fenomenología contemporánea), en esta última acepción tendríamos a J. Seifert, K. Wojtyła, J.M. Burgos, etc. Según esta última concepción de la naturaleza humana sería necesaria una reformulación del concepto de naturaleza clásica. Ésta no debiera ser reducida bien a *factum*, o bien a conciencia, sino a una síntesis entre estas dos dimensiones. La naturaleza posee un dinamismo (apertura, no fisicismo), no está terminada, tiene una serie de virtualidades por explicitar. Posee inclinaciones naturales que orientan su obrar y una “autoteleología” (no sólo teleología). La razón práctica, libre, abierta e histórico-cultural, iría reformulando lo bueno y conveniente para el hombre, mediante una interioridad e intencionalidad (resonancia clásica, F. Brentano, E. Husserl y P. Ricoeur) que juega un papel importante a la hora de valorar bioéticamente las intervenciones sobre esta naturaleza humana, tanto para el hombre que vive hoy como para las generaciones futuras. Desde esta perspectiva, en nuestra opinión, es la más adecuada porque no reduce a la persona ni a materia ni a conciencia. El hombre encontraría en sí mismo un ser dado, una serie de inclinaciones que dan orientaciones fundamentales para guiar la existencia humana (vivir, comer, pensar y buscar la verdad, etc.), así, mediante su razón decide en cada situación qué es lo bueno para orientar su existencia hacia el bien en sentido global, de toda la persona, y en sentido social, hacia el bien común de la polis.

En mi opinión, con el abandono del concepto de naturaleza clásico en su formulación contemporánea, y con la aceptación mayoritaria del concepto empirista y su reducción a lo biológico, se ha producido la incapacidad para entender completamente la naturaleza humana como “principio de operaciones”, como *physis*, como un *factum* dado que a su vez incluye y es guiado por la recta razón, no autónoma completamente sino en el reconocimiento de lo que ésta es previamente a su conciencia (inclinaciones naturales que el hombre puede obviar). En esa unidad-dual de la naturaleza humana, con una vertiente corporal y otra no reductible a lo corporal, íntima y primigeniamente unidas, en unión constitutiva originaria, dinámica, cambiante y autoteleodirigida por el mismo hombre, este puede elegir o rechazar esos procesos (realizar aquello que los clásicos llamarían actos *contra natura* (no beber, no comer, etc.), incluso puede intentar ir contra procesos biológicos naturales como el envejecer, en contra de su devenir. Le corresponde al hombre elegir en cada momento de su historia qué es lo bueno y deseable para su ser hombre y para el resto de la humanidad y las futuras generaciones, todo ello, sin olvidar el ser que es, y decidiendo si quiere dejar de serlo o no. Como decía, ante el desconocimiento de lo que es el hombre solo queda la modelación de un hombre a imagen y voluntad humana. En cierto modo estamos ante un nuevo tipo de creencia, en la capacidad de la ciencia y la razón humanas de modelar una nueva humanidad.

El advenimiento de la biotecnología de las últimas décadas, y la posibilidad de cambiar las bases biológicas de la vida humana y del resto de los seres vivos, ha inducido a pensar que debido a que la manipulación de aspectos genéticos y fisiológicos hasta ahora tenidos por inalterables son posibles, los cambios sobre el orden constructivo de la naturaleza humana son por tanto deseables y buenos. Se ha producido un salto injustificado desde una posibilidad tecnológica al plano de las valoraciones éticas. No es bueno para el hombre y el ecosistema todo aquello que podemos realizar. No es ético todo aquello que es posible científicamente. El tiempo ha demostrado la verdad de estas dos aserciones. Corresponde a la persona racional valorar, juzgar con su propia razón de qué manera estos cambios afectan al ser humano y a las generaciones futuras; y decidir, con prudencia, responsabilidad y justicia qué es bueno hacer o no.

El crecimiento en conocimiento científico no ha ido acompañado en paralelo por una reflexión acerca de las implicaciones éticas que estos cambios producirían en las personas actuales y en las generaciones futuras. Al menos no ha sido pensado con el debido rigor y suficiente profundidad. Algunas propuestas radicales de aplicación de estas nuevas técnicas, como son por ejemplo las del transhumanismo y en *enhancement* o mejoramiento radical, suponen de hecho la inversión del orden constructivo propio de la naturaleza humana tal y como ha venido considerándose hasta ahora. Se pretende alterar la naturaleza humana para que mejoremos físicamente y alarguemos nuestra existencia eliminando de ella todos aquellos aspectos indeseables como son el sufrimiento, el dolor e incluso la muerte. Lo biofísico dejaría de ser suelo constructivo para convertirse en algo voladizo ornamental. Muchas de las intervenciones planteadas por el transhumanismo y el mejoramiento genético, cognitivo, físico, afectivo o moral, van en esta línea⁸². Una vez desaparecida la idea de una naturaleza determinada, o reducida ésta a sus aspectos meramente cuantificables, y ante las posibilidades que nos abre la biotecnología, incluida la posibilidad de alargar la existencia humana o una hipotética criogenización de partes del organismo humano, el problema no es tanto de índole científico-tecnológica sino de índole ética y, en última instancia, de antropología metafísica: quiénes somos en cuanto hombres y cuál es el mejoramiento y perfeccionamiento que nos corresponde en cuanto tales. ¿Hacia dónde queremos llevar a nuestra especie? ¿Hacia dónde dirigimos nuestros pasos, la ciencia y la filosofía?

El Transhumanismo y el Mejoramiento Humano radical reducen la naturaleza humana a una de sus dos dimensiones, la material, por lo general son fisicalistas. Al mismo tiempo, se produce una desteleologización de la naturaleza (negación de que existan inclinaciones naturales) y una incapacidad para entender qué le pasa al hombre y qué es lo deseable para él. Todos los *Enhancers*, interpretan la naturaleza humana desde

⁸² En esta línea, véanse los siguientes volúmenes: J. Savulescu, N. Bostrom, *Human Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2012; y J. Savulescu, *Decisiones peligrosas. Una bioética desafiante*, Ed. Tecnos, Madrid 2012. Bostrom y Savulescu, ambos centrados en la Universidad de Oxford, son dos de los máximos exponentes teóricos del Transhumanismo y del mejoramiento humano. Como crítica a estos autores puede verse el volumen de A. Cortina, M.A. Serra (coord.), *Humanidad Infinita. Desafíos éticos de las tecnologías emergentes*, Ed. Internacionales Universitarias, Madrid 2016. En particular, el capítulo de M.A. Serra que expone cuáles son las propuestas científicas concretas y factibles del mejoramiento humano a día de hoy y en las próximas décadas: M. A. Serra, *Mejoramiento humano en el tercer milenio*, pp. 155-200. También, en el mismo libro, el capítulo de E. Postigo, *Naturaleza humana y problemas bioéticos del transhumanismo y el mejoramiento humano*, pp. 231-256, en el que la autora hace un análisis crítico de dichas propuestas desde una perspectiva filosófica y bioética.

una perspectiva mecanicista y reduccionista, la naturaleza no plantea problemas ni acotaciones, ni virtualidades preexistentes a una libertad. La libertad hace al hombre. Legitiman cualquier acción siempre que no haga daño a otros y produzca cierta utilidad y beneficios. Estamos ante un *enhancement* utilitarista y libertario. Critican abiertamente a los “bioconservadores” diciendo que realizan una apología de la “mediocridad humana”, no permitiendo que el hombre evolucione hacia especies superiores (que sufran menos, que vivan más, e incluso que no mueran). La tesis de la naturaleza reducida a materia, a mi modo de ver, presenta numerosos problemas y ha habido numerosos autores que la han criticado. No solo por el daño a la naturaleza humana hoy, sino por las alteraciones globales que se pueden introducir en la especie y en el ecosistema. Ahora bien, en un modelo en el que el hombre no es más que una pieza independiente, sin valor especial respecto al resto de los entes naturales, no pasa nada si ésta desaparece y aparece una especie nueva. En su perspectiva desaparecen el concepto de dignidad humana y el concepto de persona.

Estos autores aceptan y asumen la filosofía moderna, el empirismo y el neo-empirismo, y caen en una asunción totalmente acrítica, porque carece de la confrontación con otras teorías. Afirman que *ens est percipi*, es decir, que el hombre es una realidad material, un cuerpo, una estructura, excluyendo sus inclinaciones naturales, su finalidad intrínseca o la existencia en él de algo inmaterial. Para ellos el hombre es materia, genes, células y neuronas. De este modo se opera un reduccionismo biologicista que, unido a la “falacia naturalista”, establece que no es posible fijar una ética que surja de la naturaleza humana (finalizada y racional). Los fines, según esta teoría, son elegidos o de modo autónomo por la racionalidad de la persona, o bien por criterios extrínsecos de una utilidad pragmática. El hombre, por lo tanto, es considerado como un mecanismo material complejo, que funciona como una máquina. A este reduccionismo materialista se une además un segundo nivel de reduccionismo, el reduccionismo neuronal. Somos sobre todo conexiones neuronales. El día en que el hombre pueda descifrar con claridad cómo funciona el cerebro, habremos descubierto cómo funciona el hombre entero.

El concepto de naturaleza humana se remonta al origen de la filosofía y a la idea de *physis*. Desde el principio supone un esfuerzo por precisar la articulación entre dos tipos de elementos de antaño percibidos en el hombre e irreductibles entre sí: los asimilables a aspectos biológico-funcionales compartidos con el resto del reino animal, y otros, de más difícil concreción, que apuntan hacia la apertura de posibilidades asociada a la creatividad y las funciones intelectuales superiores específicas del hombre. Desde el principio estas dos series de elementos se estructuran como un orden constructivo donde lo biológico-funcional sirve de basamento a lo psicológico-creativo-intelectual. En un primer momento este orden superior se adscribirá a la influencia mágica de un orden ultramundano concomitante sobre algunos individuos concretos. La evolución posterior del pensamiento occidental llegará, en época helenística, a la admisión de que todos los hombres se hallan en el mismo plano de perfectibilidad pero que éste supone un camino incierto al estar condicionado a su inserción en el seno de un ámbito político especial, la *polis*, y ser muñeco, además, del vaivén de las circunstancias de cada biografía particular cuyo saldo en fracaso prescribe el suicidio antes que la indignidad. La naturaleza humana no alcanzará su independencia completa –tanto del cosmos como de la fortuna– sino con el advenimiento del Cristianismo. La Modernidad introduce

nuevos elementos a la hora de conocer y apreciar la naturaleza humana y a la postre ésta queda reducida para muchos como algo meramente cuantificable, con piezas intercambiables según la voluntad humana guiada por los criterios de la ciencia.

El advenimiento de la biotecnología contemporánea está propiciando la creencia falaz en una “naturaleza invertida” según la cual, mediante la aplicación de nuevas ciertas técnicas (de manipulación genética y celular, de intervención físico-bioquímica, y de combinación de elementos biológicos y nanoelectrónicos), sería posible redefinir la identidad del ser humano tanto a nivel individual como al nivel de especie. Si no hay una naturaleza humana dada, está en nuestras manos y en nuestra conciencia deciden qué es lo bueno y deseable. Estas intervenciones plantean numerosos problemas bioéticos, entre los cuales deseo destacar la eugenesia mejorativa radical y las intervenciones sobre el patrimonio genético en su línea germinal, no somática. Apuestan por la eliminación de embriones o fetos humanos con patologías no solo graves o severas. Esto supone obviamente contravenir algunas de las reglas fundamentales que las sociedades modernas se han dado y conculcan derechos fundamentales entre los que están el derecho a la vida, a la libertad y a la justicia. Otras intervenciones supuestamente mejorativas todavía no están avaladas por suficientes estudios a largo plazo, sin respetarse el principio de precaución y de responsabilidad en ética de la investigación. Todo esto no quiere decir que no sea ético cierto mejoramiento biotecnológico, no. Hemos de ver qué significan cada una de esas intervenciones, qué conllevan, que intención y finalidad tienen y qué medios utilizan. Una por una, estudiándolas con detalle. Además, en las próximas décadas, igual que ayer se descubrió la nueva técnica CRISPR/Cas9 de *gene editing*, mañana será otra técnica. Hay que estar abiertos a estas posibilidades siempre que estén al servicio del progreso humano y del bien común y siempre que no conculquen derechos fundamentales o violen normas fundamentales de la ética y la convivencia humana. Las posibilidades terapéuticas de la biotecnología son magníficas e irán en aumento, la medicina regenerativa de tejidos humanos ofrece unos horizontes realmente positivos para la curación de ciertas enfermedades, probablemente llegaremos a vivir muchos más años y tendremos implantes nanotecnológicos en nuestro cuerpo. Tendremos que valorar, paso a paso qué significan estas intervenciones. En las décadas futuras nos esperan problemas nuevos, técnicas nuevas que plantearán interrogantes éticos acerca de la conveniencia y la bondad de dichas intervenciones, tanto para la persona concreta en que éstas se producen, como para las generaciones futuras y para el ecosistema.

Estamos cambiando las bases biológicas de la especie humana y de otros seres vivientes; todo ello, a menudo, sin la debida virtud de la prudencia y la precaución que valoren cuáles serán las consecuencias de dichas intervenciones. Es necesario que la bioética se interrogue sobre cada una de ellas, no basta que el fin de la intervención biotecnológica sea bueno el ser humano en el que se realiza. Es necesario una valoración pormenorizada que tenga en cuenta muchas variables, entre ellas el respeto debido a toda vida humana, la libertad, la justicia y la equidad a la hora de realizar ciertas intervenciones, así como el impacto de estos cambios en la ecología y el ecosistema global. Es un desafío suficientemente amplio e importante para que los estudiosos de bioética estén ocupados en este siglo y milenio apenas comenzado. Tenemos algo grande en nuestras manos y hemos de proceder con la responsabilidad que le corresponde al hombre sabio consciente de ello.



Lectio Divina

Dando fruto

“Fui yo quien os elegí a vosotros [...], para que deis fruto” (Jn 15,16)

Juan José Bartolomé

Lectio sobre Jn 15,8-17



El manual de pastoral juvenil esboza y da una lista de las actividades y obras de la Pastoral Juvenil Salesiana tiene por introducción las palabras de Jesús en las que afirma que la actuación del discípulo es consecuencia de una previa elección personal: darán fruto quienes, y porque, han sido elegidos por él. Así pues, si los salesianos “realizamos nuestra misión principalmente mediante actividades y obras en las que nos sea posible promover la educación humana y cristiana de los jóvenes en dificultad” (Cons. 42), es porque Cristo nos ha elegido “para dar fruto” (Jn 15, 16). Resulta apropiado, y exigente, confesar que nuestras instituciones apostólicas son el fruto de una predilección personal del Señor Jesús.

En Jn 15 Jesús continúa su largo discurso de despedida, “la noche en que iba a ser entregado” (Jn 13, 21-30; cf. 1 Cor 11, 23), en el que desarrolla la idea de que permanecer en él es la forma y medio de vida del discípulo. Después de haber empleado el símil de la vid y los sarmientos (Jn 15, 1-8), aclara ahora que ese permanecer no es inactividad pietista ni abandono de la propia iniciativa (Jn 15, 9-16): permanecer en Él exige seguir sus mandatos, el amor se expresa en la obediencia estricta y es fuente de alegría plena. Y así como el mandamiento nace del amor que Dios nos tiene, se refiere también al amor que debemos tenernos unos a otros. Este amor, impuesto por aquél que nos lo ha enseñado, no tiene límites, ni siquiera la propia vida, porque es necesario estar dispuestos a darla por los amigos. Quien obedece no es siervo, sino amigo del Amante. No hay felicidad mayor. El cristiano que no se siente amado, difícilmente podrá amar ni saberse feliz. Dios nos ama no porque lo invoquemos ni porque lo deseemos, sino porque hacemos su voluntad, amando al prójimo sin límites, con toda la vida.

En aquel tiempo, dijo Jesús a sus discípulos:

⁹ “Como el Padre me ama a mí, así os amo yo a vosotros. Permaneced en mi amor.

¹⁰ Pero sólo permaneceréis en mi amor, si cumplís mis mandamientos, lo mismo que yo he observado los mandamientos de mi Padre y permanezco en su amor.

¹¹ Os he dicho todo esto para que participéis en mi gozo, y vuestro gozo sea completo.

¹² Mi mandamiento es éste: Amaos los unos a los otros, como yo os he amado.

¹³ Nadie tiene amor más grande que quien da la vida por sus amigos.

¹⁴ Vosotros sois mis amigos, si hacéis lo que yo os mando.

¹⁵ En adelante, ya no os llamaré siervos, porque el siervo no conoce lo que hace su señor. Desde ahora os llamo amigos, porque os he dado a conocer todo lo que he oído a mi Padre.

¹⁶ No me elegisteis vosotros a mí; fui yo quien os elegí a vosotros. Y os he destinado para que vayáis y deis fruto abundante y duradero. Así el padre os dará todo lo que le pidáis en mi nombre.

¹⁷ Lo que yo os mando es esto: que os améis los unos a los otros”.

1. Entender el texto, releyéndolo

El evangelista explica teológicamente el símbolo de la vid (Jn 15, 1). Permanecer en Cristo (Jn 15, 4) se comprende ahora como permanecer en su amor, que tiene su origen en el del Padre (Jn 15, 9-10). Se afirma dos veces la importancia del discurso (Jn 15, 7.16). Una doble mención al Padre, que ama (Jn 15, 9) y que da (Jn 15, 16) cierra el párrafo.

El amor, origen y fundamento de la relación Padre-Hijo (Jn 3, 35; 5, 20; 10, 17) es el motivo y el punto de comparación en la relación que debe existir entre Jesús y sus discípulos (Jn 15, 9). El Padre es la fuente del amor que Cristo tiene por los suyos; ese amor es, en realidad, reflejo e imitación del amor con el que Cristo se siente amado. Permanecer en esa relación amorosa, intra-divina, se logra con una obediencia concreta (Jn 15, 10), como la del Hijo. El mismo principio sirve para Cristo (Jn 14, 31) y para el cristiano: amar y cumplir los mandamientos es la misma cosa (Jn 14, 15.21.23). El paralelismo de la formulación refuerza la audacia de la afirmación: observar la voluntad de Jesús, concretada en sus mandamientos, se ve como amor. Cristo permanece en el amor del Padre porque observa sus mandamientos. Lo que es meta alcanzada en Cristo es para el cristiano objetivo a lograr; la actuación del Hijo es estímulo y fuente de la de los creyentes.

El gozo, beneficio mesiánico, que Jesús, obediente y amado, siente como suyo será, entonces, patrimonio completo de los discípulos dóciles (Jn 15, 11). Ante un Cristo que debe ausentarse, los cristianos sabrán conservar la alegría si se aman: la obediencia debida al Señor se identifica con el amor mutuo (Jn 15, 12; 13, 34); la alegría de vivir acompaña a la vida fraterna, hasta que vuelva el Señor. La medida de ese amor fraterno que no es libre, sino objeto de mandamiento, no está bajo el arbitrio del discípulo: el amor del cristiano tiene el amor de Cristo como norma y límite. *Entregar la propia vida alude a la muerte voluntaria de Jesús* (Jn 15, 15.24). Es esto lo que sustenta la obligatoriedad de su mandamiento y establece sus fronteras. Este amor, por tanto, “es distinto de aquél con el que se aman los hombres como hombres” (San Agustín): mientras tenga vida, el cristiano deberá amar a su hermano y puede incluso llegar a perderla con tal de no dejar de amarlo (Jn 15, 12-13; 1 Cor 13, 3). La disponibilidad a

hacer la voluntad del Padre puede llevarnos, pues, hasta dar la propia vida por los amigos. La alegría vivida en obediencia no es engañosa, ni siquiera ante la propia muerte.

La aseveración de Jesús, que llama amigos a sus discípulos es única en el NT (Jn 15, 14; 11, 11) y no se vuelve a emplear en el cristianismo posterior. La amistad depende no tanto de la obediencia del discípulo como de la obediencia del Maestro (Jn 13, 1; 17, 26). No hay que olvidar que el Jesús joánico ha dado ya la vida por aquellos que él ama; *el criterio de amistad no es aquello que se puede sentir por los demás, sino la vida entregada*. Permanece en la amistad de Jesús quien permanece como discípulo suyo obediente, es decir, quien como Él ama hasta dar la vida por los amigos (cf. Jn 13, 36-38; 21, 15-19).

Como íntimos de Jesús (Jn 15, 15), los discípulos conocen las intenciones de su señor. El siervo recibe órdenes, el amigo, confidencias e intimidad. El criterio que garantiza la nueva relación que se establece entre Jesús y los suyos se enraíza ahora en la participación de estos en sus planes, en el conocimiento de su programa, en las confidencias compartidas (cf. Jn 17, 26) y no en una igualdad natural o en la opción previa por parte de los discípulos. La iniciativa no ha partido de ellos; aunque deba existir reciprocidad, no hay igualdad; han sido elegidos y destinados, seleccionados y enviados por delante con la tarea de llevar al mundo *el fruto duradero: amar al hermano y ser escuchado por el Padre* (Jn 15, 16). De hecho, para esto Jesús no sólo los ha elegido, sino que *los ha constituido*, es decir, les ha confiado el encargo y ha puesto a su disposición los medios para llevarlo a cabo con eficacia. Los discípulos han sido investidos, capacitados (Jn 15, 2 dice cómo: ¡Dios poda los sarmientos que dan fruto!) para realizar aquello para lo que se les escogió.

Amados por Jesús, en adelante no son ya siervos, no ignoran nada, sino que conocen su tarea (Jn 15, 17). Ser amado exige el deber amar; sólo a quien le ha sido concedido experimentar el amor se le puede exigir que ame. *Para el amado, amar no es tarea impuesta, sino necesidad a satisfacer*.

2. Aplicar el sentido, apropiándose de él

Si no fuera porque hemos oído hablar del mandamiento del amor fraterno con demasiada frecuencia, nos resultaría incómoda, casi insoportable, la exigencia de Jesús: *“Mi mandamiento es este: Amaos los unos a los otros, como yo os he amado”*. ¿Porque, bien mirado, *quién de nosotros cree que sea posible, que sea exigible, amar al prójimo?* Parece que según vamos avanzando poco a poco en la vida, nos hacemos una idea distinta, preferible a ir acumulando desengaños en este campo. Y no es que no contemos con el amor de cuantos no conocemos o que demos por sentada la indiferencia de los desconocidos; es que ni siquiera llegamos a amar a los que nos aman como se merecerían, como les habíamos prometido. Los enamorados prometen o exigen amor eterno. Si el amor al pariente, al conocido, al amigo es tan inconcebible, ¿cómo es posible que Jesús nos imponga el amor al prójimo, al desconocido, al no amado?

Sería conveniente recordar esto: debemos amarnos porque hemos sido objeto de amor. *“Como el Padre me ama a mí, así os amo yo a vosotros. Permaneced en mi amor”*. Antes de que debamos buscar al prójimo a quien amar, Cristo ha venido junto a nosotros, se nos ha acercado, nos ha elegido con su amor: *“No me elegisteis vosotros a mí; fui yo quien os elegí a vosotros”*. Viniendo a nuestro encuentro, habiéndonos escogido como personas a quienes amar, Jesús nos ha facilitado el cumplimiento de su voluntad: nos bastaría permanecer en su amor. *“¿Es el amor lo que nos hace observar sus preceptos o es la observancia de sus preceptos lo que genera el amor?”* se preguntó san Agustín. Y respondía: *“Quien no ama no tiene motivos para observar los preceptos [...] No observamos sus preceptos para que él nos ame, si él no nos ama, no podemos guardar sus palabras”*. No fuimos elegidos porque ya fuésemos buenos, somos amados para que llegemos a serlo.

Aquí, sin duda, está la raíz de nuestra incapacidad para amar. No sabemos amar, creemos imposible el amor por los demás, porque no nos sabemos amados por Dios, porque, sinceramente, no creemos posible que Él, Dios, nos ame. No damos fruto porque no nos sentimos elegidos. Sólo por no entender o no aceptar su modo de amarnos nos estamos privando de sentirnos amados. Y quien no se siente amado es incapaz de amar. No creyéndonos dignos de haber sido escogidos por Dios, no vemos como algo posible producir los frutos que Él espera.

El discípulo de Jesús se sabe amado y sabe cómo permanecer en ese amor: dejándose amar por el maestro amigo, que ha dado la vida por él. Permitiendo que su voluntad sea la nuestra, haciendo su voluntad, no nos alejaremos de sus exigencias ni nos desalentaremos ante una tarea tan aparentemente imposible como el amor fraterno. Tenemos que dar al mundo de hoy, tan incrédulo del amor gratuito, tan sediento de un amor fácil, sin compromisos que duren ni responsabilidades que no terminen, el testimonio del amor posible, el amor cristiano, el amor al cual Cristo obliga a los suyos porque nos lo ha demostrado; si no lo damos, nosotros que nos sabemos amados por Jesús hasta el final, ¿quién lo hará? *No se trata de saber si podremos o no, amarnos unos a otros, se trata de que Jesús ya nos ha amado y quiere que nos amemos: vosotros sois mis amigos, si hacéis lo que yo os mando*.

La amistad de Jesús se consigue, pues, con la obediencia a su voluntad, por utópica e irrealizable que pueda parecernos. Jesús encuentra a sus amigos entre aquellos que le son obedientes. Antes de lamentarnos de su falta de amor, deberemos examinar si nos falta obediencia. ¿Cuáles son —y cómo son— nuestras obras de caridad? *No puede soñar con ser apreciado por Dios quien no aprecia su voluntad*; no sería lógico esperar que Dios se interese por quien vive desinteresado de su voluntad; el amigo se distingue porque hace la voluntad de su amigo. Cuando dudamos del amor que Dios nos tiene y parece que cada día y cada situación nos dan nuevas razones para dudar de él, estamos confesando nuestra propia desobediencia.

Lo sabemos por experiencia: el amigo infiel, el amante que no puede conservar la fidelidad es el que normalmente más duda de la fidelidad del amado. Sucede lo mismo en nuestra relación con Dios: *nuestra infidelidad nos hace sospechar que Dios no nos es fiel. Nuestra incapacidad de amar al prójimo nos hace no sentirnos amados por Dios*; como el mal amigo, justificamos nuestra indiferencia por Dios, acusándolo de indiferencia. ¿Por qué los hombres más obedientes a Dios son también los que son sus mejores amigos? No duda en

seguir la voluntad de Dios quien no ha dudado en cumplirla. Así pues, todos tenemos un camino abierto para sentir hoy el amor que Dios nos tiene: *“sólo permaneceréis en mi amor, si cumplís mis mandamientos”*.

No basta, pues, aunque ya sea mucho, cumplir su voluntad para sentirse amados por Dios. Jesús distingue entre el amigo y el siervo: ambos hacen lo que se espera de ellos, ambos siguen las órdenes de su señor; pero sólo el amigo sabe el porqué, sólo el íntimo conoce a su señor, no sólo sus mandamientos. Es posible que seamos, más o menos, obedientes, sin que lleguemos a sentirnos jamás amigos. *La obediencia que Jesús pide a sus discípulos no es ciega; aunque sea muy exigente, no es nunca servil.* Jesús no convierte a sus amigos en sus siervos; su amor no lo obtienen aquellos que viven como siervos, haciendo todo lo que se les dice sin saber bien por qué deben hacerlo. *Jesús no quiere tener alrededor a gente educada que le obedece sólo porque teme desobedecerle;* no es un jefe implacable, sino el mejor de los amigos: nos pide nuestra vida, nuestra obediencia porque ha dado su vida por nosotros. Busca amigos que se fíen tanto de él que se atrevan a vivir con libertad esa amistad de la que no dudarán jamás.

El fruto de la obediencia a Dios es el amor fraterno y el fruto del amor fraterno es la confianza ilimitada en el Dios que ama. No sabemos lo que nos estamos perdiendo al malgastar nuestro tiempo en tantas ocupaciones y tantas otras preocupaciones que no son el cumplimiento de la voluntad de Dios: *nuestros proyectos no perduran ni se escuchan nuestras palabras porque tienen poco que ver con la voluntad de Dios.* ¿Nos atreveremos a vivir del amor de Dios amando a aquellos a quienes Dios ama? Sería una suerte para nosotros, porque contamos con el amor de un Dios que no niega a su prójimo el amor que le debe. Y sería, también, una suerte para Dios, porque vería que su amor en nosotros es más fuerte que la indiferencia y el odio, que somos amigos de su Hijo y merecedores de su Amor.

► El anaquel

Un puente entre la Iglesia católica y la comunidad LGTBI⁸³

James Martin, SJ

El pasado mes de octubre llegó a las librerías españolas un nuevo título de James Martin: ‘Tender un puente. Cómo la Iglesia católica y la comunidad LGTBI pueden entablar una relación de respeto, compasión y sensibilidad’ (Mensajero). Consciente del “enorme abismo” que todavía separa a la institución eclesial y a este colectivo, el jesuita norteamericano aboga por construir un puente de doble sentido que rebaje tensiones en su relación y acerque posturas desde el conocimiento y el respeto.

¿POR QUÉ ESCRIBO?

En el verano de 2016, un hombre armado irrumpió en una discoteca muy popular entre la comunidad gay de Orlando (Florida) y asesinó a cuarenta y nueve personas. Se trataba de la mayor matanza colectiva en la historia de los Estados Unidos hasta entonces.

Como reacción, millones de personas en este país, incluido yo mismo, lloramos y nos manifestamos en apoyo de la comunidad LGTBI. Pero yo estaba interesado también por lo que no escuchaba. Aunque algunos dirigentes de la Iglesia expresaban tanto su pesar como su horror, solo unos cuantos de los más de doscientos cincuenta obispos católicos empleaban las expresiones gay o LGTBI. El cardenal Blase Cupich, de Chicago; el obispo Robert Lynch, de Saint-Petersburg (Florida), el obispo David Zubik, de Pittsburgh, el obispo Robert McElroy, de San Diego, y el obispo John Stowe, de Lexington (Kentucky), hablaron todos ellos en apoyo de la comunidad LGTBI o en contra de la homofobia en los días que siguieron a la matanza. Muchos más, en cambio, guardaron silencio.

Aquello me pareció revelador. El hecho de que tan solo unos pocos obispos católicos reconocieran a la comunidad LGTBI o incluso emplearan el término gay, en unos momentos tan críticos, ponía de manifiesto que la comunidad LGTBI seguía siendo invisible en numerosos círculos de la Iglesia. Incluso en medio de la tragedia, sus miembros seguían siéndolo.

⁸³ Pliego de la revista “Vida Nueva”, núm. 3.100 del 6-12 de octubre de 201.

Aquel hecho me ayudó a reconocer algo de un nuevo modo: la obra del Evangelio no puede realizarse si una parte de la Iglesia está esencialmente separada de cualquier otra parte. Entre los dos grupos –la comunidad LGTBI y la Iglesia institucional– se ha abierto un enorme abismo, una separación para la que es preciso construir un puente.

Durante muchos años, he ejercido mi ministerio y he trabajado con personas LGTBI, en su mayor parte católicas. Mi ministerio no ha consistido ante todo en impartir clases o seminarios, sino que, más bien, se ha desarrollado a través de cauces más informales. Gais, lesbianas, bisexuales, transexuales e intersexuales, así como familiares y amigos suyos han acudido a mí en busca de consejo, asesoramiento, confesión y dirección espiritual. Después de una misa, una charla o un retiro, siguen haciéndome

preguntas sobre temas espirituales y religiosos, planteando cuestiones sobre temas relacionados con la Iglesia o, simplemente, compartiendo conmigo sus experiencias.

UN PUENTE DE DOBLE SENTIDO

Las relaciones entre los católicos LGTBI y la Iglesia Católica han sido a veces polémicas y combativas, y otras veces cálidas y acogedoras. Gran parte de la tensión que caracteriza tales y tan complicadas relaciones se debe a una falta de comunicación y a una enorme desconfianza mutua entre tales católicos y la jerarquía. Lo que hace falta es un puente entre esa comunidad y la Iglesia.

Por eso querría invitar al lector a que me acompañe mientras trato de describir cómo podríamos construir ese puente. A este respecto, querría reflexionar sobre cómo llega la Iglesia a la comunidad LGTBI, y viceversa, porque los buenos puentes llevan a la gente en ambos sentidos.

Como probablemente ya sabe el lector, el Catecismo de la Iglesia Católica dice que los católicos están llamados a tratar a los homosexuales con “respeto, compasión y sensibilidad” (n. 2.358). ¿Qué podría esto significar? Vamos a meditar sobre esta pregunta, así como sobre esta otra: ¿qué podría significar para la comunidad LGTBI tratar a la Iglesia con respeto, compasión y sensibilidad?

Para responder a ello, tal vez sea útil definir ambos grupos. Naturalmente, las personas LGTBI forman parte de la Iglesia, por lo que, en cierto sentido, ambas preguntas implican una falsa dicotomía. La Iglesia es todo el “Pueblo de Dios”, para emplear el lenguaje del Concilio Vaticano II. Por eso, puede resultar extraño debatir acerca de cómo el Pueblo de Dios puede relacionarse con una parte del Pueblo de Dios. A la manera de un buen jesuita, permítaseme, pues, afinar los términos.

Cuando, en este estudio, me refiero a la Iglesia, quiero decir la “Iglesia institucional”, es decir, el Vaticano y la jerarquía eclesial (papas y cardenales, arzobispos y obispos, sacerdotes y diáconos), así como cualesquiera, incluidos laicos y laicas, que desempeñen cualquier cargo de carácter oficial en la Iglesia. De modo que, por lo que

respecta a este estudio, la “Iglesia institucional” incluye desde el papa hasta la última directora de un colegio católico.

Además, a veces me refiero tanto a los católicos LGTBI como a la comunidad LGTBI. De hecho, la Iglesia mantiene relaciones con ambos grupos, porque, a menudo, lo que dice acerca de los católicos LGTBI llega a oídos de personas LGTBI que no son católicas.

Comencemos, pues, recorriendo el primer carril del puente, el que conduce de la Iglesia institucional a la comunidad LGTBI, y reflexionemos sobre lo que puede significar para la Iglesia tratar con respeto, compasión y sensibilidad a las personas LGTBI.

RESPECTO

Ante todo, respeto significa, como poco, reconocer que la comunidad LGTBI existe y extender a ella el mismo reconocimiento que cualquier comunidad desea y merece por el simple hecho de estar presente entre nosotros.

A raíz de la tragedia ocurrida en Orlando en 2016, algunos dirigentes eclesiales se refirieron al hecho sin mencionar siquiera las expresiones LGTBI o gay. Lo cual revelaba un cierto fracaso a la hora de reconocer la existencia de tal comunidad. Pero no es ese un modelo cristiano, en absoluto, porque Jesús reconoce a todo el mundo, incluso a quienes parecen invisibles en la comunidad en general. De hecho, entró en contacto específicamente con quienes se encontraban en los márgenes. Por eso, los católicos tenemos la responsabilidad de hacer visibles y valiosos a todos.

Reconocer que los católicos LGTBI existen tiene unas importantes consecuencias pastorales. Significa hacer llegar nuestro ministerio a esa comunidad, cosa que ya hacen –y muy bien, por cierto– algunas diócesis, parroquias y escuelas.

A modo de ejemplos, podemos citar la celebración de la Misa con grupos LGTBI, el apoyo a programas diocesanos y parroquiales de compromiso en su favor y, en general, la ayuda a los católicos LGTBI a sentir que forman parte de la Iglesia, en la que son bienvenidos y amados.

Algunos católicos se han opuesto a tal propuesta, afirmando que cualquier acercamiento implica un acuerdo tácito con todo cuanto diga o haga una comunidad LGTBI. Una objeción absolutamente injusta, porque, en la práctica, no se hace con ningún otro grupo. Si una diócesis apoya, por ejemplo, a un grupo de empresarios católicos, ello no significa que la diócesis esté de acuerdo con todos y cada uno de los valores de la Norteamérica empresarial. Ni significa tampoco que la Iglesia bendiga todo cuanto diga o haga cualquier empresario o empresaria. Nadie insinúa siquiera tal cosa. ¿Por qué no? Porque la gente entiende que la diócesis trata de ayudar a los miembros de aquellos grupos que se sienten más conectados con su Iglesia, con la Iglesia a la que pertenecen en virtud de su bautismo.

Permítaseme hacer una pausa para subrayar la importancia del bautismo a la luz de este asunto. “El sagrado Bautismo constituye la base de toda la vida cristiana”, dice acertadamente el Catecismo, “la puerta de acceso a la vida en el Espíritu” (n. 1.213). Es imposible sobrevalorar su importancia, porque el Bautismo nos incorpora a la Iglesia.

Es esencial para todos los cristianos, incluidos los católicos LGTBI, comprender la importancia de este sacramento en sus vidas y cómo sella su lugar en la Iglesia.

No hace mucho, al comienzo de una misa dominical en la parroquia neoyorquina en la que yo trabajo, el celebrante anunció que en el transcurso de la misa se celebraría un bautizo. El sacerdote se las arregló estupendamente para entretener el rito bautismal dentro del más amplio contexto de la misa y, en el momento prefijado, pronunció la antigua fórmula: “Yo te bautizo, Elías, en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”, a la vez que vertía un poco de agua sobre la cabeza de la criatura. Luego sostuvo a esta en alto y dijo: “¡Bienvenido a la comunidad cristiana!”.

En aquel momento, el órgano hizo sonar las primeras notas del himno de Pascua *The Strife is O'er*, que comienza con un sonoro “¡Alleluya, Alleluya, Alleluya!”. Y yo pensé para mí: *¡Sí! Este es un momento que cambia la vida para el niño, para su familia, para la Iglesia y para el universo entero. Una nueva persona ha sido acogida en la Iglesia, Los cielos cantan, sin duda, “¡Alleluya!”.*

Y de inmediato pensé en las personas LGTBI y en la cantidad de veces que la gente les dice que no pertenecen a la Iglesia. Sin embargo, el propio Cristo los llamó a la Iglesia... para siempre. Por eso, cuando alguna persona LGTBI me hace saber que alguien le ha dicho que no forma parte de la Iglesia, suelo responderle: “Tú fuiste bautizado y tienes tanto lugar en la Iglesia como yo, como tu obispo o como el mismo papa”.

Una parte inexcusable del respeto consiste en tratar a los católicos LGTBI como miembros de pleno derecho de la Iglesia, en virtud de su bautismo.

En segundo lugar, respeto significa llamar a un grupo de la manera en que este quiere ser llamado. Si alguien, en el terreno personal, te dice que prefiere que le llames “Jim”, en lugar de “James”, tú le harás caso, naturalmente, y le llamarás como él prefiere que le llames. Es lo menos que exige la cortesía.

Lo mismo ocurre en el terreno grupal. Ya no usamos el anticuado e incluso ofensivo término “negratos”. ¿Por qué? Porque ese grupo se siente más a gusto con otros nombres, como “afroamericanos”, “de color” o, simplemente, “negros”, siempre sin emplear un tono despectivo. Hace poco, me enteré de que “personas discapacitadas” no resulta tan aceptable como “personas con discapacidades”. Por eso, ahora empleo esta segunda expresión. ¿Por qué? Porque es señal de respeto llamar a las personas con el nombre que ellas prefieran.

Todos tenemos derecho al nombre con que deseamos ser llamados. Este no es un asunto menor. En las tradiciones judía y cristiana, los nombres son importantes. En el Antiguo Testamento, Dios autoriza a Adán y Eva a dar nombre a las criaturas (Gn 2, 18-23). Dios también transforma el nombre de Abram en Abrahán (Gn 17, 4-6). El nombre, en las Escrituras Hebreas, simboliza la identidad de una persona; conocer el nombre de

una persona significaba, en algún sentido, que conocías a la persona, que tenías una cierta intimidad con ella, que incluso gozabas de una especie de poder sobre ella. Esta es una razón por la que, cuando Moisés pide conocer el nombre de Dios, este le dice: “Yo soy el que soy” (Ex 3, 14- 15), que es tanto como decir –según explicaba mi profesor de Antiguo Testamento–: “No es asunto tuyo”.

Posteriormente, en el Nuevo Testamento, también Jesús cambia el nombre de Simón por el de Pedro (Mt 16, 18; Jn 1, 42). El perseguidor Saulo se redenomina a sí mismo como Pablo (Hch 13, 9). Y también en nuestra Iglesia actual son importantes los nombres. La primera pregunta que un sacerdote o un diácono hace a los padres en el bautizo de un niño/a en la Iglesia Católica es: “¿Qué nombre queréis dar a este/a niño/a?”.

Y porque los nombres son importantes, invitamos a los dirigentes de la Iglesia a prestar mucha atención al modo en que se refieren a la comunidad LGTBI. Olvidémonos ya de expresiones tan anticuadas como “aquejado de la atracción por personas del mismo sexo”, que ninguna persona LGTBI utiliza, e incluso “persona homosexual”, que a muchos les resulta excesivamente fría. Por otra parte, ¿cómo será capaz de escuchar la comunidad LGTBI, si la Iglesia insiste en emplear un lenguaje ofensivo a sus oídos?

Sobre este tema, como sobre cualquier otro, podemos mirar a Jesús en busca de orientación.

Pensemos en las formas en que Jesús hablaba a la gente de su tiempo: empleando especialmente, como reflejan los Sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas), un lenguaje que sus seguidores pudieran entender, hecho de palabras y frases a la medida de sus respectivas situaciones.

Cuando se encuentra por primera vez con los discípulos que están pescando en el Mar de Galilea, por ejemplo, no les habla como lo haría un carpintero, diciéndoles, por ejemplo: “Construyamos la casa de Dios” o “Pongamos los cimientos del reino de Dios”.

En lugar de ello, el carpintero Jesús se dirige a ellos en su lenguaje, el lenguaje de los pescadores: “Seguidme”, les dice, “y yo os haré pescadores de hombres” (Mc 1, 16-20; Mt 4, 18-22).

El diálogo comienza por reconocer cómo hay que hablar con otra persona. Necesitamos estar especialmente atentos en este sentido con respecto a la comunidad LGTBI. Como dijo la Conferencia Episcopal Católica de los Estados Unidos en su carta pastoral *Always Our Children*, escrita en 1997 y dirigida a los padres de católicos LGTBI, “el lenguaje no debería ser un obstáculo para una comunicación leal y sincera”.

Hay aquí, además, una paradoja que suele pasarse por alto: la expresión “atracción por personas del mismo sexo” es la que suelen preferir algunos católicos tradicionalistas que se oponen a emplear los términos “gay” o “LGTBI”, porque presuntamente identifican a una persona única y exclusivamente por sus deseos sexuales. Pero eso es precisamente lo que hace la expresión “atracción por personas del mismo sexo”. Y, por si fuera poco, dicha expresión incluye de manera explícita la palabra “sexo”, por lo que difícilmente puede afirmarse que constituye una mejora respecto de los mencionados

términos. Yo siempre me he preguntado si la resistencia a los términos “gay” y “LGTBI” se debe al hecho de que son justamente los preferidos por las personas LGTBI, por lo que su uso se considera una forma de “cesión”.

No soy yo el único que apoya el hecho de que se llame a las personas por los nombres con que prefieren ser llamadas. En 2017, en respuesta a una pregunta que le hicieron en el transcurso de una conferencia, el cardenal Blase Cupich, arzobispo de Chicago, dijo: “Siempre hemos deseado cerciorarnos de que iniciábamos el diálogo afirmando que todas las personas son valiosas, que sus vidas deberían ser respetadas y que nosotros las respetamos. Por eso pienso que los términos ‘gay’ ‘lesbiana’ y ‘LGTBI’, así como cualquier otro término con que uno quiera definirse, deberían ser respetados. A la gente hay que llamarla como quiere ser llamada, en lugar de inventarnos términos que tal vez nos resulten menos incómodos. Así que empecemos por ahí”.

Dejémonos, pues, de expresiones que nadie utiliza en la comunidad LGTBI, En lugar de ello, oigamos a nuestros hermanos gais, nuestras hermanas lesbianas y nuestros hermanos y hermanas transexuales cómo prefieren llamarse. En lugar de ser nosotros quienes decidamos qué términos emplear –aunque “gais”, “lesbianas”, « “LGTBI” y “LGTBIQ” son los más comunes–, desde aquí invito a los dirigentes de la Iglesia a reconocer que las personas tienen derecho a denominarse como quieran. Y llamarlas de ese modo forma parte del respeto que les debemos.

Y si el papa Francisco y varios de sus cardenales y obispos pueden emplear la palabra gay, como han hecho en diversas ocasiones durante su papado, también puede hacerlo el resto de la Iglesia.

Respeto significa también reconocer que los católicos LGTBI constituyen otros tantos dones para la Iglesia, como individuos y también como comunidad. Unos dones que contribuyen a edificar la Iglesia de una manera especial, como escribió Pablo cuando comparó al Pueblo de Dios con un cuerpo humano (1 Cor 12, 12-27). Cada parte del cuerpo –la mano, el ojo, el pie...– es importante. De hecho, como dijo el mismo Pablo, son las partes del cuerpo que “consideramos menos honorables” las que merecen un respeto aún mayor.

Muchas personas LGTBI se han sentido realmente “menos honorables” en la Iglesia. En una charla que di recientemente en una parroquia, el moderador pidió que los católicos LGTBI que se encontraban en la sala levantaran la mano. Un montón de manos se levantaron. Entonces les preguntó: “¿Cuántos de ustedes se han sentido alguna vez excluidos en la Iglesia?”. Nadie bajó la mano que había alzado.

Según san Pablo, es por estos amados miembros de la Iglesia y por el don que para ella significan por quienes debemos mostrar mayor respeto: “Aquellos miembros del cuerpo que creemos menos honorables los vestimos con mayor honor”, escribió.

Consideremos los numerosos dones aportados por los católicos LGTBI que trabajan en parroquias, escuelas, archivos, casas de retiro, hospitales y agencias de servicios sociales. “Honrémosles”, como dice Pablo. Por poner algunos ejemplos, varios de los

sacerdotes musicalmente más dotados que yo he conocido en mis casi treinta años de jesuita eran gais que, semana tras semana, han deleitado enormemente a sus feligreses durante los diversos actos litúrgicos. Durante varios años, he trabajado en un ministerio jesuítico con una mujer lesbiana que aportaba al trabajo grandes dosis de inteligencia, talento y buen humor. Uno de mis directores espirituales favoritos –personas que te ayudan

a ser consciente de la presencia de Dios en tu oración y en tu vida diaria– era un hombre gay; en otra etapa de mi vida fue una mujer lesbiana. Sus sabios consejos y la paciencia con que uno y otra me escuchaban me ayudaron más de lo que soy capaz de expresar. Ha habido personas LGTBI creyentes, consideradas, inteligentes, comprometidas y amables que han enriquecido mi vida espiritual de incontables maneras.

La Iglesia entera es invitada a meditar acerca de cómo los católicos LGTBI la hacen crecer con su presencia, del mismo modo que hay personas ancianas, jóvenes, mujeres, personas con discapacidades, diversos grupos étnicos o cualesquiera otros colectivos que hacen crecer a una parroquia o a una diócesis. Y, aunque a menudo es un error generalizar, sin embargo podemos preguntarnos: ¿cuáles podrían ser los dones que hemos mencionado?

Muchas personas LGTBI, si no la mayoría, han soportado desde muy temprana edad todo tipo de incomprensiones, prejuicios, odios, persecuciones e incluso actos violentos, por lo que ellos precisamente sienten a menudo una compasión natural por los marginados. *Su compasión* es un don: les han hecho sentirse muchas veces mal acogidos en sus parroquias y en su Iglesia, pero perseveran, debido a su profunda fe. Su perseverancia es un don: frecuentemente se muestran indulgentes y perdonan al clero y otros funcionarios de la Iglesia que los tratan como si fueran mercancía dañada. Su perdón es un don. La compasión, la perseverancia y el perdón son otros tantos dones.

Pero podríamos añadir dones que son aplicables a ministerios más concretos. Hace poco, una mujer que trabaja con personas con discapacidades físicas me dijo que ella creía que las personas LGTBI se encuentran entre las que mejores resultados obtienen con esa gente.

¿Por qué? Como trabajadora social, suponía lo siguiente: “Las personas LGTBI se han sentido juzgadas durante tanto tiempo que, a la hora de ejercer su ministerio, se acercan a la gente libres de todo prejuicio”. Según su experiencia, son muchos los que tienden a juzgar a las personas con discapacidades físicas, mientras que las personas LGTBI no parecen sentir de tal modo la necesidad de juzgar.

Los católicos LGTBI se cuentan, además, entre los más eficaces evangelizadores del catolicismo en sus comunidades. Con ocasión de una charla en la parroquia, una mujer lesbiana, a la que pregunté cuál había su reacción ante lo que yo había dicho, arrancó un montón de risas entre el público cuando dijo que el reto más difícil no era “salir del armario” como lesbiana ante sus amigas católicas, sino “‘salir del armario’ como católica ante sus amigas lesbianas”. Ella es una especie de embajadora del catolicismo ante sus amigos LGTBI, algunos de los cuales albergan una serie de sospechas en relación con la Iglesia. Para ella, sin embargo, la Iglesia es un hogar. Al mismo tiempo, ayuda a la

Iglesia a reflexionar sobre el lugar que tienen en ella las personas LGTBI. Otra amiga lesbiana denominó este proceso como “doble evangelización”.

Permítaseme añadir otro don: el de mis hermanos sacerdotes que son gays, así como los miembros de las órdenes religiosas, masculinas y femeninas, que guardan la castidad y son gays o lesbianas.

Existen muchas razones por las que la mayoría de los sacerdotes y religiosos gays y de las religiosas lesbianas no hacen pública su condición sexual. Entre dichas razones, podemos citar las siguientes: son personas con derecho a su privacidad; sus obispos o superiores religiosos les piden que no lo hagan público; ellos mismos se sienten incómodos con su sexualidad; o temen represalias por parte de sus feligreses o de las personas con las que ejercen su ministerio.

Pero hay centenares, quizá miles, de santos sacerdotes gays que trabajan muy duramente, así como de miembros de órdenes religiosas que son gays o lesbianas, que viven toda su vida su promesa de celibato y su voto de castidad y contribuyen generosamente al desarrollo de la Iglesia.

A veces, cuando hablo de esto, la gente se sorprende. O se enfada. Pero yo no digo nada polémico en absoluto; simplemente, doy fe de un hecho: conozco a muchos sacerdotes gays célibes, religiosos gays y religiosas lesbianas. En ocasiones, ellos han sido mis directores espirituales, mis confesores e incluso mis superiores religiosos. Algunos de ellos son las personas más santas que he conocido. Decir que los conozco es como decir que veo el sol en el cielo. Es un hecho, ni más ni menos.

Esos hombres y mujeres entregan libremente todo su ser a la Iglesia. Ellos mismos son el don.

Ver, llamar por su nombre y honrar todos esos dones son otros tantos componentes del respeto debido a nuestros hermanos y hermanas LGTBI. También lo es aceptarlos como hijos amados de Dios y *hacerles saber* que lo son. La Iglesia está especialmente llamada a proclamar el amor de Dios a unas personas a las que a menudo se hace que se sientan –ya sea por los

familiares, los vecinos o los dirigentes religiosos– como si fueran mercancía dañada, indignas del ministerio e incluso infrahumanas. La Iglesia está invitada tanto a proclamar como a demostrar que las personas LGTBI son hijos e hijas amados de Dios.

Es importante también recordar que las personas LGTBI están, al igual que todos nosotros, llamadas a la santidad. “Santidad” no es una palabra que empleen a menudo dichas personas, pero el Concilio Vaticano II habló de la “llamada universal a la santidad”, de la vocación de todos a la santidad. Como le gustaba decir a santa Teresa de Calcuta, la santidad es el deber de todos. Y la alegría de todos, añadiría yo.

Las personas LGTBI también están llamadas a ser santas, como lo estamos todos.

Debemos también, por tanto, considerar el hecho de que, probablemente, algunos santos y santas fueron gays, lesbianas o bisexuales. Sí, ya sé que estas expresiones no se han usado hasta hace muy poco, y que el concepto moderno de homosexualidad es un constructo cultural relativamente tardío; pero si un pequeño porcentaje de los seres humanos son gays, lesbianas o bisexuales, entonces parece lógico pensar que un pequeño porcentaje de los miles de santos también lo fueron, porque todos ellos, naturalmente, fueron seres humanos. Y la santidad es cosa de la humanidad.

En otras palabras, también entre los santos ha habido hombres y mujeres que sentían atracción por personas de su mismo sexo. Lo cual no significa que obraran de acuerdo con sus deseos sexuales; pero si se considera –por poner un ejemplo entre los miles de santos– el número de sacerdotes, religiosos y religiosas que han sido canonizados, es probable que algunos de ellos y ellas, aun cuando vivieran toda su vida cumpliendo fielmente sus promesas de celibato y de castidad, sintieran atracción hacia personas de su mismo sexo.

¿Quiénes? Es difícil decirlo. Tal vez imposible, teniendo en cuenta cuán escasamente se habría comprendido, admitido y ni siquiera hablado sobre la homosexualidad en el pasado. Sin embargo, a mi modo de ver, hay algunos santos que, al menos basándonos en sus escritos y en lo que sabemos acerca de sus vidas, parecen haber sido lo que hoy llamaríamos gays o lesbianas. Pero repito que es muy difícil saberlo con absoluta seguridad.

En nuestros días, podemos fijarnos en varias personas santas que eran también LGTBI. Como debería ser obvio a estas alturas, yo he conocido a muchas personas santas en mi vida que eran a la vez LGTBI. Un caso que algunos conocen es el de Mychal Judge, OFM, el heroico franciscano capellán de bomberos y héroe durante la tragedia del 11-S. El P. Judge fue el primer oficial que resultó víctima del brutal ataque contra la ciudad de Nueva York, falleciendo tras introducirse abnegadamente en una de las Torres Gemelas del World Trade Center para ayudar a rescatar a la gente. También él era un sacerdote célibe y gay. ¿Cómo sé yo que era gay? No solo por haber leído diversas biografías suyas (*Father Mychal Judge*, de Michael Ford, y *The Book of Mychal*, de Michael Daly, entre otras), sino también gracias a que lo sabían varios de sus hermanos franciscanos.

Pensemos también en Henri J. M. Nouwen, el sacerdote y psicólogo holandés cuyos clarividentes libros sobre la vida espiritual, como el ya clásico *El regreso del hijo pródigo*, han sido de inestimable ayuda para millones de sus lectores. Hacia el final de su vida, de pronto se enamoró perdidamente de otro hombre. ¿Y cómo sé yo que el P. Nouwen era gay o bisexual? De nuevo, basándome no solo en biografías y ensayos (*El profeta herido*, de Michael Ford, y [Robert A. Jonas, ed.], *Escritos esenciales de Henri Nouwen*, traducidos ambos al español por Sal Terrae), sino además, en este caso, tras haber conocido al hombre de quien se enamoró.

¿Eran santas estas personas? Es difícil saberlo, pero yo afirmarí­a que ciertamente lo eran, y por eso pueden mostrarnos cómo se puede ser, a la vez, una persona LGTBI y santa.

Cuando cito estos casos, algunas personas manifiestan su sorpresa. Pero ¿por qué se sorprenden? ¿Acaso porque piensan que las personas gais no pueden ser santas? Algunos incluso se sienten ofendidos. Pero ¿por qué se ofenden? Ser gay no es un pecado y, de todas formas, el P. Judge observó su voto de castidad, y el P. Nouwen cumplió su promesa de celibato.

Quienes se sorprenden puede que también se sorprendan al ser recibidos en el cielo por un montón de santos gais y santas lesbianas. Y quienes se sienten ofendidos tal vez descubran que su actitud ha sido perdonada por esos mismos santos.

Pero volvamos sobre el concepto de “respeto”.

El respeto debería extenderse también al lugar de trabajo, sobre todo en una iglesia o una organización relacionada con la Iglesia. Por eso me invade el desaliento al observar la reciente tendencia, en algunos lugares, a despedir a personas LGTBI. Según la organización *New Ways Ministry*, desde 2010 casi setenta personas que trabajaban en instituciones católicas en los Estados Unidos han sido despedidas, u obligadas a dimitir, o se les ha rescindido el contrato, o han visto este en peligro a causa de su orientación sexual..., a menudo después de años de servicio y siendo conocida su condición de personas LGTBI. En esta cifra, según *New Ways*, se incluye solo a aquellas personas cuya situación se ha hecho pública; a título anecdótico, también se conocen otros muchos casos.

Por supuesto que las organizaciones eclesiósticas tienen autoridad para exigir a sus empleados la observancia de las enseñanzas de la Iglesia. El problema es que tal autoridad se aplica de un modo sumamente selectivo. Casi todos los despidos producidos en los últimos años han tenido que ver con la condición LGTBI de despedidos y despedidas. Concretamente, cuando una de las partes desempeñaba un papel público en la Iglesia, los despidos suelen haber afectado a aquellos empleados y empleadas que han contraído matrimonio con personas de su mismo sexo, lo cual es contrario a la doctrina de la Iglesia.

Pero si la adhesión a la doctrina de la Iglesia va a ser una prueba decisiva para conseguir un empleo en las instituciones católicas, entonces las diócesis y las parroquias deberían ser coherentes. ¿Acaso despedimos a un hombre o una mujer heterosexual que se divorcia y vuelve a casarse sin una anulación del matrimonio anterior?

Divorciarse y volver a casarse de ese modo es contrario a la doctrina de la Iglesia. De hecho, el divorcio es algo que el propio Jesús prohibió (Mt 19, 8-9). ¿Despedimos a las mujeres que se quedan embarazadas o a los padres que engendran hijos fuera del matrimonio? ¿Qué pasa con las parejas que viven juntas sin estar casadas? ¿Damos el finiquito a las personas que practican el control artificial de la natalidad? Todo ello va también en contra de la doctrina de la Iglesia.

¿Y qué decir de los empleados de la Iglesia que no son católicos? Si despedimos a empleados que no están de acuerdo o no aceptan la doctrina de la Iglesia, ¿acaso hacemos lo mismo con todos los protestantes que trabajan en una institución católica por el hecho de que no crean en la autoridad del papa? Y esta es una importante enseñanza de la Iglesia. ¿Despedimos acaso

a los “unitaristas” que no creen en la Trinidad? ¿Despedimos a los empleados judíos que no creen en Jesucristo, en la Encarnación o en la Resurrección? ¿Despedimos a todos los agnósticos o ateos que dudan o no creen en la existencia de Dios?

¿Despedimos a tales personas por semejantes cosas? No, no lo hacemos. ¿Por qué no? Porque somos selectivos –tal vez inconscientemente, o puede que de manera consciente– con respecto a cuáles son las enseñanzas de la Iglesia que son importantes.

He aquí otra forma de considerar esta forma de selectividad que nos muestra por qué es especialmente problemática. Exigir a los empleados de la Iglesia que acepten las enseñanzas de la Iglesia significa, en un nivel más fundamental, aceptar el Evangelio. Para ser coherentes, ¿no deberíamos despedir a las personas por no ayudar a los pobres, por no perdonar o por no ser bondadosas? ¿O por ser crueles?

Todo esto puede parecer extraño y puede incluso hacerle a uno poner los ojos en blanco; pero ¿por qué? Esos mandamientos de Jesús son los más esenciales de la doctrina de la Iglesia.

Algunos han afirmado que estos últimos argumentos que acabamos de formular son inviables, porque, a diferencia del hecho de contraer matrimonio con una persona del mismo sexo, el ser cruel, por ejemplo, no es un “pecado público” ni ocasiona un “posible escándalo”.

Pero cualquiera que haya trabajado en cualquier tipo de ámbito profesional –incluyendo una rectoría, un archivo eclesiástico, una casa de retiro, un hospital o una escuela– les dirá que ser cruel es un acto muy público.

Y, en mi opinión, el hecho de que sea cruel una persona que trabaja en una institución católica es realmente un “escándalo público”.

Lo que ocurre, más bien, es que preferimos no fijarnos en esas cosas. La selectividad a la hora de fijarnos en personas LGTBI cuando hemos de realizar despidos es, citando las palabras del Catecismo católico, un “signo de discriminación injusta” (n. 2.358), cosa que deberíamos evitar a toda costa. De hecho, en 2016, la revista jesuítica *America* publicó un editorial en el que se decía que “la notoriedad pública de tales despidos, cuando van acompañados de una falta del debido proceso y la ausencia de toda consideración comparable con respecto a la situación matrimonial de los empleados heterosexuales, constituyen signos de ‘discriminación injusta’, y la Iglesia de los Estados Unidos debería esforzarse más por evitarlos”.

Un joven gay quiso compartir conmigo otra perspectiva en relación con este fenómeno. Se preguntaba si la selectividad no se debería únicamente a la homofobia, sino al hecho de que los hombres y mujeres heterosexuales nunca se ven en la necesidad de

considerar qué sucedería si fuesen gays. Por eso es más fácil para ellos condenar la homosexualidad, porque se ven a sí mismos como heterosexuales ahora y para siempre. “Usted nunca podrá predicar hipócritamente acerca del ‘pecaminoso estilo de vida homosexual’”, me escribió en un e-mail, “porque nunca se encontrará allí donde la tentación está presente”.

Esta era una razón por la que él creía que la atención se centraba tanto en este asunto, en lugar de centrarse en otros temas relacionados con la moralidad sexual, como el sexo prematrimonial o el divorcio. De hecho, los hombres y mujeres heterosexuales pueden entablar relaciones sexuales prematrimoniales o buscar el divorcio, pero se sienten libres para condenar la homosexualidad, porque esta nunca será una experiencia que vayan a tener que afrontar. Se trata de un argumento realmente importante a considerar.



La levedad de los días

"Tú en cambio..., que no sepa tu mano izquierda..." (Mateo 6,3).

Renace la vida

El paseo de esta mañana me ha traído, con los fríos de febrero, la sorpresa del día. Cuando regresaba, he encontrado, en la soledad de la acera, dos cerezos florecidos, vestidos de un blanco tan impoluto como inesperado. He clavado en el árbol mis ojos asombrados, he olido sus flores y he pasado la mano por las ramas, porque, aquí también, si no lo veo no lo creo. Algo muy importante, pues, está sucediendo. La naturaleza inicia un nuevo ciclo de la vida; despunta la primavera dando paso a una nueva etapa de la vida... Es tiempo de cambios, de esos grandes cambios que se gestan en el silencio; pero que hay que preparar si queremos experimentar el gozo de la llegada de la primavera, cuando todavía están helados los corazones.

Hoy es miércoles de Ceniza. Y la ceniza también es un símbolo de que algo nuevo comienza: la llamada de la muerte nos recuerda que nuestro futuro se llama esperanza; hemos comenzado a vivir la esperanza.

Y se sugieren tres actitudes vitales, comunes a todos los tiempos, para abordar el paso hacia la primavera de la vida. La Biblia habla de oración, ayuno y limosna. En el fondo se nos exigen tres actitudes para reconocer la vida en la vida: nuestros poderes son muy limitados; sin disciplina, sin ascesis no se alcanza la meta de la carrera de la vida y, entre tantos caminantes, se precisan caminos de fraternidad, de donación y servicio.

Dicho de otra manera. No surgirán los cambios que ansío en mi vida, no haré correctamente el camino hacia la Pascua florida sin oración, esa actitud que me invita a la trascendencia, a la reflexión, a ampliar el horizonte de la vida como procedimiento para administrar mis relaciones con Dios. Por otra parte, sin ayuno, sin esfuerzo, sin la actitud del deportista, es decir, sin un cambio en las relaciones con uno mismo, no se hace ningún camino exigente. Y sin generosidad, sin donación, sin limosna, los que están hechos para vivir en familia, como pueblo, necesitan revisar constantemente el capítulo de las relaciones interpersonales.

¿Se puede caminar por la vida de otra manera? ¿La conquista de la esperanza florida se consigue por otros derroteros? Sin unas buenas relaciones con Dios, con los demás y con uno mismo, el camino lleva o puede llevar al fracaso de la inexistencia y del sinsentido. La historia de la humanidad rubrica esta afirmación.

Recuerdo a Antonio Machado, caminando por los aledaños de Soria, y su encuentro con un olmo seco, "hendido por el rayo y en su mitad podrido"... Pero con las recientes lluvias "algunas hojas verdes le han salido"... Pues eso, que "mi corazón espera / también, hacia la luz y hacia la vida / otro milagro de la primavera". Así de sencillo, como un cerezo florecido en una acera ignorada de mi ciudad, el día de san Valentín.

Isidro Lozano

TU MISIÓN: ¡EN MARCHA!



Jugador 1



salesianos

SANTIAGO EL MAYOR

