



# xipe totek

revista de filosofía y ciencias sociales

ciclo Al Amanecer el 2000  
La Santidad  
La Moral

ciclo El nombre de la Rosa 4a. Parte  
El nombre de la Risa

Chiapas  
noviembre 1999 - febrero 2000

Educación Universitaria

Sociedad  
La Tolerancia

**33**

Vol. IX, No. 1,  
No. Publicación 33  
Recuperación de costos \$ 30  
31 de Marzo 2000

## INDICE

**Pinochet, Gorgias, Antígona** 2

### CICLO AL AMANECER EL 2000

**Apertura** *Rector Carlos Cervantes, SJ* 5

**La Santidad en el siglo XXI** *Maestro David Fernández, SJ* 6  
*Instancia Postmoderna* *Luciano Plascencia, SJ*  
*y Guillermo Valencia, SJ*

**Ética 2000 o revuelta kantiana** *Dr. Pedro de Velasco Rivero, SJ* 27  
*Instancia Postmoderna* *Dr. Alfonso Ibáñez*

### EL NOMBRE DE LA ROSA, 4ª. PARTE

#### CICLO VERDAD, EROS Y MASCARAS

**El nombre de la Risa** *Lic. Luis Petersen Farah* 64

### CHIAPAS

**Chiapas y la UNAM** *Dr. David Velasco, SJ* 72

### EDUCACIÓN UNIVERSITARIA

**Doctorado en Filosofía** *Dr. Pedro de Velasco, SJ* 84  
**de la Educación**

### SOCIEDAD

**La Tolerancia** *Guillermo Aparicio* 86



# PINOCHET, GORGIAS, ANTÍGONA

## **E**l más bello combate sobre la tierra

Al cambio de milenio se ha hecho popular la pregunta ¿vamos mejor, o vamos peor? Tal parece que en el aspecto de derechos humanos vamos peor; o quizá igual que hace tres o cuatro milenios, o como en la noche de la historia en que el poder (Creonte) aplasta los derechos humanos (Antígona) <sup>1</sup>. Sólo que en este aspecto el ir igual equivale a retroceder.

En el diálogo platónico GORGIAS, Sócrates no quiere ni sufrir la injusticia, ni cometerla. De tener que elegir prefería sufrir la injusticia, y no cometerla. Y es que la justicia es valor absoluto, el combate más bello sobre la tierra. Y, si alguien cometió la injusticia, le conviene expiarla, aunque le sea doloroso, pues no expiarla es el peor de los males. Tanto, que al culpable le conviene emplear todos los medios para ser juzgado, para ser sentenciado y para cumplir la sentencia; y si tuviera el arte de la retórica debería emplearlo a todo lo que diera para ser juzgado; acusarse a sí mismo sin ocultar nada, y estar dispuesto a la sentencia para librarse de la injusticia. Por otro lado, quienes realmente quisieran dañar a su enemigo tratarán no de dañarlo en su cuerpo o en sus bienes, pues correrían el riesgo de que realizara actos virtuosos, sino dañarlo en su interior profundo; o sea, hacer que él se haga injusto. Esto es, dejar que se pudra ese su interior más profundo, lo que es él en sí mismo. A los perros se les daña en cuanto a su perfección de perros; a los caballos en cuanto a su perfección de caballos; y el hombre en cuanto a la perfección

---

1 Cf. Jorge Manzano sj, COMISIONES DE DERECHOS HUMANOS Y SUS CRÍTICOS, XIPE-TOTEK No.32, pp. 363-376.

humana; pero la perfección humana es la justicia. Y si alguien ya realizó las injusticias, se le dañará todavía más tratando a toda costa de que no sea juzgado; y, si es juzgado, de que no sea sentenciado; y, si es declarado culpable, de que no cumpla la sentencia <sup>2</sup>.

Pinochet ha sido responsable de muchos crímenes de lesa humanidad, como graves torturas, desapariciones, asesinatos, agravios injuriosos –incluso en el cuerpo de los cadáveres– a los parientes. ¿No ejecutó él personalmente los crímenes? El sabía que sus militares estaban adiestrados hasta el brutal refinamiento en la materia, de modo que él sería, al menos director intelectual de esos crímenes. Y no puede alegar ignorancia: él era el dictador; y, siendo dictador, recibió muchísimas instancias de organismos internacionales, laicos y eclesiásticos, de derechos humanos, a los que él trató con desdén.

Inglaterra, pensando que Pinochet no tenía la salud adecuada para enfrentar un juicio, lo dejó libre. Los aires de Chile curaron a Pinochet de sus enfermedades, súbita y milagrosamente; según la ironía de los medios, se levantó y anduvo, al estilo de Lázaro. Todo puede ser ventajoso, si es juzgado en Chile; cosa improbable, pues por presiones diversas es posible no tanto que lo desafueren y juzguen, sino que lo nombren padre de la patria. Decíamos que el juicio en Chile podría ser ventajoso, pues lo juzgarían por todos los crímenes, sin la limitación que en principio había impuesto Inglaterra. Pero ¿ventajoso para quién? Para todo mundo, pero especialmente para él. Por su propio bien Pinochet debió haber luchado para que sí lo extraditaran a España, pues más valía que lo juzguen los hombres, y no dejar todo pendiente para el juicio divino <sup>3</sup>. Le sería muy provechoso ahora que él mismo pida ser juzgado por jueces imparciales; y, por eso, de preferencia en el extranjero. Sus fans, al tratar de impedir el juicio se han comportado como enemigos.

---

2 GORGIAS, 468e – 469c; 476a – 481a; 526e. REPÚBLICA, 335.

3 XIPE-TOTEK No. 31, sept. 99, p. 212

A partir de este número presentamos las memorias del Ciclo de Otoño 1999 AL AMANECER EL 2000, que la revista XIPE-TOTEK, del Instituto Libre de Filosofía organizó, con la colaboración del Iteso, Casa Loyola, escuela de filosofía de la UdG, e Instituto Teológico DF de los jesuitas. El objetivo fue reflexionar sobre la herencia que hemos recibido de siglos y milenios anteriores, y sobre nuestra tarea al comenzar el año 2000. La herencia contiene cosas bellas y útiles, pero también cadenas, que, si es deseable, podríamos romper.

Un joven hereda cargas y traumas; sus padres, de los abuelos; estos, de los bisabuelos, sin fin. ¿Está bien que ese joven, además de los propios problemas, cargue con piedras tan pesadas, que no son suyas? Alguien de una familia, asesina a un joven; la familia de éste se venga, asesinando al hijo de aquél. Y viene una serie de odios y de venganzas que se prolonga por generaciones. ¿Irán por aquí los casos de Yugoslavia y del Medio Oriente? O se prolonga una opresión secular. ¿Irá por aquí el caso de Chiapas?

¿Seguiremos dejando esa herencia negativa, cuya negatividad nunca fue, propiamente nuestra? ¿O dejaremos a las próximas generaciones la seducción del crear gozoso? En la inocencia y el olvido ... el olvido de las cargas indeseables ... la inocencia del juego creativo ... Las preguntas son de interés para los representantes de las diversas religiones, pues para muchos seres humanos la religión representa, todavía, una esperanza.

El ciclo constó de 9 conferencias, un panel ecuménico, 4 eventos de arte, un evento de religiosidad prehispánica, una exposición de pintura en homenaje a Juan José Coronado sj., una presentación de libros –publicados por el grupo de jesuitas latinoamericanos–, y tres brindis con acompañamiento de cuarteto para recibir el 2000. Al final de cada conferencia se presentaron instancias desde el ángulo del postmodernismo. Esperamos que estas memorias sean inspiradoras para nuestros lectores.





apertura

---

# CICLO AL AMACECER EL 2000

*Carlos Cervantes, SJ, Rector*

**Y**a desde su organización, el espíritu de este ciclo es de convocación y colaboración, de reflexión y búsqueda común, de perplejidad y admiración, de lamento y celebración. EL AMACECER EL 2000 nos invita a sentirnos parte responsable de esta época, reconocernos ahí con nuestros lastres, nuestros frutos y, sobre todo, sabernos agentes activos en el diseño de un horizonte más esperanzador. El profeta Joel, al hablar de los últimos días, anunciaba: "Sus hijos y sus hijas profetizarán, sus ancianos soñarán sueños, y su jóvenes verán visiones ..." Sin pretender que se trate del mismo contexto subyacente en el profeta, me valgo de su poesía para aplicarla a estos últimos días del siglo y del milenio; a lo largo del ciclo recogeremos profecías, sueños y visiones presentes en nuestra época, lo que se realizó y lo que sigue apuntando hacia el futuro. Nos toca a *hijos, jóvenes y viejos* la tarea de mirar el porvenir y construir ahí en términos de una Buena Noticia para todos. Sean, pues, bienvenidos. Agradezco su presencia y apoyo.



**Curso de primavera: cancelado**

**Cursos de verano:**

En el Molino de san Cayetano, Edomex:

24 al 31 de julio: Intensivo sobre Kierkegaard

31 de julio al 6 de agosto, Ejercicios de Trance violento (cfr. Xipe Totek 226-230)

9 al 13 de agosto, Ejercicios de Bridge, y retiro espiritual (light)

INFORMES e INSCRIPCIONES, a partir de ahora.

Oficina de Xipe Totek y del Diplomado

**Curso de otoño:**

Ciclo de conferencias sobre Nietzsche, en su centenario.

INFORMES e INSCRIPCIONES: a partir del 4 septiembre de 2000.



# LA SANTIDAD EN EL SIGLO XXI, UNA APROXIMACIÓN \*

*Maestro David Fernández Dávalos, SJ \*\**

## 1. **S**antidad y contingencia histórica

¿Tiene sentido preguntarse cómo será la santidad en el próximo siglo? ¿No debemos, de entrada, decir que los santos del siglo XXI será como todos los anteriores? ¿Qué la santidad cristiana es una y la única para toda la historia?

Para la tradición eclesial la pregunta es pertinente. Ahí está el teólogo jesuita Karl Rahner para atestiguarlo. Dice él:

“No nos es permitido concebir la santidad de la Iglesia y de los santos como un simple cumplimiento perfecto de un deber ético-sobrenatural, siempre igual y estático, que estuviera flotando sobre la historia de la Iglesia como un ideal invariable y que fuera continuamente realizado por las sucesivas generaciones de la Iglesia bajo su dirección. La Iglesia - sigue Rahner - tiene una auténtica historia, tiene una historia de la salvación y

*\* Conferencia sustentada en Casa Loyola el 28 de octubre de 1999, durante el ciclo de conferencias de otoño, en Guadalajara, Jalisco.*

*\*\* Lic. en Filosofía y Maestro en Sociología. Rector del ITESO. Fue, durante varios años, Director del CENTRO DE DERECHOS HUMANOS MIGUEL AGUSTÍN PRO (ONG), premiado en 1996 por la organización Human Rights Watch. En ese trabajo recibió varias amenazas anónimas de muerte.*

también de la santidad, una historia cuyos momentos son siempre únicos e irrepetibles”<sup>1</sup>.

En efecto, aunque la *esencia* de la santidad cristiana sea siempre igual, tal santidad no *ocurre* como si fuera siempre la *misma* en todos los santos y todos los tiempos. Al contrario, las diferencias entre los santos no son únicamente contingencias de tipo meramente temperamental, indiferentes para la santidad misma que realizan. Son precisamente estas contingencias únicas de la historia, precisamente lo *individual* y lo *fisonómico* de los santos, lo que entra con ellos en la eternidad, que no es un ente puro de tipo abstracto, sino el auténtico producto individual y permanente de la historia.

Por esta razón, en la Iglesia no existe un *cultus sanctitatis*, sino un *cultus sanctorum*. De lo contrario, habría que recomendar la lectura de la teología y no la de la vida de los santos. Así como hay una evolución de los dogmas, esto es, una historia de la apropiación de la verdad, existe también la historia de la santidad, historia única e irrepetible de la apropiación de la gracia de Dios, de la participación de la santidad divina.

Qué es la santidad cristiana, no es algo que podamos responder en abstracto ni siquiera *a priori*. La respuesta a esta interrogante no la podemos obtener con claridad si realizamos una reflexión teológica cristiana de carácter esencial, y menos en el marco de un *derecho natural*. Lo que la santidad cristiana es se manifiesta en la vida de Jesús y de sus santos; y lo que en ellas se manifiesta no es totalmente traducible a una teoría general, sino que hay que aprenderlo en el encuentro con lo histórico. Por eso, entre otras cosas, hoy se habla no de la imitación de Cristo –como lo hacía Kempis–, sino del seguimiento de Jesucristo en las particulares coordenadas histórico-culturales del momento.

Así pues, la historia de la santidad cristiana es, en cuanto totalidad, una historia de los hechos que ocurren una sola vez y no la repetición eterna de lo mismo.

---

1 Rahner, K. LA IGLESIA DE LOS SANTOS. Teol. Vol. III, pp. 109-123.

Rahner lo enfatiza claramente:

“Así - dice él - , los santos son los iniciadores y los modelos creadores de la santidad contingente, propuesta como tarea a un determinado período. Crean un nuevo estilo, muestran que también *así* se puede ser cristiano; convierten en fidedigno un tipo de cristiano (...) Su pervivencia en la Iglesia significa que esa posibilidad modélica queda ahora instituída y como acuñada para siempre en la Iglesia”<sup>2</sup>.

## 2. La actualidad de los santos

A pesar de su peculiaridad, -o quizá por ella misma, como sucede con la buena literatura- los santos y santas, canonizados o no, oficiales u oficiosos pero reales, son siempre actuales. La historia de su santidad significa, precisamente, que algo se realiza para *permanecer* y no para perderse otra vez; la permanencia no niega el devenir real de lo que no existía desde siempre; y el devenir es el ocurrir y acontecer de lo eternamente válido, no de lo que pasa y se pierde. Así, los modelos creadores de nuestra santidad siguen teniendo historia en la Iglesia después de su muerte mediante lo nuevo que surge continuamente dentro de la Iglesia, en la realización histórica de lo santo.

De esta manera, los santos tradicionales de la Iglesia seguirán haciendo historia e inspirando la historia en los siglos por venir. Y sin embargo, lo que los santos y santas vivirán en el próximo siglo, en el próximo milenio -al igual que todos los santos de toda la historia- será una aventura peligrosa, cuya *norma* no podrá leerse sin más en los preceptos de la moral; su estilo de existencia cristiana no será nada evidente para sus contemporáneos. Esto es así porque nunca ha sido evidente el modo de ser cristiano en cada época -aunque muchas autoridades y dirigentes espirituales decentemente aburguesados así lo pretendan-, sino que se hace necesario vivir ese riesgo logrado de los santos modelo. Sólo quien niega la novedad en la historia, puede contentarse con modelos abstractos, definidos a priori.

---

2 Rahner, K. IBID.

Por esto, Blai Bonet –narrador y poeta catalán- advierte fácilmente lo lejos que está de la santidad el clérigo Duch, personaje de su novela lírica *EL MAR*:

“Ramón Duch, mi amigo en el patio y en las excursiones, tiene el rostro de un muchacho incontaminado, aséptico, pálido, un rostro de ángel desterrado. En la fotografía se ve que Ramón Duch estaba predestinado a llevar la seda. Ramón Duch era poco humano. No sabía comprender el alma ni la carne ni la sangre. Ramón Duch, más que del silencio de la sangre de Cristo, iba armado de derecho canónico y de derechos sinodales. Jamás nombraba el bolsillo de los pantalones, sino únicamente el bolsillo de la sotana, aquel bolsillo de su sotana impecable que, junto con sus manos, constituía la síntesis de dos mil años de civilización”<sup>3</sup>.

Los santos, pues, son actuales, en tanto introducen alguna novedad en la realidad, poco evidente para sus contemporáneos, y continúan, así, la perenne originalidad y actualidad de los santos en la historia de la Iglesia.

L’OSSERVATORE ROMANO presentó, como vademécum para los sacerdotes del tercer milenio, la Carta de la Congregación para el Clero MAESTROS DEL MUNDO, MINISTROS DE LOS SACRAMENTOS Y GUÍAS DE LA COMUNIDAD. La Carta no pretende proponer, en la imagen del presbítero que delinea, un plan o idea de la verdadera santidad, sino dar indicaciones prácticas de la Curia romana a los presbíteros. Nos sirve, sin embargo, para ejemplificar lo que quiero decir. Enfatiza la importancia de la preparación de la predicación homilética, de las celebraciones sacramentales y del tipo de autoridad que el ministro ha de tener frente a la comunidad, elementos sin duda fundamentales para la actividad clerical. Pero poco tienen que ver con el seguimiento del Señor Jesucristo otras directrices para los sacerdotes que ahí se enuncian, tales como no intervenir en asuntos temporales, tener prestigio frente a las autoridades civiles, preservarse de formas democráticas en el ministerio pastoral, vestir con propiedad o

---

3 Bonet, Blai. *EL MAR* p. 46; Colección Ave Fénix, Ed. Plaza Janés, Barcelona 1999.

reflejar en su conducta externa la “auténtica nobleza del presbiterado”<sup>4</sup>. Y bien, entonces, ¿cómo serán los santos del próximo siglo si no serán entonces evidentemente registrables como tales y, por tanto, se nos presentan ahora como impredecibles? Es la propia historia, la circunstancia del siglo XXI, la que puede ayudarnos a intentar alguna aproximación al tipo de santos que tendremos.

### 3. El Siglo XXI: mirando en la bola de cristal

A como pinta la cosa, el Siglo XXI será muy conflictivo. Igual o más que la centuria que estamos por concluir. Las tensiones mundiales son ahora crecientes y están a punto de explotar. En lo económico tenemos una pobreza rampante y una polarización social insostenible. Hoy por hoy, las cuatro quintas partes de la humanidad se encuentran excluidas del bienestar, y el mundo del sur no cuenta con las condiciones mínimas básicas para garantizar su desarrollo. En lo político, luego de una fase transitoria de poder unipolar en el mundo caminaremos previsiblemente hacia el condominio de poder, conducido por las empresas transnacionalizadas. Las alianzas sur-sur seguirán encontrando dificultades para cristalizar, obstaculizadas por la feroz competencia entre las economías emergentes en su búsqueda por atraer capitales. En lo cultural, el malestar civilizatorio se agudizará, mientras se afirman identidades colectivas raquíticas y excluyentes, en conflicto con otras identidades diversas. Los distintos nacionalismos y chauvinismos religiosos generarán guerras y nuevas fronteras. En los aspectos de género, la sumisión y exclusión de la mujer en las sociedades musulmanas y en los países pobres entrará en contradicción con el máximo logro civilizatorio del siglo XX: el avance en la emancipación de la mujer. Seguirá debatiéndose, entonces, la universalidad de los derechos humanos. En lo eclesial, el actual modelo centralizado y vertical, con rasgos de autoritarismo, de la Iglesia católica entrará en severa crisis frente al empuje de la reflexión teológica y la vida eclesial participativa de los continentes negro y latinoamericano, principalmente. De ahí nacerá la renovación en el Espíritu.

---

4 L'OSSERVATORE ROMANO, julio 11 de 1999. PROFILE OF NEW MILLENIUM PRIEST, LETTER FROM CONGREGATION FOR THE CLERGY.

Porque, si bien en diferentes planos de la realidad, los principales constitutivos del siglo venidero serán las guerras, el hambre y el SIDA, no hay que olvidar que es el conflicto, al mismo tiempo, lo que posibilitará un renacimiento de la humanidad y del humanismo. Será, entonces, el Siglo XXI, como “la lechuza cuando el día aparece”, en palabras de Shakespeare; una época semejante a la del Renacimiento de los siglos XV y XVI. Nuestro siglo, las primeras décadas del próximo, han sido y serán comparables con la baja Edad Media: época oscura, de crisis constantes y numerosas, de imposición de una disciplina y una ortodoxia. Pero fueron precisamente esos tiempos los que engendraron el Renacimiento; son estos tiempos los que darán a luz nuevas posibilidades, justo igual a la mayor oscuridad cuando precede a la aurora.

#### **4. El Renacimiento de la Santidad**

Así sucederá también con la santidad en la Iglesia. El siglo XVI fue fecundo en santos y santas: Dios se mostró generoso con su pueblo en contextos de conflictividad e incertidumbre. Y no sería difícil que en el siglo venidero aconteciera como entonces, como en el renacimiento de la santidad. Porque, bien mirado, lo que ha hecho aparecer la santidad en la historia de la Iglesia han sido las circunstancias adversas a la Buena Nueva. De esta manera, estoy persuadido de que el marco de desarrollo de la santidad en el futuro cercano será el conflicto y la emergencia de nuevos valores y de nuevos modelos, en contraste con los socialmente aceptados. Los seres humanos no tenemos madera de héroes, pero a veces, en situaciones particularmente difíciles, llegamos a comportarnos como tales. Así, no es remoto el que la pandemia del SIDA, por ejemplo, haga emerger personas heroicas que, a la manera de Pedro Claver o de Pedro Damián, lleguen a sucumbir, por el servicio, víctimas del mortal virus. O que las terribles situaciones de pobreza nos traigan como regalo nuevos Charles de Foucauld o San Vicente de Paul. O bien que las guerras de religión susciten entre los pueblos nuevas figuras como Juana de Arco o Maximilian Kolbe. También es probable que los actuales rasgos de autoritarismo eclesial hagan emerger santos a favor de una Iglesia humilde y horizontal, como lo fueron Catalina de Siena o el mismo Francisco de Asís.

Para esbozar este perfil aproximado de lo que podrían ser los santos de la próxima centuria, habría que decir también que, por simple estadística y por las tendencias que se observan en la vida religiosa y en la Iglesia en general, la enorme mayoría de los santos del siglo XXI serán laicos. Desde ahora, la Curia General de la Compañía de Jesús ha adoptado como norma promover a los altares prioritariamente a personas seculares, esto es, ni presbíteros ni miembros de congregaciones religiosas. Esto para hacer justicia al Pueblo de Dios común y corriente, pero también para atestiguar que en el mundo secular y temporal se puede servir a Dios y al Evangelio de Jesucristo con coherencia y heroicidad.

Si las canonizaciones fueran fieles a la estadística y, si es verdad que la gracia de Dios se reparte por igual entre sus hijos, tendríamos que, en el siglo venidero habrá un santo religioso o presbítero por cada mil quinientos seculares, aproximadamente.

Seguramente los santos y santas por venir serán también menos taumaturgos que los anteriores. No harán milagros tradicionales, entendidos como maravillas que transgredan el orden natural. Los avances científicos en todas las disciplinas hacen cada día más complicado dejar acontecimientos o conductas sin explicar de manera racional. Pero nuestros santos, por el contrario, convocarán, más bien, en torno de valores, ideas y prácticas, de nuevos modos de ser personas, de nuevos paradigmas humanitarios. El Siglo XXI estará muy necesitado del fermento del amor, de la humanidad, la compasión y la solidaridad. En medio de un mundo con una cultura hegemónica altamente individualista e insolidaria, brillarán como milagrosas aquellas personas que dramaticen, en sus propios cuerpos, el sacrificio, la entrega, la compasión. Serán, como dice Blai Bonet, social sacramento de la eucaristía:

“Decir que los hombres tenemos miedo no significa sino que tenemos al Señor y la soledad de Satanás en nuestra vida. Los hombres nos damos el Señor los unos a los otros. Los hombres nos damos a Satanás los unos a los otros. Nos damos el Señor y Satanás, empapados de nuestra propia sustancia hasta tal punto que, en un solo pecador, está todo el reino de Satanás y su ironía, como está en un solo pecador toda

la sepultura de Cristo, prolongada obstinadamente por el príncipe de este mundo para que, parcialmente, subsista el fracaso de la sangre del Señor. Nos damos el Señor empapado de nuestra sustancia hasta la realidad de que el santo es un social sacramento de la eucaristía, porque Cristo está en el santo, hacia Dios”<sup>5</sup>.

Otro rasgo igualmente constitutivo de la santidad en el siglo por venir, será, sin duda, el del profetismo. Ante tanta injusticia, exclusión e inequidad, habrán de aparecer hombres y mujeres que quieran hacer valer los derechos de Dios sobre la historia, los derechos de los más pequeños, como expresión de la gloria de Dios, según nos dice San Ireneo.

Estos hombres y mujeres habrán de vivir, al igual que los profetas a lo largo de la historia del pueblo de Israel y de la Iglesia, experiencias particulares que los constituirán como santos y santas de Dios. Enumero algunas de estas experiencias:

a) La experiencia de ser conducidos

En toda vocación auténtica, la iniciativa siempre es de Dios, nunca del que es llamado. Por eso los verdaderos santos no se envanecen. Más bien su reacción es de espanto y timidez frente a la grave responsabilidad que se les da. Ahí están, para atestiguarlo, las maldiciones de Jeremías, o las vocaciones de Oseas, Isaías, Moisés y del propio Jesucristo. De hecho, la santidad no consiste en *entrar en posesión de Dios*, sino en *ser poseído por Dios*. Los santos dejan obrar al Espíritu, y ello les posibilita superar *neutralidades* y evidencias colectivas.

b) La experiencia del conflicto

Esto es así porque los caminos del Señor no son los caminos de los seres humanos. El santo y la santa viven una profunda libertad que los hace poner los intereses de Dios por encima de cualquier otra consideración. Así, las tensiones con lo institucional son irremedia-

---

5 Bonet, Blai. Op. cit. p. 129.

bles. Como he dicho arriba, las mejores muestras de santidad aparecen en tiempos de crisis, en momentos en que es inevitable elegir entre un salto hacia delante, o bien un paso hacia atrás. Quien es llamado a la santidad caminará hacia el frente, aunque lo pague con sangre. Y así, el dolor, la ternura, la ira y el llanto del santo, nunca serán patrimonio personal, un lujo intrascendente, sino simpatía, reflejo del sentir de Dios mismo, nacidos de la experiencia de la inmediatez de ese Dios que es Padre común. Son los santos, pues, los que podrán vivir permanentemente en conflicto, teniendo tantas ansias de paz, como tendrán.

c) La fe como confianza en Dios

La duda sobre lo acertado del camino que recorren es una constante en quienes han vivido la santidad. Igual sucedió con Jesús. En la misma Cruz la divinidad se esconde, y entonces la fe se manifiesta como confianza, como entrega incondicional a Dios. El triunfo de Dios en la historia es incierto. Perseverar enarblando su causa es imposible sin ese brinco mortal a la fe que es confianza en el Señor. La historia no parece dar signos de que Dios se preocupe por ella. Y, entonces, el santo, la santa, se preguntan, ¿dónde está Dios? Descubren, luego, que, sin tener madera de héroes, los seres humanos pueden comportarse con generosidad y nobleza; y eso les hace, pues, descubrir también que la acción salvífica de Dios continúa entre nosotros. Advierten en la muda Resurrección de Jesucristo la señal de que la confianza tiene sentido a pesar de los fracasos en la historia o de la historia.

d) El ser portadores de un proyecto

Una lectura atenta de la vida de quienes la Iglesia ha elevado a los altares nos revela que cada una y cada uno de ellos se asumía como portador de un proyecto particular: del proyecto mismo de Dios. Como la flama de Santo Domingo o la antorcha de Antonio María Claret. Los santos, con todas sus propias dudas y titubeos, tienen propuesta para el mundo y para los seres humanos. Y esto vale, incluso, para los santos y santas contemplativos: Santa Teresita de Lisseux tenían un proyecto evangelizador misionero; Santa

Teresa de Ávila, un proyecto de reforma de la vida religiosa; San Juan de la Cruz un proyecto de contagio, también evangelizador. Con su proyecto, los santos abren la puerta a un juicio del mundo que va más allá de lo político, que se nutre de una ética, de una idea de Dios –en realidad de su *conocimiento interno*, como decía Ignacio de Loyola-, y que formulan en testimonio como utopía. Por eso no se pierden en las seducciones del mal ni ante las presiones sociales. Resisten, aunque, las más de las veces, con incertidumbre y con dolor.

En síntesis, estas experiencias enunciadas harán que los santos del tercer milenio, al igual que todos los anteriores, sean movidos por tres fuerzas poderosísimas: el conocimiento de Dios, el rechazo absoluto a la injusticia y el desorden humano, y el amor que mueve a la construcción de nuevas relaciones entre quienes constituimos la creación. En palabras de Martín Mérida, amigo mío, joven poeta de enorme profundidad mística:

“El profeta cura al sol Le hace nacer plumas  
Proyecta una casa sin ladrones  
Camina entre humareda  
Mientras calles encienden carcajadas  
No tiene donde reclinar sus ilusiones  
Y ni siquiera almohada  
Lo llaman arlequín hijo de carpintero idiota diablo  
Y es niño que sueña marcha de la tierra”<sup>6</sup>.

## 5. La Santidad Política

Una reflexión más.

En fecha próxima serán canonizados, para ejemplo y gloria de la Iglesia, varios mártires cristeros mexicanos, quienes se sumarán a la figura de Miguel Agustín Pro entre las de aquellos hombres y

---

6 Mérida, Martín. ENTRE LO INÚTIL. EN EL MILAGRO DE TU VOZ DISTINTA. Inédito.

mujeres que entregaron su vida en fidelidad al Evangelio, en el marco del conflicto religioso de la segunda década de nuestro siglo.

Estas canonizaciones son importantes no sólo por el valor ejemplar de estas personas, sino también porque manifiestan que al interior de la comunidad eclesial parece estarse abriendo paso un nuevo modo de concebir el martirio y, por tanto, la santidad, más acorde con las formulaciones del Concilio Vaticano II y con la sensibilidad del mundo contemporáneo. Me explico.

Desde que se reconoce que muchos de estos mártires estuvieron involucrados en el movimiento de resistencia pacífica y política en contra de un régimen particular, es lícito preguntarnos si la Santa Sede está reconociendo *de facto* que en la realidad mundana de los martirios no puede haber sólo y únicamente “odio a la fe” (por más que este elemento esté presente), en una especie de asepsia religiosa ahistórica, sino, por el contrario, concediendo que siempre existe en ellos contenidos políticos, culturales o económicos, ineludibles en toda realidad humana, además de valores temporales por los cuales vale la pena morir. Ahí está como antecedente de lo que afirmo el martirio y canonización de María Goretti, en cuyo sacrificio no está presente como ingrediente primordial el “odio a la fe”, y cuya entrega fue para defender lo que culturalmente se ha afirmado como valor: la virginidad. De esta manera, la autenticidad del martirio cristiano y, por supuesto, la autenticidad de la fe en el Dios de Jesús, encuentran fundamentos más amplios que su formulación en abstracto.

De otro lado, y de manera más importante, la beatificación de Pro y las canonizaciones en puerta ponen en cuestión también el modelo convencional de santidad: la fe intelectualizada, el amor directo a Dios, la oración meramente contemplativa, la huida del mundo, el asumir la voluntad de Dios como pasividad histórica y la mera pureza corporal, quedan cuestionadas frente a figuras de hombres y mujeres de nuestro tiempo que proponen la santidad más bien como *seguimiento de Jesús*, vivido según un legítimo pluralismo personal, geográfico y cronológico.

En efecto, las categorías con las que se suele representar la santidad de los cristianos se redimen en estos cristeros sólo desde la desprivatización y desintimación de la fe: de la fe y la santidad monástica, pasamos a la fe y la santidad política. La fe se nos convierte entonces en entrega en el servicio, amor operativo que no vuelca al intimismo, aunque valore grandemente la intimidad. Si Jesucristo es “el Santo de Dios”, su seguimiento hasta las últimas consecuencias ha de ser, para nosotros, la realización de la santidad cristiana. Estos nuevos santos cuestionan el modelo monástico de santidad. La pretendida validez universal de la sustracción de las realidades mundanas y de la actitud estática ante la historia, como actitudes cristianas incuestionables, cae por tierra. Los asesinatos de estos mártires vienen a proponernos un modelo de vida que se involucra en el mundo y sucumbe ante él. Su comportamiento no es estático, sino patético, en tanto que se rebelan al poder y son víctimas del mismo. Su santidad no es, pues, monástica, sino místico-política. Ellos y ellas, todos, son sujetos de una acción histórica que los condujo a la muerte, justo igual que Jesús de Nazaret <sup>7</sup>.

En el santo del siglo XXI mucho estará presente este componente místico-político, puesto que su interés central estará probablemente en hacer presente a Dios en una historia generalmente atea o secularizada. Y a los *nuevos cielos*, el santo-político añadirá así la *nueva tierra*: el anuncio de que Dios tiene que ver con la historia concreta de los seres humanos, a quienes invita a recibir su Reinado.

Antes de concluir hay que recordar que lo dicho hasta aquí es acaso probable, cuando mucho, muy probable. Como dicen los norteamericanos: quien se empeña en mirar la bola de cristal acabará tragando vidrios. Sin embargo, hay cosas absolutamente seguras, cuya certeza nos viene dada por Revelación, y que hay que dejar claramente asentadas.

---

7      Fernández, David. UN MÁRTIR PARA NUESTRO TIEMPO. Revista CHRISTUS, N° 619, Octubre de 1988. pp. 36-45.

## 6. Conclusiones: lo que sí es seguro

Y aquí enlazamos con aquello con lo cual comenzamos. Un pecado fundamental de nuestro tiempo es pretender que existen síntesis, realizaciones humanas, absolutas, al margen de la plenitud del Reino; pretender que las innumerables posibilidades de renovación y de novedad creyente se encuentran clausuradas en modelos acabados de *santidad* personal y social. Ello equivale a negar la actuación del Espíritu en todo tiempo y circunstancia. Por esto, la memoria de los santos y santas no puede ser propuesta como recuerdo de aquello que agota las modalidades de la vida cristiana, sino como auténtica memoria subversiva, capaz de inaugurar tiempos y actitudes nuevas en el presente. Santidad cristiana es, entonces, esencialmente creatividad e invención desde la obligación ética del cristiano de escuchar las voces de los tiempos.

E. Hoornaert afirma que el santo no es un héroe que se destaca de la masa, sino una persona que ha optado por sus semejantes; el santo –dice– es portador de la vocación de un pueblo. Así, los santos del siglo por venir serán como sea el pueblo sencillo de Dios.

También es seguro que, en el siglo XXI, en todo el milenio que sigue, en la historia que quede al género humano, seguirá vigente la verdad que el Señor Jesús lanzara como provocación a los fariseos: que las prostitutas nos precederán en el Reino de los Cielos. Probablemente sin ningún reconocimiento eclesiástico formal, los que más sufren en esta tierra, quienes son excluidos por la sociedad, serán recibidos por el Padre Bueno antes que los satisfechos. Participarán, así, de la santidad de la Iglesia Triunfante, junto con María, la Virgen, junto con María Magdalena, la prostituta, y junto con Pío XII, el Papa. Y esto será de esta manera simplemente porque Dios así lo ha dispuesto y así lo quiere. Como la rosa que descifrara Angelus Silesius en el medioevo: “la rosa no tiene porqués; ella florece porque florece”.

En las postrimerías del Siglo XX, cuando la centuria muere, los seres humanos gritamos como Goethe en su lecho de muerte: *¡Más luz!*, necesitamos más luz.

El Siglo venidero la recibirá en su propia oscuridad y hará que resplandezca con mayor vigor, con mayor esperanza.



## ***Diálogo con el Público***

**1. Instancia Postmoderna**, a cargo de Luciano Plascencia sj. *Gracias por la conferencia, David. Consueno con lo que dijiste, cómo es un santo en general, canonizado o no. Un santo es, como dice la Iglesia (y aquel librito de Buena Prensa), alguien que vivió encarnados los valores del Evangelio. Haré dos comentarios y dos preguntas.*

*Me gustan mucho algunos puntos, especialmente aquél de que el santo del siglo XXI debe ser alguien que viva dentro del mundo más que retirado del mundo. También me gustaron aquellas tres características: a) que el santo es alguien que tiene una fuerte experiencia de Dios, b) alguien que se propone luchar contra la injusticia y c) alguien profundamente lleno de amor hacia sus semejantes. Algo que quizá no mencionaste tanto, pero que yo veo en los santos, es el hecho de que se reconocen pecadores, débiles, pues en el fondo conocen sus miserias e incongruencias, aunque quizá otras gentes los vean como muy elevados. Los verdaderos santos normalmente son personas sencillas, alegres, cercanas a la gente.*

*En segundo lugar, visto desde la óptica postmoderna (que es la cachucha que me tengo que poner ahora), creo que algunas de las características más postmodernas que podríamos resaltar de un santo serían:*

- *Más fuerza en la sensibilidad que en la intelectualidad, en contraste con santos más bien modernos (como Santo Tomás de Aquino, uno de los mayores intelectuales de la historia, quien quizá no haya tenido las características de lo que podríamos llamar un santo postmoderno).*

- *La juventud de hoy capta la autenticidad de una persona, la frescura, la transparencia. Éstas también son características que yo le daría a un santo postmoderno.*
- *Señalaste el aspecto político de la santidad, que podríamos imaginar como a Jesús echando a los mercaderes del Templo. Un gesto de santidad postmoderna podría ser como Jesús conviviendo con pecadores y prostitutas; dice el Evangelio que los enemigos de Jesús, se refieren a él como tragón y alcohólico [Ecce homo vorax et potator vini!]. Sin embargo, un auténtico santo no vive una dicotomía entre ambos aspectos, sino que los integra: es alguien que está en la lucha política y que, a la vez, sabe celebrar y disfrutar con su gente aquello que ellos celebran.*
- *Creo que la motivación del santo postmoderno, quizá más que estar en la obligación ética, estaría en el deseo profundo del corazón. Podrían fraguarse grandes santos cuyas motivaciones, más que la obligación ética cristiana o el imperativo categórico kantiano, fueran los deseos, pero no cualesquiera deseos, sino los deseos profundos que brotan del fondo del corazón de cada quién.*

*Primera pregunta. Una de las características que se suelen atribuir al individuo postmoderno es la de tener una personalidad “fragmentada”, esto es, que puede tener una faceta en un lado y otra en otro. No es como el clásico padre grave, hombre intachable, sin doblez. Quizá el postmoderno no es un individuo fragmentado, sino que es de una manera en un lado, de otra en otro, y no hay mayor problema. Me pregunto si podría hablarse de santidad en ciertos aspectos de una persona, por ejemplo, que alguien tenga mucha virtud para el trato con la gente pero no tanto en sus relaciones familiares o comunitarias. Esto es, tendría algunas virtudes, pero otras no. Sin embargo, en el modelo de santidad de la Iglesia se me figura como si el santo debiera serlo de todo a todo, que todos los aspectos de su vida estuvieran integrados (bueno, aunque hubo algunos santos medio canijos). En fin, el mismo énfasis que se pone para reconocer la santidad de alguien en sus virtudes se debería de poner también, quizá, en sus defectos, porque vivió con ese agujón*

*del que hablaba San Pablo por el que “hago el mal que no quiero y no hago el bien que sí quiero”. La pregunta es: ¿cómo verías tú esta santidad “fragmentaria”, el ser un santito en un aspecto de la vida?*

*La segunda pregunta. “No venía preparado”, pero por ahí me acaban de decir que en el periódico PÚBLICO del viernes 22 de octubre salió un artículo de Carlos Orozco donde él reseña un suplemento del NEW YORK TIMES dedicado a destacar la importancia que la persona común ha cobrado en nuestros días, y señala ocho modelos de este milenio (del año 1000 al 2000). Ellos son Eloísa (la de Abelardo), Fausto, Rachel Robinson, Ignacio de Loyola, Jane Austen, Lassie (la perra), Angelina Jolie y Werner Heisenberg. Están desde Lassie que es perra, pasando por Angelina Jolie que es actriz y sale de modelo en la película GIA, por Fausto que es un personaje literario, etc., hasta Werner Heisenberg, que es un físico de este siglo. Todos ellos se nos proponen como modelos o arquetipos; sin embargo, el único santo de todos ellos es San Ignacio de Loyola, que fundó a los jesuitas, quienes “tienen mucha influencia” y “han educado desde Voltaire hasta Hillary Clinton” (así se dice aquí). Lo proponen como arquetipo de liderazgo para este milenio. A cada uno de los demás personajes los proponen como arquetipos de otras cosas. La pregunta es: ¿qué tanto el modelo de santidad que tenemos (de canonizados o no) debería abrirse a estos otros valores modélicos para la sociedad actual? Esto es, que el santo fuera una personalidad consistente no sólo en el sentido eclesial sino también en otros ámbitos de la vida profesional y humana. Muchas gracias.*

**2. Instancia Postmoderna**, a cargo de Guillermo Valencia, sj.  
*En consonancia con Luciano, la propuesta sería que hubiera una especie de modelo, o seis mil millones de modelos. Para ello tal vez habría razones teológicas, pero no sería práctico para la Institución. Podría haber mil millones de santos, ya no habría discusión, y ahí se acabaría todo; John Lennon podría ser canonizado. Dejando de lado los modelos de santidad, me parece difícil decir quién es santo y quién no. Hay santos por aclamación popular; gente que nada tiene que ver con la lucha social ni con la fe ni nada de eso. A la gente le gusta ver que alguien casi se ilumine al hacer oración; venera al padrecito que reza muy bonito aunque no haga nada más; y besa la*

*mano, como a santo, a quien cura con las manos aunque de todas maneras les cobre.*

® La santidad no es clara para los contemporáneos. La aclamación popular de alguien como santo ya suscita dudas. Sólo a la vuelta del tiempo uno se da cuenta de que alguna persona introdujo una novedad y la hizo perenne, permanente; y eso es signo de la santidad. No hay modelos de santidad a proponer; se trata de la obligación ética, en el sentido de obligación interna; no de obligación impuesta, ni del *superyo*; no se trata del deber ser; sino del yo maduro que quiere seguir al Señor Jesucristo en las coordenadas históricas precisas y particulares. No hay estereotipos, pues las circunstancias cambian y los *yoes* son diversos. Las figuras señaladas por Luciano como modelos son arquetipos, testimonios de un milenio en que hubo santos, diseñadoras de modas y físicos. Ghandi junto con el Ché, con Oscar Arnulfo Romero y con Cayetano Carpio. Todos somos partes del siglo. Unos realizan la gracia de Dios en el seguimiento de Jesucristo, y son a quienes he llamado santos; a los otros no. Estos serán recibidos por Dios, pero eso no los transforma en personas que vivieron su fe en el Señor Jesucristo de manera heroica, que es la definición tradicional de santo y santa.

Respecto del santo *fragmentado*, para unas cosas santo y para otras no, es cierto, somos simultáneamente justos y pecadores como decía San Agustín; esto es, en el mismo acto estamos siendo buenos y malos al mismo tiempo; en nosotros están Satanás y la sangre de Cristo. Somos, y al mismo tiempo estamos fragmentados. Una de las características de los santos en todos los tiempos es la conciencia de pecado pero de pecado redimido, no del pecador azotado que todo el tiempo se la pasa diciendo que no sirve para nada, que no vale nada, que no puede nada. Los santos, en palabras de González Faus, se saben perdonados y actúan como perdonados, esto es, pecadores pero sabiéndose redimidos por Dios; y entonces son capaces de esperanza y de ir más allá de sus propias limitaciones. Por eso, como dice la carta a los Corintios, ni se envanecen, ni se engríen.

La condición de postmodernidad es transitoria; no llegó para quedarse; es un síntoma de transición, de redefinición de valores.

En ese sentido el santo, creo, no es anti-intelectual, porque el anti-intelectualismo va a pasar. Otra cosa es que se fijen nuevos parámetros, se rompan lenguajes, y se reformulen certezas. El anti-intelectualismo obedece a un desengaño de la *Razón*, de la racionalidad técnico científica; pero hay desafíos de la realidad que van ir proponiendo nuevos discursos y nuevas elaboraciones. Me parece que el siglo XXI no va a ser anti-intelectual –punto discutible, como si se mirara en *una bola de cristal*.

3. *En el transcurso de los siglos la estructura jerárquica de la Iglesia ha tenido algunos defectos ¿Cuál cree usted que esa estructura deba hacerse más horizontal, más democrática?*

® Más participativa, más horizontal, más democrática, más fraterna. Lo que pasa es que se nos ha olvidado que la relación fundamental entre los seres humanos es la relación de fraternidad. Antes de ser papá, mamá, hijo, hija, obispo, presbítero, fiel, laico o religioso, somos hermanos y hermanas. A veces, no siempre, lo organizativo ha prevalecido sobre el espíritu fraterno en la Iglesia, y ha excluído de la participación a la mitad del género humano que además es mamá de la otra mitad, esto es, a las mujeres, del gobierno y de la gestión de la comunidad eclesial. Ha prevalecido la jerarquización por encima de la comunidad. Los vientos que correrán en el siglo XXI van a irrumpir de alguna manera, y probablemente modelarán una Iglesia más sencilla, horizontal, y participativa. Habrá unos que animen, otros que conduzcan, otros que administren los sacramentos. Habrá más movimiento.

4. Jorge Manzano, sj. *1ª nota. En tu conferencia hay una diferencia entre lo que es bola de cristal que ve lo que va a pasar, y lo que sería un deseo, de por dónde te gustaría que fuera la santidad. Pienso si los primeros cristianos pudieron haber imaginado que un día el Papa iba a destituir a un Emperador y a excomulgarlo, porque el Emperador ya lo había depuesto a él como Papa. Pienso si los primeros cristianos pudieron haber previsto un Francisco de Asís. Pienso que quizá sí pudieron imaginar las líneas generales; aunque no las personas ni los hechos concretos. Creo que esto es muy valioso en tu conferencia. 2ª nota. Al hablar de santidad todos casi*

*automáticamente piensan en personas canonizadas y no es lo mismo. Una frase muy hermosa en la Escritura dice que el alma humana es un huerto cerrado (hortus conclusus), un huerto exclusivo de Dios (por eso la expresión posesión diabólica en sí misma es incorrecta, porque el diablo no puede entrar a ese huerto exclusivo). Todos somos esos huertos exclusivos, pero quizá Dios tiene algunos huertos en que se recrea, tan exclusivos que nosotros ni los conocemos. Sería muy abusivo si dijera que los más grandes santos son totalmente desconocidos por nosotros. La Iglesia claro nos pone delante modelos vivientes. 3ª nota. Si su Santidad Juan Pablo II te hubiera oído diría: “Bueno, al menos en un punto soy postmoderno”. Hablaste de un santo involucrado en la cuestión política; El Papa, no hace mucho, en su carta Slavorum apostoli (apóstoles de los eslavos) alabó a los hermanos san Cirilo y san Metodio, diciendo que fueron hombres de su tiempo, y que enseñaron a los eslavos y los ayudaron a liberarse de las prisiones militares y culturales del recién nacido imperio germánico románico! No dice que fueron santos a pesar de que se metieran en esas cosas; ni tampoco que por eso, pero los alaba. Interesante, si pensamos en los cristeros. 4ª nota. Sobre el santo fragmentado, recordemos a Sócrates, que en el diálogo PROTÁGORAS se pregunta si para ser virtuoso hay que tener todas las virtudes; o si se puede tener algunas aunque no todas. Aplicándolo a la santidad, si alguien es santo en muchas líneas, pero no en alguna, resultaría que no es santo para nada. A la réplica de que sí es santo en varias líneas, se respondería que más bien en esas líneas se ha domesticado, pero eso no es lo mismo que ser santo. 5ª nota. Dijiste que los santos son contingentes. Para el postmodernismo todo es contingente y es que no hay dos personas iguales; Dios tiene una fantasía maravillosa y cada quien es diferente.*

5. *¿Cómo podríamos ubicar a los santos de nuestros tiempos sin necesidad de canonizarlos? El punto tiene que ver con nosotros, porque si todos tuviéramos un poquito de santidad –no hay perfectos– pudiéramos todos ayudarnos mutuamente a crecer, y a los santos vivos podríamos sacarles más jugo.*

6. *El P. Camilo Maccise, ahora General de los carmelitas, dice que nos han educado en la atmósfera de los grandes ideales y de la perfección; y piensa que muchas veces nos decepcionamos de aquellos que nos han trazado esos ideales y, lo que es peor, de nosotros mismos. Y es que, continúa, no nos han educado para caminar en la imperfección. Lo hermoso es reconocer que todos somos imperfectos, pero cada día podemos crecer aunque sea un poco.*

7. *Yo desearía que no hubiera más santos políticos, porque son santos no por la Iglesia sino a pesar de ella.*

8. *¿Dentro de la santidad política veremos entonces en los altares a un Ghandi, a un Romero, a un Marcos, a un Ernesto Cardenal?*

Ⓡ A Ghandi no, porque no es católico. Tal vez a Oscar Arnulfo Romero (el Papa se arrodilla ante su tumba). De Marcos lo dudo y de Ernesto Cardenal veremos qué dice la historia.

9. *Juan XXIII pensó en canonizar a Ghandi, pero no se atrevió a dar el paso. Yo no vería tan remota la canonización de no católicos.*

10. *¿Existe la posibilidad de que una Señora casada, negra, pueda llegar a ser Papa?*

Ⓡ Eso ya es mucho predecir. En el evangelio no hay nada en contra, pero sí en contra de dos milenios de tradición cristiana. Sin embargo tu pregunta es una buena provocación.

11. *Pienso en el problema de la continuidad. El santo podrá no ser comprendido por sus contemporáneos; pero algunos de ellos retoman el espíritu del santo y le dan vida propia realizándolo de alguna manera diferente; tan diferente que la historia va cambiando, y van apareciendo los llamados carismas. Me dio la impresión de que propones al santo como una persona que se sale del molde social y que queda por tanto aislado. Yo creo que una característica de los*

*santos es que saben crear comunidad alrededor suyo, aunque esa comunidad no acabe de entender la representación de Dios que tiene el santo. La continuidad tiene que ver con el reconocimiento: San Francisco fue alabado en vida.*

12. *Leí que un santo no podía ser una persona sino un grupo de personas llenas de Dios. Pienso en Jesús que transformaba el corazón de los demás.*

Ⓜ Estoy de acuerdo; pero no siempre hay institucionalización de carisma; y también hay carismas que se pierden en la historia. El santo convoca y lo hace en torno de valores, actitudes y prácticas. Hay carismas que cuajan y hacen cadena de continuidad. El seguimiento del Señor Jesús lo realizamos en la Iglesia y a veces en congregaciones o en la familia. Es cierto que nadie se construye solo; se construye con otros. Es cierto también que ha faltado la dimensión colectiva que se ha mencionado.

13. *Desde el inicio de la conferencia me dije: “yo he convivido con muchas santas”, entre ellas mi madre. Tuvo 12 hijos, y yo siempre la veía cantando, trabajando, cantándole a la Virgen, en las fiestas del barrio compartía lo que tenía. Admiro la sabiduría con que nos aconsejaba a nosotros y a las amistades, y su cariño por todos.*

Nota final del Coordinador. Agradecemos a David Fernández sj, un tiempo Director del CENTRO DE DERECHOS HUMANOS MIGUEL AGUSTIN PRO, y actualmente Rector del ITESO, esta conferencia que ha suscitado tanto interés y bellas inquietudes. Sabemos que desde hace tiempo ha sido muy calumniado, ¡en nombre de la santidad! por cobardes anónimos. Hacemos público nuestro apoyo total a la persona y actividades de David.



---

# ETICA 2000 O REVUELTA KANTIANA\*

*Dr. Pedro de Velasco Rivero, SJ\*\**

## **P**resupuesto

En este análisis, no se trata de hacer profecías sobre la moralidad del siglo/milenio futuro; más bien se pretende, por una parte, recoger la experiencia ética actual desde sus raíces modernas de las cuales vivimos y, por otra, apuntar algunas líneas fundamentales para replantearnos el quehacer ético. Como en todos los fines de siglo, en el nuestro sobran voceros que denuncian como generalizadas y crecientes la corrupción, la inmoralidad, la violencia, el abandono de los valores y que pronostican el final de la moralidad e incluso de la misma humanidad. De una u otra forma, para mucha gente, nuestro siglo parece no sólo culminar, sino originarse y transcurrir entre grandes crisis y desastres de la moral.

*\* Conferencia sostenida el 10 de noviembre de 1999 en Casa Loyola, durante el ciclo de conferencias AL AMANECER EL 2000, en Guadalajara, Jalisco.*

*\*\* Dr. en Antropología por la Sorbona de París, y Dr. en Teología por el Institut Catholique, de París. Actualmente, es Profesor del Instituto Libre de Filosofía y Ciencias, A.C. en Guadalajara, Jalisco.*

Nietzsche y Freud lo habrían inaugurado poniendo en cuestión las dos grandes instancias motivadoras y rectoras del actuar humano, *la religión y la moral*. Según uno y otro, la moral -al menos sus formas aceptadas tradicionalmente- y la religión resultan un

impedimento para el desarrollo pleno del ser humano, para la asunción adulta de su propia vida, su libertad y sus responsabilidades y lo alienan de su realidad/realización. Por ello, aunque de diversas formas, ambos postulan por un lado el fin de la moral y por otro la muerte de Dios. La crisis de la moral se habría reforzado -desde el punto de vista filosófico- con los planteamientos de Sartre y los existencialistas hacia la mitad del siglo y, -desde el punto de vista cultural y pragmático- con el Rock, los Hippies, las drogas, los movimientos estudiantiles en los años sesenta y las revoluciones latinoamericanas en los setenta. Contra esos estereotipos, yo pienso que nuestro siglo no ha padecido una falta sino un exceso de propuestas e imperativos morales; aunque no todos se presenten como tales, ni mucho menos se hayan sistematizado filosóficamente. Nos movemos constantemente en un ambiente de moralismo, la moral misma se ha vuelto best-seller y Dios parece gozar de cabal salud -al menos ciertas imágenes suyas. Dice un historiador que los fines de siglo son proclives al resurgimiento de la moral y de la ética; Kant y, paradójicamente, los mismos Nietzsche y Freud serían ejemplos de ello. Efectivamente, el nuestro parece traer también un resurgimiento de la reflexión filosófica sobre la moral, sus fundamentos, su estructura, sus problemas. Además de esto, nuestra época parece caracterizarse por un desbordamiento de la producción moral: no sólo proliferan las más diversas morales y moralismos sino que la producción y control de la moral -antes exclusiva del poder intelectual, eclesiástico, estatal- rebasa los límites del mundo del pensamiento y de la autoridad constituida, desde los que generalmente se establecía, y se genera e induce desde múltiples y muy diversas instancias o prácticas sectoriales:

- La economía: las instituciones internacionales, las empresas sindicatos, las teorías y proyectos económicos (globales o nacionales).
- Los medios de comunicación y las instancias/fuentes de información.
- El ámbito científico y su práctica: biología, medicina, psicoanálisis, sociología, etc.
- La generación, posesión y utilización de la tecnología.

-El ámbito político: organismos y acuerdos internacionales; luchas, praxis y teorías de liberación/reivindicación, los grupos de presión nacionales e internacionales.

Además, a nivel de mentalidad/discurso público -al menos en nuestro país-, se han generalizado una hiper-conciencia de la violencia particular e inmediata y el clamor que exige detenerla. Clamor social magnificado por los medios de comunicación que postula, pregona y reclama una urgente vuelta a la moral, a la legalidad y el orden, el retorno a los valores, a los grandes principios e instituciones de control y castigo; una vuelta que nos salve de la catástrofe inminente, o simplemente de la violencia y del miedo cotidianos. Importa notar que, a este nivel, preocupa la violencia a nivel inmediato, personal, la seguridad; pero no realmente la injusticia. En el registro simbólico, a nivel de mito, los anuncios y el temor a las tinieblas o los terremotos, a las convulsiones cósmicas advenientes con el año 2000, parecen conllevar al mismo tiempo un juicio (final) moral, pesimista o estrictamente condenatorio, de la propia época y de la propia vida -el mundo se va a acabar, todo lo que hemos hecho nos lleva a la muerte- y un emplazamiento a la conversión inmediata y definitiva, aunque sea meramente mágica. Los tiempos parecen abocarnos a los tradicionales propósitos de *año nuevo* que, magnificados en propósitos de *nuevo siglo* o, mejor, *nuevo milenio* y universalizados por la globalización fácilmente se convierten en nuevas y definitivas morales (en el fondo, igualmente catastrofistas). que postulan -exigen y profetizan- una nueva -y ahora sí perfecta-práctica humana que conduzca a la nueva/última y perfecta humanidad. En ese tentador ambiente de catastrofismo apocalíptico, de presagios y profetas de los últimos y cataclísmicos tiempos, de inminencias radicales desastrosas o transformadoras yo quisiera **-para augurar moralidades futuras-** rescatar la experiencia de una cotidianidad concreta, palpable que, al ser reflexionada desde la pregunta por la eticidad de nuestra época, nos descubre al final del año-siglo-milenio, al final del día, y a pesar de tantos hechos y tantas visiones negativas, a pesar de los muertos y los presagios funestos -sin canonizaciones románticas-, que sigue habiendo más bien que mal, más humanidad y seres humanos que inhumanidad y seres inhumanos.

Quisiera dejar establecido que para mí la pregunta por la moralidad y sus perspectivas no puede ser sólo una curiosidad filosófica; es, en el fondo, la pregunta por los seres humanos y por su futuro como tales. Porque, queramos o no, como en cualquier otra época de la historia humana, nuestra civilización sigue enfrentada al dilema del bien y del mal; no podemos evadirnos de optar, juzgar y decidir, -en función de los fines que queremos y la realidad que vivimos- entre las diversas posibilidades y formas de comportamiento y realización, entre los cursos de acción o de relación en los cuales de hecho nos estamos jugando la vida.

## **Datos I : algunos hechos morales relevantes de nuestro siglo**

### **Los males**

Nuestro siglo ha visto aumentar la violencia a niveles inimaginables, una violencia que pone en riesgo por primera vez la vida de todos los seres humanos. Hemos visto potenciarse y refinarse los mecanismos de violencia social masiva, tanto económicos (explotación, pauperización, expolio) como políticos (guerra, tortura, represión). Ya es manido decir que por primera vez en la historia tenemos que enfrentar la decisión de conservar o aniquilar la vida de nuestra especie y la de millones de especies animales y vegetales. Las amenazas de un desastre ecológico o nuclear no por manidas dejan de ser dramáticamente ciertas.

Por primera vez la humanidad vive hambrunas y epidemias a despecho de una sobreabundancia de alimentos o de contar con los medicamentos necesarios para impedirlo. También por primera vez en la historia de la humanidad tenemos fenómenos de inhumanidad que afectan simultáneamente a cientos de millones de personas en todo el planeta las guerras, el exilio, integristas y xenofobia, niños de la calle. Por primera vez somos responsables del daño y dolor a nivel mundial. Por primera vez se nos presenta el reto de enfrentar fuerzas, sistemas, instituciones, grupos o estados que pretenden imponer globalmente proyectos de vida y formas de comportamiento uniformes y controlables, ajenos, a la mayoría de la humanidad. A nivel individual, la violencia toma muy variadas formas: Violencia

urbana, pérdida del trabajo, marginación, frustración consumista, droga, pérdida de confianza en lo político, stress y depresión, prisa... Pero no sólo aumenta la violencia, hemos visto crecer una cultura que la endiosa como ídolo todopoderoso y omnipresente al que hay que temer y someterse, el comportamiento *nefando* del que hay que hablar siempre. La violencia se convierte en el nuevo tabú cultural que vendría a substituir al de la sexualidad. Esa fetichización, debida en buena medida a los medios de comunicación social, tiene un doble efecto: por un lado incita a más violencia directa y por otro incita a la violencia represiva, la justifica y aun crea una demanda social de que el estado o los poderosos recurran a ella y la legalicen. Podríamos iniciar una lista de grandes problemas que ponen sobre la mesa el tema de la moral, del qué queremos hacer con la vida humana y del cómo hacerlo.

- La pobreza, el sub y el sobre trabajo: desempleo y explotación.
- La violencia, guerra, miedo, violación de los derechos humanos fundamentales.
- El consumismo y su absolutización en el mercado, las drogas, los medios de comunicación, etc.
- El poder sobre el tiempo y la información-comunicación. La velocidad/prisa.
- La dirección y efectos de la tecnología (no sólo la bioética) en la vida humana.
- La sobrepoblación. La amenaza de un desastre ecológico.
- Los problemas de identidad o pertenencia, de la creación y sobrevivencia de las culturas. Y, como contrapartida, los fundamentalismos: etno- raciales, religiosos, políticos.
- El querer/poder manejar o no la propia vida como pueblos y personas.

### **Los bienes**

Pero también hemos creado y puesto a disposición de la mayoría de la humanidad innumerables bienes que protegen y favorecen la vida humana y la humanidad de esa vida; que, por lo mismo, son una real fuente de moralidad y debemos asumir en la reflexión ética. El

bien primero y fundamental son los mismos seres humanos/humanizados y las instituciones, grupos, etc. en que se agrupan, manifiestan y trabajan. La segunda son los bienes que llamamos -con cierto desprecio- materiales, pero que son indispensables para la vida humana y su desarrollo como tal: bienes, por ello, fundamentalmente morales.

### **Desde el punto de vista de las instituciones y las relaciones**

Hemos visto aparecer y crecer grupos y organizaciones que, preocupados por las situaciones in-justas (desajustadas), proponen e inician nuevas formas de convivencia humana y con la naturaleza. Grupos locales e internacionales -gubernamentales y no gubernamentales- de vigilancia y mediación política (ONU, Cruz Roja...); grupos y movimientos de denuncia, solidaridad y defensa de los derechos humanos frente a situaciones de injusticia (Amnesty International); o de la ecología (Greenpeace). Se han logrado triunfos en la lucha y reivindicaciones de grupos secularmente marginados de la sociedad y sin derechos: luchas estudiantiles, de liberación, de resistencia, feministas, ecologistas, contra el racismo. Se multiplican las sociedades, grupos, organismos e instituciones de solidaridad ante catástrofes y enfermedades; de ayuda mutua y beneficencia del tipo Alcohólicos Anónimos o de lucha contra el sida o el cáncer. La creación de ámbitos culturales y económicos alternativos: economías informales, grupos y expresiones disidentes (hippies, música rock, comunidades de base), comunicación paralela (internet), defensa de la libertad de expresión, etc. Correspondientemente, a pesar de grupúsculos reactivos e intolerantes, ha crecido la simpatía social hacia este tipo de grupos, sus luchas, participaciones y demandas.

En cuanto a los bienes materiales, innumerables productos y tecnologías facilitan la supervivencia del hombre y el manejo del mundo, permiten el aprovechamiento de los bienes, generan y permiten acceder a más y mejores alimentos, medicinas, vestido y habitación, maquinaria y artefactos, comunicaciones, etc.

## Datos II: las teorías morales de nuestro siglo

### No formal y/o directamente ético-morales

#### Negativas

Hay una proliferación de *cripto-moralismos* y/o proyectos *subliminares* globales, verdaderas sub-morales de consumo en que todo se nos da hecho/resuelto, inducidas a través de las prácticas cotidianas (de comunicación, producción/consumo, técnicas y políticas) y/o la propaganda ideológica, en función de proyectos e intereses -generalmente económicos- de grupos poderosos e introyectadas bajo promesa de felicidad: bien-estar, comodidad, seguridad o reconocimiento social. Tanto los medios de comunicación, como los procesos económicos (la producción-consumo), políticos y culturales generan constantemente normas de convivencia y de relación con el mundo, ideales de referencia e imperativos de comportamiento absolutamente categóricos que juzgan y establecen lo que se debe ser/hacer y lo que no, con más fuerza que las morales explícitas. Sobran ejemplos: el imperativo de ser joven -o parecerlo- para poder participar en la vida social, trabajo, política; la obligación de tener tarjeta de crédito, celular, seguro, etc. o de consumir ciertos productos para ser digno de reconocimiento social, para ser humano. Los mismos productos y su uso inducen tipos de comportamiento: los demás se comportan conmigo y yo con ellos de formas distintas si traigo automóvil o no y según el tipo de auto que traiga...

Por otra parte, asistimos a una fractalización de la moral en códigos profesionales o en normas de comportamientos por áreas de la vida humana. Corresponde a una demanda generalizada de fórmulas y recetarios de decisión/acción, que van desde la publicación masiva de morales de bolsillo, hasta los innumerables manuales de consejos *prácticos* sobre los ámbitos más diversos de la actividad humana (cómo ser buena madre, cómo tener amigos, cómo triunfar en los negocios, cómo mejorar la sexualidad...) En esta misma línea, aumenta la necesidad de confiar el destino y las decisiones sobre la propia vida a fuerzas impersonales, cósmicas, a poderes superiores

religiosos o mágicos, (astrologías, misticismos, etc.). Por último habría que señalar, como otra vertiente del moralismo actual, la creciente legalización y juridización de la vida social, de las relaciones y su manejo: cada vez son más los ámbitos de la vida reglamentados por códigos oficiales, y es mayor la proporción de los acuerdos (intercambios, promesas...) o conflictos (profesionales, familiares, de responsabilidad, etc.) que se llevan a tribunales. La panacea para toda violencia es la multiplicación de leyes y el reforzamiento de la vigilancia y los castigos.

### **Positivas**

Todo lo anterior tiene también una contraparte positiva: nuestro siglo ha visto cuajar muchos intentos de establecer racional y conjuntamente -por consenso o democracia- nuevas formas de interacción con la naturaleza y de relaciones humanas y formas de implementarlos mediante convenios, compromisos u organismos responsables. Se han establecido progresivamente normas morales planetarias concretas en función de bienes tangibles (conservación ecológica, control de comunicación e intercambios), acuerdos y leyes internacionales para una convivencia política y social más justa o en favor de grupos marginados (Carta de los derechos humanos, acuerdos de la Organización Mundial del Trabajo, derechos de los pueblos indígenas, de los niños). Hemos constituido prácticas e instituciones ecuménicas, -desde y en función de la convivencia de los diversos grupos- de muy diversos tipos y en múltiples campos.

Las relecturas alternativas de la historia, hechas desde o por los pueblos y grupos tradicionalmente marginados, explotados o conquistados -muy fundamentalmente las liberacionistas- resultan en un verdadero replanteamiento de la moral de y las moralidades en esa historia (ejemplo notable fue la reflexión sobre los 500 años de la llegada de Colón a América). Todos estos esfuerzos manifiestan el deseo de una convivencia humana asumida y dirigida más crítica y responsablemente por nosotros mismos; es decir, más ética.

## **A nivel de reflexión propiamente ética**

Heredamos del siglo anterior la tradición moderna de las éticas fundadas en la razón, específicamente en la razón científica y, vía Nietzsche, de las éticas que se fundan en la voluntad. En la primera mitad de este siglo aparecen las éticas de los valores, las éticas humanistas; Sartre elabora una ética de la libertad. En la segunda mitad del siglo XX aparece la moral de situación; la crítica de la escuela de Frankfurt a la razón instrumental tiene claras y fundamentales dimensiones éticas. Hacia el final del siglo -y en parte como continuación de ese esfuerzo-, surgen las éticas comunicativas y/o procedimentales -del diálogo, del consenso-, las éticas realistas -de mínimos, de la tolerancia. Tenemos una serie de intentos, modernos o -incipientemente- post-modernos, de establecer éticas desde y para los seres humanos. Más allá de localismos y absolutismos morales, en contra de las parcializaciones -como el racionalismo tecnologicista-, hay intentos de volver a un verdadero humanismo.

## **Los intentos de la modernidad**

Hay en la historia de la moral occidental un progresivo centrar/fundar la moral en el ser humano que, así, no sólo es el único viviente que tiene que actuar moralmente, sino que es criterio, motivo y causa del bien y el mal moral, el que lo determina y constituye. La modernidad, retomando ese progresivo descubrimiento y priorización de la persona -que va desde Sto. Tomás hasta el Renacimiento-, como fundamento y objeto último del actuar moral, llega a postular que cada individuo en y por sí mismo es fin último, no subordinable a ningún otro, absoluto. Este proceso culminará en la libertad creadora de Sartre.

Precisamente por esta dinámica de interiorización e individualización, la modernidad se ve forzada a formalizar la moral para poder postular su universalidad. Ahora es la estructura cognoscitivo-moral de cada individuo, que coincide formalmente con la de los demás, la que permitirá postular la moral y sus mandatos como universales.

Kant y Nietzsche enmarcan ese intento moderno de realizar en la moral una revolución copernicana que consistiría en hacer pasar la ley moral de lo externo al interior del hombre; traerla desde el cielo, lo cósmico -la naturaleza- o Dios -la ley divina / ley natural- hasta el ser humano, hasta su actividad o facultades más propiamente *humanas*; es el intento de poner en el individuo y concretamente en su voluntad (como estructura o como decisión) la fuente de la moral, de la ley y la conciencia; el origen del bien y del mal. Kant rompe también con la tradición occidental estableciendo como clave -fuente y objeto- de la acción moral ya no el bien, sino el deber -que se vuelve absoluto-, un imperativo categórico abstracto <sup>1</sup>, y poniendo el origen de este deber no en algún imperativo externo sino en la estructura misma de la razón (práctica) humana. La buena voluntad -la que actúa por deber- es ley para sí misma. Llegamos a la total autonomía del sujeto frente a Dios, universo, la ley natural, frente a toda autoridad e incluso frente a la experiencia pragmática del bien y del mal. Ese proyecto kantiano de hacer que la humanidad acceda a la adultez superando la sumisión a la naturaleza (lo fenoménico) reivindicando la razón-autodeterminación del hombre (lo nouménico) culmina con Nietzsche quien lleva a sus últimas consecuencias la autonomía de la persona-individuo y postula el nacimiento del superhombre a consecuencia de la muerte de Dios. Del hombre autónomo pasamos al superhombre absoluto.

De alguna manera la Ilustración intenta realizar el mito del árbol de la ciencia del bien y del mal poniendo al hombre y su autodeterminación-responsabilidad en el origen del bien y del mal, de la determinación de ambos, sea mediante la estructura formal de la razón, sea por la voluntad absoluta del superhombre.

Las éticas actuales -algunas incipiente o pretendidamente post-modernas- continúan el intento de fundar la moral en lo meramente formal o en la (buena) voluntariedad, concebida como libertad, origen y última concreción del bien; o concretan esa estructura a-priori del conocer y el deber-por-el-deber en el discurso comunica-

---

1 Ya que no puede tener sus contenidos desde la realidad, dada la inaccesibilidad y relatividad de ésta.

tivo, sus supuestos y reglas, en la procedimentalidad del diálogo y del consenso. Vivimos un proceso de eticización del pensamiento y de formalización epistemológica de la moral. Pero, dado el formalismo de las corrientes dialógicas y procedimentales, seguimos atascados en una ética que no establece una dialéctica entre pensar/querer (noumenon) y experiencia de realidad (fainomenon).

Si bien nuestro tiempo ha recibido sus morales y su eticidad -en buena parte- de la historia, no las ha recibido primariamente de los grandes filósofos, por más que algunos de estos supieron analizar, criticar, conceptualizar y comunicar las tendencias y las prácticas morales de su tiempo y nos han dejado elementos imprescindibles para comprender nuestra propia eticidad. Paradójicamente, hemos recibido la herencia moral moderna, concretamente kantiana, de un modo más pragmático, mediante las prácticas y la ideología de esta sociedad liberal de producción-consumo y comunicación masivas. Quienes manejan o quieren manejar las diversas áreas de la vida humana nos siguen vendiendo morales -subliminares o no- de corte moderno. Esto se concreta en la multiplicación de imperativos categóricos emitidos desde una voluntad poderosa e indiscutible -potenciada por los medios de comunicación- que puede ser *el sistema*, la autoridad religiosa o política, los expertos, los grupos sociales, etc. Hay una vuelta al deber irracionalmente aceptado: deber de estar a la moda, deber de cumplir con los estereotipos y leyes de comportamiento que se nos inducen, deber de participar...

A nivel de propaganda e ideologías (empresariales, sociales...) estamos viviendo una vuelta al idealismo/formalismo kantiano: formas/valores a-priori de la competitividad, la integración, la productividad, la juventud; modelos ideales -obligatorios- del hombre perfecto: rico, guapo, agresivo; de la mujer liberada: participativa, eficiente, lista. La mayoría de las grandes instituciones religiosas y educativas, ancladas en la herencia judeo-romano-moderna, siguen concibiendo la ley como fuente última de realidad/realización, siguen postulando que son los ideales y su plasmación en leyes o derechos y el cumplimiento de éstos lo que da bondad al ser humano. Incluso en el ámbito cristiano, aunque verbalmente se mantenga que

lo fundamental para la praxis humana -en orden a la vida y la salvación- es el amor, en realidad hemos convertido ese mensaje y el amor mismo en un deber/ley más. Tampoco salimos de planteamientos individualistas, aun las llamadas morales de liberación hacen del individuo y sus deberes/derechos el origen y el centro de la moral, olvidan la prioridad -temporal y humana/humanizadora- de la comunidad sobre el individuo y, consecuentemente, hacen del prójimo un deber.

Nuestro siglo mantiene en sus morales y en sus instituciones y prácticas los mismos presupuestos y elementos básicos de la ética kantiana: El deber como fundamento y motivo último de la eticidad; el individualismo absoluto; el formalismo como criterio; y, dado el formalismo, el idealismo con la concomitante ausencia de un referente real, otro que la estructura del sujeto -o, peor aún, de su discurso. Podemos concluir que, tanto a nivel teórico como -sobre todo- pragmático, el mundo neo-liberal del siglo XX realiza una gigantesca transposición de la moral kantiana desde el individuo absoluto cuya estructura es origen y norma última del bien y del mal hasta las mismas estructuras de dicha civilización neo-liberal (estados, mercados, corporaciones) que ahora se convierten en instancias formales últimas y absolutas de moral, sujetas sólo a sus propios imperativos categóricos -surgidos desde la misma estructura de esas instituciones emisoras-, cuya única obligación es ser coherentes consigo mismas, sin necesidad de ninguna referencia a la realidad o a los resultados de su actividad. Podemos hablar de una gigantesca *re-vuelta kantiana* institucional.

### **Reflexiones críticas sobre: las moralidades, morales y éticas de nuestra época**

Sin embargo, la razón moderna -Kant en ella- no da cabal y última explicación del fenómeno ético y no parece conducir con la eficacia que presumía a una sociedad en que los seres humanos, por fin adultos, sean los gestores de un mundo razonable, justo y libre, en que se conquiste la paz perpetua. A más de las inconsistencias que pudiera haber en su cumplimiento, esto parece deberse a que el planteamiento y los fundamentos de esa moralidad no lograron llegar

al origen mismo de la eticidad humana y por lo mismo, tampoco a ponerlo en el ser humano.

### **El Racionalismo**

El poner el origen de la ética en la razón (individual) implica que ésta tiene que concretarse o en primeros principios evidentes por sí mismos o en una estructura a priori que en el fondo, aunque sea la mía, anula mi libertad haciendo que las opciones sean necesarias y, por lo mismo ajenas. Esto se agrava cuando la razón se concibe -y se reduce a- la razón tecno-científica, cuyos métodos y objetivos se consagran, como paradigma y criterio último de todo pensar.

Resulta entonces que la estructura a priori del ser humano y el imperativo categórico (de los cuales se deducirían normas de acción concretas) y, consecuentemente, el desplazamiento del origen de la moral al sujeto se conciben según los esquemas de la naturaleza. Esto ha impedido que se llegue realmente a una moral personal, que rompa en serio con la necesidad de la naturaleza y la complementaria obligatoriedad. No en balde desde Kant se tuvo como modelo del pensar la necesidad y universalidad de las ciencias naturales. Significativamente, también ahora se pretende establecer lo moral por los mismos métodos que la verdad científica, por el mero consenso de los involucrados.

La preeminencia de lo formal y/o lo metodológico manifiesta una concepción del hombre como sub-estante a su saber -a la estructura de éste- y no como supraestante a su saber.

### **El Voluntarismo y el deber**

Otro elemento que también delata ese regreso a los esquemas de la naturaleza es la confusión -típica de la modernidad y del liberalismo- entre autonomía y libertad. *La buena voluntad que es ley necesaria para sí misma* puede fundar una autonomía pero no una libertad en los seres humanos. Toda voluntad que actúa primariamente por deber, cuya bondad y realidad dependen en último caso de la obediencia absoluta a normas dadas con -o deducibles de- su

propia estructura, es no-libre, esclava -aunque sea de su misma estructura necesaria, de su ley, pero esclava-; no sale de la obligación y, por lo mismo, no puede entenderse como querer libre, como amor. Todo ser humano que se somete a algo, aunque sea a sí mismo o a su -pretendida- naturaleza, es esclavo. El voluntarismo tiene además el problema básico de que el deber no puede fundarse a sí mismo como último sin caer en un regreso en infinito, o en un regreso a la necesidad impuesta de la naturaleza no humana. Por otro lado, *ob-ligación* dice siempre referencia a algo otro, a una finalidad *ob* distinta de la *ligación*. Si el deber es lo último, la moral termina siendo cuestión de mero narcisismo, la perfección por la perfección, o mera compraventa de méritos y premios. Pero, además, el fundar la moral en el deber (o en el derecho) tiene consecuencias prácticas, a nivel de relaciones humanas, sumamente graves; disolutorias de aquella propuesta fundamental de la modernidad, *concebir al individuo humano siempre como un fin en sí mismo*; porque, en este planteamiento, los *otros* resultan un mero medio para cumplir mi deber. Además esos otros, siendo primariamente un deber, resultan siempre una obligación-exigencia-deuda-carga. De ahí que hayamos llegado a postular -pseudo-cristianamente- el amor a Dios o al prójimo como un (el primer) deber-mandamiento. La modernidad nos ha vendido el deber, el derecho, la ley, el voluntarismo, como los factores fundamentales de la moral, de la humanización. Creemos que es el derecho lo que funda la bondad de la vida y del respetarla, o la maldad de atentar en su contra. Resulta que, a dos milenios del origen del cristianismo, somos más romano-kantianos que cristianos y, si como dice un autor *el Imperio Romano conquistó al Cristianismo vía el derecho*, hoy podríamos añadir que *Kant formalizó la sumisión del Occidente moderno vía el deber*. Aquí conviene recordar la correlación necesaria que encuentra M. Foucault entre legalidad y armas o violencia hasta llegar a la violencia mortífera <sup>2</sup>.

En realidad aquí tendríamos que plantear un problema nodal de Occidente, más metafísico que ético: ¿el fundamento último del ser, o de la realidad, es la necesidad o la libertad? ¿lo *Ultimo-Absoluto*

---

2 Cfr. HISTORIA DE LA SEXUALIDAD 1.

es algo necesario o algo libre y gratuito? y, como consecuencia, ¿la libertad se funda en una necesidad absoluta y última o la necesidad se funda en la libertad absoluta? Dicho en términos mítico-teológicos: ¿Dios tiene una naturaleza necesaria o consiste en puro querer (Amor) libre y gratuito?. Una *revolución copernicana en la ética* parece tener como presupuesto una *revolución copernicana en la metafísica occidental*.

### **El Formalismo/Idealismo**

Por otro lado, el mundo actual reproduce de varias maneras la dicotomía kantiana *forma/contenido*, por ej.: en la dicotomía entre las éticas formales y el formalismo de los sistemas judicial, religioso, educativo por un lado, y las morales pragmáticas y el pragmatismo de los ámbitos tecnológico, económico, político por el otro; en la dicotomía ente ética y tecno-ciencia en que la primera sería el *noumenon*, el mundo de la pura y libre voluntad, y la segunda -*tejn*-sería el *fainomenon*, el mundo de la necesidad (por definición no ético). Y, en general, en esa mentalidad neo-liberal para la cual, en el cosmos, el ser humano -mejor aún, el individuo- sería el *noumenon*, única fuente de sentido; mientras la naturaleza -todo lo otro- sería el *fainomenon*, lo irracional, sujeto de conquista y explotación; uno y otro eternamente opuestos, separados e irreconciliables. Igualmente, las éticas del valor amarchantadas por la propaganda ideológica o la importancia y prioridad pragmática de *los valores* en el mundo económico, en la comunicación, etc., serían una clara manifestación de la pervivencia e importancia actual del formalismo e idealismo Kantianos.

La reducción de la moral a la formalidad del método, a la implementación de los valores (ideales y abstractos) y al *deber ser* (*lo-que-no-es*) siempre ideal y futuro, provoca ya en el mismo discurso moral, una fuerte tendencia a despegarnos y olvidarnos de lo real, del mundo natural, del campo de la experiencia y, correspondientemente, la anomia de estos campos de la realidad y de las actividades que los conocen, regulan o transforman. A esto habría que añadir que, en este momento, el mantener el universalismo como criterio último formal -abstracto- de moralidad resulta

sospechosamente adecuado a la homogeneización-uniformación económica, política y cultural que pretende el neo-liberalismo dominante. Ambas tendencias obviamente convienen a quienes generan y/o se aprovechan de las situaciones de injusticia/inhumanidad vigentes, o se acomodan en ellas y no quieren que cambien.

La exigencia actual -teórica y pragmática- de volver a los valores parece más preocupada por el destino de los valores -las formas ideales- (incluidos desde luego e importantemente los económicos), por salvarlos para el siguiente milenio, o por la eticidad kantiana que por el destino de los seres humanos.

### **El Individualismo**

Tanto en la reflexión ética como en las prácticas sociales concretas -gerencia de lo político, derecho, producción y comercio, educación, etc.- seguimos manteniendo el presupuesto kantiano de que el punto de partida de todo actuar humano son los individuos y sus intereses -sus derechos y obligaciones- particulares, que desde ahí se puede aspirar a una hipotética coincidencia global -una racionalidad establecida por el diálogo-, a una socialidad -siempre vivida como deber -necesidad/obligación- cuyo objetivo y, por lo mismo, criterio último sería otra vez el individuo. Lo primero y lo absoluto es el deber consigo mismo y con lo propio (mi estructura, mis derechos, mi familia, mi riqueza); mi autonomía es el origen/fin de todo, mis obligaciones con la comunidad y con los otros son sólo un medio, algo secundario e impuesto por el deber que tengo hacia mí mismo.

Pero esa consagración moral y pragmática del individualismo y el voluntarismo que culmina en el superhombre nietzscheano y en las superestructuras neo-liberales, absolutamente autosuficientes, produce -única y necesariamente- un gigantesco prometeo-narciso, empeñado exclusivamente en la heroica empresa de su propia perfección. El hombre absoluto que no depende de nadie (Nietzsche) es forzosamente un gigante solitario y entre gigantes no cabe la compasión -de ahí también que para el mundo moderno la misericordia se conciba como debilidad-, sólo cabe la relación derechos/

deberes, de ahí la tan socorrida como falsa sentencia que pretende definir la justicia: *mi libertad termina donde la del otro comienza.*

El moralismo moderno cargó a cada individuo con la responsabilidad de su/la humanidad y lo abocó a una tarea necesariamente imposible y frustrante, en el fondo inmovilizante y suicida: La lucha prometeica termina en la muerte narcisista. Un último -pero fundamental- problema ético del individualismo estriba en la falta de proyecto social y de instancias generadoras -sujetos reales- del mismo. Ausencia de proyectos grupales significativos a niveles locales -esto es a escala manejable por los mismos grupos humanos involucrados en ellos-, y, consecuentemente, carencia de comunidades significativas socialmente, con su contrapartida, los sustitutos baratos proporcionados por la propaganda, los integrismos y aun la educación escolar. De aquí derivan el atomismo moral, la proliferación de códigos sectoriales, de normas de comportamiento inmediato y recetarios *ad-hoc*, verdaderas éticas de situación de consumo instantáneo. Con ello se elude el problema fundamental de la moral y de los seres humanos que estriba en diseñar la propia vida, realizar el proyecto y asumir lo realizado desde, en y para una situación histórica y social real determinada, esto es, desde y para una comunidad humana y humanizadora.

### Crítica general

Kant pretendió romper con la sujeción moral del hombre a la naturaleza o a un poder exterior a él y situar la moral en el sujeto mismo, en su estructura; pero acaba haciéndolo según las leyes y los esquemas de la naturaleza, según el modelo de razón apodíctica -los juicios sintéticos a priori- que él cree descubrir en las ciencias de la naturaleza. También concibe la buena voluntad en términos de naturaleza no-racional, como sujeta a una ley necesaria, inmutable, universal. Aunque insiste en hablar de autodeterminación -por ser la voluntad quien se impone a sí misma la ley-, esa autodeterminación sólo consiste en actuar o no según los principios formales a priori; en el fondo, según su naturaleza; no hay una verdadera autodeterminación del propio ser, querer o deber. Por lo demás, si el objeto último de la voluntad es someterse a su propia ley, imponerse y

exigirse normas, eso en lugar de libres sólo nos hace esclavos de un amo al que jamás podremos escapar: nosotros mismos, nuestra propia estructura humana. En el fondo, para Kant, el deber, la necesidad, constituye al hombre; para él, como para toda la filosofía occidental, la necesidad es la última instancia de todo y, obviamente, es el fundamento de la libertad.

Tendríamos que concluir que ni la filosofía, ni los grandes proyectos ideológicos fruto de la modernidad (capitalismo y marxismo) logran una revolución sino en el sentido de una *re-vuelta*, una *vuelta a*, en este caso a la moral de los mitos griegos. Con la postulación del deber por el deber mismo, de la voluntad absoluta y del individuo como origen -mediante el trabajo/producción-técnica-y fin de sí mismo -con el placer consumista-, sólo estamos asistiendo a la resurrección teórico-práctica de Prometeo y de Narciso. Prometeo, el héroe que parado sobre su propio esfuerzo se construye a sí mismo en contra de todo lo demás, dioses y mundo; Narciso, el individuo autosuficiente cuyo fin último -en los dos sentidos del término: meta y muerte- es su propia perfección/belleza. Dos grandes solitarios modelos de nuestro individualismo.

Si la modernidad entre Kant y Nietzsche no llega a realizar esa deseada revolución copernicana, nuestra época parece no querer más que una **re-vuelta Kantiana** tanto en las propuestas ético-morales, como en las prácticas económicas, políticas, religiosas, etc. La razón moderna y -al parecer- la postmoderna se limitan imponernos un nuevo imperativo categórico, a *en-cargarnos* una tarea imposible e inhumana, generar e implementar individualistamente una moralidad universal. Pero, en el fondo seguimos sin saber dónde situar el origen del bien y del mal; tampoco nuestra época ha podido resolver el mito del paraíso.

### **Perspectivas**

Desde esta revisión de hechos morales significativos en nuestro siglo, podemos prever que la práctica moral -a nivel social amplio- se diversificará en dos grandes líneas opuestas: Mantener, aunque con variantes concretas, las opciones fundamentales de la

eticidad occidental post-kantiana; explorar no sólo nuevas morales sino una nueva eticidad poniendo en cuestión los fundamentos y presupuestos de las éticas occidentales modernas.

1.- Mantener (volver a) y reforzar las morales establecidas

A.- En forma de **morales duras** (establecidas, rígidas)

Reforzamiento y absolutización de las posiciones ideológicas establecidas por las morales tradicionales del deber, recurso al derecho y a la legalidad establecidos, a sistemas y prescripciones morales muy claros, específicos, con ordenamientos omniabarcantes minuciosos y detallados; morales que expliciten precisa y detalladamente las normas, las sanciones, las autoridades; reforzamiento de la exigencia de cumplir literalmente las normas y de los mecanismos para lograrlo y para sancionar su transgresión. Se trata de morales radicales, excluyentes que exigen un sometimiento y uniformidad absolutos e incuestionables cuyas opciones radicales y conflictivas generan violencia represora o exclusión. En esta línea habría que situar los integismos religiosos, los legalismos, etnocentrismos, ultra-radicalismos políticos, etc.

Las morales de este tipo brindan modelos y orientaciones claros, simples y seguros, comunican un sentimiento de identidad grupal, nos relevan de la necesidad de buscar y elegir personalmente, de tener que ponderar las situaciones y las experiencias, nos evitan toda duda y ambigüedad.

B.- En forma de **morales blandas**

Más que sistemas y posiciones intelectualmente elaborados se trata de una renuncia a ellos y a la reflexión ética, susbstituyéndolos por la aceptación pragmática de formas -masivas y/o de moda-, de valorar conductas, alternativas, etc., o de comportarse ante las diversas situaciones, problemas y acontecimientos. Morales subliminales que invitan a -y permiten integrarse en- la sociedad de consumo, en sus instituciones y prácticas (acceso al empleo, al reconocimiento social, al poder, al mercado, al mundo de la infor-

mación y la diversión, etc.); morales generalmente inducidas por la propaganda y manipulación ideológica de los medios de comunicación, o inducidas desde grupos e instituciones que pretenden dirigir y resolver la vida y las situaciones a que se enfrentan sus adherentes (por ej.: grupos religiosos fideístas, astrologismos y guruísmos, grupos de manipulación psicologista, grupos promotores de técnicas o creencias eclécticas -orientales, indígenas, etc.) fragmentadas y desenraizadas de sus contextos culturales. Estas morales exigen docilidad y entrega, no cuestionamiento, generan dependencia, uniformidad e irresponsabilidad; pero brindan acogida/inclusividad, facilidad (no tener ni que decidir ni que mantener opciones desgarradoras), sentimientos de bienestar, integración-aceptación, no-conflictividad.

#### C.- En forma de **morales científico-tecnológicas**

Estas cripto-morales surgen desde y a imagen de la teoría y la práctica tecno-científica actual y, sin concebirse a sí mismas ni presentarse como sistemas de moral, en la práctica se constituyen en criterio y motivo de orientación-juicio y de acción para la vida cotidiana y el funcionamiento social. Aunque conectadas con un sector de la experiencia concreta por su mismo origen, en realidad erigen su propia actividad y la racionalidad que la orienta en criterio absoluto, no relacionado ya con la realidad humana ni con los resultados de sus prácticas sino con el pensamiento científico, sus estructuras, intereses y presupuestos, esto es, con la forma pura de la racionalidad llamada instrumental. Como fruto de la razón técnica estas cripto-morales llevan su impronta cuya característica -como señala un autor (¿Foucault?)- es que *no sólo se ofrece al mejor postor, sino que secreta una moral a su imagen y semejanza: mecánica, repetitiva, efectivista, parcial, que niega lo que no cae en su dominio*. Obviamente, estas morales permiten participar en, y aprovecharse de, los dinamismos motores de la civilización actual.

## **Abrir nuevas posibilidades morales**

En líneas generales, que precisaremos -junto con sus presupuestos- más abajo:

Habría que tratar de generar un sentir-pensar-querer moral común o, mejor quizá, con-sentimientos/comprendiones y con-quereres morales convergentes, a partir de prácticas alternativas ligadas a los choques y cambios actuales (la ecología, la crisis de la tecnología y su uso, el desempleo, la comunicación global y alternativa, la violencia, el etnocentrismo), ligadas a las luchas y logros de los grupos golpeados por esa violencia, a los sistemas paralelos de subsistencia, a los logros en la utilización-conservación del mundo, etc.

### **Morales de búsqueda, realistas**

Morales no definitiva e idealmente establecidas; a construir procesualmente, relativas a las prácticas sociales y a sus resultados, en función de las mayorías. Morales referidas al conjunto de la realidad y de las experiencias, situaciones y necesidades humanas concretas. Este tipo de morales implican riesgo e inseguridad, relatividad, movilidad, provisionalidad, apertura, diálogo; brindan libertad, creatividad, adaptabilidad, generan responsabilidad y atención a la realidad, permiten/piden a los grupos e individuos ser sujetos de su propia vida-historia -diseñarla, decidirla y realizarla.

### **Sin embargo**

Nuestro tiempo, nuestras prácticas y problemas nos obligan a preguntarnos si hay realmente -incluso si es posible- una razón moral como tal o si sólo trata de razones sectoriales de algún tipo -tecnológicas, sociales, etc.- humanizadoras o deshumanizadoras; a preguntarnos cuáles son las condiciones y presupuestos que las hacen posibles. Sobre todo cuando sabemos que el hombre moral y la razón moral son tan histórico-socialmente generados como el hombre y la razón tecnológicos.

Desde la experiencia ético-moral contemporánea -igual moderna que postmoderna- podemos establecer -con suficiente verosimilitud- que:

- la moral no cae del cielo, no viene de ninguna instancia, poder, exterior *o superior* a los seres humanos; nosotros tenemos que determinarla-construirla.

-la naturaleza no nos da leyes; somos nosotros quienes tenemos que dárnoslas.

-la convivencia interhumana justa no es *natural*, en el sentido de instintual y automática, sino algo que también se construye como y con la humanidad misma de los grupos y personas.

-toda moral es relativa; las diversas morales y éticas tienen valores y sentidos humanizadores en función de ciertos proyectos o situaciones y, por lo mismo, es necesario analizarlas en sus propios contextos y ponerlas en comunicación.

Ante esto, no podemos postular de antemano referentes absolutos, naturales, racionalistamente objetivos; pero tampoco podemos quedarnos en un mero relativismo cultural o individual, ni en una mera referencia procedimental, lingüística e intra-lógica que impedirían el nacimiento de morales realistas, compatibles globalmente y en función de la humanización de cada vez más seres humanos. Tampoco podemos invocar la naturaleza como referencia unívoca ya que, por un lado, estamos contaminados por un proceso tecnologista de falta de respeto a esa realidad mundana, hemos olvidado que la realidad -y, concretamente, la naturaleza- tiene normas de funcionamiento que debemos respetar si queremos seguir siendo viables en este mundo; por otro lado, los procesos de la naturaleza no son cerrados, pueden ser modificados, la naturaleza en sí no tiene un sentido, por lo cual también tenemos que dárselo.

Es claro que, desde el momento en que no podemos referirnos a una naturaleza humana objetiva e inmediatamente evidente a todos de la cual podamos deducir normas concretas, desde el momento en que la bondad o maldad de nuestro actuar (y de nuestro ser) estando en función de la realidad también están en función las diversas comprensiones y proyectos -libremente elegidos- para esa misma

realidad, tenemos que llegar a consensos **fundamentales** (y, precisamente por ello, NO MÍNIMOS) al menos entre las culturas y grupos. Consensos a los que no podemos llegar más que por la comunicación. Pero esa comunicación no es exclusiva ni primariamente oral -error del Occidente que no deja de ser racionalista-; sino que es -ante todo- hacer/poner/estar/ser en común; esto es consenso, antes que discurso-verdad, experiencia común de realidad, de todos y en lo que es de todos.

Tenemos que preguntarnos no sólo por cómo llegar a establecer dichos consensos, sino sobre aquello que hace posible que co(n)-sintamos, aquello sobre lo que co(n)-sentimos. Porque hay un presupuesto en el consentir, el *co-sentir* la realidad, el lenguaje supone un *dato* común sobre el que hablar y que lo posibilita, una serie de experiencias relativas pero realmente comunes que permiten que lleguemos a consensos respecto a nuestra realidad/realización, que realmente co(n)sintamos la realidad mundana en que vivimos y co-decidamos el proyecto de realización que queremos vivir.

Esto último nos remite al presupuesto fundamental y referente último de toda eticidad; presupuesto no fundamentado en ningún otro, ni siquiera en la racionalidad o en las estructuras del ser humano y que -en todos sentidos- es simplemente eso: un *datum*, algo entregado por la comunidad humana -previa a todo individuo- como don, gratuitamente: este *datum fundamentale* es el desear/querer/ amar/disfrutar la vida-convivencia de los seres humanos concretos y quererla humana.

## **Refundar la moral o la revolución copernicana**

### **PREVIO**

Es evidente que una verdadera revolución copernicana en moral no se dará mientras permanezcamos anclados en los ejes fundamentales de la modernidad y de la ética kantiana; tenemos que desfondar la eticidad moderna y post-moderna. Pero hay decir que lo importante no es hacer revoluciones en los sistemas morales, sino en nuestras formas de con-vivir la realidad. Para ello tenemos que

liberarnos de lastres y prejuicios moralistas. Para realizar una verdadera revolución copernicana, para hacer una verdadera crítica a las morales vigentes y a su insuficiencia ética tendríamos que preguntarnos por opciones y mecanismos fundamentales de protección a la vida que no sean el trabajo-deber-acumulación (de dinero, información, méritos etc.). Explorar, en la línea de muchos pueblos y culturas llamados *primitivos* o tradicionales, la posibilidad de fundar la moral en el querer, en la relación, en la gratuidad asumida como fuente y sentido de toda humanización y el don como mecanismo fundamental de protección a la vida; fundarla en la bondad -objetiva- de la realidad humano-mundana en que nos realizamos. Necesitamos caer en la cuenta de que lo fundamental de la moral -su origen y fin- no son las estructuras, ni los ideales, ni las leyes sino la vida y la comunidad, la realidad humana, su protección/humanización y las opciones por los modos/medios fundamentales para lograrlo. Todo eso es *pre-moral*, pero condiciona y orienta toda moral y toda ética.

El punto de partida práctico sería rescatar las experiencias humanizadoras de nuestros grupos de referencia; rescatar lo que hacen los hombres buenos. Desde ahí tendríamos que explorar en cuatro líneas clave alternativas a la modernidad:

## COMUNIDAD

El origen de la moral y todo lo que implica no es el individuo, ni su conciencia personal; es la comunidad, su cultura y su experiencia histórica. La comunidad humana es previa a la moral; más aún, es previa temporal y causalmente al individuo y a su humanización. En el origen de nuestra humanidad personal está una comunidad que nos engendra, acoge y humaniza -por sí misma y por lo humano que nos regala-, en, con y por ella empezamos a ser humanos, a ser la persona que somos. Los otros no son algo segundo que interpela o juzga mi conciencia, una obligación-responsabilidad; sino quienes fundan, posibilitan, motivan y dan sentido a mi realidad (y mi mundo), mi querer y mi proyecto y, por lo mismo, originan mi conciencia y todo -posterior- deber. El don que de sí mismos nos hacen los otros es lo que nos funda y lo que más nos humaniza.

En la práctica, habría que volver a referir la ética y la moral a la comunidad humana como a su origen, fin y criterio; rescatar la comprensión de que los seres humanos son el bien más fundamental y el factor más importante de vida humana; establecer pragmáticamente la prioridad del bien común. Los bienes humanos realmente comunes y, sobre todo, nuestros grupos humanos, fundan, posibilitan e impelen nuestros procesos de humanización-realización <sup>3</sup>.

Tendríamos que inventar proyectos, prácticas, instituciones y sistemas que saquen a nuestra cultura, a su racionalidad y su moral de esa orientación básicamente individualista: fomentar la voluntad de enfrentar comunitariamente los problemas comunes básicos de la humanidad y, desde ahí, diseñar nuevas formas de comportarse/enfrentarse al mundo; rescatar y potenciar proyectos y prácticas sociales que permiten establecer verdaderas comunidades humanas funcionales.

### **PASAR DEL PENSAR Y DEL DEBER AL QUERER-LIBERTAD-MISERICORDIA**

La modernidad, desde Kant, fundó la moral en la absolutización del deber; la postmodernidad postula, en boca de Lypovetsky, la superación del deber kantiano vía la reivindicación de los derechos como nueva formalidad de lo moral <sup>4</sup>. Una y otra permanecen prisioneras del mismo falso supuesto: que la experiencia moral primaria es una experiencia de obligación-necesidad, una experiencia de estar atado-sometido, en deuda. Uno y otro intento, como ya vimos antes, hacen agua por muchos lados y generan morales deshumanizantes; de ahí que sea imposible fundar una nueva moral sin romper con el deber-derecho, con la legalidad y, sobre todo, con la obligatoriedad-necesidad como fundamento de la moral. Necesitamos liberarnos del naturalismo (mágico) sea de la ley natural, sea

3 De la prioridad de lo comunitario se desprende que la comunicación *-ponerse en común-* quede integrada en la ultimidad de la moral y que el diálogo *-intercultural e interpersonal-* tenga que formar parte fundamental del método para determinar y poner en común (comunicar) nuestras situaciones, proyectos y querer.

4 Cfr. EL CREPÚSCULO DEL DEBER.

de la estructura a-priori y establecer la ética en términos previos al deber-ley, aunque los incluya posteriormente.

Además, me parece que hay una relación necesaria entre fundar la moral en el deber y establecer una moral idealista; toda moral del deber necesariamente pretende -y atiende a- lo que no es, no la realidad que es (deber-ser es precisamente lo que no es). El objeto del deber es el ideal, el objeto del querer es el bien real. Necesitamos romper con esa prioridad del deber sobre el ser que lleva necesariamente a priorizar el futuro-ideal sobre la realidad-actual y aun a preterir esta última.

Ese punto de partida previo al deber es el querer, presupuesto indispensable y suficiente de toda moral o ética: querer (desear, optar por, amar, disfrutar) la vida humana, los seres humanos, y querer vivir humanamente. El querer no requiere otro fundamento que el querer. Se quiere vivir porque se quiere; podemos decir -con la psicología- que queremos vivir porque alguien, gratuitamente, nos ha comunicado la vida y el amor a ella. Si no queremos vivir no se nos puede imponer-exigir una moral, menos aún comportamientos morales concretos; como tampoco se nos puede imponer el mismo querer vivir, pues exigir-acatar algo como obligación supone la aceptación de una ética. Claro que no se trata de un querer abstracto o de mera (buena) voluntad, mucho menos un querer individual; el querer supone a los otros (amados) y pre-supone su querer, nuestro amor concreto es don gratuito, nació del amor de los otros.

Dada la constitución del cosmos, sus dinamismos, leyes, etc. lo que queremos en realidad, nuestro proyecto, *con-trae* deberes. No se puede querer por deber, pero sí deber por querer. Este planteamiento nos permite obviar la dificultad de la llamada *falacia naturalista* (la imposibilidad de concluir desde el ser de las cosas que deban o no deban ser -seguir siendo- como son). Podemos postular la obligatoriedad de ciertas opciones, actitudes, cursos de acción, porque son indispensables para realizar el proyecto de vida humana que queremos (lo que no se puede argumentar es la obligatoriedad de dicho proyecto como tal). Nuestro querer fundamental justifica los deberes concretos. Lo único que hay que cuidar es que nuestros

quereres concretos se compaginen con *nuestro querer vivir humanamente en realidad*, por que si no dejan de ser quereres, se vuelven meros sueños o caprichos.

La posibilidad de una moral humanizadora radica en asumir en serio que la moral depende del querer humano; un querer que se va construyendo/destruyendo socio-históricamente. Paradójicamente, esto rescata lo fundamental de los intentos kantiano y nietzscheano de hacer al hombre, y más concretamente a su (buena) voluntad, el origen de la moral; desde luego modificando radicalmente su comprensión de voluntad, pues aquí se concibe no como estructura (facultad) o formalidad sino como querer: deseo/decisión/amor-misericordioso concretos que incluyen -como parte del querer mismo- el bien querido y su disfrute. Rescata, sobre todo, la propuesta del Evangelio que establece el querer/amor como fundamento y criterio último de todo actuar y realización humanos y que reaparece en algunos autores cristianos: en Agustín que afirma “*ama et quod vis fac*”; en Tomás que termina por concluir que “*bueno es lo que hacen los hombres buenos*” (el hombre es el criterio del bien, el bien es el bien del hombre).

Esta propuesta implicaría no sólo establecer la misericordia como actitud moral fundamental, sino como criterio último de verdad real y de realización. Misericordia no entendida -desde luego- como lástima o perdón sino como la capacidad de con-sentir con los otros, de quererlos -afirmarlos/gozarlos- como bienes en sí. Más en concreto, implicaría encontrar modos de priorizar el querer sobre el deber; crear e implementar posibilidades de construir quereres comunes. Para esto se necesita el diálogo, cuya norma será precisamente el poder llegar a querer en común, convergentemente, aunque no sea forzosamente querer todos lo mismo.

## **GRATUIDAD**

La prioridad que se ha dado ideológicamente al deber en lo político-moral tiene su contraparte pragmática en el trabajo. Uno y otro se conciben como la fuente última de la vida y de la humanización. En uno y otro campo damos por sentado que la vida se construye y

se merece o, mejor aún, *se gana* por el propio esfuerzo y, consecuentemente, que la realización humana es básicamente cuestión de méritos y premios. A esta concepción ha contribuido notablemente la forma como se han predicado la moral y la escatología (todo lo que tiene que ver con la otra vida) cristianas. Nos resulta tan evidente que *nos ganamos la vida trabajando* que nos parece ingenua e infantil, si no absurda, la pretensión de otras culturas (por ej. indígenas) de que la vida viene de y se mantiene por la fiesta.

Estas visiones opuestas derivan en el fondo de una opción *pre-moral* que condiciona y establece el origen y sentido último de la moral, su estructura y contenidos, la opción por la forma básica de generar y proteger la vida. Históricamente tenemos dos tipos de respuesta contrapuestos; unas privilegian como fundamental la acumulación (de bienes, saberes o poderes) y le subordinan las relaciones comunitarias/personales; las otras privilegian la relación -las redes y mecanismos de comunicación/distribución-, y le subordinan la acumulación. La cultura occidental y/o industrial moderna está fincada en la primera y ha apostado por ella; sin embargo, además de la experiencia de las otras culturas, hay hechos concretos y problemas en la nuestra que nos obligan a una revisión seria de este presupuesto. El hecho más significativo es que, aun en nuestra cultura, lo gratuito funda la vida y sus posibilidades; la mayor parte de las cosas de las que vivimos y las más importantes son gratuitas; no las hicimos, ni ganamos nosotros; si tuviéramos que vivir exclusivamente de lo que nosotros hacemos o hemos construido/ganado, nos moriríamos de hambre (aparte de la soledad, sinsentido, desesperación). La vida humana ni se gana ni se merece, se recibe y se comparte como un don <sup>5</sup>. Este dato es el primero e incontrovertible -aunque preterido- de la moral: tanto la vida como el querer vivirla son un don -totalmente gratuito-, de los otros, nos los regalaron porque quisieron. Y, no sólo al principio sino a lo largo de nuestra vida, la mayor y mejor parte de nuestra humanización nos viene de lo realizado en común previo a nosotros y recibido gratuitamente por cada persona.

5 X.Zubiri llama *socorro* a esta donación fundamental que nos hacen los otros de lo humano (mundo y personas) y la concibe como el presupuesto-experiencia primero que posibilita toda nuestra vida y su realización como humana.

Nuestra cultura prometeica y narcisista, anclada en los méritos, los valores y la autonomía absoluta no puede aceptar que nuestra realización personal humana dependa esencialmente de la buena voluntad de los otros -la comunidad- y de los dones que nos hacen. Estrictamente hablando, nadie puede invocar un derecho a la vida antes de tenerla; más aún, la vida y el querer vivirla son previos a todo derecho/deber y lo fundamentan (no a la inversa); por eso, en cuanto tales, no están sujetos a ningún derecho-obligación. Dicho negativamente, porque la vida funda el derecho no puede ser sujeto de derecho, pero por lo mismo ningún ser humano, institución o autoridad/gobierno puede invocar ningún derecho para destruir vidas humanas. Porque la vida es previa y más fundamental que todo derecho, no hay derecho que justifique la destrucción de una sola vida humana. Paradójica y precisamente por ser gratuita, por ser un don, la vida humana es intocable.

Para desfondar las morales en vigor -correlativamente a la sustitución del deber por el querer como centro de la ética-, habría que sustituir la cadena *esfuerzo-mérito-derecho-premio* por la del *don-gratuidad* como *factores últimos* de vida y humanización para los seres humanos. Consecuentemente, habría que reajustar nuestras prácticas y comprensiones respecto de la importancia del trabajo-empleo-sueldo, de los méritos-derechos en nuestra vida y organización social. Contra Prometeo y Narciso, no podemos hacernos humanos ni solos ni por nuestro propio -e individual- esfuerzo/trabajo; en grandísima medida son los otros quienes, porque (nos) quieren, nos hacen humanos.

## REALISMO HUMANISTA

Apunto brevemente un último giro necesario para transformar radicalmente las éticas y las morales contemporáneas:

Fundarlas y estructurarlas en/como un realismo humanista, cambiar su centro de la referencia exclusiva a lo formal y/o a-priori en la estructura humana, a la referencia a la realidad-realización queridas. Devolver a la moral su funcionalidad respecto de la vida humana concreta.

Pasar de las morales de ideales y valores a morales realistas, de bienes y realizaciones, surgidas del quehacer humano, de los seres humanos que lo hacen y de las disciplinas que lo orientan. Quitar al deber su absolutización y su referencia exclusiva a la norma; comprenderlo como mera concreción espacio-temporal del querer en realidad, esto es: como concreción de ese querer realista, situado en el mundo y en la sociedad, que tiene en cuenta y asume sus datos, estructuras, leyes de funcionamiento, etc.

Evidentemente no se trata de un realismo inediatista y chato, no podemos prescindir del futuro, del proyecto y del sentido que queremos (que de alguna manera son futuros) incluso para constituir lo real aquí y ahora; pero nuestra cultura tiende a desplazar todo el peso hacia ese futuro ideal y al deber, hacia lo que no es, olvidando la importancia radical del bien-querido, presente. Más aún, en ese proceso, nuestro mundo ha despojado a la moral de su tarea esencial: diseñar el proyecto humano, reduciéndola así a compendio de recetas o a manual de comportamiento.

Una moral realista implica necesariamente el proyectar la vida, pero desde la experiencia y desde nuestro querer; por ello implica *con-senso* es decir el con-sentir <sup>6</sup> la vida; sentir juntos la realidad, el experimentarla, interpretarla, construirla juntos. La realidad humana querida -deseada, decidida, amada, disfrutada- es el referente último de todo proyecto y de su implementación.

## Conclusión

Si nuestro mundo y nuestra sociedad y cultura, se ven amenazados por el terrible potencial destructor de una tecnología deshumanizada y en manos inhumanas, cuentan -simétricamente- con la enorme potencialidad humanizadora de una tecnología y un mundo humanizados; pero, como en todas las épocas, la elección y la realización de esas posibilidades sigue quedando en las mismas manos humanas. La tarea de la ética en y para los días venideros

---

6 *Consenso* no es ni mero acuerdo intelectual, ni puro sentir subjetivo, sino *sentir algo juntos*.

tendría que ser el provocar que los seres humanos, en comunidad, podamos ir com-partiendo, comunicando; asumiendo, realizando nuestros querer objetivos, en realidad; querer tomados aquí en el doble sentido de *actos emanados del sujeto* (de su voluntad-libertad) y de *objetos concretos* -sobre todo personales-, *de esos actos*. Asumirlos como fuente, criterio y meta de humanidad y, consecuentemente, asumir el querer *con-vivir humanamente*, el querer a los seres humanos, como previo y fundante de todo deber <sup>7</sup>.

Todo lo anterior nos remite a eso que llamamos *trascendencia*, eso último que no es nuestro -es don-, que funda, posibilita y da sentido al ir siendo/haciéndonos nosotros en realidad. Fundar nuestro proyecto y nuestra praxis en esa trascendencia que es gratuidad, querer-libertad, sentido-deseo y realidad-última/sustrato-común sería hacer una revolución copernicana. La moral tiene tantos rostros como la vida y los querer de las distintas comunidades humanas; por ello podríamos concluir con Wittgenstein, aunque por otras razones, que no se pueden escribir libros de ética: porque no se puede escribir el amor humano. Para reformular radicalmente la moral y la ética tendríamos que rescatar las raíces de la existencia humana y de su realización: esa realidad última, comunitaria, libre y amorosa, gratuita y disfrutable. Y es que, en el fondo, el origen del bien y del mal está en los seres humanos, por ello, a pesar del terrible potencial destructor que conlleva su deshumanización, el mayor potencial humanizador de nuestro mundo y nuestra mayor esperanza son precisamente los 6000 millones de seres humanos. Su vida y sus luchas por ser humanos son la única prueba de que a pesar de todo hay y es posible más humanidad que inhumanidad en nuestro siglo y en el futuro.



---

7 Deber que sería, precisamente, el asumir las consecuencias/exigencias concretas de nuestro querer situado, querer en (la) realidad.



## Diálogo con el Público

1. **Instancia Postmoderna**, a cargo del Dr. Alfonso Ibáñez. *Hay que aplaudir esta reflexión tan profunda que va hasta la raíz del problema ético, nos coloca ante el fin de la modernidad y nos sitúa en un horizonte de esperanza, pese al clima que pueda haber de pesimismo, incluso apocalíptico, de este fin de siglo. Comentaré algunos puntos para fomentar el intercambio de pareceres. 1º En la conferencia se ha subrayado que hoy en día no faltan e incluso proliferan las propuestas morales, explícita e implícitamente. ¿Esto no provoca desconcierto? ¿no conduciría al relativismo ético? 2º No se puede dejar de estar de acuerdo con el giro copernicano propuesto, pasar de una ética formal del deber a una ética real del querer; de una ética de obligaciones a una ética de bienes. Sin embargo hay muchas concepciones diferentes de lo que puede ser el bien o la buena vida, de lo que realmente queremos unos y otros, individuos y colectividades. Esto nos llevaría a la necesidad de entablar un diálogo intercultural, un diálogo entre los distintos puntos de vista, entre las diferentes concepciones de bien. Entonces ¿no habría que acordar determinadas reglas de juego? ¿cómo habría que articular o conjugar los querer y los deberes? 3º Mantener, como criterio último de moral, el universalismo moderno, resulta sospechosamente adecuado a la homogeneización económica y política que pretende el neoliberalismo dominante. Pero, al sostener que lo fundamental de la moral son la vida y la comunidad, ¿no significa establecer un criterio último universal también? Por otro lado, en un mundo en proceso de universalización por efecto de la globalización ¿no será importante construir una macroética planetaria que reoriente esa universalización? 4º ¿Podrías aclararnos tu lectura de la moral nietzscheana? ¿no quería Nietzsche ser ante todo un afirmador de la vida? En vez de ver en el superhombre a un gigante solitario y autosuficiente, ¿no sería posible verlo como alguien que recibe inocentemente el don de la vida, que renuncia a un sí incondicional y gratuito, a la existencia en su conjunto, que actúa con libertad pero abierto a los otros y que ama la virtud que da regalos, y que se ama incluso a sí mismo con sobreabundancia? 5º ¿Podrías abundar un poco más en eso de la misericordia como actitud moral fundamental incluso como criterio de verdad real?*

Ⓜ No sé si por razón de tiempo pueda yo podría responder a todas las preguntas. Comienzo con la primera. ¿La proliferación de morales provoca desconcierto y relativismo? En un sentido sí y en otro no. Relativismo en cuanto que de hecho nuestro actuar moral va dependiendo, p.ej., de las modas y de los cambios económicos. Eso, en sí mismo, no sería malo. La moral suele ser relativa, no es absoluta, a una situación, a un proyecto. Y el problema es que aquí los proyectos son ocultos, no son personales ni comunitarios; son proyectos que dependen de intereses sumamente móviles, muchas veces inhumanos. Entonces la proliferación de morales de alguna manera deja a la gente sin asidero, y en el fondo sin una verdadera moralidad. Esta consistiría en que cada uno de nosotros asuma, desde la comunidad y con los recursos que le da la propia comunidad, el proyecto de la propia vida y lo realice. O sea, todas estas moralidades nos hacen inmorales por que en el fondo nos impiden ser responsables de nuestra moral. Si los individuos se pusieran a pensar en un proyecto moral, se sentirían desconcertados; abdicarían de la propia responsabilidad ante estas macrofuerzas. Me parece que el recurso a la astrología puede estar escondiendo el deseo de encontrar algo seguro, inmutable, cósmico, absoluto, que me permita orientar mi vida sin tener que decidir, sin tener que proyectar.

Respecto de la segunda pregunta. Es cierto que no se puede determinar, ni postular a priori, lo que es el bien o la buena vida. Ni lo que ahora consideramos bueno lo es en todo momento y para toda cultura. En las culturas esquimales de los siglos pasados, para que la comunidad viviera, se requería dejar morir de frío a los viejos. No había otra manera de sobrevivir. Lo que nosotros consideramos un crimen en una determina cultura, no lo es en otra. Sin embargo, creo que sí hay ciertos límites en los que realmente coincidimos. Hablamos del diálogo por que no puedo imponer al otro mi concepto de bien; pero suponemos un bien que los dos consideramos intocable: su libertad y la mía. Su capacidad de decidir su vida y yo la mía. El diálogo tiene un presupuesto: que es mejor comunicarnos que no comunicarnos. De alguna manera tenemos bienes fundamentales que son reconocidos por todo mundo. Todos estamos de acuerdo en que necesitamos cierta cantidad de proteínas, de minerales, de calorías y de líquidos. Ya después discutimos de qué modo, en qué cantidad,

que tipo de comida. Eso está en relación con el medio ambiente, la relación de la comida que está permitida o que está prohibida, las prohibiciones morales, que están en función de la sobrevivencia. Esto es, todos nosotros estamos de acuerdo en que es peor que la gente esté enferma a que esté sana. El problema es que luego restringimos esos criterios a nosotros mismos nomás, o a nuestro grupo minoritario. La humanidad puede decidirse a cuatro puntos básicos: comida, protección contra el medio ambiente, casa y vestido. Lo que pedíamos a la Divina Providencia en aquella oración “que no nos falte Tu Gracia, casa, vestido y sustento”. Con eso vivimos. Todos. Si pudiéramos eso como criterio de moral y nos dedicáramos a implementarlo para todos, tendríamos tarea ya no digamos para el próximo siglo sino para varios siglos más. Todos consentimos en eso. Todos consentimos en el hambre. Cuando tenemos hambre, todos sabemos lo que es tener hambre y todos sabemos que eso es malo. Y cuando estamos enfermos, todos sabemos que eso es malo. Y no creemos que para alguien sea bueno. Por ahí creo que sí. Para concretar los procedimientos y los cómo, sí se requiere un diálogo. Y esto presupone lo que preguntabas luego, el querer como fundamento del deber. Mientras no queramos realmente la vida humana, lo cual implica la convivencia y la vida de todos, es inútil cualquier moral. Es inútil cualquier deber. pues no queremos la moral. En el momento en que queremos eso se empiezan a generar deberes. Si quiero dialogar contigo, debo, por lo pronto, escucharte. Es un primer deber absoluto. Si no, es que no quiero dialogar. Yo no debo escucharte más que si quiero dialogar. ¿Por qué me vas a imponer el que te escuche? No puedes. Sólo si yo quiero dialogar. El querer dialogar genera deberes, los funda. Esto es, “si quieres dialogar tienes que...” Ese *tener que* ya no es inhumano, ni esclavizante, por que es la forma de implementar un querer mío radical. Lo que yo lo que quiero es el diálogo. Para el diálogo, tengo que hacer determinadas cosas. Por eso es tan importante la referencia a la realidad, pues se trata de un querer realista. No se trata de caridad cristiana abstracta, sino de un querer realista. Querer *en realidad*. Por ahí vería yo el fundamento.

A la tercera pregunta, sobre el construir una macroética: Temo a esas macroéticas, y me dan lástima las éticas de mínimos que se

están postulando ahora. Yo creo que habría que construir éticas fundamentales. No son de mínimos, porque se trata de lo fundamental. Ni son macroéticas, en el sentido de que no son grandes sistemas que se imponen por parejo a toda la humanidad. Más bien hay que construir querer. Un querer universal. Un querer la vida universal. Y eso no se construye a fuerza, ni por leyes, ni por obligaciones, ni por principios morales. Eso se construye convidando la vida y convidando el amor a la vida; y a la vida no en abstracto sino la de estos seres humanos vivos, hombres y mujeres concretos. Yo creo que eso sí se puede universalizar. Ese es el único universal concreto que existe. Y a partir de allí tenemos ya un fundamento universal para una ética particular o para un montón de éticas particulares. Lo que habría que construir ya son morales concretas comunitarias que sean capaces de dialogar, de convivir, de interactuar y comunicarse, ponerse en común, intercambiar con otras éticas, con otros proyectos humanos. No tenemos que querer todas las mismas cosas. Sí tenemos que tener el mismo querer fundamental. Si no, no hay posibilidad de convivencia humana de ningún tipo. Siempre encontraremos algún derecho que podamos poner en contra de la vida del otro. Si el querer y la vida no son lo fundamental, siempre encontraremos alguna ley que podamos imponer al otro y hacerlo pedazos.

En este sentido, la misericordia es el criterio último, y respondo a la quinta pregunta. Lo único que nos permite ver la realidad con objetividad es la misericordia. Es el con-sentir. Allí retomaría yo algo muy típico de Zubiri, que creo que es básico: el sentir la realidad es previo al entenderla y previo al decirla. Por que yo siento que la realidad está desajustada, que está rota, que es destructora o que está siendo destruída, por eso me pongo a pensar qué tengo que hacer si es que quiero ajustar esa realidad para que no amenace nuestra vida <sup>1</sup>.

---

1 Por razones de tiempo, el Coordinador pidió al conferencista que renunciara a responder la cuarta pregunta sobre la interpretación del pensamiento de Nietzsche. Y se remitió al ciclo de Otoño 200 sobre Nietzsche, en el centenario de su muerte.

2. *Consueno con que hay que partir del dato real. Pero cuando alguien no quiere actuar así, ¿cómo le exijo? ¿cómo decirle “no dañes al otro”? Si no oye me va a seguir aplastando con su bota. Pero le puedo decir “eres un inmoral”. Es decir, ¿no hay una parte deontológica de la moral? Las éticas de la responsabilidad parten de las consecuencias, pero dialogando con principios.*

® No digo que el deber no tenga un papel en la moral. Insisto, el querer en realidad genera deberes, siempre. ¿Por qué? Por que la realidad tiene ciertas leyes, ciertas estructuras, ciertas exigencias. Si yo quiero realmente manejar la realidad, transformarla, aprovecharla, compartirla, tengo que respetarla. El realismo implica deberes, agradables o desagradables. Muchos se preocupan si no hay deberes; tienen miedo de quedarse sin deberes; y se molestan si se les dice que a Dios no le importan los deberes. A Dios le importa la vida humana. Y ese es el querer fundamental.

Hay un presupuesto que me parece tramposo, que sin deber, sin ley, sin racionalidad, el hombre es el enemigo del hombre. Ese es el presupuesto básico de la modernidad, “el hombre es el lobo del hombre”. Y para que no lo sea, hay que ponerle una cárcel, o por lo menos unas jaulas. ¿Y quién dijo eso? Yo les aseguro que si no hubiera la ley de no matar, al 99% de nosotros no se le antojaría salir a matar *ahora que si se vale*. No estamos detenidos por la ley, estamos detenidos por nuestra propia humanidad. Y no estamos detenidos, estamos impulsados. A ratos nuestra humanidad se irá de lado, es cierto; pero no es cierto que lo primero del hombre es que sea un ser malo a quien hay que controlar (presupuesto de todos los legalismos). Además ¿quién lo controla? Otro desgraciado igual que él, el que puso la ley, quien, como es lobo, invoca la ley para imponérsele.

El deber no se puede fundamentarse a sí mismo ni puede ser fuente de humanización. El querer, para ser realista y ser fuente de humanización, tiene que pasar por deberes y en ese sentido, el deber puede ser fuente de humanización. Pero, si yo no quiero vivir, nadie me puede exigir que sea moral. ¿Por qué? No quiero vivir. Es que si no, te matamos. Pues mátenme, no quiero vivir. Es que Dios te

manda al infierno, a la muerte eterna. Es lo que quiero, la muerte eterna. Pónganle contra. En cambio, si quiero la vida entonces sí me pueden decir “no debes andar haciendo esto y esto”. Por eso, la ley y el deber tienen un papel en moral pero ese papel de ninguna manera es prioritario, sino secundario. El querer realista implica deber, es cierto, pero el mismo querer realista no implica forzosamente los mismos deberes. Yo, por cariño, puedo dar a una persona un golpe o defenderla con mi propia vida. Las dos cosas pueden ser, en un momento dado la forma realista de realizar mi cariño.





# EL NOMBRE DE LA RISA\*

## EN LA NOVELA EL NOMBRE DE LA ROSA

*Lic. Luis Petersen\*\**

“**N**o te rías”, aconseja fray Guillermo a su discípulo, el novicio Adso de Melk, “ya ves que en este recinto la risa no goza de buena reputación”. Era cierto. En aquella abadía, particularmente en su conocida biblioteca, donde se guardaba mucho más de lo que estaba permitido mostrar, se hacía valer la regla benedictina: “Las chocarrerías o las palabras ociosas que excitan a la risa las condenamos en todos los lugares a una prohibición eterna...”

Y es que Jorge de Burgos, el celoso, exigente, ciego, brillante y viejo bibliotecario de la abadía, está convencido de que “la risa sacude al cuerpo, relaja los rasgos de la cara y hace que el hombre parezca un mono”. A lo largo de *EL NOMBRE DE LA ROSA*, la primera novela de Umberto Eco publicada en 1980, el lector puede perseguir los debates del pensamiento medieval, los conflictos en el seno de la Iglesia en los tiempos de Aviñón, las posturas acerca de la pobreza y la correcta doctrina cristiana, la historia de las herejías y las pugnas de la Inquisición; o esta discu-

\* Conferencia sostenida el 31 de octubre de 1996, en Casa Loyola de Guadalajara, Jalisco.

\*\* Licenciado en Filosofía por la Universidad Iberoamericana. Se ha dedicado al Periodismo. Entre las actividades que ha realizado: Director de Ciencias de la Comunicación en ITESO; Relaciones Públicas y comunicación en la Universidad de Guadalajara. Fue Profesor en el ILFC; Periodista de los diarios SIGLO XXI y PÚBLICO. Actualmente, es Director del periódico DIARIO DE MONTERREY.

sión acerca de la risa que nos abre una interesante puerta de entrada para averiguar, tanto en la novela como en la realidad medieval que refleja, algunos puntos acerca de una pregunta fundamental: la pregunta por el significado del cuerpo. Lo que sigue es una invitación a caminar entre la risa y el cuerpo, sin otra pretensión que dar un paseo por estos temas.

Un franciscano como fray Guillermo de Baskerville, seducido por los primeros destellos de la modernidad en pleno siglo XIV, ex inquisidor, estudiado y viajado pero, sobre todo, inglés con espíritu inductivo, no podía estar de acuerdo con aquella visión adusta de la vida, oficialmente reinante en la abadía. Aunque fuera un huésped en aquel lugar, su inteligencia nada humilde le impedía quedarse fuera de la discusión. Y más cuando esa discusión tenía que ver con el difícil encargo que había recibido para esos días: la investigación sobre la muerte de varios monjes que buscaban un manuscrito guardado y censurado en el corazón laberíntico de la biblioteca. “Los monos no ríen, la risa es propia del hombre, es signo de su racionalidad”, respondía fray Guillermo a Jorge de Burgos. La risa es una ventana a la libertad que hace posible mirar las cosas a la luz del entendimiento, plantea. Y cita a Plinio el Joven: “Alguna vez también río, bromeo, juego, soy hombre”. Cuando llegaba a su fin la tarea de Guillermo de Baskerville, el ciego Jorge abundaba en sus argumentos: “La risa distrae, por algunos instantes, al aldeano del miedo. Pero la ley se impone a través del miedo, cuyo verdadero nombre es el temor de Dios... ¿Y qué seríamos nosotros, criaturas pecadoras, sin el miedo, tal vez el más propicio y afectuoso de los dones divinos?”

El debate no puede ser más actual. Al menos tiene una parte que rebasa el siglo XIV y llega hasta nosotros con cierta urgencia. Nos preguntamos por el significado de la risa, el cuerpo, la libertad, hoy y aquí, y lo hacemos con palabras e ideas que pasan por aquella Edad Media. En el siglo XX nos hemos enfrentado a estas interrogantes. Hemos experimentado cambios, nos hemos dado permisos para conocernos, hemos explorado como nunca antes las relaciones entre biología, conocimiento y vida espiritual. Las conductas en lo que se refiere al cuerpo y a nuestro modo de estar en la tierra también han

cambiado. El mundo Occidental ha optado por pasarla bien, no sin cierta culpa. El miedo al placer se vence poco a poco, nos atrevemos a ejercer nuevas libertades frente a la reproducción, la sexualidad y la cercanía humanas. O incluso frente la terminación de la vida, o la clonación. Nos reímos de más cosas. Tal vez somos más cuerpo, porque hemos problematizado nuestra corporeidad, la hemos convertido poco a poco en preguntas y respuestas. Desde esta nueva y arriesgada circunstancia nos preguntamos muchas veces por el sentido del cuerpo, pero ese sentido no se nos va a dar si no lo situamos en nuestra propia tradición. Por eso resulta inspirador dar este pequeño paseo por EL NOMBRE DE LA ROSA. Se trata de nosotros mismos, de la idea que tenemos de nuestra propia humanidad. A mí me gusta mucho un planteamiento que le he leído a Paul Ricoeur. Él dice que al interpretar un texto acabamos interpretándonos a nosotros mismos frente al texto.

La trama de EL NOMBRE DE LA ROSA, con todo y sus asesinatos, está desatada por la búsqueda de un libro guardado o, más bien, escondido. Está guardado no para ser divulgado, sino para que no sea visto. Es un libro que tiene que ver con la risa. Su autor es nada menos que *El filósofo*, Aristóteles, con toda la autoridad que tiene en aquel momento. Se trata de un supuesto segundo libro de su POÉTICA, realmente prometido pero nunca realizado. El primer libro, el único que existe y que está perdido en parte, trata sobre todo de la tragedia, aunque pasa por la poesía épica y la comedia. El segundo versa, éste solamente en la imaginación de Eco y en las páginas de EL NOMBRE DE LA ROSA, sobre la comedia y la sátira y sobre cómo, “suscitando el placer de lo ridículo, ésta logra la purificación de esa pasión”.

En el plan del segundo libro de la POÉTICA de Aristóteles, la risa queda bien parada y el temor de Dios en serio riesgo. Eco hace decir al *filósofo*: “Sobre cuán digna de consideración sea esta pasión, ya lo hemos tratado en el libro sobre el alma, por cuanto el hombre es de todos los animales el único capaz de reír... Mostraremos cómo el ridículo de los hechos nace de la asimilación de lo mejor a lo peor y viceversa... Mostraremos después cómo el ridículo de la locución nace de los equívocos entre las palabras similares para cosas distintas

y distintas para cosas similares...” Todo un proyecto. Eco nos hace saber, además, que el segundo libro de la POÉTICA, “Aristóteles había dicho que la risa era algo bueno adecuado para la transmisión de la verdad”.

Este es el libro escondido y buscado a toda costa en EL NOMBRE DE LA ROSA. “¿Pero por qué temes tanto a ese discurso sobre la risa?” preguntó Guillermo de Baskerville a Jorge de Burgos, ya al final de la trama, cuando todo fue descubierto. “No eliminas la risa eliminando este libro”. “No, sin duda”, responde. “[La risa] es la distracción del campesino, la licencia del borracho. Incluso la Iglesia en su sabiduría ha permitido en su momento la fiesta... de esta manera la risa sigue siendo algo inferior, amparo de los simples... Pero este libro podría enseñar que liberarse del miedo al diablo es un acto de sabiduría... podría saltar la chispa luciferina que encendería un nuevo incendio en todo el mundo y la risa sería el nuevo arte capaz de aniquilar el miedo”.

Tenemos aquí esbozada la postura de Jorge de Burgos frente a nuestro tema. Primero, la risa nos libera del miedo, es un paso atrás, una toma de distancia; todo lo cual, en él, está lejos de ser algo positivo. No hay que olvidar que piensa que el miedo es el más propicio de los dones. Segundo, este distanciamiento separa al hombre de la verdad: “El ánimo sólo está sereno cuando contempla la verdad y se deleita con el bien que ha realizado, la verdad y el bien no mueven a risa. Por eso Cristo no reía. La risa fomenta la duda”. Y la risa, tercero, acaba también con el compromiso. “No todo lo que es propio del hombre es necesariamente bueno. La risa es signo de estulticia. El que ríe no cree en aquello de lo que ríe, pero tampoco lo odia. Por tanto, reírse del mal significa no estar dispuesto a combatirlo, y reírse del bien significa desconocer la fuerza del bien, que se defiende por sí solo”. La risa es, en el caso de Jorge, un paso atrás respecto del valor, una especie de terrible relajamiento, de descuido en la batalla de la vida. Es la misma idea de relajamiento que, a la mexicana, expresó Jorge Portilla en la FENOMENOLOGÍA DEL RELAJO. Disminuye la tensión hacia el perfeccionamiento. Y que quede claro, dice Jorge, que “Nuestro Señor Jesucristo nunca contó comedias ni fábulas, sino parábolas transpa-

rentes que nos enseñan alegóricamente cómo ganarnos el paraíso”. Muy diferente de los paganos, que escribían comedias para hacer reír a los espectadores. “Y hacían mal”. ¿En qué consiste la batalla de la vida, frente a la cual no hay que relajarse? Es la batalla contra la carne. “La risa es la debilidad, la corrupción, la insipidez de nuestra carne”. La risa es el triunfo del cuerpo.

Pero la risa es generadora de libertad y es una herramienta para la verdad. Al menos es ésta la postura de Guillermo de Baskerville. Es cierto que la risa es un distanciamiento y hace perder el miedo, en eso él está de acuerdo. Sólo que el miedo no es para Guillermo un don. La risa es una ayuda contra el miedo. La muerte da miedo, por eso da risa; el poder da miedo y la risa es siempre un recurso. Y si para Jorge el distanciamiento significa alejarse de un valor, para Guillermo significa alejarse de un prejuicio, de una idea fija; es la capacidad humana de dar un paso atrás y despegarse de las adhesiones propias.

A lo largo de la novela, Guillermo trata de manejar esta libertad de pensamiento que significa el humor. Lo que defiende es la risa como la condición de posibilidad de un pensamiento propio, el distanciamiento frente a las adhesiones impuestas por la autoridad o por el pensamiento común. Es lo que Portilla, en la misma obra sobre el relajo, llama “ironía”. En realidad es esta ironía, esto es, la capacidad de reír del error, de desacralizar lo ya pensado y ya creído, lo que posibilita a Guillermo de Baskerville a resolver los enigmas detectivescos de su encomienda en la abadía, pero también a lanzarse a un pensamiento diferente que lo opone a muchos de sus colegas. La ironía sirve para deshacer la seriedad de los oponentes, para ridiculizar el error: es una virtud intelectual. Y hay que decir que su discípulo y ayudante, Adso de Melk, maneja esta ironía mejor que su maestro; en toda la novela queda la impresión de que se ríe de él. La risa es propia del hombre, ya lo dijo Aristóteles, el de Eco. La risa es una salida para el cuerpo. “Me pregunto por qué rechazáis tanto la idea de que Jesús pudiera haber reído. Creo que, como los baños, la risa es una buena medicina para curar los humores y otras afecciones del cuerpo, sobre todo la melancolía.”

Por un lado está la risa como relajamiento, la risa contra el miedo y el temor de Dios; por otro lado, la risa como des-adhesión. Esto en el reino, digamos, de la voluntad. En el reino de la inteligencia, tenemos la risa como promotora de la duda, por un lado, y la risa como herramienta para la verdad y como distancia ante los prejuicios por el otro. Y desde el punto de vista de la relación con el cuerpo tenemos, por un lado, la risa como el triunfo de la carne y como deformación, y por el otro, la risa como curación y como liberación. La risa como adversario, la risa como cómplice. Son dos perspectivas, dos estrategias vitales: una, la de la certeza, que subraya la fe y el orden, previene contra la duda, busca el control mediante el miedo, privilegia la adhesión al bien; otra, la de la ironía, que pone el peso en el propio pensamiento, en la libertad, en el método y en la búsqueda de la conciliación con el cuerpo. ¿Se trata de dos antropologías diferentes o de una mera cuestión de énfasis entre dos posturas que un paso atrás acaban reuniéndose? Más bien lo segundo.

El primer punto de unión entre ambas posturas es la importancia del cuerpo. A veces pensamos que el peso que en la actualidad damos al cuerpo es absolutamente novedoso. Suponemos que particularmente en la Edad Media, el cuerpo importaba poco y el alma mucho. En realidad nos equivocamos al pensarlo así, al menos en el tiempo narrado en *EL NOMBRE DE LA ROSA*. En el mismo debate sobre la risa encontramos, tanto en la postura de Jorge como en la de Guillermo, que el cuerpo juega un papel primordial: tanto si es visto en el tono más conciliador del segundo como en el más guerrero de aquél, nos encontramos con un cuerpo humano que está en primera fila de la persona y de sus prioridades.

Tratemos de averiguar algo más sobre el significado del cuerpo, volteando hacia el viejo amigo de Guillermo, Ubertino. El abad, refiriéndose a él, dice: “Está cansado. Se interesa muy poco por las cosas de este mundo. Tiene sesenta y ocho años. Pero creo que todavía conserva el entusiasmo de la juventud.” Llama la atención aquí qué podrá significar “el entusiasmo de la juventud”, cuando Ubertino ha perdido el interés por “las cosas de este mundo”. Da la impresión de que se escinde el campo de los intereses, como en dos

mundos, uno, el de “las cosas de este mundo” y , otro, aquél por el que Ubertino no ha perdido el entusiasmo. Si dejamos hablar a Ubertino, esta escisión se aclara: “Tú sabes con que... feroz, sí, esa es la palabra, con qué feroz sed de penitencia he tratado de mortificar en mí los latidos de la carne, para volverme totalmente transparente al amor de Jesús Crucificado... Sin embargo, ha habido en mi vida tres mujeres que han sido tres mensajeros celestes para mí...” Tenemos los latidos de la carne en un campo y la transparencia al amor de Jesús Crucificado en el otro. El segundo es el campo de la transparencia, de la luz, y el primero, el de la carne, es el de la mortificación, de la obscuridad; uno es el del espíritu, que se cultiva, y otro es el de la carne, del que no se puede decir gran cosa, que no está ni siquiera problematizado. Por una parte, el campo de la carne no es digno de mayor interés, no se puede decir gran cosa de él, pero tampoco es el mundo que interesa, es “el resto”. El ámbito que interesa es el ámbito de la claridad, donde se debaten las ideas, donde se distingue lo que es y lo que no es. Dice Ubertino hablando de Salvatore: “Es una bestia glotona y lujuriosa. Pero nada, nada contrario a la ortodoxia” O, hablando de Remigio: “...siempre ha sido un buen fraile, al menos desde el punto de vista de la ortodoxia. En cuanto al resto, ¡ay! La carne es débil”.

Por otra parte, el campo de la carne inspira temor. No olvidemos la relación que se presenta entre los dos campos y que está expresada en las palabras “feroz” y “mortificación” de aquella confesión de Ubertino. Si algo no se puede decir es que el cuerpo no importe. Pero no sólo eso. Tiene la importancia de lo que nos exige un esfuerzo feroz. Hay que dominarlo, detenerlo, frenarlo, su fuerza es enorme y, paradójicamente, eso es lo que significa decir que la carne es débil. La carne se convierte en un misterioso adversario, o en una arena de conflicto, o en una expresión de lo que no logramos entender. Frente a eso, el feroz heroísmo: la risa de Jorge de Burgos es un descuido en la batalla. El humor de Guillermo de Baskerville es la posibilidad de liberarse un poco de las garras de la carne.

El cuerpo desconocido, respetado, temido, mantenido en lo posible como secundario pero al mismo tiempo en el centro de la atención, es visto como la expresión de algo ajeno y superior,

particularmente, pero no exclusivamente, el cuerpo de la mujer. Si bien la mujer es vista en muchos aspectos como inferior, los teólogos medievales, como dice Caroline Walker Bynum, “estaban convencidos, sin saber muy bien por qué, de que la creación de Dios era más perfecta con dos sexos que con uno”. Veamos, por último, unas citas que se refieren al femenino, pero que se aplican, con matices, al varón también. Una de Guillermo: “Había algo de femenino, por tanto de diabólico, en el joven que murió”. Y otras del mismo Ubertino, quien ha tenido en su vida tres mujeres que han sido para él “mensajeros celestes”: “Yo acababa de curarme” dice a Guillermo, “gracias a la intercesión de aquella mujer maravillosa, Chiara de Montefalco –murmuró con el rostro iluminado–, Chiara... Cuando la naturaleza femenina, naturalmente tan perversa, se sublima en la santidad, entonces acierta a convertirse en el más elevado vehículo de la gracia”. Dirigiéndose al novicio Adso y señalando a la Virgen: “En esta mujer que ves aquí, la feminidad se ha sublimado. Por eso puedes decir que ella sí es bella, como la amada del CANTAR DE LOS CANTARES. Hasta la gracia del cuerpo se convierte en signo de gracias celestiales... Pero debes aprender a distinguir entre el fuego del amor sobrenatural y el deliquio de los sentidos. Hasta a los santos les cuesta distinguirlos...”

En este campo de batalla que es el cuerpo intervienen, como si no bastara, lo divino y lo diabólico. Ahí está el origen del temor y del misterio alrededor del cuerpo. Sólo una visión de lo humano como unidad cuerpo y alma, que, sin embargo, se mantienen como ámbitos diferentes, hace posible interpretar estos lazos de unión. La última Edad Media renunció, al menos en boca de sus teólogos inspirados en Aristóteles, a mantener dicotomías marcadas entre alma y cuerpo, a pesar de la dificultad para comprender la resurrección de la carne. Los sucesos corporales son también expresiones del alma y expresiones de la concurrencia de las fuerzas del más allá, en esta fiesta que es mitad carnaval y mitad celebración religiosa. En medio de esta compleja situación, que rebasa los mejores esfuerzos, queda la decisión estratégica: la aventura de la ironía o el refugio de las certezas. A pesar de los cambios, hoy no estamos lejos de EL NOMBRE DE LA ROSA.





# Chiapas y la UNAM: problemas gemelos\*

*Dr. David Velasco Yáñez, SJ\*\**

**E**ste artículo es redactado al calor de “las traiciones de febrero” y una expresión masiva y elocuente: la marcha ciudadana del pasado miércoles 9 de febrero exigiendo la libertad a los estudiantes presos, contra la ocupación de la UNAM por parte de la Policía Federal Preventiva (PFP) y la reanudación del diálogo; el mismo día en que se celebra el quinto aniversario de la “traición de Zedillo”, cuando quiso detener a la dirigencia del EZLN en un diálogo convenido con el entonces secretario de gobernación, Esteban Moctezuma.

El período que pretendemos analizar, en este brevísimo espacio, está cargado de acontecimientos de la mayor relevancia, como el debate parlamentario en torno a los presupuestos de ingresos y egresos para el año 2000, que son claves para definir la política económica; los resultados de las campañas preelectorales en los que quedan definidos los 6 candidatos presidenciales; pero, sobre

*\* Artículo redactado el 15 de febrero de 2000. (Período del 13 de octubre al 15 de febrero de 2000).*

*\*\* Dr. en Educación por la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, en coordinación con el Programa Interdisciplinario de Investigaciones en Educación, de Santiago de Chile.*

todo, en lo que respecta a la guerra de Chiapas, el nombramiento de don Raúl Vera, O.P. como obispo de Saltillo conmocionó a la opinión pública y provoca un reacomodo de las relaciones al interior de la Iglesia Católica en México y, particularmente, en la diócesis de San Cristóbal de las Casas, con una nueva remoción posterior, el nombramiento del nuncio Justo Mullor como presidente de la Academia Pontificia.

Pero es la toma de la UNAM por parte de la PFP y las protestas que provoca, lo que nos lleva a pensar Chiapas y UNAM como problemas gemelos, con enormes repercusiones para la vida del país. En los dos casos, como en pocas ocasiones se había mostrado, aflora el rostro temible de la presión de la ultraderecha en México con toda su cauda de intolerancia y autoritarismo. En tiempos electorales como los que vivimos, eso tiene un claro significado: el aliento al voto del miedo, como ocurrió en 1994 cuando el gobierno alentó el temor a la violencia utilizando el alzamiento del EZLN.

Aquí encontramos el primer elemento de los problemas gemelos: que para fines electorales, en el '94 se utilizó a los zapatistas para inhibir el voto o para orientarlo a favor de más de lo mismo; en el 2000, la toma de la UNAM por la PFP viene como anillo al dedo para espantar al electorado con los estudiantes. Ya lo señalaba un grupo de maestros eméritos: "El uso de la fuerza pública para la solución de los problemas universitarios puede tener un impacto de desestabilización del conjunto de la vida nacional, de incalculables consecuencias"<sup>1</sup>. Lo más impresionante de esta afirmación es que se escribiera dos días antes de la toma de la Universidad.

Otro aspecto importante del período que analizamos es el papel de diversos organismos defensores de los derechos humanos, de los que destacamos la visita de la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Mary Robinson y, más recién-

---

1 Carta publicada en Correo Ilustrado, del diario LA JORNADA, el viernes 4 de Febrero de 2000. La firman: Pablo González Casanova, Luis Villoro, Alfredo López Austin, Octavio Rodríguez Araujo, Sergio Zermeño, Luis Linares Zapata, Miguel Concha y Luis González Souza.

temente, de la encargada del Grupo de Trabajo para los Pueblos Indios, Erika Irene Daes. Entre los organismos nacionales, destacamos el reconocimiento del gobierno francés a la organización indígena XI NICH por su defensa de los derechos humanos.

Una de las condiciones que puso Mary Robinson para visitar nuestro país, fue que el gobierno le hiciera la invitación, dado que la ONU es un organismo de representación de los gobiernos de los países miembros. En ese sentido, se montó todo un operativo por parte del gobierno para amortiguar los efectos de una visita que a todas luces resultaba incómoda. Sin embargo, y a pesar del control gubernamental de su agenda, el conflicto de Chiapas y otros informes de violaciones a los derechos humanos en México fueron señalados por la expresidenta de Irlanda.

En torno a la defensa de los derechos humanos y estas visitas *incómodas*, Chiapas y la UNAM tienen rasgos comunes, pues en uno y otro caso, nos encontramos con violaciones a derechos fundamentales como el derecho a la vida y a la educación.

La visita de Mary Robinson ocurre semanas después de que la Lic. Digna Ochoa, coordinadora jurídica del Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro, sufriera un atentado a su vida y de que se hicieran escuchar muchas voces de protesta exigiendo el esclarecimiento de los hechos y el castigo a los culpables.

Luego del comunicado del EZLN a Asma Jahangir, Relatora Especial de la ONU para Ejecuciones Extrajudiciales, Sumarias o Arbitrarias, en el que Marcos cuestiona la representatividad de la ONU y el sucio papel que jugó en la guerra de los Balcanes <sup>2</sup>, parecería que no habría comunicación con Mary Robinson. Sin embargo, a su manera, lo primero que denuncia Marcos es la estrategia de comunicación del gobierno federal, vía Internet, para mostrar los *grandes avances* de su labor en Chiapas, sin mencionar

---

2 Cfr. Comunicado del EZLN publicado en el diario LA JORNADA del martes 21 de Julio de 1999.

el estado de guerra que se vive <sup>3</sup>. Aun cuando es un comunicado dirigido a “la sociedad civil nacional e internacional”, es clara la intención de hacerlo llegar a la Alta Comisionada de la ONU para los Derechos Humanos y, de entrada, señala el estado de guerra: “Sí, hay aquí una guerra. Sí, soldados, aviones, helicópteros, tanques, ametralladoras, bombas, heridos, muertos, destrucción. ¿Las partes confrontadas? Bueno, por un lado está el gobierno mexicano; por el otro están los indígenas. Sí, el gobierno contra los pueblos indios. ¿Qué? No, no le estoy hablando de algo que pasó, es algo que ocurre actualmente. Sí, en este fin del siglo XX y cuando ya desempaca su equipaje de incertidumbres el siglo XXI, el gobierno mexicano le hace la guerra a los habitantes más primeros de este país, los indígenas” <sup>4</sup>.

Uno de los aspectos centrales que “sugirió” Mary Robinson para solucionar el conflicto de Chiapas fue la desmilitarización de la zona. Uno de los datos que más se discuten se refiere al número real de efectivos del ejército. En la versión del comunicado de Marcos se asienta lo siguiente:

“Oficialmente la fuerza principal del Ejército federal, la llamada Fuerza de Tarea Arcoiris cuenta con 11 agrupamientos: San Quintín, Nuevo Momón, Altamirano, Las Tacitas, El Limar, Guadalupe Tepeyac, Monte Líbano, Ocosingo, Chanal, Bochil y Amatitlán.

Pero basta un vistazo a vuelo de pájaro para darse cuenta de que esto es falso. Existen grandes guarniciones militares cuando menos en los siguientes lugares:

Zona Selva: San Caralampio, Calvario, Laguna Suspiro, Taniperla, Cintalapa, Monte Líbano, Laguna Ocotitalito, Santo Tomás, La Trinidad, Jordán, Península, Ibarra, Sultana,

---

3 Chiapas: la guerra II. La máquina del etnocidio (Carta 5.2), publicada en el diario LA JORNADA del sábado 27 de noviembre de 1999.

4 IBID.

Patiwitz, Garrucha, Zaquilá, San Pedro Betania, Yulomax, Florida, Ucuxil, Temó, Toniná, Chilón, Cuxuljá, Altamirano, Rancho Mosil, Rancho Nuevo, Chanal, Oxchuc, Rancho el Banco, Teopisca, Comitán, Las Margaritas, Río Corozal, Santo Tomás, Guadalupe Tepeyac, Vicente Guerrero, Francisco Villa, El Edén, Nuevo Momón, Maravilla Tenejapa, San Vicente, Rizo de Oro, La Sanbra, Flor de Café, Amador Hernández, Soledad, San Quintín, Amatitlán, Río Euseba.

Zona Altos: Chenalhó, Las Limas, Yactecum, La Libertad, Yaxmel, Puebla, Tanquinucum, Xoyeb, Majomut, Majum, Pepentik, Los Chorros, Acteal, Pextil, Zacalucum, Xumich, Canonal, Tzanen Bolom, Chimix, Quextik, Bajoventik, Pantelhó, Zitalá, Tenejapa, San Andrés, Santiago El Pinar, Jolnachoj, El Bosque, Bochil, San Cayetano, Los Plátanos, Caté, Simojovel, Nicolás Ruiz, Amatengango del Valle, Venustiano Carranza.

Zona Norte: Huitiupán, Sabanilla, Paraíso, Los Moyos, Quintana Roo, Los Naranjos, Jesús Carranza, Tila, E. Zapata, Limar, Tumbalá, Hidalgo Joexil, Yajalón, Salto de Agua, Palenque, Chancalá, Roberto Barrios, Playas de Catazajá, Boca Lacantún.

Esto sólo en la llamada «zona de conflicto». Para cumplir con la cifra oficial de 30 mil soldados en Chiapas, estas guarniciones deberían de tener un promedio de 300 soldados, cosa que es evidentemente falsa. Las guarniciones pequeñas tienen, en promedio, ese número. Pero los grandes cuarteles superan con mucho 10 veces esa cantidad. Los grandes cuarteles de Rancho Nuevo, Ocosingo, Comitán, Guadalupe Tepeyac y San Quintín cuentan entre 3 mil y 5 mil efectivos cada uno.

Según organizaciones indígenas y sociales de Chiapas (distintas y distantes al EZLN), el Ejército Mexicano tiene actualmente en Chiapas 266 posiciones militares, lo que significa un considerable incremento respecto a los 76 puestos que tenía en 1995. En una carta dirigida a Ernesto Zedillo y al secretario de la Defensa Nacional, Enrique Cervantes Aguirre, las agrupa-

ciones con presencia en las cañadas de la selva de Chiapas, manifestaron que tan sólo en los municipios de Ocosingo, Altamirano, Las Margaritas, La Independencia y La Trinitaria se encuentran destacamentos 37 mil soldados.

En esos cinco municipios, agregan, la población no llega a los 300 mil, lo que significa que hay un soldado por cada nueve habitantes. Por eso, señalan en el documento, “el retiro del Ejército Mexicano de nuestras comunidades constituye la principal demanda de los pueblos indígenas de Chiapas; y no responde a intereses de unos cuantos”<sup>5</sup>.

El comunicado de Marcos se extiende en detalles sólo para señalar y describir la fuerza militar desplegada en Chiapas que no se reduce a las fuerzas regulares, sino también a los grupos paramilitares.

Este asunto de los paramilitares nos lleva a otro rasgo de parecido con la UNAM, pero de mayor complejidad. Desde el estallido de la huelga, el 20 de abril de 1999, se hizo patente la presencia de *extraños* y no precisamente por los militantes de organizaciones sociales que, desde un principio, dieron apoyo a los estudiantes en huelga. Más bien esos extraños fueron identificados o como porros, o como agentes de gobernación infiltrados en el movimiento estudiantil y, posteriormente, con la flagrante toma de la Preparatoria 3, con el grupo COBRA, golpadores a sueldo del Rector.

Los grupos paramilitares, en la UNAM y en Chiapas, son la punta de lanza que es utilizada por el gobierno federal para *aparentar* los conflictos entre estudiantes – paristas y antiparistas –, o entre comunidades indígenas para justificar la medida de fuerza como la del pasado domingo 6 de febrero. Esa toma de la universidad es lo que ha llevado a pensar que una salida semejante se puede dar a la guerra de Chiapas, si no fuera porque el costo político es mayor.

---

5      IBID.

De por sí, si de costos políticos hablamos, no faltan los analistas que señalan que el problema de la UNAM apenas comienza, pues las soluciones violentas no sólo no resuelven los problemas, sino que los agudizan mucho más. Difícilmente se podrá realizar un Congreso Universitario que transforme a la UNAM con un sólo estudiante preso. De la misma manera, la guerra de Chiapas continuará en su baja intensidad, aumentando el deterioro social y probando la resistencia de las comunidades indias, como la de Amador Hernández, en plantón permanente desde hace más de siete meses <sup>6</sup>. El costo político se extenderá hasta el dos de julio con resultados impredecibles, tanto en el resultado electoral por la Jefatura de Gobierno del Distrito Federal – parte de la carambola de la lucha en la UNAM es, precisamente, contra el gobierno perredista y la figura de Cuauhtémoc Cárdenas -, como posteriormente, en las elecciones para gobernador en el estado de Chiapas.

A nivel internacional, es importante señalar dos acontecimientos. El primero, la llamada Batalla de Seattle, contra la sesión ordinaria de la Organización Mundial del Comercio, una de las más impresionantes manifestaciones, largamente organizadas vía Internet, contra el neoliberalismo y en la que se percibió el espíritu zapatista. El segundo, tiene que ver con la movilización indígena en Ecuador, que fue capaz de desestabilizar momentáneamente y hacer caer a su presidente constitucional.

Estas luchas contra el neoliberalismo pueden ayudar a entender la lucha que se libra en la UNAM y en Chiapas, porque son claramente dos expresiones de la resistencia contra el proyecto del Banco Mundial para privatizar la educación superior en México, y contra los planes para privatizar la industria eléctrica y posteriormente el petróleo, dos de las grandes riquezas de Chiapas, en donde, para el gran capital, los indios sobran.

---

6 El caso de la comunidad Amador Hernández merece un trato especial, pues se trata de una de las expresiones de la guerra psicológica y de la guerra de propaganda. Cfr. En el diario LA JORNADA, los reportajes del periodista Hermann Bellinghausen, quien le ha dado especial seguimiento a esta lucha.

En los días recientes, han tenido enorme repercusión las declaraciones del presidente Zedillo en el Foro Económico Mundial, realizado en Davos, Suiza, donde se refirió al problema de Chiapas como “un incidente en la historia” y el diálogo con el EZLN como un mal muy menor. Llama la atención el afán protagónico del presidente Zedillo al mostrarse como paladín y defensor del modelo neoliberal, en un momento en el que está sujeto a revisión, en buena medida para que funcione mejor, pero contrastan los elogios presidenciales en un foro internacional de la mayor importancia, en momentos de ajustes y revisiones y, sobre todo, en medio de las protestas contra el neoliberalismo. De más está decir que sus palabras fueron recibidas con críticas en amplios ambientes progresistas de México, incluso para experimentar dolor, tristeza y pena ajena.

Es en este contexto, nacional e internacional, ocurre uno de los acontecimientos que más marcan el período que venimos analizando. Si nos concentráramos en lo que ha venido ocurriendo en Chiapas en los últimos meses, con mucho, la sucesión de don Samuel Ruiz ha ocupado la atención de la opinión pública. Son varios hechos que se van sucediendo: desde los rumores de que se evitaría que don Raúl Vera, O.P. tomara posesión de la diócesis; la renuncia de don Samuel y la celebración de sus 40 años de obispo ya con la noticia de que don Raúl sale para Saltillo; pero se ignora todavía si el Papa Juan Pablo II acepta la renuncia de don Samuel; y, lo que es peor todavía, se da a conocer el retorno del nuncio Justo Mullor al Vaticano, nombrado Presidente de la Pontificia Academia Eclesiástica, considerada la escuela de altos estudios diplomáticos de la Santa Sede.

¿Qué ocurrió realmente en estos cambios? Es mucho lo que se ha venido escribiendo. De uno y de otro lado del espectro sociopolítico y eclesial de nuestro país. No deja de ser uno de los aspectos de mayor dificultad para el análisis de la Iglesia en México. ¿Cómo se hacen los cambios de obispos en México? ¿Qué ocurrió realmente en el cambio del nuncio Justo Mullor? Sin pretender dar una explicación definitiva de estos hechos, que siguen su proceso, es importante situarlos en esta historia concreta que estamos viviendo. La sucesión

de don Samuel Ruiz, largamente anunciada, no es un hecho accidental. Ocurre porque llegó a la edad límite. Para ello se preparó don Samuel y, entre lo más sobresaliente, está la realización del Sínodo Diocesano, que es una manera de proyectar la labor pastoral de la diócesis de San Cristóbal de las Casas para los próximos años y en base a los resultados de 40 años de caminar pastoral. Eso no significa poco. Quiere decir una estructura de “iglesia autóctona”, formada por miles de catequistas y cientos de diáconos.

Quizá el aspecto más relevante en el que conviene *situar* el hecho de la sucesión de don Samuel, es, precisamente, el de la guerra de Chiapas. Algunos mencionan, incluso, el *flanco católico*<sup>7</sup>. Es evidente que don Samuel y su sucesor, don Raúl Vera, O.P., son un obstáculo serio para los planes de contrainsurgencia del gobierno federal. Por tanto, el *flanco católico* habría que atacarlo de una manera más radical, que no se reduzca a la vulgar e ilegal expulsión de curas extranjeros, o incluso al encarcelamiento temporal de otros sacerdotes, incluso a mantener cerrados con violencia algo más de 40 templos católicos. El ataque frontal es a través de la remoción de sus cabezas.

Para realizar este movimiento, el gobierno federal no lo puede hacer solo. Necesita de aliados y de un cabildeo de mucha altura. Para ello, ahí está el llamado *Club de Roma*, un pequeño grupo de obispos y cardenales y sus relaciones estrechas con el Secretario de Estado, Angelo Sodano, antiguo nuncio en Chile y amigo personal de Augusto Pinochet. Sin embargo, habría que entrar en mayores pormenores, pues un análisis que atribuya sólo a las actividades de estos personajes, creo que se quedaría corto.

Es necesario agregar, como señala el historiador Jean Meyer, que el *cabildeo* en El Vaticano fue de las dos partes y, “el gobierno mexicano fue más inteligente, ya que fue mucho más discreta su maniobra para que se quitara al obispo de la diócesis”<sup>8</sup>.

---

7 Carlos Fazio, LIBRE EN CHIAPAS, EL FLANCO CATÓLICO. El nuncio se distanció del Club de Roma hasta quedar solo. Artículo publicado en LA JORNADA, sábado 12 de febrero de 2000.

Hay que tomar en cuenta que, en el conjunto del episcopado mexicano, no hay posiciones monolíticas. Esto fue más claro en el debate que se originó en torno a la remoción de don Raúl Vera, O.P. Pero, además, habría que analizar con más detalle la posición real que guarde el llamado *Club de Roma* en el conjunto de los obispos mexicanos y si, realmente, se le puede atribuir la causa del cambio del nuncio, Justo Mullor. Como es bien sabido, que “de Roma viene lo que a Roma va”. Lo cierto es que los dos movimientos, el de don Raúl Vera a Saltillo y don Justo Mullor al Vaticano, generan un reacomodo de las posiciones en el conjunto de la jerarquía católica mexicana.

En el debate, se olvida un pormenor: el compromiso de la Iglesia con los indígenas de Chiapas. Posiblemente no sea un pormenor muy relevante. Lo cierto es que se trata de una afirmación del Papa en su carta de nombramiento de don Raúl como obispo de Saltillo. Además, es una ratificación del nuncio Justo Mullor antes de su partida. Palabras más palabras menos. El hecho es que el dolor provocado por estos movimientos sólo puede sobrellevarse por la enorme esperanza que representa la Iglesia autóctona de la diócesis de San Cristóbal de las Casas.

Aquí encontramos un detalle más de los problemas gemelos, el de la UNAM y el de Chiapas: ¿qué papel juega el *Club de Roma* en uno y otro problema? Con temor y temblor y no sin algo de tristeza, nos encontramos con el famoso desplegado del *Grupo por México*, publicado en varios periódicos de circulación nacional y algunos diarios locales el sábado 29 de enero de 2000, pidiendo al gobierno intervenir en la UNAM y cancelar las posibilidades del diálogo. Para muchos, el desplegado es un llamado de la ultraderecha mexicana a la represión y a la solución violenta. Una vez consumados los hechos, no faltaron voces que señalaron que ahora hacía falta intervenir en Chiapas. No es novedad una expresión así de un sector de la derecha mexicana. Lo triste es ver a un grupo de obispos y cardenales mexicanos, firmando este llamado a la represión, al lado

de empresarios de los medios de comunicación, quienes han ejercido el *poder mediático* para distorsionar las luchas, tanto de los estudiantes de la UNAM como de las comunidades indias en resistencia en Chiapas.

Sin embargo, como suele ocurrir, el cálculo político no es precisamente lo que más distingue a nuestro actual gobierno. El miércoles 9 de febrero, una larga columna de manifestantes recorren el paseo de la Reforma y se congregan en el Zócalo capitalino para protestar por la toma de la UNAM, exigir la libertad de todos los estudiantes presos y volver al diálogo. Algo parecido había ocurrido un 12 de enero de 1994, cuando la sociedad civil exigió el cese al fuego en la guerra de Chiapas.

Finalmente, nos encontramos otro rasgo común en la UNAM y en Chiapas: un exasesor de la Secretaría de Gobernación, lo mismo diseña la estrategia contrainsurgente en Chiapas que endurece las posiciones de los *ultras* en el CGH y dirige sus baterías contra los estudiantes perredistas. Adolfo Orive Alba, actual asesor del candidato oficial, Francisco Labastida Ochoa, es señalado por varios periodistas e investigadores como el cerebro de la *ultra* y quien favorece la línea dura en Chiapas. ¿Casualidad? Más bien son los entretelones de las disputas internas en el grupo que disputa la continuidad o la ruptura con el régimen de Ernesto Zedillo Ponce de León.

UNAM y Chiapas son, pues, problemas gemelos que están denunciando las medidas autoritarias que está aplicando el gobierno federal y que anuncian males mayores en vísperas de las elecciones federales del próximo 2 de julio. La democracia, o mejor dicho, la transición a la democracia, pasa necesariamente por la UNAM y por Chiapas. Por la universidad, en la medida en que sean liberados todos los estudiantes, presos políticos y por la realización de un Congreso Universitario democrático que mantenga la vigencia de la educación gratuita. Por Chiapas, a través del reconocimiento de los derechos y la cultura indígena; esto es, por el respeto y la puesta en práctica de los Acuerdos de San Andrés.

En el entretanto, hay algunas señales de esperanza: se fragua la Alianza por Chiapas, formada por ocho partidos políticos que postulan al exsenador priísta, Pablo Salazar Mendiguchía, como su candidato al gobierno del estado en las próximas elecciones. Pero de manera paralela, el PRI lanza a su candidato, supuesto vencedor en elecciones internas y con poco más de 200 mil votos, el actual senador Sami David David.





# DOCTORADO EN FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN

*Dr. Pedro de Velasco Rivero, SJ*

**E**l próximo 7 de Agosto inician las actividades del Doctorado en Filosofía de la Educación que ofrece el ITESO de Guadalajara en la colaboración con el Centro de Investigación en Alimentos y Desarrollo (CIAD) de Hermosillo Sonora y los profesores del Instituto Libre de Filosofía y Ciencias.

Este doctorado se orienta a reflexionar críticamente la práctica de las diversas profesiones; concretamente, las preguntas límite -filosóficas- que nos plantean -desde esa práctica- los procesos de acumulación, procesamiento, transmisión y utilización de nuestros saberes. Estas preguntas, que nos sitúan en las fronteras con que el pensamiento profesional y educativo del siglo XX se ha ido encontrando, se refieren -y nos refieren- a los pre-supuestos epistemológicos y antropológicos, a nuestras concepciones y valoraciones de la socialidad e historicidad concretas del ser humano e, inevitablemente, a las teorías y prácticas morales/éticas que le dan sentido y criterios a la actividad humana.

Se pretende, pues, crear un espacio que permita rescatar la experiencia profesional/educativa de los participantes y les ayude a llevar su reflexión hasta el nivel de los sentidos últimos y de los efectos reales que la práctica de su profesión tiene para el diseño y construcción de un mundo realmente habitable, acogedor, compartible y disfrutable para todos los seres humanos.

Queremos generar un espacio de reflexión universitaria de alto nivel, estructuralmente distinto; un doctorado que, en su mismo diseño e implementación, establezca una novedad en la forma de

generar, trabajar, someter a crítica y comunicar el pensamiento, los sentidos y proyectos que dinamizan y orientan nuestra actividad; que no sólo permita sino que pretenda fundamentalmente favorecer la creatividad y el disfrute en la re-elaboración intelectual de nuestra experiencia-reflexión-práctica profesional.

Por ello, el doctorado se dirige a personas con una experiencia profesional rica -en servicio a la sociedad y crítica a nivel de su propia ciencia o arte.

Se trata de un doctorado no escolarizado, cuyo eje fundamental es la investigación. Esta se realiza mediante seminarios semestrales de investigación (de cuatro a seis), acompañados constantemente de un tutor (que es quien dirige la elaboración de la tesis) y seis seminarios de teoría, en los cuales se plantean líneas de reflexión, lectura y análisis propiamente filosófico en cuatro líneas básicas (epistemológica, antropológica, social y ética) y dos complementarias (sobre educación); estos seminarios suponen una reunión inicial y una reunión final de presentación, discusión y evaluación del trabajo de cada candidato cada semestre.

El proceso de admisión para la primera generación ya se inició y se cierra el 31 de mayo. La información más concreta se puede obtener directamente en el ITESO comunicándose con Martha Toledo 669-35-69 e-mail: [mtoledo@iteso.mx](mailto:mtoledo@iteso.mx), con María Rostro 669-34-34 ext. 3268; e-mail: [mariar@iteso.mx](mailto:mariar@iteso.mx) o por medio de la página Web del mismo ITESO que es:

[www.iteso.mx/acad/depeduc/doctorado](http://www.iteso.mx/acad/depeduc/doctorado)





# Divagaciones socio-psicológico - lingüísticas sobre la Tolerancia\*

*Guillermo Aparicio\*\**

**T**olerancia se ha convertido, merced a la liturgia oficial, en una de esas palabras mágicas y sagradas y en apariencia evidentes que pronunciamos con reverencia y hasta con unción, una de esas palabras que no nos gusta explicar, pues cada cual de nosotros cree saber lo que significan, por más que sospechemos, y no sin razón, que cada cual les da un sentido y las pronuncia con una resonancia diferente: Tolerancia, respeto, fidelidad, lealtad... son palabras evidentes, evidentes para cada cual, cuando nadie nos pide explicaciones ni cuentas, pero elásticas, inasibles y hasta volubles cuando alguien nos obliga a definir las. Son palabras de una evidencia engañosa que nos tientan a definir las por tautología:

¿Que qué es tolerancia? Pues está claro, la misma palabra lo dice: Tolerancia es tolerancia, “ la acción y efecto de tolerar ” - como muy bien apunta el **DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA** en su primera acepción. ¿Que qué

*\* Conferencia sostenida en la Universidad de España en agosto de 1995, en San Sebastián.*

*\*\* Conferencista, Stuttgart, Alemania.*

significa tolerar? ¡Pues tolerar significa tolerar! Y hay quienes se quedan tan anchos. Bendita tautología que se oculta detrás de más de una definición grandilocuente ...

Qué poco evidentes son tales palabras evidentes lo experimentamos dolorosamente cuando alguien nos pide y hasta nos obliga a que las definamos o incluso a que pongamos sinónimos. *Tolerar es...* - y empezamos a balbucear, a no ser que seamos perros viejos, duchos en el arte de verbalizar, de racionalizar, de definir.

En realidad es una palabra voluble y versátil, como demuestra un repaso somero de sus usos en la vida real, la que no viene regulada por los imperativos de una consagración oficial:

Las **películas toleradas y no toleradas**, es el recuerdo más antiguo que yo registro en mi propia memoria: Aquellas cartulinas blancas, azules, rosas o granates donde la censura religiosa promulgaba sus juicios sobre las películas, en aquellos lejanos y cercanos años del nacionalcatolicismo: *Esta película es tolerada*. Que no es lo mismo que permitida a secas; tolerar era en ese contexto *permitir con sordina*. Tolerada quería decir: *Por mí, prohibiría todas las películas, pues el cine es un artilugio demoníaco, por donde se nos infiltra la inmoralidad. Pero, como ya no tengo un poder absoluto, no me queda más remedio que tolerar al menos algunas películas, a regañadientes. ¡Qué remedio me queda, si no quiero perder lo que me resta de poder!* Aquella tolerancia eclesiástica a regañadientes no nacía de largueza o generosidad. Era una tolerancia oportunista de la más baja ralea, pero al fin y al cabo tolerancia.

No muy lejos le andan las **casas de tolerancia**, esas zonas francas donde se puede practicar una inmoralidad sin más pena y castigo que la misma inmoralidad, esas zonas donde la autoridad *hace la vista gorda*, bien por sentido comercial, bien por un sentido realista que casi raya en el cinismo, como cuando Agustín toleraba la prostitución para salvar la sagrada institución del matrimonio. Tolerar, una vez que se ha comprendido que insistir en la prohibición no haría más que agravar la situación. Tolerar renqueando, pero al fin y al cabo, tolerar. Menos da una piedra. En este contexto, tolerar

supone que, quien tolera, tiene o cree tener el poder de impedir algo y que, si no lo hace, no es por magnanimidad, sino por evitar males mayores. Es la tolerancia de las personas y las instituciones y los regímenes autoritarios que un día se hacen hasta cierto punto tolerantes, que *abren la mano* para evitar que la tensión social siga subiendo y estalle. Es ésta una *tolerancia de emergencia* que obedece al puro instinto de conservación de quien, aun ostentando el poder, se siente acorralado. Por ello, esa tolerancia es una tolerancia con cuentagotas y a regañadientes, nacida de un pragmatismo cazurro, rezongón y destemplado, es una tolerancia al acecho.

No es ella, sin embargo, la única forma de tolerancia del poderoso, ni siquiera del poderoso absoluto. Me refiero a la tolerancia del soberano *magnánimo*, cuando no *ilustrado*, quien, sobre la base de un poder absoluto no discutido, gusta de hacer gala de magnanimidad, indulgencia, largueza, longanimidad. Es la figura del soberano tolerante, Y a nadie que no sea propenso a un romanticismo histórico irreflexivo se le escapa la carga de arbitrariedad inherente a un tipo así de tolerancia por muy ilustrada que ella sea. Este tipo de tolerancia, por muy ilustrada que ella sea, insisto, no cabe, pues, en sistemas democráticos, que no se basan en la relación soberano-súbdito, ya que la relación de los individuos y grupos con el poder se fundamenta en ellos en derechos claramente definidos no sujetos a los humores más o menos magnánimos, más o menos tolerantes del poderoso. Cuanto más democrático sea un sistema menos precisará de la *tolerancia vertical*.

Bien es verdad que el absolutismo que nosotros vivimos en nuestra infancia y juventud nada tenía de ilustrado. Era aquél un absolutismo oscurantista y clerical de la más baja ralea.

No es, pues, extraño, que, en aquellos oscuros años del nacionalcatolicismo gozaran de tan mala prensa tanto la *tolerancia religiosa*, una de aquellas invenciones de las gentes sin principios y de mal vivir, como la *tolerancia política* y hasta *moral*, propia de las instituciones y las democracias no orgánicas, corrompidas y decadentes <sup>1</sup>. Que tales personas, grupos, iglesias y regímenes intoleran-

tes practicaban y practican a la vez, hacia dentro del clan, una tolerancia moral que equivale a una inmoralidad desenfundada, es bien sabido y no hace sino confirmar que la tolerancia y la intolerancia suelen practicarse según la ley del embudo. Más que de tolerancia habría que hablar en este caso de *complicidad*.

Fuera de este último, los ejemplos hasta ahora aducidos despiertan la sensación de que la tolerancia es algo que se practica de arriba hacia abajo. La realidad de la tolerancia no es ni mucho menos ésa, ya que no es ni mucho menos extraño que la tolerancia se practique a la inversa, o mejor *a la perversa*. Me explico: Si nos preguntamos *quién precisa de la tolerancia* de los demás, de su entorno, no será difícil descubrir que son los descarriados, los excéntricos, los locos, los jóvenes, los niños, los viejos, los disidentes, las minorías quienes precisan de la tolerancia para vivir e incluso para sobrevivir; esto es, los anormales y subnormales, los que no responden a la norma, los que no dan la talla, los débiles, los que riegan fuera del tiesto, los *extraños*. Y si nos preguntamos *quién práctica de hecho la tolerancia*, nos toparemos con la sorpresa de que son precisamente aquellos que más precisan de la tolerancia de los *normales* y de los *fuertes* quienes más se ven obligados a practicarla, frente a los fuertes y los normales,.. Es ésta una situación perversa, tan perversa como real, tan real como perversa... Me pregunto si en este caso está justificado hablar de tolerancia o si no estaremos más bien frente a una estrategia de supervivencia del débil, más emparentado con la resignación, la paciencia, el aguante y hasta el servilismo que con la tolerancia.

Siguiendo en esta misma línea, no es raro que precisamente a los grupos minoritarios se les exija una tolerancia tal frente a los grupos mayoritarios, que se vean obligados a *tolerar* los evidentes abusos de poder de las mayorías. Una cosa es esperar de los grupos minoritarios un determinado grado de adaptación y respeto a las costumbres y a la lengua de la mayoría, por no citar más que los aspectos más evidentes, y otra muy diferente es que las mayorías se sirvan de las

---

1 Franco se vanagloriaba de haber introducido en España una democracia orgánica, en contraposición a las democracias (¿anorgánicas, inorgánicas?) de Europa Central, ineficaces y corruptas.

instituciones públicas para imponer algo tan privado como sus creencias, y acusen de intolerantes a las minorías que apelan a la aconfesionalidad del estado. No, no hablo de tiempos pasados ni de países, pongo por caso, teocráticos musulmanes. Hablo de Alemania, donde el Tribunal Constitucional, aplicando uno de los principios obvios de una sociedad laica, dictaminó recientemente que no es lícito imponer los crucifijos en las escuelas estatales: La mayoría cristiana bávara, capitaneada por sus políticos socialcristianos y pastoreado por sus curas y pastores, puso el grito en el cielo acusando de intolerantes a aquellos que quieren prohibirles seguir practicando la intolerancia mayoritaria. Realmente, no hay nada a lo que no se le pueda dar la vuelta, no hay vocablo que no esté expuesto a la tergiversación.

Con este último ejemplo no andamos lejos de la expresión *no toleran que les lleven la contraria*, con la cual estamos constatando críticamente que individuos o grupos determinados se han convertido a sí mismos en norma, en norma absoluta, y que no admiten discusiones ni divergencias ni disidencias. Es notable que no usemos la expresión positiva: *tolera que le lleven la contraria...* Casi me inclinaría a sospechar que la intolerancia es lo normal y que la tolerancia se define como excepción, por contraposición a la intolerancia. Y en realidad, si nos ponemos a soñar despiertos con una sociedad paradisíaca donde la tolerancia fuera el clima normal, apenas hablaríamos de ella, pues de lo obvio bien poco se suele hablar.

Pintoresco y hasta grotesco, pero bien actual, es el caso de aquellos paladines de la tolerancia que ayer, mientras ostentaban un poder más bien absoluto y arbitrario, denostaban a la tolerancia como cáncer social, político y moral, y hoy, una vez perdida buena parte de aquel poder, acusan de intolerante toda medida, por muy democráticamente que haya sido dictada, que limite en lo más mínimo privilegios adquiridos que les permitan campar a sus anchas y desplegar, incluso con la tutela del poder, sus actividades abierta o solapadamente proselitistas, o contradiga o relativice sus sacrosantos principios sectoriales y sectarios, Grotesco, por no decir desvergonzado caso de tergiversación del vocablo tolerancia, que así se ve

degradado a un personaje de farsa. Suelen ser ellos los mismos que ayer, encaramados en un poder no compartido con nadie, proclamaban envalentonados y machosos aquello de la *santa intolerancia*, una sandez perversa, una paradoja fanfarrona e inculta, una irracionalidad emparentada con aquello de *viva la muerte*.

Pero volvamos a *entonar melodías más gratas* <sup>2</sup> :

**Tolerar puede ser un signo de confianza:** *Esto sólo te lo tolero a ti*. Es una tolerancia una *condescendencia*, que se cría en un ámbito de confianza e intimidación. Como también se da su contrario, una **tolerancia que sólo se practica frente a extraños**, *frente a los de fuera*, frente a extraños que están de paso, a quienes se les permiten excepciones que no se les permiten a los de dentro, a los *entraños*, ya que dichas excepciones no ponen en peligro la moral y los usos cotidianos. Es una tolerancia frente a aves de paso, siempre y cuando no pretendan hacerse sedentarias. Es un alarde de generosidad ante lo exótico pasajero, por aquello de *déjales, total, mañana se van y si te he visto no me acuerdo*. O es una **tolerancia de mercader**, motivada por razones económicas, como a los turistas se les permiten comportamientos que no se les permiten a los de casa, ya que los turistas son una fuente de divisas y los de casa no...

Aventurando una pirueta lógica confesaré que una de las expresiones más reveladoras de la esencia de la tolerancia es para mí la expresión: *Yo no tolero las comidas picantes*. Es lo que yo vengo sospechando hace algún tiempo: que la tolerancia, en el sentido positivo que yo quisiera reivindicar en esta charla, es *un problema de estómago*, una cuestión de talante, de humor, de buen y mal estómago, de buen y mal talante, de buen y mal humor.

Y quizás sea esto lo que hace de la tolerancia una palabra tan imprecisa y escurridiza: Que no denomina una convicción, ni un credo, ni una ideología y ni siquiera una *virtud* - como luego diré - sino un talante, Sí, un talante, un ser tal *como se es* y no de otro modo, un temperamento, de *temperare*, templar, un estar templado

---

2 Así comienza la oda de Schiller a la alegría.

en una determinada tesitura, como un instrumento que está templado o destemplado, y por ello suena bien o mal; o como un acero bien templado, flexible y resistente a la vez, esto es tolerante, o mal templado, inflexible, bronco, intolerante. Tolerancia es un temperamento y un temple, un buen temperamento y un buen temple, deseable y loable - permítaseme suponerlo - por más que abunden quienes prefieran los instrumentos mal templados y los aceros duros e inflexibles.

Y estos juegos de palabras - el juego nos acerca al sentido hondo del lenguaje y de la realidad, jugando aprendemos a vivir, a vivir en serio - nos han llevado así de la mano a una primera definición: Podemos, pues, aventurar después de este primer acercamiento juguetón, que tolerancia es una cualidad o más bien un talante, un talante de instrumento bien templado, de persona bien templada, de persona de buen temple... Tolerancia tiene que ver con temple y armonía, con madurez y redondez, con flexibilidad y paciencia, y respeto. Intolerancia será, pues, destemple y desarmonía, signo y producto de inmadurez y de destemple, **Quien no tolera, desentona.** (¡Qué iluso, verdad!?)

El *temple* me ha llevado de la mano a la palabra *templanza*, y me he preguntado si tolerancia y templanza tendrán algo que ver entre sí. Y he consultado el DICCIONARIO DE LA ACADEMIA. Y ha sido un placer y una sorpresa: La primera acepción, la religiosa, no viene a cuento: “Una de las cuatro virtudes cardinales, que consiste en moderar los apetitos y el uso excesivo de los sentidos, sujetándolos a la razón”. A ella equivale la segunda: “Moderación, sobriedad y continencia”. Y es precisamente la tercera, **la acepción climática**, la que nos pone en una pista interesante: “Benignidad del aire o clima de un país”. Y así es: La tolerancia no es sólo un talante individual, sino que es también la templanza climática colectiva, la benignidad del clima social. Y es verdad: hay sociedades, países, regiones, culturas, religiones, instituciones, grupos, legislaciones y hasta lenguas tolerantes, como hay países, regiones, culturas, religiones, instituciones, grupos, legislaciones y hasta lenguas intolerantes. Hay climas sociales duros y los hay suaves, hay climas sociales rígidos y los hay flexibles, es decir, hay climas sociales tolerantes e

intolerantes. ¿Que por qué? Sobre ello quisiera volver más tarde. Otra definición puede lograrse por un camino bien pintoresco, de técnica fotográfica: el negativo, esto es lo contrario de la tolerancia es la intolerancia, es decir, la inflexibilidad, la intransigencia, el integrismo, el rigorismo, el radicalismo, el fundamentalismo, el dogmatismo...y toda una serie de ismos... Pues bien, si ahora sacamos un negativo de esos negativos, obtenemos un resultado sorprendentemente nítido: Tolerancia es lo contrario de intolerancia, de intransigencia, de integrismo, de rigorismo, de radicalismo, de fundamentalismo, de dogmatismo ... (¿Tautologías? Puede ser, pero tautologías luminosas.) Tolerante es, pues, según este tercer acercamiento, quien nunca se contagió de dogmatismo ni de radicalismo ni de intransigencia ni de integrismo ni de rigorismo ni de fundamentalismo..., o quien, habiéndose contagiado de tales ismos, se curó de ellos. Lo cual nos vuelve a llevar de la mano a la pregunta clave de cómo se logra una terapia, individual y colectiva, que nos cure de la intolerancia, individual y colectiva. También sobre esto quisiera volver luego, aunque no sea más que someramente.

Otro acercamiento, bien obvio, se logra por el camino trillado de la **etimología**: Tolerar viene de *tollere*, que a su vez procede de la raíz latina *tollere* en el sentido de levantar, alzar. No sería, pues, aventurado, pensar que tolerar tiene que ver con llevar, sostener, portar, lo cual a su vez nos acerca al verbo *soportar*, aguantar, que de hecho tiene sus afinidades con tolerar y que nos desvela uno de los aspectos constitutivos del tolerar: cuando yo soporto algo o a alguien lo hago, según los casos, a mi pesar, a contrapelo, a disgusto, a regañadientes... Hay grados, pero una cierta resistencia, nacida de la aversión, del disgusto, de la desgana o simplemente de la extrañeza e incluso de la indiferencia displicente, tengo que vencer siempre cuando tolero. Y me parece claro que el tolerar, incluso el más benigno y benévolo tolerar, incluye siempre un algo o un mucho de distancia, de reserva, de pesar, de a pesar de ... *Aunque tu proceder no sea el mío ni me cuadre, lo tolero. Aunque tu opinión o tu creencia o tu ideología no sea la mía, ni te persigo ni te ataco ni te desprecio por ello. Te dejo en paz. Aunque tu lengua y tu cultura no sean las mías, te dejo que las practiques. Aunque yo no te aprecie como para estimarte o hasta quererte, te admito cerca de mí, no te*

*considero enemigo. Creo entender que nos movemos aquí más bien al nivel de la **tolerancia horizontal**, entre iguales o cuando menos entre semejantes o equivalentes,*

Este **elemento de resistencia o reserva** y hasta aversión inicial, constitutivo de la tolerancia en sus formas más usuales, **provoca un equivoco bien intencionado** pero sumamente peligroso, pues abundan quienes partidarios de los sentimientos puros y nobles, descalifican a la tolerancia diciendo que no basta con tolerar, que es preciso estimar y hasta amar. Y yo me permito recordar que lo mejor es enemigo de lo bueno, y que otro gallo nos cantara si, en lugar de predicar constantemente un amor universal, nos contentáramos con preconizar la tolerancia, aun en sus formas más burdas y vulgares.

Tolerar, pues, en su variante burda de *soportar*, de aguantar, supone que no comulgo con esas otras convicciones y costumbres y opiniones y tradiciones y gustos, pero que comprendo que no me queda más remedio que admitir que existan. Y como no me queda más remedio que tolerarlas, las tolero, Que no es poco, y mejor nos iría en la convivencia a nivel social, político, cultural, etc., si fuese obvio esto de tolerar aquello que no queda más remedio que tolerar, pues bien sabido es que **los héroes y fanáticos** ante nada se arredran, ni siquiera ante lo irremediable, ya que los héroes y fanáticos, **adversarios viscerales de toda tolerancia**, proceden según el principio fundamental y fundamentalista: *Si la realidad no cuadra con mis ideas, allá la realidad!*

Aquella tolerancia burda que simplemente soporta, y a regañadientes, no está bien vista por los *selectos*, por obedecer a móviles más bien primitivos y hasta vastos, como es el simple deseo de no complicarse la existencia. Es este soportar un tolerar como-dón, cuando no indiferente, displicente y hasta despectivo.

Mientras que el tolerar, **en una segunda variante más depurada**, incluye, sí, un *quantum* de reserva, de distanciamiento frente a algo que yo no comparto o frente a alguien que me cae mal, pero a la vez supone también que me siento tan seguro y a gusto en mis propias convicciones y costumbres y opiniones y tradiciones y

gustos, que no me siento amenazado por el hecho de que no sean las únicas. No es lo mío, pero ni me molesta ni me inquieta, y hasta me resulta interesante. Por ello no sólo lo soporto, sino que **lo admito**. Esta tolerancia sería, en términos más simples, algo así como el resultado de un carácter seguro, curioso, pacífico y bonachón.

Y un **tercer nivel**, a mi parecer el más depurado de la tolerancia, tan depurado que ya no sé si realmente responde al vocablo tolerancia, es el que parte de una convicción o de un **talante** que yo casi llamaría **sincretista**, pues reconoce que la diversidad, en principio, es un valor positivo: es ésta una tolerancia que no sólo soporta a regañadientes ni sólo admite bonachonamente lo distinto frente y junto a sí, sino que busca el contacto con lo diferente, para aumentar el placer, para enriquecerse. Es evidente que entramos aquí por senderos bien poco trillados, al menos entre nosotros, los oriundos de la crispada, cristiana Celtiberia.

No se nos caen los anillos si reconocemos que a los mortales, y más cuando esos mortales se han criado en un clima intolerante y crispado, como fue el de mi generación y el de las generaciones adyacentes, *no nos resulta fácil tolerar*, hasta en su forma más burda de soportar. No es, pues, muy sabio, descalificar las formas más pedestres de la tolerancia para predicar las más sublimes.

Y damos un paso más si nos percatamos de que **cuando más difícil es tolerar**, hasta en su forma burda de soportar, es cuando no sólo hay **diferencia** de gustos y opiniones y creencias, sino **de intereses**, es decir, cuando el otro, con su diversidad y sus divergencias, es un enemigo, un adversario o simplemente un rival. Y precisamente aquí se plantea una de las preguntas claves del problema de la tolerancia: ¿Quién es mi enemigo, quién es mi adversario, quién es mi rival? En apariencia la respuesta es bien sencilla: Mi enemigo es aquel que me amenaza o que amenaza mis intereses. Pero es precisamente esta respuesta tan sencilla la que se desvela como una de las preguntas más complicadas en este complicado mundo de algo a primera vista tan claro como la tolerancia: mi enemigo es aquel que me amenaza o amenaza mis intereses, sí; pero sabido es que hay intereses reales e intereses ficticios, imaginados; como hay

intereses vitales e intereses secundarios, intereses renunciables e irrenunciables. Amén de que la tarea de definir los intereses, tanto los propios como los ajenos, está sujeta a una gran carga de subjetividad, que fácilmente deriva en la arbitrariedad. Por no hablar de la amenaza misma, que puede ser real e imaginaria, hipotética o comprobada, lejana o inminente ... Y bien sabido es también que, cuanto más insegura sea una persona en su estructura emocional, tanto más verá surgir amenazas a su alrededor, hasta sentirse acorralada por un ratón. Cuanto más inseguros emocionalmente, tanto más tenderemos a ver en todo lo nuevo y extraño una amenaza, Y por ello no lo toleraremos. Pienso que este elemento es uno de los que más nos ayudarán a formular una etiología de la intolerancia y a diseñar una terapéutica genérica camino de la tolerancia: Adelantando acontecimientos diría yo que, cuanto más seguridad en sí mismos tengan una persona, un grupo, una cultura, cuanto más convencidos y transidos de su propio valor estén, más tolerantes serán frente a los divergentes y disidentes, frente a los nuevos y distintos y extraños y forasteros, frente a los pájaros pintos. Formulando de un modo muy general aventuraría la hipótesis de que **la tolerancia es un síntoma de autoestima, de energía, fuerza y consistencia, mientras la intolerancia es un signo de inseguridad, de debilidad e inconsistencia.**

Es evidente, no obstante, que **hay enemigos reales** de quienes emanan amenazas reales. Y a solucionar los problemas que se derivan de las amenazas reales no se llega ni exclusiva ni necesariamente por la vía de la tolerancia, por más que la tolerancia, en principio, solucione más conflictos reales y disipe más amenazas reales que el enfrentamiento. Es evidente que habrá situaciones en que la amenaza real sólo se disipe, si se disipa, por el camino del **enfrentamiento de intereses**. Pero considero un error calificar la vía del enfrentamiento como la vía de la intolerancia, ya que la defensa consecuente de los propios intereses personales o de grupo, una vez llegada a una situación límite que no permite sino el enfrentamiento, se sitúa a otro nivel que el de la tolerancia y la intolerancia. **La tolerancia y su contrario la intolerancia se sitúan a otro nivel, a aquel nivel en el que la realidad me deja margen de maniobra.** El tolerante reconoce y aprovecha ese margen de

maniobra, mientras que el intolerante o no lo reconoce o, reconociéndolo, no lo aprovecha. Visto desde esta perspectiva, el tolerante es sensible, pues sabe reconocer, y es sabio, pues sabe aprovechar; mientras que el intolerante no es sensible, porque no sabe reconocer, o no es sabio, porque no sabe aprovechar. O le faltan tanto la sensibilidad como la sabiduría. Que de todo hay.

Esto es, que la tolerancia tiene mucho de **pragmatismo** e incluso de **oportunismo**. Quedé agradablemente sorprendido al comprobar que este elemento pragmático y hasta pragmatista es el que domina en las acepciones de la tolerancia que registra el nuevo DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA:

Después de la socorrida tautología (*acción y efecto de tolerar*), recoge el DICCIONARIO la acepción *moral o cívica*: “Respeto o consideración hacia las opiniones o prácticas de los demás, aunque sean diferentes a las nuestras”. El aspecto de *respeto* y de *consideración* da a esta definición de tolerancia un tono acusado de nobleza. Sigue la *tolerancia religiosa*: “Reconocimiento de inmunidad política para los que profesan religiones distintas de la reconocida oficialmente”. Esto es, que la tolerancia religiosa sólo es necesaria donde existe la intolerancia religiosa, cual es el caso de un estado confesional o de su contrario, un estado ateo, que no es ni mucho menos lo mismo que laico. Pero son las acepciones siguientes, las más prosaicas, las más sugerentes: «4. *Diferencia consentida* entre la ley o peso efectivo y el que tienen las monedas». «5. *Margen o diferencia que se consiente* en la calidad o cantidad de las cosas o de las obras contratadas» «6. *Máxima diferencia que se tolera o admite* entre el valor nominal y el valor real o efectivo en las características físicas y químicas de un material, pieza o producto».

Viene ahora a cuento la definición técnica y científica de la tolerancia, que escuché de un joven filósofo alemán: “*Toleranz ist die zulässige Abweichung von der vorgeschriebenen Norm*”. “**Tolerancia es el grado admisible de divergencia frente a la norma establecida**”.

¡Qué bien sienta dejarles definir la tolerancia a los **técnicos** y a los **mercaderes**, tan a ras de suelo, tan ajenos al prurito moralista, tan pragmáticos! Si analizamos estas últimas definiciones tan prosaicas de la tolerancia, veremos que responden a una experiencia bien simple: **Para que las cosas funcionen no hace falta una norma inflexible**, ya que la experiencia nos da que un cierto margen de divergencia, amén de ser inevitable, no echa las cosas a perder. **La técnica y los negocios son de por sí tolerantes, funcionan con normas pero sin ortodoxia.** ¡Bendito pragmatismo! Este pragmatismo tolerante se ve obstaculizado tanto por la ideologización como por el rigorismo. Ideologización que de por sí tiende al dogmatismo; rigorismo que obedece a un carácter estrecho o se deriva en línea directa de la ideologización. Me permito adentrarme por un momento en el terreno para mí vedado de la teoría política y social para, fiado en el vigor de las verdades de Perogrullo, aventurar la vulgaridad de que un régimen o sistema tolerante es un régimen en el cual las instancias rectoras no se sienten competentes en cuestiones de ideologías, credos y aficiones, para dedicarse únicamente a fijar, respetar y hacer respetar las reglas del juego de la convivencia, concebida ésta del modo más pragmático y menos ideológico posible.

No soy el único ni el primero que piensa que va siendo hora de restablecer la honra perdida de posturas y actitudes tan poco ibéricas y tan poco católicas <sup>3</sup> como el pragmatismo. Y digo que es hora de reivindicar un pragmatismo, que no da batallas innecesarias, ni reconoce enemigos donde podría encontrar aliados, ni dictamina incompatibilidades donde no hay más que diferencias, ni se siente amenazado por novedades que pudieran ser ganancias; que negocia hasta el límite de lo negociable, que hace prevalecer los intereses reales sobre los principios ... Es hora de reivindicar y rehabilitar el pragmatismo frente al fundamentalismo y el principalismo. Y es hora de reivindicar y rehabilitar al oportuno, al **discreto**, *de temple relajado y distendido*, que sabe reconocer las oportunidades, frente al **héroe**, *de temple férreo*, que a toda hora y en toda oportunidad

---

3      Pienso en la expresión *esto va a misa* y su contrario *esto no es muy católico*. Y aprovecho para salir al paso, aunque no sea más que muy de pasada, a la

vive *en tensión*, dispuesto siempre a morir - normalmente a morir matando - por sus principios, tanto más tentadores cuanto más se calificquen de ideales. Es hora de reivindicar al tolerante.

**Con otras palabras, es hora de reivindicar la flexibilidad frente a la rigidez, lo relajado frente a lo erecto, la curva frente a la recta, lo femenino (no digo lo feminista) frente a lo viril.**

Y no descubro ningún secreto aquí al afirmar que la cualidad viril por antonomasia es la rigidez, que no otra cosa es el acto viril por antonomasia de la erección, ese estado esencialmente pasajero que nuestro mundo masculino quisiera convertir en permanente. La rigidez, la erección, como estado ideal masculino y por consiguiente humano. ¿Qué de extraño tiene, pues, que algo tan *flexible y dúctil y curvo* como la tolerancia no haya hasta ahora encontrado su lugar entre las virtudes, esto es, entre las cualidades viriles ? <sup>4</sup> ¿Qué de extraño tiene que toda una legión de machitos creyentes (creyentes

---

acusación de que yo, con mis frecuentes alusiones al Cristianismo, estoy demostrando una gran intolerancia. Puede ser, aunque yo me inclino a creer que no, pues doy fe, en propio descargo, de que me suelo comportar de modo muy diferente frente al creyente individual con el que convivo más o menos de cerca que frente al Cristianismo como fenómeno social, cultural y político. Por mucho respeto y tolerancia que practique frente a cada uno de los creyentes y a su credo, no estoy dispuesto a ser tolerante por principio frente a la Iglesia, tal como es, por ser una sociedad muy concreta de poder, ni frente al dogma y a la moral cristianas en su totalidad. No estamos aquí ante creencias inocuas o neutras y mucho menos por principio benéficas. Estamos aquí frente a una estructura muy concreta y muy maciza de poder con la que yo y otros muchos de mi misma ralea viven en un conflicto de intereses. Y ya apunté arriba que, cuando se presenta un conflicto de intereses, sólo puede apelarse a la tolerancia cuando se da un margen de maniobra.

- 4 Aquí llegué por otro sendero, en apariencia intrincado, pero en realidad muy simple: Cuando empecé a ocuparme sistemáticamente del tema de la tolerancia, se me ocurrió preguntarme si la tolerancia es o no una virtud. Me olía que no. Y busqué en los catálogos de virtudes de mi catecismo, el famoso "Astete" de mi niñez nacionalcatólica, que aún conservo. Dos tipos de virtudes conoce y reconoce mi catecismo: las teologales y las cardinales. Son las teologales la fe, la esperanza y la caridad, mientras las cardinales son la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza. Una vez que más

de credos religiosos, **étnicos**, culturales, políticos) afiancen su débil creencia y su no menos débil personalidad (casi se me escapa su no menos débil masculinidad) canonizando la intolerancia, la hermana gemela de la ortodoxia?

La **ortodoxia** sí, la doctrina recta, erecta, ésa sí que es una cualidad eminentemente masculina. Y cristiana, del Cristianismo real histórico. Pero por desgracia no es la **ortodoxia**, que se sitúa **en las antípodas de la tolerancia**, un monopolio del Cristianismo. Es patrimonio de un fenómeno social tan masculino, tan erecto, como las peñas y las sectas y los conventículos y los movimientos de liberación y redención, que *se levantan, se ponen en pie, se erigen...* No, la tolerancia no es una virtud del militante, ni del militante religioso ni del político, tan masculinos, tan machos, tan héroes, tan erectos ellos. No, no estoy haciendo puros juegos de palabras.

La **tolerancia** pues, **no es** una virtud de las que vienen de **vir**, una virtud viril, **una machada**. La tolerancia, como virtud, es valor como **valentía** (no la valentía del héroe, sino la del discreto) y como **validez** y como **valetudo**, es decir como salud, **salud mental y emocional**. Para practicar la virtud de la tolerancia no hacen falta aquellos órganos de donde a los españoles, al decir de Unamuno, les salen las decisiones, pero sí hace falta una buena porción de sabiduría, sabiduría que aquí no es erudición, sino, repito, salud emocional y mental. En este contexto me permito citar nada menos que a Agustín, quien escribió algo tan poco viril como: *non quia durius, ideo melius*, es decir que un acto, no por ser más duro es mejor.

La tolerancia no es de héroes y ni siquiera de valientes *echaos pa' lante* (ya dije que no es una **virtud**, es decir una machada), es

---

arriba vimos cómo quedó excluida la equivalencia entre la templanza en su sentido religioso y la tolerancia, no nos queda más remedio que admitir que no, que la tolerancia no es por lo visto una virtud. Y con razón, pues bien sabido es que virtud viene de **vir**, de varón, de macho: Virtudes son de por sí cualidades viriles, Y es más claro que el agua clara que la tolerancia, flexible y dúctil como es, no cuadra con las cualidades viriles, cualidades rectas y hasta **erectas**.

**cosa de personas sensibles y reflexivas y hasta calculadoras**, que saben lo que perderían de no tolerar. La tolerancia es una virtud encantadoramente egoísta.

No. La tolerancia **no es una virtud militante ni es una virtud religiosa, es una virtud laica, ilustrada**. El creyente propiamente dicho (no quien alimenta un sentimiento difuso y oceánico de confianza o esperanza) es de por sí intolerante, pues cree haber encontrado un punto fijo, **el punto fijo**, de modo que todo el que no comparta su búsqueda y su hallazgo o supone una amenaza frontal, por poner en tela de juicio la propia esperanza y convicción (fe y esperanza son las virtudes clave de la religión), o es en el mejor de los casos un infeliz al que hay que amar con compasión (caridad) e intentar (por caridad) llevar por el buen camino, que naturalmente es el propio. Afinando un poco más: quien no comparte mi fe y mi esperanza es un contraargumento viviente, tanto más cuanto mayor persona sea: así que hay que convertirlo, aunque no sea más que por forma, o, si se resiste, cristianarlo a la fuerza, callarle la boca o incluso eliminarlo físicamente (el cristianismo, así como ciertas versiones laicas de la religión, cuales son el comunismo y los nacionalismos, son maestras en estas artes): la religión propiamente dicha, la que se basa en el presupuesto de una revelación concreta y personalizado (no un difuso sentimiento más o menos místico o panteísta, repito para evitar equívocos) incluye constitutivamente un código y un dogma revelados por una divinidad imperativa y celosa, cual es el Dios monoteísta de las tres religiones bíblicas, y de por sí sólo admite la **tolerancia táctica, la tolerancia como sí: entrar con la de ellos para salir con la nuestra** - que dijera Ignacio de Loyola. O aquella tolerancia táctica, un poco mejor camuflada, que gusta de llamarse **tolerancia dialogante**, pero que en el fondo es también un camelo, pues lo que más o menos paladinamente pretende es conocer y reconocer mejor y predicar más eficazmente la verdad revelada, esto es, la propia verdad. Es la tolerancia de aquella Madre Superiora: *Hermanas, voy a explicarles la obediencia: imagínense, hermanas, que yo no fuera su Superiora. Pero como lo soy...* Es el camelo de la duda metódica: la duda, o es real, o no es duda. El diálogo, o es real, o no lo es. La tolerancia real no se puede basar en un como sí.

Y sin embargo **hay creyentes conmovedora y ejemplarmente tolerantes**. Lo cual no es una contradicción más que aparente, pues lo que cuenta no es a fin de cuentas la profesión verbal de fe sino el talante; y la creencia, por más exclusiva, integral y absoluta que sea de por sí, es a menudo practicada como inclusivo, como parcial y como relativa. La fe es para muchos más bien confesión que profesión. Sólo los creyentes de cuerpo entero, los creyentes integrales e integristas, los que admiten y asumen toda la creencia al pie de la letra y la asimilan en todos los planos, tanto privados como públicos, del vivir y del pensar y del sentir, responden al patrón ideal de intolerancia religiosa o de religión intolerante. No en vano vienen a ser sinónimos el integrismo religioso y la intolerancia. De todos modos, por muy conmovedora y ejemplarmente tolerantes que sean determinados creyentes, que en nuestro contexto son sobre todo creyentes cristianos, no deja de ser cierto que la creencia, la creencia bíblica y en concreto **la creencia cristiana real, con su idea de revelación, de mesianismo, de elección, de redención, es tendencialmente intolerante y fomenta un talante de intolerancia**. No tienen tarea fácil ni son de envidiar los cristianos empeñados en predicar y practicar la tolerancia a partir de los presupuestos de una fe cristiana. Lo primero que tendrán que echar por la borda es el concepto de revelación, el de misión y el de dogma, y enfrentarse así con la intolerancia institucional.

Al afirmar que la tolerancia es una virtud laica, ilustrada, no quisiera dar lugar al equívoco de que la tolerancia sea necesaria ni exclusivamente una virtud atea, pues todos conocemos ateos y ateísmos sectarios y creyentes tolerantes; ni quisiera pretendo insinuar que sea una virtud de las izquierdas: mi experiencia, por más que sepa que mi experiencia no es ni mucho menos generalizable, me hace aventurar la sospecha de que la tolerancia no es una planta que abunde en los huertos de las izquierdas, entendiendo por de izquierdas a aquellos que se profesan tales. Es, sí, una virtud cívica, civilizada. También en el mercado político, tan religioso, tan clerical y sectario él, es preciso reivindicarla siempre de nuevo como virtud laica, confesional. Sospecho que la tolerancia es simplemente una virtud de madurez. No es una virtud de ninguno de los frentes ni de ninguna de las confesiones, pues la tolerancia tendencialmente

se resiste a organizar la vida y la sociedad según el principio de las confesiones y los frentes.

Y con todo, no creo que sea menos verdad que la tolerancia, históricamente, es una reivindicación y (en cuanto lograda) un logro laico, ilustrado, cívico frente a la intolerancia religiosa y el absolutismo y la arbitrariedad religiosa y política: **laica** como antípoda de clerical y teocrática; **ilustrada** como contrapuesta a oscurantista; **cívica**, propia de una sociedad **civil, civilizada, ciudadana**, urbanizada <sup>5</sup>. En este sentido y sólo en este sentido creo que sí se puede afirmar que la tolerancia, histórica y tendencialmente, es una virtud más bien zurda.

Avanzando un poco más por esta pista me aventuro a suponer que el fundamento de la tolerancia no es en última instancia una ideología, sino un sentimiento, una sensibilidad, un talante democrático, no necesariamente una profesión expresa de igualdad. La tolerancia - cuando no es pura táctica o puro cálculo - supone un sentimiento de igualdad y un deseo de mantener una relación a nivel de igualdad, No, **no hablo de fraternidad**. La idea de fraternidad me parece aquí contraproducente, entre otras cosas porque lo normal entre *fratres*, entre hermanos, no es precisamente la igualdad y la tolerancia, sino más bien una mezcolanza irracional de rivalidad y cariño animal, de enemistad y solidaridad *de sangre*, proclive a hacerse sangrienta. Me resisto cada vez más decididamente a definir las relaciones sociales sobre la base de las relaciones familiares, ya que las relaciones sociales constructivas y creadoras se basan en la elección libre, mientras que las relaciones familiares vienen impuestas por algo tan ambiguo y tan pringoso como eso que llaman lazos de sangre. Los lazos de sangre no parece que sean muy tolerantes que digamos, ni hacia dentro, donde toda divergencia se cataloga como traición, ni hacia fuera, donde la sangre ajena es amenaza pues destruye la pureza, la limpieza de sangre.

---

5 Nos llevaría muy lejos entrar, en el contexto de la tolerancia, por esta pista de lo urbano y lo rural, como polos culturales. Pero es éste sin duda un filón muy rico.

Y con ello estamos ya de lleno dentro de las reflexiones que considero clave a la hora de diseñar una **etiología de la intolerancia** y de pergeñar una **terapéutica**. Primero a nivel individual. Para ello parto de una definición que me parece resumir de modo óptimo la tolerancia en cuanto talante positivo: *Tolerante es quien, al toparse con personas de usos y convicciones diversas, no reacciona rechazándolas, excluyéndolas y hasta destruyéndolas, sino que reacciona pragmática y oportunamente, y configura la convivencia reconociendo el margen de maniobra y mejor aún, aprovechándolo para enriquecer la convivencia.* Claro que hay grados. Pero el punto de partida común es que el tolerante no reacciona instintivamente de uñas frente a los extraños y diversos. Quien lo hace, denota un **miedo instintivo a lo extraño**, ve en lo extraño por principio una amenaza: **su sentido de comunidad se agota en la comunidad de sangre o en la comunidad de cultura, o en la comunidad de fe, esto es, en lo maternal y familiar, en la carne y en la sangre. Y en la leche, en la leche materna. El intolerante ha quedado estancado en, o ha regresado, a una etapa infantil de su inteligencia o de su afectividad, o de ambas cosas a la vez.** Al intolerante le falta inteligencia o le falta sensibilidad y mundo o le faltan ambas cosas. Al intolerante, cuando no le falta inteligencia, le falta simplemente la sensibilidad, la madurez, la perspectiva; el intolerante no ha salido del vientre materno en su versión maternal individual, la placenta, la madre, que por gracia o desgracia nuestra (depende de cómo se mire) *no hay más que una*, y en sus versiones sociales, cuales son la familia, el clan, la tribu, la región, la patria chica, la patria grande, la cultura autóctona, la lengua materna, la fe de los mayores, el país y el paisaje, las tradiciones, la nación (que viene de nacer...) «*Hay que aprender a discurrir con los pies*» - nos repetía aquel viejo profesor de Azpeitia (y estamos de lleno en la terapéutica). *A quien se muda, Dios le ayuda* - es la variante de Rosalía de Castro. Discurrir con los pies, moverse de acá para allá, para lograr nuevas perspectivas, para completar la perspectiva. Mudarse de casa y de mujer (¡dejar la madre!) y mudarse de tierra y de cultura y de paisaje para ampliar el horizonte, para desarrollar la tolerancia al enriquecer la perspectiva, ya que quien más ve, más sabe, más sabe por ejemplo de la relatividad de los puntos de vista y de la riqueza de la variedad. Yo quisiera reivindicar aquí estómagos

tolerantes, estómagos que toleren algo más que la leche materna o las natillas familiares o la merluza maternal, estómagos que hayan descubierto que la mujer que yo elegí puede cocinar mejor que la madre que Dios me dio. Hay demasiada fijación maternal. Hay que abandonar el útero y el seno maternos, hay que nacer del todo para ser tolerante del todo. Al intolerante le sobra tozudez y le falta firmeza, la firmeza de una personalidad madura, firme y afianzada en sí misma, que es capaz de aspirar otros aires que los propios sin tambalearse a la menor brisa que viene de fuera.

Sospecho que el **enemigo capital de la tolerancia** al nivel de la convivencia entre iguales, semejantes o equivalentes, es el **infantilismo y el fetalismo**. No, no es una errata, no me refiero al fatalismo, sino al *fetalismo*, que viene de feto: Me refiero a la afición desmedida a vivir a buen seguro en el regazo e incluso en la placenta, en la placenta maternal, familiar, nacional cultural, gastronómica, lingüística, folklórico ... El resultado de dicho *fetalismo* es que todo aquello y todo aquél que perturbe la armonía fetal, familiar, regional, nacional, todo el que disienta de las leyes escritas pero sobre todo no escritas que rigen en la matriz, en el regazo, en la familia, en la tribu, en la nación... es intolerable. ¡Anatema! ¡Cortarlo! ¡Segregarlo! ¡Caparlo! ¡Que no se reproduzca!

**Y a las sociedades e instituciones y grupos intolerantes y les llamaría sociedades, instituciones y grupos placentarios** que no han superado, por muy pobladas que estén de machos erectos, la estructura fetal, maternal y matriarcal de la existencia social.

Hablando muy esquemáticamente y resumiendo para terminar, diría yo que si reivindicamos una sociedad tolerante, hemos de reivindicar una cultura civil frente a una cultura tribal, a la par que una cultura laica frente a una cultura confesional, de la mano de, al calor de una cultura amical frente a una cultura familiar, una cultura de adultos frente a una cultura de madres e hijos, una cultura social ajena a una cultura nacional, una cultura pragmatizada frente a una cultura ideologizada, una cultura de mercaderes frente a la incultura de los héroes y militantes, una cultura dúctil frente a una incultura erecta, una cultura erótica frente a una incultura viril, una cultura

estética frente a una cultura moral. **Cultura viene de cultivar.** Una cultura tolerante, de lograrse, se logra con **cultivos** tolerantes, esto es, arrancando las malas yerbas de la sanguineidad y la consanguineidad y la etnicidad y la nacionalidad, de la *familiaridad*, del fetalismo y la matriarcalidad, del erectismo y la virilidad, del heroísmo y el principalismo, de la ortodoxia, para, a la vez y en su lugar, plantar y cultivar con mimo los delicados gérmenes de la tolerancia, cuales son entre otros la seguridad, la autoestima, la relatividad, el pragmatismo, la civilidad, la laicidad, la negociación, la ductilidad, la femineidad, la eroticidad ...

**Tolerar es matizar**, matizar las relaciones humanas sacándolas del esquema polarizador implacable, intransigente, del amor y del odio, de la aceptación y el rechazo, del propio y el extraño, del de dentro y el de fuera, reivindicando el papel de las medias tintas, cuales son el respeto, la negociación, el claroscuro. Cultivar la tolerancia es cultivar los valores del mercader frente a las virtudes del creyente, los valores de la estética frente a los de la ética.

**No, no estoy reivindicando una conversión ética**, sino que propugno un camino, un movimiento estético, **el camino y el movimiento de la estética**: no propugno convertirse a la tolerancia por convicción ética o por responsabilidad moral, **sino contagiarse por pura estética**, por puro placer: sospecho que el único camino terapéutico eficaz es el camino de la estética, la energía contagiosa del placer. Y cuando hablo del camino de la estética me refiero en este contexto a que necesitamos ver, oler, sentir... que es mucho más bello el espacio abierto que el cerrado recinto placentario, que es mucho más fresco el aire libre que el tufo familiar, que una mujer extraña es mucho más erótica que la conocida mujer-madre ...

Pero una cosa es bien clara: quien se dedique a librar esta pacífica aunque no apacible batalla de la tolerancia no irá a dar con sus huesos en el panteón de los héroes.

