

cuadernos

**NADA CON PUNTILLAS:
FRATERNIDAD EN CUEROS**
La lucha por la justicia
en una cultura nihilista



www.fespinal.com

166

Jose I. González Faus

NADA CON PUNTILLAS: FRATERNIDAD EN CUEROS

LA LUCHA POR LA JUSTICIA EN UNA CULTURA NIHILISTA

José Ignacio González Faus, s.j.

1. DEL NIHILISMO METAFÍSICO A LA BANALIDAD DEL MAL.	
NUESTRA TRAYECTORIA	3
1.1. La pesadilla de un mundo huérfano	4
1.2. De pesadilla a realidad. Tres posibles reacciones: Marx, Sartre, Dostoyevski	4
1.3. La clarividencia de Nietzsche	5
1.4. Analgésicos contra Nietzsche	6
1.5. Balance	7
2. NUESTRA SITUACIÓN: UN NIHILISMO DESCAFEINADO	9
2.1. La cultura del olvido (J.B. Metz) o el alzheimer social	11
2.2. Utilización egoísta y selectiva de los holocaustos	12
2.3. El desmonte de los santos	13
2.4. <i>La modernidad líquida</i> y <i>La banalidad del mal</i>	14
2.5. «La razón instrumental»	16
2.6. El imperativo de ser feliz	16
2.7. Conclusión	18
3. LA LUCHA POR LA JUSTICIA EN TIEMPOS DE NIHILISMO	20
3.1. Una cultura de la <i>memoria passionis</i>	20
3.2. Víctimas sí, victimismos no	22
3.3. Recuperar testigos	23
3.4. La seriedad del auténtico mal	24
3.5. Crítica de la razón fragmentaria	25
3.6. Sentido frente a felicidad	26
CONCLUSIÓN	28
NOTAS	29
CUESTIONES PARA LA REFLEXIÓN	32

¿Cómo es posible que la verdadera dicha escasee tanto en nuestra civilización que, sin embargo, ha elevado a la humanidad muy por encima de todas las esperanzas y presentimientos de las generaciones precedentes? ¿No hemos superado mil y mil veces en nosotros al viejo Adán? ¿No somos acaso más semejantes a Dios que a él? ¿No oye la oreja gracias a la membrana telefónica, los sonidos que se emiten en los continentes más remotos? ¿No contempla el ojo, gracias al telescopio, el universo de miríadas de estrellas y, con ayuda del microscopio, todo el cosmos de una gota de agua? ¿No vence nuestra voz al espacio y al tiempo en un segundo? ¿No se burla de la eternidad, grabada en la placa de un fonógrafo? ¿No nos transporta con seguridad el avión a través del elemento vedado a los mortales durante milenios y milenios? ¿Por qué pues estas conquistas técnicas no apaciguan y satisfacen a nuestro yo más íntimo? ¿Por qué, pese a esa paridad con Dios, el alma humana no siente el verdadero júbilo de la victoria, sino únicamente el sentimiento aplastante de que no hacemos más que tomar prestados esos esplendores, de que no somos más que "dioses postizos"? ¿Cuál es la raíz de esta enfermedad del alma?

Stefan ZWEIG, *Sigmund Freud. La curación por el espíritu*, Barcelona, Acantilado, 2006, cap. 8.

José I. González Faus, s.j. es responsable del Área Teológica de Cristianisme i Justícia.

INTERNET: www.fespinal.com • Dibujo de la portada: Roger Torres • Impreso en papel y cartulina ecológicos • Edita CRISTIANISME I JUSTÍCIA • R. de Llúria, 13 - 08010 Barcelona • tel: 93 317 23 38 • fax: 93 317 10 94 • info@fespinal.com • Imprime: Edicions Rondas, S.L. • ISSN: 0214-6509 • ISBN: 84-9730-237-0 • Depósito legal: B-8.895-10 • Marzo 2010.

La Fundación Lluís Espinal le comunica que sus datos proceden de nuestro archivo histórico perteneciente a nuestro fichero de nombre BDGACIJ inscrito con el código 2061280639. Para ejercitar los derechos de acceso, rectificación, cancelación y oposición pueden dirigirse a la calle Roger de Llúria, 13 de Barcelona.

1. DEL NIHILISMO METAFÍSICO A LA BANALIDAD DEL MAL. NUESTRA TRAYECTORIA

Un mundo asfixiante porque de él se ha retirado Dios y ese vacío no lo ha llenado el hombre.
(Reyes MATE, «Cuando el inocente es declarado culpable»,
en AA.VV., *Europa y el cristianismo*, Barcelona, Anthropos, 2009, pág. 90).

La razón moderna, postmetafísica, no acabará de comprenderse a sí misma
hasta que no se entienda en su relación con la religión.
(J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, pág. 116).

La única religión verdadera es ésta: socorrer a las víctimas y mantenerse alejado
del egoísmo que estructura este mundo cruel.
(cf. Carta de Santiago 1, 27).

Lo fundamental de esta primera parte, de corte más bien filosófico, es que el nihilismo occidental que vamos a examinar, y que caracterizaremos como un nihilismo *light* o descafeinado, es *un fenómeno derivado del cristianismo como proceso histórico y de una historia a la que se concede entidad, autonomía y sentido*.

Creo que no es concebible ese nihilismo nuestro en las religiones de Oriente (pese a que Nietzsche considerase al budismo como nihilista): el hecho de que esas religiones nieguen toda entidad a la historia parecería una fuente de nihilismo, pero no actúa así porque esas religiones son vividas *al margen* de la historia. El islam parece una religión más vuelta a la historia: pero la falta de autonomía de ésta y su concepción teo-

crática impiden todo nihilismo. En cambio, es en la tradición judeocristiana –con una religiosidad vuelta a la historia, con una historia dotada de entidad, llamada a crecer y progresar y sumergida en el marco de una Promesa– donde puede nacer el nihilismo que vamos a considerar.

En efecto: el cristianismo, por así decir, “abre los ojos” o el deseo del mundo occidental (progreso, valores de

libertad y fraternidad...) desacraliza al mundo dando entidad a la realidad y a la historia, y pone a ésta en manos del hombre, formulando —ya desde el siglo II— que los humanos hemos sido creados «para crecer y progresar» (S. Ireneo). Por eso hay quienes, desde fuera de él, han calificado acertadamente al cristianismo como «la religión del fin de la religión»¹.

Ahora bien: la promesa cristiana no parece cumplirse o no es bien digerida. Y provoca una sensación parecida al suplicio de Tántalo: siempre casi tocando la gota de agua que calmaría su sed ardiente, pero sin conseguirla nunca.

Eso es lo que intentaré mostrar con una rápida selección de textos: que nuestro nihilismo es postcristiano y postmoderno. Veamos ese proceso a través de algunos textos².

1.1. La pesadilla de un mundo huérfano

El primer texto es el célebre sueño del alemán Jean Paul: «Discurso del Cristo muerto desde la bóveda del mundo: que no hay ningún Dios». El texto, de innegable color romántico, describe una aparición de Cristo —«figura noble con rostro de un inmenso dolor»— sobre una iglesia sacudida por un terremoto. Todos los presentes preguntan: «Cristo ¿existe un Dios»:

«No existe, fue la respuesta... Anduve por los mundos, entré en los soles y recorrí volando todos los desiertos del cielo. Pero no hay ningún Dios... Somos todos huérfanos, vosotros y yo; no tenemos padre alguno». Cristo recuerda el tiempo en que estuvo sobre la

tierra cuando «todavía era feliz, todavía tenía a mi Padre infinito y todavía levantaba alegre la mirada sobre los montes». De resultas de esa respuesta, «la sombra de todos los difuntos fue sacudida por un sobresalto... y cada uno se encontró *separado de los demás*».

El autor todavía presenta su desencanto como «un sueño», una pesadilla. Por eso, al despertar «mi alma lloraba de gozo por poder adorar a Dios todavía». No es cierto que seamos huérfanos y que, por eso, «cada uno se encuentre separado de los demás». Pero el recurso al sueño no funcionará: parece sólo una excusa para poder dar a luz su texto.

Y de hecho el sueño de J. Paul actúa más bien como una profecía que va convirtiéndose en realidad.

Y desata, más o menos estas tres reacciones.

1.2. Tres posibles reacciones: Marx, Sartre, Dostoyevski...

a) Para el joven Marx no se trata de una pesadilla sino de *una buena noticia*: la ausencia de Dios desemboca en la doctrina de que «el hombre es el ser supremo para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre es un ser esclavizado».

b) Un siglo más tarde (y tras pasar por Nietzsche) otro Jean Paul francés (Sartre) leerá la profecía de su homónimo alemán como *una mala noticia*: porque el hombre es el ser que proyecta ser Dios... Pero la idea de Dios es contradictoria y nos perdemos inútilmente: «el

hombre es una pasión inútil». De esa pasión inútil no será extraño que surja la conocida definición de Sartre, cercana a la sensación de “estar separados” que describía el primer texto: «el infierno son los otros».

c) Entre ambos, con cierto aire no de profecía sino de «*fantasía*, quizás incluso la más inverosímil», F. Dostoyevski hace imaginar a uno de sus personajes que: «al quedar solos como deseaban..., al quedar huérfanos, lo primero que harían los hombres es abrazarse estrechamente unos a otros... y todo el gran excedente del antiguo amor a Aquel que es la inmortalidad, se encaminaría a la naturaleza, al mundo, y al hombre... ¡Cuánta prisa se darían los hombres en amar para apagar la tristeza de sus razones!».

1.3. La clarividencia de Nietzsche

Aunque es anterior a Sartre, merece un apartado especial porque es el más significativo de todos.

Antes quisiera señalar una ambigüedad de Nietzsche: él se declaró «el primer nihilista de Europa». Pero creo que la palabra tiene en él dos sentidos, que pueden ayudar a entender la ambigüedad o la dialéctica de nuestro nihilismo, que veremos en la segunda parte.

Por un lado, Nietzsche denuncia toda la historia del Occidente platónico-cristiano, como puro nihilismo: pues no hace más que negar la realidad y la vida en nombre de una idea irreal; y se vale para esta negación del resentimiento y la envidia de los débiles. De ahí la enemistad de Nietzsche ante la compasión,

y sus proclamas de acabar con los débiles que impiden vivir: es el grito del dios griego «Dionisos contra el Crucificado».

Es paradójico que fuera un acto de compasión ante un animal maltratado por un cochero, lo que desencadenó en Nietzsche la última crisis que lo llevó a un psiquiátrico del que ya no salió. Pero quizá, desde su propia óptica, aquello no sería un acto de compasión, sino de buen gusto, de estética, para los que Nietzsche era particularmente sensible. En cualquier caso lo que acabo de exponer sería una *acusación* de nihilismo más que una *profesión de fe* nihilista.

Pero en otro sentido, la percepción de lo que significa la muerte de Dios, que quizá nadie ha captado como él y ha sido capaz de soportar como él, le lleva a afirmar otra forma de nihilismo que se refleja en su sobrecogimiento mudo ante el eterno retorno de todo lo real. Nietzsche cree que todos los ateísmos anteriores a él siguen siendo deudores de aquello que han negado y, frente a ellos, recordará que Zaratrusta «ama a quienes no necesitan buscar una razón para perecer y sacrificarse, más allá de las estrellas, y se inmolan a la tierra». Su programa de recreación de todos los valores, es en realidad una decisión de crearlos «de la nada»: porque no hay un norte al que referirnos, ni un indicador de la dirección en que debemos movernos, sin saber si vamos hacia un lado o hacia el otro, hacia adelante o hacia atrás.

Se comprende que la terrible fuerza de este programa acabara por llevarle a la locura.

Y esto es lo que viene a decir el celeberrimo texto de *La gata científica*: «Somos los asesinos de Dios. ¿Cómo

podimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte?... ¿Vamos hacia adelante, hacia atrás, hacia algún lado?... ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿Flotamos en una nada infinita? ¿Nos persigue el vacío con su aliento...? ¿Tendremos que convertirnos en dioses o, al menos, parecer dignos de los dioses?».

Lo insoportable de su propuesta hace que Nietzsche haya influido más por la otra forma de nihilismo que por esta segunda. Y hablo de propuesta insoportable porque él, en toda su obra posterior, fustigó a cuantos trivializan ese acto de matar a Dios. Así se explica, como dije, la otra ambigüedad de nuestro nihilismo: su carácter *light*, suavizado, al que a veces he calificado como “nietzscheanismo para el pueblo” (parodiando su designación ya clásica del cristianismo como «platonismo para el pueblo»).

Y, pasando del siglo XIX a la segunda mitad del XX, los dos textos que siguen nos permiten empalmar al auténtico Nietzsche con su herencia en nuestro nihilismo *light*. Veámoslos.

1.4. Analgésicos contra Nietzsche

a) En su librito *Qué es ser agnóstico*, Tierno Galván no afirma ni niega a Dios, ni siquiera confiesa que ignora la respuesta a la pregunta por su existencia: simplemente *no le interesa la pregunta*, pues el hombre puede sentirse perfectamente instalado en la finitud. «Ser agnóstico es no echar de menos a Dios» y «creer en la utopía del mundo». Nuestra insatisfacción con el mundo «nunca es insatisfacción que proceda del mundo en cuanto finitud, sino en

cuanto resultado de la manipulación por el hombre».

A pesar de desentenderse de la pregunta por Dios, Tierno da como cierto que «lo finito es lo único que hay», pero esto nos interesa menos ahora. Lo decisivo en el ex-alcalde de Madrid es la opción por el arreglo de la finitud, para poder instalarse plenamente en ella: ser agnóstico implica ser revolucionario, y «los revolucionarios viven la satisfacción de la finitud como sacrificio y esfuerzo» (opción a la que nosotros hemos renunciado ya, salvo en el campo de la tecnología).

Se comprende que Tierno considere enfermiza la proclama y el programa de Nietzsche, porque, en el fondo, añora a Dios después de haberlo matado³.

b) Pocos años después aparecía *La era del vacío*, de G. Lipovetsky, a quien volveremos a encontrar en la parte siguiente. Aunque esa mención del vacío parecería emparentarlo con la proclama del loco de Nietzsche, este autor ya no entra en disquisiciones filosóficas, y se opone al profundo axioma nietzscheano: «es mejor cualquier sentido que ninguno». Ahora ya no necesitamos crear eso, por eso hemos renunciado a la recreación de los valores y a la construcción del superhombre: «el desierto post-moderno está tan alejado del nihilismo universal pasivo y su delectación en la inanidad universal, como del nihilismo activo y su autodestrucción... *La alegre novedad es que Dios ha muerto*, las grandes finalidades se apagan, pero a nadie le importa un bledo... La necesidad de sentido ha sido barrida..., como si el capitalismo hubiera de hacer indi-

ferentes a los hombres como lo hizo con las cosas... Pensad lo que queráis de la tele, pero enchufadla».

Como se ve, el francés coincide con Tierno en la plena instalación en la finitud, pero se aparta totalmente de él en cuanto a la opción por transformar el mundo finito que implicaba «sacrificio y esfuerzo». ¿Para qué sacrificarse? «Hoy Narciso se libera envuelto en amplificadores, protegido por auriculares autosuficientes». En Tierno Galván todavía dominaba una lógica socialista; Lipovestsky vive una lógica capitalista donde la pregunta por el sentido queda sustituida por el consumo.

Ambas reacciones tampoco son definitivas como no lo es nada en la historia. En la parte siguiente introduciremos un duro y lúcido texto de Mario Benedetti que, sin referirse a los dos textos citados en este apartado, podría valer como respuesta a esta última etapa de nuestro recorrido.

Antes quizá convenga hacer unas reflexiones sobre todo este proceso.

1.5. Balance

El proceso descrito es como el fracaso o la caída de un avión, pero vista “desde el cielo” de las alturas intelectuales. En la parte siguiente intentaremos verlo a niveles más “de tierra”: humanos, históricos, prácticos, masivos. Pero antes propondré unas conclusiones que nos faciliten la transición.

a) En el concepto genérico de religión, Dios suele funcionar como garante de un “orden establecido”. Pero el cristianismo con sus melodías de “Rei-

nado de Dios” y “pecado del mundo” ayuda a descubrir nuestra situación como “desorden imperante”. Y, en esto, la Modernidad seguirá al cristianismo. La fe cristiana y tras ella (o contra ella) la Modernidad, introducen la idea de *progreso histórico*, frente a lo que Mounier llamaba «el desorden establecido». La sensación de conflictividad ante los órdenes vigentes (justificados de manera religiosa o política) es algo que emparenta a la Modernidad con Jesús de Nazaret, por su anuncio del Reinado de Dios frente a la infidelidad del pueblo. De hecho, y aunque con un retraso vergonzoso (como suele suceder en la jerarquía de la iglesia católica), Juan Pablo II proclamó que aquel grito de la Revolución Francesa («Libertad, igualdad, fraternidad») es profunda y plenamente cristiano.

b) Pero ni el progreso ni la plena instalación en la finitud parecen haber venido, tanto con Dios como sin Él. En el decurso de nuestra historia “moderna” va apareciendo la sensación de que Dios tampoco se sostiene en la revolución: contra Dios o con Dios, la revolución parece haber ido revelándose como imposible, o decepcionante en sus resultados (en Rusia, en China, en Cuba, en Nicaragua...). Tan decepcionante como resultaría nuestra situación hodierna para un Condorcet o para cualquier otro de los profetas de la Ilustración⁴.

Y ahora ya no son *textos* de filósofos sino *experiencias históricas* las que estamos leyendo.

c) Pues bien: en la Iglesia primera era fácil percibir un contraste entre la expectativa («Señor ¿es ahora cuando vas

a establecer tu Reino?») y la paciencia («No os toca a vosotros saber ni decidir eso»: Hchs 1, 6.7). En cambio, con la Modernidad, al no tener ya más que la tierra, se rompe ese lazo antitético y la expectativa cree que ya ha llegado ese “ahora”. Y cuando esa expectativa se vea decepcionada no tendrá más salida que el desengaño en lugar de la paciencia.

Decepcionada porque “el desorden imperante” sigue avanzando –a pesar de todas las promesas del progreso– con su triple amenaza cada vez más grande y más seria: la nuclear, la ecológica, o la desesperación del hambre.

Y desde este difuso estado de ánimo, podemos analizar rápidamente nuestra hora actual.

2. NUESTRA SITUACIÓN: UN NIHILISMO DESCAFEINADO

El arrepentimiento se ha convertido en una industria lucrativa... Políticos, intelectuales, politólogos, economistas y sobre todo algún oportunista concurren al confesionario del Imperio, o alguna de sus parroquias de moda... Reniegan allí de su pasado solidario, de su faena por causas justas, de su asco hacia la tortura. El mundo consumista los recibe con los brazos abiertos y, de paso, les roba la billetera. No obstante, los privilegiados del canibalismo económico nunca los admitirán verdaderamente entre los suyos;... en el mercado de la deslealtad, el arrepentimiento no es la más fiable de las garantías.
(Mario BENEDETTI, *El País*, 25-II-1994).

Este texto de Mario Benedetti marca la reacción contra el actual nihilismo de nuestro Occidente. Le dice a Tierno Galván que la opción por cambiar la finitud ha acabado llevándonos «al confesionario del imperio». Y coincide con Lipovetsky (oponiéndose a él) en el papel asignado al sistema capitalista en nuestro proceso: ese «canibalismo económico» es el puerto al que nos ha llevado la trayectoria postnietzscheana.

El Holocausto, los Goulags y la Segunda Guerra Mundial tienen mucho que ver en la sensación de frustración ante una supuesta promesa histórica. Pocos años después de la guerra mundial, se publicó una célebre novela (*La hora 25*, de C. V. Gheorghiu), que puede ser una de las primeras señales de esta desesperanza: la hora 25 es la hora en la que ya «*ni un mesías podrá salvarnos*»⁵.

Pero antes de ella, convendría conocer las duras acusaciones hechas a nues-

tro progreso por una de las mentes más lúcidas y más honestas del pasado siglo: W. Benjamin, para quien el progreso se nos ha convertido en «el camino del regreso a la barbarie». Y antes de él prestar atención también a la fina observación de otra mente privilegiada: la judía francesa Simone Weil⁶. Conociendo a ambos, no extraña la ironía del gran bibliista Lohfink: nuestro progreso no ha consistido en que los hombres dejemos de comernos unos a otros, sino en que nos comamos unos a otros con cuchillo,

con tenedor y servilleta... Y se contextualiza la observación cruel de T. Adorno de que Auschwitz no fue un “accidente” en nuestro sistema, sino «una consecuencia de él».

Y bien: ¿qué ocurre en religiones vueltas a la historia, al llegar la crisis de ésta? O se mantiene la atención a la historia, y entonces surge la tentación nihilista, o se abandona la vuelta a la historia, y entonces brota la tentación de la gnosis. Haré una rápida observación sobre ésta para luego pasar al nihilismo que es lo que analizamos ahora.

La gnosis (la salvación por un conocimiento esotérico revelado sólo a unos privilegiados) surgió ya como gran tentación del cristianismo primitivo, ante la no llegada de la resurrección final. Y —como señala con razón José Antonio Marina— a pesar de haber combatido decididamente a la gnosis, el cristianismo occidental quedó seriamente desfigurado como una forma de gnosis. Pondré dos ejemplos de ello, aclarando antes que no se trata de negar la importancia del conocimiento, sino de afirmar la salvación por el conocimiento.

a) Un ejemplo de esta gnosis lo tenemos en el modo de plantear el tema de Dios: en el campo exclusivamente racional, el problema de Dios, debe plantearse más como pregunta ineludible de nuestra razón que como certeza o demostración elaborada. Este planteamiento quedó bloqueado en el cristianismo occidental: y no sólo por resistencias de la jerarquía eclesiástica sino por la implantación del cristianismo en la cultura y la filosofía griegas, y por la progresiva asimilación del Dios anun-

ciado por Jesús con el Dios deducido por Platón o Aristóteles. Hasta que la recuperación de la historia y la promesa histórica por la Modernidad, fue haciéndose progresivamente al margen, o en contra, del cristianismo que había sido su matriz.

b) Otro ejemplo pueden darlo algunas de las más recientes ofertas de salvación dentro del cristianismo, que surgen revestidas de cierto tono esotérico o incluso místico: casi todas tienen de común una huida de la historia hacia cierta forma de gnosis. Y la interioridad es indispensable para afrontar bien la dureza de la historia, pero no puede convertirse en una huida de la historia: la fe acaba siendo entonces una especie de mercado de saberes o de recursos humanos espirituales, pero ya no es una entrega confiada de la totalidad del propio ser.

O sea: al desengaño que apuntábamos en la parte anterior («Nos ha fallado el Dios del cielo y la tierra») le ha seguido el desengaño que apuntaba no hace mucho J. Ramoneda: después del cielo nos ha fallado la tierra. Y sin cielo ni tierra ¿a dónde apuntar?

O con otras palabras más filosóficas que arrojan el mismo balance: al insostenible nihilismo teórico a lo Nietzsche, que nos fuerza a definirnos y comprometernos arriesgadamente (tanto como la fe en Dios), ya no parece poder sustituirle la tranquila instalación en la finitud propugnada por Tierno Galván. Este autor, en su enemiga contra Nietzsche, había adivinado lo insostenible de su nihilismo capaz de llevarnos a un psiquiátrico, y creía que el

arreglo de la tierra nos liberaría de esa amenaza. Pero hoy parece mostrarse como imposible incluso esa condición ineludible que ponía Tierno Galván para instalarnos plenamente en el mundo: la entrega al arreglo de la finitud. Con lenguaje castizo, da la sensación de que a nuestra finitud “no hay dios que la arregle”. Y lo peor es que tampoco parece haber hombre que la arregle.

¿Hay que proclamar entonces aquello de “muerto Dios, muerto el hombre”? Hay dos respuestas fundamentalistas a esa pregunta que creo debemos rehuir. Una positiva, que suele usarse después como apologética religiosa; y otra negativa, que quiere seguir creyendo en el hombre a pesar de todo y que, a veces, aparece en el voluntarismo de algunos viejos marxistas. Pero hay también una no respuesta cómoda, que rehuye la pregunta para poder seguir siendo ateo o, mejor, una respuesta a lo Pilatos que, en lugar de responder se limita a preguntar: ¿qué es el hombre?⁸

Y ahora llega el momento de establecer la tesis de este capítulo: yo sospecho que *esa respuesta elusiva es la que se respira a través de toda nuestra cultura ambiental, configurada hoy no por los grandes autores o grandes maestros, sino por los imperativos categóricos de la economía, y por los medios de masas que son sus secretos y seguros servidores*⁹.

Por eso, el nuestro de hoy es un nihilismo práctico y tácito que no se formula ni se profesa ni se defiende, pero actúa como *presupuesto latente* de unas conductas y unas formas de vida. Ese nihilismo descafeinado no se recatará de proclamar, de vez en cuando, grandes

victorias tecnológicas que nos ayuden a lo que proponía resignadamente A. Camus como solución de la vida: «imaginar a Sísifo dichoso»¹⁰. Pero, a la hora de la verdad y del compromiso decisivo, ese nihilismo volverá a responder como Pilatos: ¿qué es la verdad?; o ¿qué es el hombre? A eso más o menos es a lo que he calificado como nihilismo *light*.

Dedicaremos esta segunda parte a apuntar algunos ejemplos de ello, que parecen típicos de nuestra hora actual.

2.1. La cultura del olvido (J. B. Metz) o el alzheimer social

No me parece exagerado decir que Auschwitz (y todo lo que esta palabra encierra) puede ser uno de los grandes argumentos en pro de un nihilismo radical. La única manera de combatirlo sería haber tomado en serio el balance que asignó T. Adorno a esa página impresentable de nuestra historia: «el imperativo categórico de que nunca más vuelva a repetirse». Sin embargo, el mundo posterior a la *Shoa* sigue plagado de pequeños holocaustos, jaleados un día como material imprescindible para una primera página, y olvidados poco después para dar paso a otros materiales de buen titular. El resultado puede ser más o menos éste: uno de los más significativos supervivientes del campo de concentración, el italiano Primo Levi, vive los cuarenta años siguientes a la guerra mundial dedicado a dar testimonio de Auschwitz, y –según la versión más común– acaba suicidándose en 1987 por su decepción ante la indiferencia del mundo de la postguerra frente a Auschwitz. Levi pudo soportar el

Holocausto, pero no fue capaz de soportar nuestro olvido y nuestra indiferencia ante él.

J. B. Metz ha hablado repetidas veces de nuestra sociedad occidental como propagadora de una cómoda «cultura del olvido». Que quizá no querrá olvidar cuando busca reivindicaciones *personales*, pero que pasa página en seguida cuando se trata de lo que Metz califica como «*memoria passionis*»: el recuerdo constante de las cruces de que está sembrada nuestra humanidad (y, para un cristiano, su entronque con la pasión de Cristo).

De la cultura del olvido se pasa a la desmemoria. De modo que nuestra sociedad occidental puede ser calificada como “la sociedad con Alzheimer”: no me refiero con esta designación a una enfermedad *personal*, bien triste (y que quizá un día conseguiremos combatir), sino a un diagnóstico *social*. Una sociedad que *sólo vive instantes inconexas* como la persona con alzheimer: no sufre; o sufre sólo al inicio del proceso cuando se da cuenta de que pierde, pero no luego cuando ya ha perdido del todo la memoria. Los que sufren son los que la ven tan poco humana por incapaz de comunicación. Porque el precio de esa falta de sufrimiento es la pérdida total de su carácter de persona, la incapacidad para reconocer su identidad presente y pasada: por algo el salmista calificaba a la muerte como «el país del olvido» (Sal. 87, 13).

Estaríamos pues, en buena parte de la cultura actual, ante un nihilismo *indoloro* (¿hermano de la «ética indolora» de Lipovetsky?). El funcionamiento de ese analgésico es semejante a lo que se

practica con tanta frecuencia en el manejo de la informática: «¿eliminar? Sí; ¿desea borrar definitivamente este archivo? Sí». Y adelante.

2.2. La utilización egoísta y selectiva del holocausto

Sin dejar la monstruosidad de Auschwitz, otro superviviente de la *Shoa*, el gran escritor Elie Wiesel afirmó que en Auschwitz no murió el judaísmo sino el cristianismo. Cabría comentar con una de esas clásicas distinciones escolásticas: ¿murió un cierto cristianismo? Concedido (aunque paradójicamente ese cristianismo muerto siga presente, por desgracia, en muchos sectores de la alta sociedad). Pero lo que mi querido Wiesel no se atreve a proclamar es que, en el actual estado de Israel, quien está muriendo no es el pueblo palestino sino el judaísmo (“un cierto judaísmo” habría que matizar con la distinción anterior). El estado (más que el pueblo) de Israel, al usar el Holocausto como eximente de sus crímenes, comete el mismo pecado de aquel cristianismo que usó el Calvario y la Cruz como eximente de su antijudaísmo.

Y no cito esto para criticar a Wiesel, sino porque puede servirnos de espejo. Porque es otro autor judío quien ha escrito: «El estado judío intentó utilizar los recuerdos trágicos como recuerdo de su legitimidad política, como salvoconducto para todas sus actuaciones políticas, pasadas y futuras, y, sobre todo, como pago por adelantado de todas las injusticias que pudiera cometer»¹¹.

Por otro lado, sucede una paradoja llamativa; los que más radicalmente nie-

gan a Dios después del Holocausto son los que no estuvieron allí: en cambio, muchos de los allí presentes creían y rezaron. Podremos no comprender y criticar esta incoherencia. Pero también deberemos reconocer que la fe admirable de esos supervivientes de la *Shoa* tiene el riesgo de considerar después al estado de Israel como el capítulo final del libro de Job (¡que casi con seguridad es un añadido posterior!): como el premio al que se tiene derecho después de tanto sufrimiento. Por eso quisiera apuntar, otra vez, que esa fue la misma tentación de los primeros cristianos que vieron en la destrucción del Templo por Roma la reivindicación de Jesús por Dios. Pero Dios no se reivindica destruyendo sino resucitando. Y nosotros debemos preguntar: ¿no es esto debido a que se rehuye la otra pregunta urgente: no ya dónde estaba Dios, sino *dónde estaba el hombre* en Auschwitz; o *cómo hablar del hombre* después de Auschwitz?

2.3. El desmonte de los “santos”

Otro rasgo típico de nuestro nihilismo *light*, lo calificaría como una necesidad de no tener “santos”: santa Teresa no fue una mujer con unas experiencias que nos hacen preguntarnos sobre Dios; lo que tenía simplemente eran orgasmos que ella no sabía reconocer ni calificar. Juzgamos así, con absoluta seguridad sobre hechos de hace quinientos años y sin habernos acercado trabajosa y neutralmente a ellos.

Hace poco he leído el libro de J. Cercas sobre el 23 F¹². Amén de lo bien escrito que está, puede sorprender por-

que en todo el libro no aparece ni una buena intención en toda la historia de nuestra transición democrática. Si hubo actos que podrían parecer generosos, bien intencionados y éticamente valorables, eran en realidad debidos a egoísmos más o menos rastroseros y afanes de poder político; y eso tanto en Suárez, como en Carrillo o el rey. Si acaso aparece en el libro alguien movido por una generosa intención altruista resulta ser... el coronel Tejero (con lo cual se le da un claro y tácito mensaje al lector sobre los peligros de *toda* generosidad). Y esto no se debe a intención expresa del autor, sino a una mentalidad epocal de la que nuestro autor participa sin saberlo.

Otro ejemplo parecido lo tenemos en el último libro sobre Alfonso Comín que prefiero no citar: su autor ya dice que no pretende hacer hagiografía, lo cual está muy bien porque Alfonso fue un hombre con muchos defectos. Pero lo sorprendente no es esto sino que son las conductas más nobles y comprometidas de Comín las que allí aparecen como rastroseramente movidas por afanes y cálculos de poder futuro...

La tesis latente a todos estos ejemplos es que *todo acto que parece generoso y desinteresado es en realidad egoísta*: busca poder, admiración o lavarse de alguna culpa que no nos guste. NADA MÁS. Absolutamente nada más. No se trata de que el ego pueda manchar o enturbiar siempre lo mejor de nosotros: se trata más bien de que lo único que existe es nuestro ego y nada más. Al revés que *La Peste*, de Camus, son libros que parecen escritos para testimoniar que en el hombre no hay nada digno de admiración¹³ (a lo más lo único digno de

admiración será la “honestidad” de quien escribe aquello, que está por encima no sólo de todas las hagiografías, sino también de todas las mezquindades, afanes de poder y protagonismos que denuncia). Ya no se trata pues de que hay en nosotros un ego que mancha todo lo noble: se trata de que sólo existe el ego y nada noble.

2.4. La Modernidad líquida y La banalidad del mal

La Modernidad líquida es el título de una obra muy recomendable de Z. Bauman. La utilizo aquí como paradigma de una serie de obras que ahora mismo evocaré; pero también porque lo que he llamado en la parte anterior nihilismo *light*, podría calificarse también como nihilismo líquido. Se trata de una realidad sin solidez ni consistencia, acomodable, moldeable: «este continuo e irreparable cambio de posición», como escribe Bauman en la primera página de su obra.

Sin tiempo aquí para análisis más pormenorizados, me limitaré a un juego de títulos de obras importantes, que me parecen significativos.

Del tan leído Lipovetsky llama la atención la evolución de sus títulos: de *La era del vacío* en 1983 pasamos a *El imperio de lo efímero* (1987), y éste acaba llevándonos a *El crepúsculo del deber* (1992). El vacío del primer título puede aludir a nuestra sensación de nihilismo desencantado¹⁴ que fue el punto de partida de mi reflexión. Ese vacío se hace soportable mediante la entrega a lo efímero: la segunda obra de Lipovetsky está dedicada a la moda¹⁵. Pero lo efí-

mero no es únicamente la moda. El imperio de lo efímero puede arrancar de nuestros mismos orígenes modernos, cuando Voltaire escribía (en *Le Mondain*) que «Nada hay más necesario que lo superfluo». Y la prueba de que ese imperio de lo efímero no se limita sólo a la moda la tenemos –sólo es un ejemplo más– en la expresión que un locutor de RNE se hartó de gritar y repetir cuando Messi marcó el segundo gol del Barça en la final de liga europea: «¡Orgasmo sideral, orgasmo sideral!». ¿Sideral? A esa misma hora estaban muriendo de hambre miles de seres humanos, muchos de ellos niños. A la misma hora persistían el cáncer y el sida, y un pobre parado andaluz, llevado por la desesperación, se decidía a atracar un local de juegos del que salió destrozado y muerto por los usuarios. *Sideral ya no significa más que particular*. Lo único cósmico que hay es mi pequeña satisfacción¹⁶. Y se comprende entonces que esa pendiente nos lleve al “crepúsculo del deber” que también se convierte en “líquido”: moldeable y acomodable como estamos viendo en los más públicos de nuestros foros: la política y la economía¹⁷.

La total ausencia de ética y de responsabilidad social acaba haciéndonos soportable el nihilismo. Y eso parece reflejar el extraño título del último Lipovetsky: *La felicidad paradójica*¹⁸. Paradójica, porque el autor se niega a proclamar que exista ningún nihilismo hoy en día, gracias a nuestra «sociedad de hiperconsumo» y al «mercado del alma»¹⁹.

Pero la expresión más seria de esa paradoja creo que la tenemos en el fa-

moso título de Hannah Arendt: *La banalidad del mal*, dedicado al juicio de Eichmann en Jerusalén²⁰. Según la autora, es ante esa banalidad ante lo que «Las palabras y el pensamiento se sienten impotentes» (pág. 382) y esa es su terrible lección. La autora subraya que Eichmann no fue el único: que hubo muchos así: «terriblemente normales» (pág. 412), y que «ni siquiera con la mejor voluntad cabe atribuir a Eichmann diabólica profundidad» (pág. 434): porque entonces todavía tendríamos un norte o un horizonte ante el que medir esa profundidad. Puede que quepa hablar de algo así en los inicios, cuando Himmler decía: «Esperamos de vosotros que seáis *sobrehumanamente inhumanos*» (pág. 160); pero luego, como comentará la autora, sucede que «tan pronto como un delito hace su primera aparición en la historia, su repetición es más probable que su primera aparición» (pág. 412) y, en esa repetición, el mal se va estructurando, volviéndose cada vez más anónimo y más invisible. Lo que hace posible esa banalización del mal es, para Arendt, «la interdependencia entre la irreflexión y la maldad... tal alejamiento de la realidad y tal irreflexión pueden causar más daño que todos los malos instintos inherentes quizá a la naturaleza humana» (pág. 434-35). Desde esta interconexión, hasta el término clásico de genocidio se vuelve excesivo: se trataba en realidad de «matanzas *administrativas*» nada más (pág. 435): una expresión que yo percibo como muy cercana a la de “daños colaterales” a la cual ya nos ha acostumbrado nuestro sistema económico.

Y de la pertinencia de las reflexiones de Arendt puede dar testimonio otro de nuestros éxitos literarios que no me atrevo a recomendar, y del que J. Semprún declaró que era el libro más atroz que había leído nunca. Me refiero a *Las benévolas*, de Jonathan Littell. No es este lugar, ni soy yo quién, para discutir la exactitud histórica de la novela (que otra vez transcurre en la Alemania de Hitler y la época del holocausto y de la guerra mundial). Tampoco tengo autoridad para comentar el valor literario de la obra, ni la inverosimilitud (o recurso hábil) de que el autor pueda estar presente en todos los frentes y momentos del nazismo y de la guerra. Creo que bastaría con recomendar el prólogo de la obra. Una obra en la que repetidas diarreas y disenterías son descritas con la misma detención y detallismo con que cualquier novela clásica habría intentado describir un paisaje esplendoroso. Y en la que el protagonista asesina al amigo (que había venido a salvarle), con la misma naturalidad con la que le habría dado la mano. Como decía Nietzsche en el famoso texto citado en la primera parte, da la sensación de que hemos borrado el cielo con una esponja o hemos desprendido a la tierra de la cadena de su sol, y ahora no sabemos si hay un arriba y un abajo. Simplemente las cosas son así. La mierda tiene tanta entidad y tanta naturalidad como el paisaje, y dar un tiro al amigo es algo tan natural como darle un abrazo. Eso es todo lo que hay, y el protagonista de la obra queda absuelto.

Porque el otro rasgo significativo de la novela de Littell es su título: *Las benévolas* es una tragedia de Eurípides en

la que las furias de la venganza (las *Erinias* o “innombrables”) cambian de nombre y se convierten en benévolas (*Euménides*, título de la tragedia²¹): porque la justicia dejaba de ser el lugar mecánico del “ojo por ojo” o de la justificación del mal gratuito, para convertirse en veredicto de la razón. Así en Eurípides. Pero ahora, en la reedición de Littell, la benevolencia deja de ser la justicia desde la razón para convertirse en justificación del mal, gratuito y banal a la vez, sin que se trate tampoco de una «diabólica profundidad» o de ser «sobrehumanamente inhumanos» como decía H. Arendt sobre Eichman. Eso es lo que hacen las Euménides en la obra de Littell.

Por eso he emparentado el título de Littell con el de la obra de Hannah Arendt sobre el juicio de Eichman en Jerusalén: banalidad del mal. Esa es la forma de nuestro nihilismo *light*.

2.5. «La razón instrumental»

Aquí seré más breve porque es un punto ya muy conocido y analizado. Sólo apuntaré que, en la raíz de todo este proceso puede estar una expresión mucho más antigua que acuñaron los dos autores de *La dialéctica de la Ilustración*, sobre todo M. Horkheimer. Me refiero a la *razón instrumental*, como la única forma de razón y como la única razón universal que existe. La diosa razón, erigida por la Modernidad en verdadera religión universal, ha resultado que sólo sabe ser universal a la hora de dilucidar cómo se hacen las cosas, pero no a la hora de dilucidar para qué hacerlas y qué cosas hay que hacer. En el campo

del “como”, la razón puede producir éxitos deslumbrantes pero también atrocidades estremecedoras. Y el problema es que la razón no puede darse a sí misma un para qué: o se puede dar infinitos. El “para qué” sólo lo da alguna forma de fe la cual es fe en valores (pues éstos sólo se afirman creyentemente). El sistema capitalista –sobre todo en su versión más salvaje– resulta un ejemplo eximio de esta reducción de la razón a lo instrumental: si algo da más beneficios, eso es lo que hay que hacer (aunque sea deslocalizando, pagando salarios injustos... hasta llegar a la ingeniería asombrosa de la estafa de Madoff). Y la expresión de esta razón sólo instrumental es el argumento tópico ante cualquier consideración de humanidad: “esas no son *razones* económicas”.

Es inevitable pensar en el título del célebre cuadro de Goya: *El sueño de la razón produce monstruos*.

2.6. El imperativo de la felicidad

Si una de las raíces de nuestro proceso hacia el nihilismo *light*, puede estar en la razón instrumental, su meta última, hoy por hoy, la declara el subtítulo de otra obra de éxito de Pascal Bruckner: «El deber de ser felices». El último eslabón del proceso descrito es que esto es lo que nos hace felices; estamos obligados a ser felices así y a proclamarlo bien alto... (De lo contrario no funcionaría nuestro sistema económico). Así se produce esa paradoja de que la misma sociedad que no acepta ninguna obligación impuesta desde fuera, impone tácitamente la obligación de ser felices

(o de decir y hacer ver que lo somos). Es otro aspecto de lo que Lipovetsky llamaba «felicidad paradójica».

Según Lucía Ramón esa cultura del *homo felix* es «la ideología del capitalismo de consumo» y «lo que queda de los discursos utópicos de la modernidad y su fe optimista en el progreso». En ella, «el discurso profético ha quedado arrinconado por la consagración del presente hedonista que transmiten las mitologías festivas de los objetos y las diversiones»²². En ella, según Pascal Bruckner el «derecho a la felicidad» se ha transformado en un «imperativo eufórico» que crea vergüenza o malestar entre quienes se sienten excluidos de ella. Y Lucía Ramón comenta: «En esta época en la que reina la ‘felicidad despótica’, los individuos ya no se limitan a ser desdichados, ahora se sienten culpables por no sentirse bien. Empieza a surgir una nueva clase de marginación: la de los que sufren, los realmente excluidos y desposeídos, que son identificados como *fracasados*»²³.

Lo característico de toda sociedad teocrática (que los excluidos lo son sólo por su culpa, por castigo de Dios) se reformula de una manera laica pero igualmente radical en la teocracia del mercado y el consumo. Al nihilismo líquido y a la banalidad del mal les corresponde también una banalización de la felicidad. Banal porque, según Bruckner el deber de la felicidad «supone una perversión de la idea más bella que existe: la posibilidad concedida a cada cual de ser dueño de su destino y de mejorar su existencia»²⁴. Lo cual es así porque: «el gran misterio de la felicidad es que no se reduce a los compo-

nentes que permiten o frenan su aparición: por mucho que los reunamos en un conjunto óptimo, la felicidad los sobrepasa a todos, no se deja delimitar ni definir y se desintegra, como el ala de una mariposa, en cuanto creemos tenerla a mano. Pero, sobre todo, la vida tiene la estructura de una promesa, no de un programa»²⁵.

Contra el “deber” de ser feliz, Pascal Bruckner realiza una apología de la vieja sabiduría del *saber vivir*, que consiste precisamente en convertir la felicidad en algo secundario en relación a otros bienes como la libertad, el amor, la amistad, y poner en primer término ciertas actitudes y actividades ante la vida: como el desear, el descubrir y el amar. El secreto de una buena vida estaría en «burlarse de la felicidad»... «en considerarla secundaria siempre o en cualquier parte, porque sólo llega a propósito de otra cosa». Pues «no hay nada que pueda rivalizar con la irrupción en nuestra vida de un acontecimiento o de un ser que nos devasta y nos encanta. Siempre hay demasiado que desear, que descubrir, que amar. Y salimos de escena sin haber probado el festín»²⁶.

Como se ve, estas consideraciones no están lejos de lo que profetizó A. Huxley en una novela viejísima, mil veces reeditada y superconocida, que en la traducción castellana se titulaba precisamente *Un mundo feliz*²⁷. Cuando “el salvaje” que aterriza casualmente en aquel mundo reclama su preferencia por vivir peligrosamente, los altos directivos le responden que es mejor vivir cómodamente. Y ante la respuesta del salvaje («Yo no quiero la comodidad, yo quiero a Dios, quiero la poesía, quiero

el verdadero riesgo, quiero la libertad, quiero la bondad, quiero el pecado»...), «Su Fordería» le responde: «En resumen, usted reclama el derecho a ser desgraciado».

El nihilismo descafeinado que he intentado presentar y creo que nos caracteriza, parece haber nacido en Occidente de ese miedo a ser desgraciado. Pero ese mismo miedo le ha llevado a la inconsecuencia de no afrontar el riesgo y la seriedad del nihilismo. Y así, tras la total relativización de todo auténtico absoluto, relativiza también su propio nihilismo, y se limita a ser un nihilismo cómodo.

* * *

Un rápido resumen antes de cerrar esta parte: nuestra cultura ambiental, domesticada por el señuelo consumista, no tiene valor, por un lado, para afrontar honesta y decididamente la cuestión del nihilismo. Pero, por el otro lado, prefiere refugiarse en él como excusa para no arremeter con los compromisos de mejorar una tierra y un género humano gravemente amenazados. Como se ve, parece que hemos pasado de la constatación resignada de Camus: «Lo único que queda es imaginarse a Sísifo dichoso», a la obligación y al imperativo, no ya de imaginarse sino de *proclamar* que Sísifo es efectivamente feliz, enormemente feliz. Quizá sea la única manera de no reconocer que “está desnudo el rey” del progreso humano. Eso es lo que lleva a un hombre impenitentemente optimista como Lipovetsky a preguntarse: ¿y si el camino emprendido por la civilización tecnológica fuera

un fatal callejón sin salida? ¿Y si el culto al *homo felix* fuera nuestra mayor desdicha?²⁸.

2.7. Conclusión

Pese a todas estas pinceladas no soy pesimista ni mucho menos; y ello por dos razones.

a) El mundo bíblico conoce un tipo de literatura que suele llamarse apocalíptica y ese nombre nos evoca a nosotros una mentalidad catastrofista o tremendista. Pero los especialistas en el género aclaran que la literatura apocalíptica no es necesariamente pesimista: unas veces porque sus pinturas no dicen que aquello vaya a pasar necesariamente, sino que puede pasar y, por eso, lo anticipan para poderlo evitar. Y otras veces, cuando la realidad descrita ya es realmente dura, la literatura apocalíptica pretende decir, al pintarla, que a pesar de todo “Dios es el Señor de la historia”. De este segundo género tenemos como ejemplo casi todo el libro neotestamentario del Apocalipsis²⁹. Y del primer género tenemos los discursos del final de la vida de Jesús (por ejemplo en el capítulo 13 del evangelio de Marcos) que tampoco son una profecía fatal sino un toque de alerta. Pues bien: yo me he limitado a dar un aviso. Y, además, soy cristiano.

b) En segundo lugar, sé que no he descrito toda nuestra realidad sino sólo esa parte (tan importante) que es la cultura y la educación que hoy respiramos en el medio ambiente mediático. Nuestra realidad es mucho más polimorfa, aunque creo que lo descrito aquí

tiene bastante fuerza en ella. Pero además, sigo creyendo, con T. Adorno, que «Los seres humanos suelen ser mejores que su cultura» (al menos algunos de ellos).

Mi presentación ha querido ser sobre todo, no una valoración global, sino sólo una descripción parcial. Y a eso descrito es a lo que he llamado nihilismo *light* o nihilismo líquido. O lo que mi colega J. Rovira Beloso calificó hace ya algunos años como «nada con puntillas».

Por tanto, no debería surgir de lo expuesto la impresión hoy habitual de que “no hay nada que hacer”. Como mínimo, hay que ser conscientes del peligro conservador de ese “nihilismo de salón”. Además, hay que conocer y vitaminar todas las células no nihilistas de nuestra cultura. Y finalmente, hay que saber que la clave para la lucha humana no reside en cuánto éxito vamos a tener, sino en hacer lo que tenemos que hacer. Con estos tres principios pasamos al capítulo siguiente.

3. LA LUCHA POR LA JUSTICIA EN TIEMPOS DE NIHILISMO

No se trata ahora de enumerar todas las prácticas posibles, muchas de las cuales están ya poniéndose en juego, aunque por grupos minoritarios. Se trata sólo de delinear algunos rasgos que configuran una mentalidad o una cultura, en contraposición a los que vimos en la parte anterior.

3.1. Una cultura de la *memoria passionis*

Frente a la cultura del olvido, y frente al axioma nietzscheano de que «sólo se puede ser feliz olvidando», J. B. Metz ha reivindicado la necesidad de una «razón anamnética»³⁰. Tomándole la expresión haré una par de reflexiones.

a) La excusa fácil de la cultura consumista del olvido, ante aquello que puede tener carácter de advertencia, es que se trata de un “accidente” minoritario, sin carácter de síntoma. El Holocausto sólo fue un accidente en la marcha hacia el progreso. Y hoy, el fenómeno estremecedor de menores que agreden físicamente a sus padres (denunciado hace poco por el fiscal general del Estado), es un accidente mi-

noritario aunque se haya doblado en un año. El crecimiento de votantes a partidos fascistas en países de larga tradición democrática es otro accidente minoritario, y los 30.000 seres humanos que mueren de hambre cada día, son sólo un accidente digno de olvido...

Frente a esas respuestas evasivas, vale la pena evocar el consejo de Ignacio Ellacuría (ahora que estamos celebrando los veinte años de su martirio). Ellacuría propuso para nuestra sociedad la imagen del «análisis de heces». Sin duda (y por fortuna) las heces todavía son en nuestras vidas algo momentáneo, y absolutamente secundario. Sin embargo, al analizarlas pueden descubrirse serias enfermedades que afectan y pueden amenazar gravemente a todo el organismo: hemorragias internas,

amebas... Ello hace que todos los ejemplos que acabamos de poner, y mil otros que podrían añadirse (como el terrorismo o el drama de las pateras) puedan tener un claro carácter de *síntoma* que nos obligue no sólo a aliviar los efectos sino a analizar y remediar las causas.

Pero esto es, precisamente, lo que nos negamos a hacer: distorsiona el ritmo de consumo y pasatiempo que parece ser la meta única de nuestras vidas, para la cultura del nihilismo *light*. Apagar la tele ante algunas imágenes de las noticias (¡menos de las que deberían ser!) porque no podemos soportarlas, será una reacción psicológicamente comprensible pero se convierte en una complicidad tácita: puesto que precisamente esa insoportabilidad de la imagen es lo que debería concienciarnos de lo absolutamente intolerable no de unas imágenes sino de muchas realidades de nuestro entorno. Y eso es lo que nos llamaría a luchar. Es aquella misma hipocresía de nuestra pasada sociedad franquista, donde el imperativo moralista de evitar la palabra “puta”, servía como justificante para poder olvidarnos de la injusticia de la prostitución. O la que hoy ponemos en juego con una atención (comprensible) a los muertos por accidentes de tráfico, pero desmesurada si la comparamos con la atención que prestamos a los accidentes laborales o a los muertos a causa del hambre. Y contra esto segundo podemos luchar tanto como contra lo primero. Pero nos falta aquel valor que tuvo Francisco de Asís para acercarse a abrazar al leproso que le daba asco. Pero ese gesto le cambió la sensibilidad y la vida.

b) Desde un punto de vista cristiano, esta cultura del olvido viene a ser la tra-

ducción laica de lo que Pablo calificaba como «evacuar la cruz de Cristo». La Cruz revela primariamente que los cristianos adoramos a «un Dios delincuente» (S. Weil). Y allá donde el Amor con mayúscula resulta delincuente hay mucho que corregir y que reformar. Esto es lo que J. B. Metz califica –con expresión ya tópica– como «*memoria passionis*». Desgraciadamente, la institución eclesial ha utilizado demasiadas veces la Cruz del Maestro no como un aviso de su inevitable conflictividad en una sociedad que adora al becerro de oro, o a Mammón (el dios incompatible con el Dios de Jesús), sino como un recurso para imponer cargas desmesuradas que refuerzan el poder clerical.

Este mal uso de la Cruz desde un punto de vista creyente, tiene su versión laica en la reserva de la memoria sólo para aquellos males de los que (con razón o sin ella, que eso ahora no importa) creemos haber sido víctimas nosotros: “Perdono pero no olvido” es un tópico que estamos demasiado acostumbrados a oír y que, aunque puede tener un sentido correcto (perdono pero aprendo), enmascara demasiadas veces un deseo tácito de venganza en el que el castigo no se inflinge para redención y corrección del malhechor sino para satisfacción de la víctima.

Pero la *memoria passionis* es también, para el cristiano, un memorial de que el dolor y la injusticia no tienen la última palabra en nuestra historia porque Dios resucitó a Jesús de entre los muertos, como primicia de nuestro triunfo final que recapitula a todas las víctimas, incluso las ya pasadas. Páginas de las más esperanzadas del

Nuevo Testamento están escritas en tiempo de persecución o como recuerdo de ella³¹.

En conclusión: dice el refrán que sólo nos acordamos de Santa Bárbara cuando truena. Una buena cultura de la memoria debería tener siempre presentes tanto a Santa Bárbara (supuesta patrona frente a las tormentas), como al «hermano sol que anuncia y abre el día y es bello en su esplendor» (Francisco de Asís), y que también existe cuando el horizonte está nublado. Hay cosas que tenemos derecho a no olvidar, pero hay otras que tenemos el deber de no olvidar. Una Iglesia maestra en humanidad, debería esforzarse para que esta cultura de la memoria fuese algo insoslayable en todas las tareas educadoras de la sociedad y de la familia, y para poner constantemente, “encima” de las mesas limpias de nuestros millonarios, toda la suciedad que envuelve a nuestro mundo.

3.2. Víctimas sí, victimismos no

El reverso de lo anterior es una memoria que sólo se acuerda del dolor *propio* y se olvida del ajeno: la memoria selectiva.

Sin duda nuestro percibir es inevitablemente selectivo. En qué dirección se orienta o selecciona nuestra mente, no depende sólo de unos objetivos conscientes y expresamente pretendidos, sino también (¡y a veces mucho más!) de una inconsciente ley de gravedad de nuestro conocer, que está descrita en aquella frase de san Agustín: «*amor meus pondus meum*» (lo que amo constituye mi energía cinética).

Y esto tiene particular aplicación en el caso de las víctimas. Precisamente porque lo más sagrado es siempre lo más corruptible, resulta sacrílego que nuestro interés por las víctimas se oriente sólo a sacar de ellas algún beneficio personal, alguna excusa para descargar nuestra adrenalina, o algún provecho político o económico.

Pongamos un único ejemplo de la España de hoy: cristianamente hablando es incomprensible que quienes durante los 40 años de dictadura pudieron exhibir y canonizar a sus propias víctimas (¡que lo fueron!), se opongan ahora a la ley de la memoria histórica, y busquen triquiñuelas jurídicas para denunciar al juez Garzón por intentar cumplir esa ley. Pero a la vez, quienes hoy reivindicando ese derecho y esa justicia para con sus propias víctimas, deberían atender constantemente a no buscar así el halago de una *victoria propia* sobre los otros. Porque, a la larga, eso no deja más que la sensación de que los hombres no podemos convivir perdonándonos y que sólo vivimos para destruirnos unos a otros. Lo cual fomenta esa sensación nihilista de que no hay NADA que hacer con nosotros, y que es mejor dedicarse a consumir y pasarlo bien.

Qué contraste con aquella memoria de san Juan Crisóstomo cuando explica que siempre que ve alguna obra faraónica no deja de pensar: «¡con cuántas lágrimas se habrá edificado, cuántos huérfanos se habrán quedado desnudos... cuántos obreros no habrán sido estafados de su jornal!» (PG 55, 517). Cuando salimos de Barcelona en el AVE ¿quién recuerda que al menos cuatro personas murieron durante su construcción y que

gracias a ellos vamos tan cómodos y tan rápidos nosotros?

Acordaos de los que lo pasan mal: porque vosotros sois igual que ellos, viene a decir la carta a los Hebreos con demasiada razón (cf. 13,3).

3.3. Recuperar testigos

Frente a lo dicho en la parte anterior sobre el desmonte de los santos, y sin caer en hagiografías, cabe hacer ahora, al menos desde un punto de vista expresamente cristiano, un par de consideraciones importantes.

a) En el Nuevo Testamento, la Carta a los Hebreos presenta a sus lectores una serie de modelos de la fe, de los cuales deben destacarse tres rasgos:

- los llama «testigos», porque constituyen como «una nube» que nos envuelve y nos orienta para fijar los ojos en Aquél que es «autor y consumidor de la fe» (11, 4ss y 12,2).
- dice expresamente que este mundo «no era digno de ellos»,
- y, para sorpresa nuestra, ni uno solo de ellos es cristiano: no habla de Pedro, de Juan o de María, sino de hombres como Abrahán que supo salir de su mundo, o Moisés que «prefirió compartir la humillación de su pueblo a reclamar un marquesado del faraón». Ello muestra que su valor desborda el marco del cristianismo explícito.

b) Esos testigos no eran gente de otra pasta distinta de la nuestra, sino de nuestro mismo barro. Como escribe O. Clément a propósito de una gran testigo

de nuestro siglo: «si amamos y veneramos a la madre María Skobtosov no lo hacemos a pesar de su desorden, sus rarezas y sus pasiones, sino a causa de ellos que la vuelven –entre tantos muertos piadosos y tantos vivos melifluos– extraordinariamente viva»³².

Desde hace siglos, y en contraste con estos dos rasgos, la hagiografía católica ha olvidado prácticamente el valor de testigos en sus santos, poniendo el acento en el de intercesores³³. Ello ha llevado a poblar el horizonte de la hagiografía con santos de otras épocas distintas de la nuestra, y con figuras que parecen lo que las “imágenes de Olot” al lado de una talla auténtica: santos “melifluos”, cobardes, conservadores que en vez de ligar inseparablemente como Jesús el amor a Dios y al prójimo, parecen poner el amor a Dios en la defensa ciega de una institución eclesial reformable y, hoy, muy necesitada de reforma. Santos que no interpelen: ésa es la cuestión. Y, cuando se salen de este marco, no es difícil constatar su gran poder de arrastre, como es el caso del P. Hurtado en Chile.

Pero no sólo la institución católica. El nihilismo, o la superficialidad de nuestra cultura también son propensos a esa tergiversación. Y así vemos el contraste entre la grandeza de una Teresa de Calcuta y la miseria del uso que ha hecho de ella nuestro mundo: se la glorifica porque nos barre las calles de cadáveres producidos por nosotros, y nos quita los muertos de encima. Pero si un amor como el suyo pretende no sólo ayudar a morir a nuestras víctimas sino ayudarlas a vivir, entonces le colgamos en seguida las etiquetas desautorizado-

ras: demagogo, populista. Y, como son de nuestra misma pasta humana, es probable que tengan algún aspecto discutible que justifique aparentemente nuestra desautorización.

Sin embargo, como he dicho otras veces, todo el siglo XX cristiano estuvo lleno de testigos impresionantes, muchos de ellos mujeres, varios de ellos conversos, otros mártires, casi todos perseguidos, que he enumerado en otros lugares, y que desbordan el ámbito de lo expresamente cristiano, hacia figuras como Gandhi o Nelson Mandela, Simone Weil o Etty Hillesum. Figuras de las que el autor de la carta a los hebreos repetiría hoy probablemente que nuestro mundo no era digno de ellas.

Hay aquí una tarea importante para contrapesar el vacío testimonial de una cultura tejida con modelos de pasarela y con héroes deportistas o metrosexuales, que pervierte el significado de un título tan bello como el de *Corazón corazón*, y que no suscita más deseos que los de *Quiero ser como Beckham...* En un mundo de desconfianza metafísica y de desconcierto cosmovisional, las personas concretas y las vidas reales siguen teniendo un llamativo poder de arrastre y son quizá el único antídoto capaz de sacudirnos para salir de nuestra indiferencia. Lo cual rima en consonante con una conocida palabra de Jesús: en el reino de los cielos no entrarán los que dicen ‘Señor, Señor’ sino los que hacen la voluntad del Padre...

3.4. La seriedad del auténtico mal

Los testigos contrastan de forma impresionante con la ya comentada banalidad

del mal, que se ha convertido en un rasgo nuestro cotidiano. Ahora bien, yendo a una de las raíces más innegables de las cosas, y siguiendo la enseñanza del Nuevo Testamento («La raíz de todos los males es el afán de dinero» 1 Tim 6,10), no parece posible escapar del nihilismo descrito si no nos proponemos denunciar y hacer visibles *todos los “Eichmanns” de nuestra cultura económica*: todos esos honrados genocidas servidores de una supuesta causa grande. Hablo conscientemente de genocidas porque si Eichmann hizo morir o colaboró en la muerte de miles de judíos, el señor Madoff se permitió arruinar a tres millones de seres humanos de todo el mundo, sin distinción de raza ni origen ni fortuna, internándolos en el campo de la miseria y la desesperación. El tribunal que lo juzgó calculaba su fraude en unos 65.000 millones de dólares³⁴.

Nosotros mismos nos hemos acostumbrado, como si fuera la cosa más normal, a oír hablar de banqueros con sueldos e indemnizaciones de millones de dólares; y sabemos que esas prácticas persistieron en medio de una enorme crisis económica mundial. Cinco mil banqueros y directivos recibieron más de un millón de dólares cada uno el 2008, cuando se desplomaban; el banquero A. O. recibió más de 33 millones en Merrill Lynch en un año de pérdidas asombrosas de la Compañía y cuando ya muchos bancos estaban siendo sostenidos con dinero público; en Gran Bretaña F. G. del Royal Bank of Scotland obtuvo una pensión anual de casi 700.000 libras precisamente en el año en que su entidad tuvo las mayores pérdidas de toda la historia empresarial

británica. Son sólo tres ejemplos entre una lista demasiado larga y significativa: porque a ninguno de ellos se les movió por eso ni una pestaña de la conciencia. ¡Hasta ahí podríamos llegar, por un quítame allá esos millones...!

Todo esto hace inevitable recordar una frase moralizante de Pío XII: el mundo moderno «ha perdido el sentido del pecado». Porque lo trágico es que muchos de esos genocidas económicos no eran hipócritas conscientes de que llevaban a sabiendas una doble vida: eran más bien, como el criminal nazi, gentes persuadidas de lo “normal” de sus modos de proceder. Y hoy siguen considerando “normal” que el dinero del pueblo acudiera a rescatarlos del abismo en que se habían metido. No pensaron entonces que eso era una forma de crimen “socialista” (el más abominable para ellos), pero en cambio consideran como un nefando socialismo que algo de lo mucho que les sobra a ellos sirva para remediar a los miserables que ellos crearon.

Quizá sí: se ha perdido el sentido del pecado. Lo peor es que muchas jerarquías eclesásticas que esgrimen esa frase tampoco parecen tener demasiado sentido de dónde está el pecado: jamás se les ha escapado una sola palabra (ni siquiera en forma de cita evangélica), que recordase cómo para un millonario es más difícil salvarse que enhebrar una aguja con una soga de barcas³⁵.

3.5. Crítica de la razón fragmentaria

Kant ya inició una crítica teórica de la razón humana. Más tarde, las decepcio-

nes concretas ante los límites de nuestra razón y ante la pretensión del joven Marx de una universalidad intrínseca a la razón, frente a la pretendida universalidad de la religión, han ido llevando a muchos pensadores a postular otras formas de razón que se caracterizan, en su variedad, por añadir un adjetivo al desnudo vocablo razón. Oímos hablar así de razón emocional (o inteligencia emocional: Goleman), de razón dialogal (Habermas, Appel, Adela Cortina)... Son intentos que pretenden que el don de la razón no se limite a una parte de nosotros mismos ni a una parte de los seres humanos. Hablamos mucho de integrar “mente y espíritu” pero a lo mejor seguimos creyendo que la razón es “una parte” del hombre. O hablamos muy seguros de lo que me dicta la razón, sin preguntarnos si eso mismo es lo que dicta a todos los demás.

La conciencia de estas limitaciones es prometedora. Y la raíz de todas ellas quizá sea, algo que desde Freud y el mismo Marx, debería ser ya patrimonio adquirido de la humanidad: que por universales que sean sus pretensiones, la razón humana es una razón *situada*. Y situación implica siempre limitación: porque, además, no se trata sólo de una situación meramente *local*³⁶, sino de que nuestra razón está movida por nuestros *intereses*. Y, en este estar movida, la neutralidad es una meta asintótica, nunca totalmente alcanzable³⁷.

Hemos aprendido que la razón, cuyas pretensiones de universalidad son innegables, tiene que llegar a ser universal, igual que cada ser humano tiene que llegar a ser lo que ya es. Pero *universal implica necesariamente que in-*

cluye a los excluidos. Si no, no hay totalidad que valga, ni hay catolicidad auténtica en lo religioso.

Y los excluidos son la gran lacra de nuestra historia humana, sin que la justifique la cómoda excusa de que lo son por su culpa: una excusa que tiene mucho más de irracional que de verdaderamente racional. Nada hay más racional que la célebre pregunta que, hace ya quinientos años dirigió el dominico Montesinos en un famoso sermón pronunciado ante los conquistadores, en la América recién descubierta: «Éstos ¿no son hombres?». Y si son verdaderamente hombres, si son personas, no puede haber verdad ni conocimiento auténtico que no arranque del interés por liberarlos de una esclavitud que (muchas veces) se la hemos impuesto nosotros. De lo contrario, como seguía diciendo el sermón de Montesinos, no estaremos razonando sino soñando: «En tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos»...

Incluso, los intentos por la llamada razón dialógica fallan porque incurrir en una limitación parecida: no se dialoga en condiciones de igualdad total, y dialogan sólo los poderosos: cuando se admite al diálogo a los oprimidos es sólo en condiciones de desigualdad. Lo que ocurre con los llamados G8 y demás grupos motores de la economía es un ejemplo hiriente: si sus componentes están convencidos de que su visión de la economía es totalmente racional (= universal por tanto, como las matemáticas) ¿por qué no admiten *a todos* en ese diálogo? ¿Por qué el único foro universal que es la ONU (y que nació con esta intención) ha quedado reducido a ser

una instancia inútil, y que además, por si acaso, tiene bloqueada su pretendida universalidad por el derecho de veto de los países más poderosos en el Consejo de Seguridad? La absoluta y cruel irracionalidad de la fabricación y comercio de armas se vuelve meridianamente explicable con sólo saber que los cinco países con derecho de veto en la ONU son precisamente los mayores exportadores de armas. Y de Gadafi se podrán decir mil críticas justas; pero el gesto de tirar al suelo la carta de las Naciones Unidas durante la última Asamblea General, hay que aplaudírselo.

3.6. Sentido frente a felicidad

Hay un curioso detalle lingüístico al que conviene atender: nuestra cultura del nihilismo descafeinado habla mucho de *felicidad*, aunque se trate de una felicidad compulsiva y paradójica, como veíamos en la parte anterior. Las religiones de la tierra, todas ellas, no suelen hablar de felicidad sino que hablan de *paz*.

El detalle es significativo: la felicidad no pertenece a esta dimensión nuestra, dado que el corazón humano es constitutivamente inquieto, porque quiere más, o amenazado porque teme perder lo que tiene. Los éxtasis de dicha son breves y no permanentes, no tienen carácter de dicha sino de “sacramento”, es decir: son señales de que podemos seguir caminando hacia una realidad mejor. Si no los entendemos así tienen incluso el peligro de hacernos cerrar los ojos al entorno³⁸.

La paz en cambio puede ser más consistente y más perdurable: pues la

paz brota de una experiencia de sentido o de armonía entrevista: como sucede a veces ante uno de esos paisajes maravillosos donde uno siente que todas las piezas están en su sitio y que todas combinan deliciosamente entre sí. Esta sensación de armonía transmite el mensaje implícito de que hay un sentido global en todo, y que ese sentido es un don gratuito.

Ahora bien: nada en esta tierra tiene más sentido que luchar por la fraternidad, la libertad y el bienestar universales. En esa lucha, o en la prosecución de esos ideales, acaba percibiendo la persona que, a pesar de los esfuerzos, persecuciones y fracasos que puedan acompañarla, está donde debe estar y contribuye a la armonía del mundo; y que la gratuidad con que se afronta la lucha por la justicia, es como la experiencia de gratuidad que brota, por ejemplo, de una percepción profunda de la belleza. En cambio, la loca carrera hacia esa felicidad paradójica, compulsiva y reducida al hiperconsumo, se parece a aquello que ridiculizaba hace siglos un autor bíblico como «Correr tras el viento»³⁹. Correr tras la fraternidad y la justicia puede realizar a un ser humano y plenificar una vida, aun cuando no se palpe el triunfo. Correr tras el viento es una empresa de idiotas.

Quizá por eso, dos de los grandes filósofos de nuestra historia (de posiciones bien opuestas por otro lado) han insistido en subrayar una falta de realización humana que no deberíamos olvidar. Me refiero a Marx y a Heidegger. Marx hablaba de “aliena-

ción” y del ser humano como alienado: según él, debido a las duras e injustas condiciones en que hoy se realiza el trabajo, el hombre deja de ser él mismo, y aparece como enajenado. Heidegger, desde una óptica más individual pero más amplia, habla de la caída en el “se”: nadie es realmente *él* mismo, sino que todos dicen lo que “se dice”, hacen lo que “se hace”, compran lo que “se compra”, visten lo que se viste... y son lo que “se es”. Años después de esta constatación de Heidegger, la publicidad ha llegado incluso a apelar a la necesidad de que seas tú mismo y *distinto*, para colocar a todos *el mismo* producto. Y, ante tal reclamo, la estupidez establecida ya no tiene ni siquiera esa capacidad de sospecha típica y tópica de la mujer afectuosamente halagada: “eso se lo dirás a todas”...

Si la busca de la felicidad en el hiperconsumo nos rebaja de humanos a borregos, la experiencia de plenitud, de sentido y de armonía, aunque sólo sean parcialmente entrevistados, puede llenarnos y capacitarnos para encontrar la dicha no allí donde la sitúa la cultura del capitalismo salvaje (o del «canibalismo económico» de M. Benedetti), sino donde la situaba, paradójicamente, el profeta de Nazaret: en el *hambre y sed de justicia que brotan de la misericordia*, con toda la cantidad de ecos y resonancias positivas y negativas que despierta esa doble actitud. A ese tipo de actitudes es a lo que Jesús calificaba como «pescar hombres»: sacar la versión más ricamente humana de esa mar turbia de inhumanidad que somos todos.

CONCLUSIÓN

Los caminos propuestos podrán parecer vagos e imprecisos. Sin duda se limitan más al campo de la estrategia. Y toca a cada situación, cada persona o comunidad, cada momento, deliberar sobre las tácticas o las orientaciones mejores para recorrerlos. En ese empeño podremos equivocarnos más de una vez y, otras veces, la realidad se quedará por debajo de nuestras aspiraciones porque ésta es una ley muy humana.

Pero ya sería mucho si reconociéramos esos objetivos como más humanos, más plenificantes y más dadores de sentido que el hiperconsumismo compulsivo que nos suelen predicar desde los cuatro puntos cardinales. Quizás entonces nuestro descafeinado nihilismo se encontraría superado al tropezarse con una realidad mucho más real, más densa y más estimulante.

Y para cristianos convendría recordar una cosa: cristianismo significa lo mismo que mesianismo. No cabe cristianismo fuera del Mesías (= *christós*). Ello aboca el cristianismo constantemente a la lucha por el cambio histórico. Pero los evangelios narran una escena en que Pedro confiesa que Jesús es el Mesías, y esa confesión es rechazada por Jesús, porque Pedro concibe el mesianismo «según los hombres y no según Dios» (Mc 8,33). El mesianismo según Dios no es ni el triunfo fácil, ni una situación personal de bienestar y comodidad; es meterse hasta el fondo en la lucha por liberar al hombre de las esclavitudes históricas, cargando con las consecuencias de ese compromiso, y sabiendo encontrar en él justicia (para todos), paz (con todos) y gozo en el Espíritu Santo (Rom 14, 17). Lo mesiánico no es tanto una meta (por muchas conquistas que podamos hacer los hombres) sino un camino, en el que el creyente experimenta que «va Dios mismo en nuestro mismo caminar».

1. Marcel GAUCHET, *El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión*, Madrid, Trotta, 2005.
2. Pueden verse los textos más ampliados y comentados en el capítulo primero de mi obra *Fe en Dios y construcción de la historia*, Madrid, Trotta, 1998, pág. 15-38.
3. Y, aunque no lo cita, Tierno Galván debería oponerse también a la reflexión de A. Camus: «El hombre es el único animal que se niega a ser lo que es». A menos que la entendiera sólo como referida a la reconstrucción de la finitud.
4. Siempre me han resultado significativas estas palabras tan seguras del marqués de Condorcet (1743-95), filósofo, matemático, historiador y político activo (parlamentario de los girondinos), escritas además cuando estaba escondido por miedo a los jacobinos: «Llegará el momento en que el sol sobre la tierra no iluminará más que a hombres libres que no reconocerán otro maestro que su razón; en que los tiranos y sus instrumentos estúpidos ya no existirán más que para llorar a sus víctimas o para saber reconocer y ahogar bajo el peso de la razón los primeros gérmenes de la superstición y la tiranía, si es que se atrevieran a reaparecer» (cita abreviada, verla más completa en mi obra *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander, Sal Terrae, 2000, 3ª ed., pág. 275).
5. La novela fue llevada al cine en la década de los sesenta.
6. «Ya no podemos tener en el progreso la misma confianza ingenua que tenían nuestros padres y nuestros abuelos» (*Escritos sobre la guerra*, València, Bromera, 1997, pág. 70). Y la razón de ello es que nuestro progreso no ha sido un crecimiento universal, sino un sacrificio del presente y el pasado a un futuro hipotético.
7. Muchos de los evangelios llamados apócrifos se caracterizan por un mensaje gnóstico. Y ésta es una de las razones principales por la que fueron rechazados por la Iglesia.
8. En paralelo con la pregunta ¿qué es la verdad? con la que Pilatos rehuye seguir hablando con Jesús cuando éste le explica para qué vive.
9. De modo que al viejo adagio medieval de que la filosofía era “*ancilla theologiae*” (servidora de la teología) le sustituye hoy un adagio parecido que erige a la cultura de los media en “*ancilla oeconomiae*”.
10. En *El mito de Sísifo*. Ese mito antiguo describía el infierno de un personaje condenado a levantar una pesada piedra por una pendiente empinada, con la promesa de que saldrá del infierno cuando consiga llevar la piedra a la cumbre. Pero una vez, y otra, y siempre, cuando parece que a punto de llegar a la cima, Sísifo resbala y se le cae la piedra. Y tiene que volver a empezar por los siglos de los siglos.
11. Z. BAUMAN, *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur, 1998, pág. XI.
12. J. CERCAS, *Anatomía de un instante*, Madrid, Mondadori, 2009.
13. En las últimas páginas de *La Peste*, apuntó A. Camus que ese libro había sido escrito para dar testimonio de que «en el hombre hay más cosas dignas de admiración que de desprecio».
14. Sobre todo si recordamos que, unos años antes, Arthur Koestler había publicado una novela que se llamó *La época del anhelo*. El paso del anhelo al vacío resulta expresivo.
15. No puedo menos de confesar cuánto me asombra que una estupidez como las pasarelas

- pueda ocupar espacio en todos nuestros informativos: sospecho que no sería así si no hubiera detrás mucho dinero.
16. La cual es, además, irracional y engañosa: porque a mí no me engrandece nada ni sacia mi voluntad de poder el que una serie de muchachos bien pagados y bien entrenados logren ganar un título. Podrá deleitarme su modo de jugar, pero nada más.
 17. Un detalle fundamental en muchos de esos casos de corrupción a los que estamos asistiendo últimamente.
 18. G. LIPOVETSKY, *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad del hiperconsumo*, Barcelona 2007.
 19. «La novia ¿es tan guapa como sugiere ese basto plano fotográfico? La inmensa mayoría se declara feliz, a pesar de lo cual la tristeza y la tensión, las depresiones y la ansiedad forman un río que crece de manera inquietante. La gente se declara mayoritariamente feliz pensando que los demás no lo son. Jamás se han dedicado tantos padres a satisfacer los deseos de los hijos, jamás ha habido tantas conductas problemáticas... ni tantas enfermedades mentales entre éstos... Si el PIB se ha multiplicado por dos desde 1975, el número de parados se ha multiplicado por cuatro. Nuestras sociedades son cada vez más ricas, pero un número creciente de personas vive en la precariedad y debe economizar en todas las partidas del presupuesto, ya que la falta de dinero se ha vuelto un problema cada vez más acuciante. Nos curan cada vez mejor, pero eso no impide que el individuo se esté convirtiendo en una especie de hipocondríaco crónico. Los cuerpos son libres pero la infelicidad sexual persiste. Las incitaciones al hedonismo están por todas partes: las inquietudes, las decepciones, las inseguridades sociales y personales aumentan». Y el balance que saca el autor de toda esta descripción deprimente no es nada negativo sino: «Son estos aspectos los que hacen de la sociedad del hiperconsumo la civilización de la *felicidad paradójica*» (pág. 12). El hiperconsumo (con la insolidaridad en la que se apoya) es el dios verdadero que nos capacita para cargar con el dolor y la decepción de la historia.
 20. Hanna ARENDT, *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 3ª ed., 2000.
 21. Cuya trama es más o menos ésta: Clitemnestra, esposa de Agamenón, había asesinado a su marido porque éste había violado y muerto a su hija. Ahora Orestes, hijo de ambos, asesina a su madre en venganza, pero la espiral de venganza se refrena porque las diosas erinias deciden acudir a la razón a la hora de juzgar.
 22. LIPOVETSKY, *La felicidad...*, pág. 321.
 23. Lucía RAMÓN, *Teología y felicidad*. Inédito hasta el momento (será publicado por la fundación SM).
 24. Pascal BRUCKNER, *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz*, Barcelona, Tusquets, 2008, pág. 18.
 25. BRUCKNER, *La euforia...*, pág. 147-148.
 26. BRUCKNER, *La euforia...*, pág. 216.
 27. El original inglés hablaba más bien de un “nuevo” mundo.
 28. LIPOVETSKY, *La felicidad...*, pág. 322. Por supuesto, este autor dará respuesta negativa a ambas preguntas. Él recoge siempre las objeciones a sus tesis, a veces con excelentes formulaciones (por ejemplo: consumimos tres veces más energía que hace 40 años, pero no somos tres veces más felices, pág. 331), pero luego las desautoriza, o se muestra dispuesto a aceptarlas con tal que no toquen su santa trinidad de hiperindividualismo, hiperconsumo e hipermercado.
 29. Remito al Cuaderno de *Cristianismo i Justicia* en que X. ALEGRE comenta este mismo libro bíblico. *Resistencia y esperanza cristianas en un mundo injusto*, Barcelona, Enero 2010, nº 165.
 30. En griego *anámnesis* significa memoria.
 31. Valgan de ejemplo tantas frases del Apocalipsis sobre la caída de la gran Babilonia (Roma), sobre la ciudad futura y el Señor que enjugará todas las lágrimas de nuestros ojos.
 32. Prólogo al libro *El sacramento del hermano*, de María SKOBTISOV (Salamanca, Sígueme, pág. 15). La madre María, nacida en la URSS, fue alcaldesa de su pueblo. Huyó después a París, donde se dedicó a ayudar a judíos perseguidos y emigrantes rusos (revolucionando así la con-

- cepción del monacato en la iglesia ortodoxa), hasta que fue encarcelada por las SS y murió en el campo de concentración de Ravensbrück. Artista, impetuosa, desordenada, fumadora casi empedernida, tampoco hacía ascos a un buen trago de vodka. A todo esto parece aludir O. Clément en el prólogo citado.
33. Seguramente por una mala intelección teológica de eso que llamamos comunión de los santos –o “de lo Santo”– que no podemos desarrollar ahora.
 34. *Le Monde Diplomatique*, septiembre 2009, pág. 4 y 5.
 35. Ver Mc 10, 25; como he dicho otras veces, esa traducción (también posible desde el arameo) me parece más probable que la habitual del camello, a la cual su misma exagerada desproporción acaba quitándole fuerza.
 36. ¿Cómo es posible que una muchacha afgana pueda considerar razonable el uso del burka? ¿O que una muchacha occidental pueda considerar razonable los infinitos piercings, depilaciones y tatuajes con que se tortura? ¿En nombre de la libertad? No olvidemos nunca que todo aquello que tiene apoyo y reconocimiento del entorno, puede fácilmente convertirse en una pseudoevidencia.
 37. *Conocimiento e interés*, de H. Habermas, es el título de uno de los libros más importantes del pasado siglo.
 38. Dos detalles: a) nadie ha valorado menos los éxtasis místicos que aquellos que los tuvieron: no eran para ellos lo esencial de su experiencia de Dios, ni aun cuando pensaran que podrían ser un anticipo de la vida futura en Dios. b) Por otro lado, Santo Tomás llega a plantearse si *en todo acto* sexual (incluso entre esposos) no habrá algún desorden moral porque la intensidad del placer hace perder al hombre la razón y el dominio de sí. Y responde negativamente pero a costa de vincular totalmente el acto sexual con la reproducción: porque como ésta es un bien para la especie, la busca de ese bien convierte al acto en racional (ST 34, 1, c). Es legítimo pensar que esa opinión es una estupidez, pero suele ocurrir que las estupideces de los genios (como pasa con Hegel) enseñan algo: y ese algo podría ser que la plenitud (la felicidad) del ser humano no es simplemente una alienación, sino una alienación en la que uno se encuentra más en sí mismo. Esa es la paradoja de la dicha humana; y otra cosa es que Tomás (y luego de él la doctrina eclesial hasta el Vaticano II) no entreviera que un atisbo al menos de eso puede experimentarse en una relación sexual amorosa y auténtica. Quizá su celibato traicionó aquí al Aquinate.
 39. Qohelet 1, 14. La Nueva Biblia Española traduce atinadamente «caza de viento».

CUESTIONES PARA LA REFLEXIÓN

1. ¿Con cuál de estos textos citados te identificas más?:

— Sobre una iglesia sacudida por un terremoto. Todos los presentes preguntan: «Cristo ¿existe un Dios?»: «No existe... Anduve por los mundos, entré en los soles y recorrí volando todos los desiertos del cielo. Pero no hay ningún Dios... Somos todos huérfanos, vosotros y yo; no tenemos padre alguno».

— «Somos los asesinos de Dios. ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte?... ¿Vamos hacia adelante, hacia atrás, hacia algún lado?... ¿Hay un arriba y un abajo? ¿Flotamos en una nada infinita? ¿Nos persigue el vacío con su aliento?...

— «Tierno Galván no afirma ni niega a Dios, no le interesa la pregunta: “Ser agnóstico es no echar de menos a Dios” y “Creer en la utopía del mundo”».

2. ¿Qué responderías a los autores de estas preguntas? ¿Cuales son las tuyas?

3. **La era del vacío... El imperio de lo efímero... La banalidad del mal... El triunfo de la razón instrumental...** Nuestra sociedad se ha instalado en la cultura del olvido, no nos interesa más que los instantes inconexos.

— ¿Cómo te parece que influye este nihilismo descafeinado en nuestras vidas? ¿Puedes poner ejemplos de ello y señalar algunas situaciones actuales?

4. Proponemos releer el Cuaderno 113 titulado **Abjurar la Modernidad y ver la relación entre la Modernidad naciente y el actual nihilismo descafeinado.**

— ¿En qué puntos coinciden y en cuales no? ¿Aquellos polvos trajeron estos lodos?

5. En este texto afirmamos que es posible la lucha por la justicia siguiendo los pasos descritos por el autor: recuperar la memoria del dolor de las víctimas, ser más sensibles al dolor ajeno que al propio, traer a nuestras vidas los testigos de la fe y la justicia, considerar la seriedad del mal en el mundo, apostar por una razón dialogal humana y dar sentido a la lucha por la igualdad, la fraternidad y la justicia.

— Quizá parezcan vagos e imprecisos... quizá nos toque a todos deliberar sobre las tácticas y orientaciones mejores para recorrerlos... ¿Podemos señalar como concretarlos?

Vivir en tiempo de incertidumbre no es fácil, pero podemos comprometernos con muchos a luchar porque otro mundo sea posible... y crear –como afirma al final este Cuaderno– que va Dios mismo en nuestro mismo caminar.